

**PROSES MENCARI 'ILLAH DALAM
MENENTUKAN HUKUM : KAJIAN TEORI
BERASASKAN UŞUL SYĀFI'Ī**

EDI YANTO BIN MUHAMMAD ALI

**JABATAN FIQH DAN USUL
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2006**

Perpustakaan
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
Kuala Lumpur

9737788

**PROSES MENCARI 'ILLAH DALAM
MENENTUKAN HUKUM : KAJIAN TEORI
BERASASKAN *UŠŪL SYĀFI'I***

RUJUKAN SAHAJA

EDI YANTO BIN MUHAMMAD ALI

**DISERTASI INI DIKEMUKAKAN UNTUK
MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH
SARJANA SYARI'AH BAHAGIAN II
(SECARA BERKURSUS DAN DISERTASI)**

Perpustakaan Universiti Malaya



A512691242

**JABATAN FIQH DAN USUL
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR
2006**

DEDIKASI

Ingatan buat,

Isteri tersayang Hamidah Tuah

Pemberi sokongan, semangat dan harapan...

Belaian kasih sayangmu yang tulus mengajarku erti kejujuran dan ketabahan...

Anakanda terkasih Jihan Hulwa

Harapan Ayah, teruskanlah perjuangan mulia para ulama...

ABSTRAK

Tajuk disertasi ini ialah “Proses Mencari ‘*illah* Dalam Menentukan Hukum : Kajian Teori Berasaskan *Usūl Syāfi’ī*”. Berpunca daripada pandangan yang mengatakan bahawa qiyas (‘*illah*) menurut Imām Syāfi’ī adalah sempit dan berasaskan tekstual. Penelitian yang dilakukan, ternyata ‘*illah* pada pandangan Imām Syāfi’ī memiliki jangkauan yang luas dan anjal. Keluasan ‘*illah* di sisi Imām Syāfi’ī ini dapat dilihat menerusi istilah *ma’nā* yang beliau tulis dalam kitab *al-Risālah*. Istilah tersebut kemudian dikembangkan pengertiannya oleh ulama Syafi’iyah klasik dalam konsep *maṣlahah*.

Metodologi kajian ini sepenuhnya menggunakan kaedah analisis perpustakaan iaitu menerusi tiga metode. Metode pertama ialah mengumpulkan sumber data dengan merujuk kepada pelbagai kitab karya agung ulama muktabar dalam berbagai bidang. Metode kedua ialah penganalisaan data. Penulis mengumpul dan menilai pendapat-pendapat ulama dengan merujuk kepada sumber yang berautoriti terutamanya pendapat Imām Syāfi’ī. Selanjutnya menilai pendapat ulama Syafi’iyah klasik dan moden. Metode ketiga ialah analisis perbandingan. Perbandingan dilakukan terhadap pendapat Imām Syāfi’ī, ulama Syafi’iyah klasik dan ulama Syafi’iyah moden.

Ulasan dalam kajian ini lebih kepada pandangan ulama klasik terhadap teori asas Imām Syāfi’ī tentang ‘*illah*. Apa yang disebut sebagai sempit dan berasaskan tekstual pada hakikatnya berpunca daripada instrumen ‘*illah* itu sendiri. ‘*Illah* sebenarnya adalah penentu luas dan sempitnya jangkauan qiyas. Inilah konsep qiyas sebenar menurut ulama Syafi’iyah moden.

Dapatkan kajian ialah ‘*illah* menurut Imām Syāfi’ī memiliki dua kategori, iaitu pertama, pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung (qiyas). Kedua, pemetikan hukum berdasarkan nas secara tidak langsung (*maṣlahah mursalah*). Dapatkan kajian selanjutnya ialah qiyas (‘*illah*) menurut Imām Syāfi’ī memiliki pengertian yang luas berdasarkan kaedah am daripada nas. Manakala qiyas menurut ulama Syafi’iyah moden terkesan sempit kerana hanya tertumpu kepada instrumen ‘*illah* semata.

ABSTRACT

The title of this dissertation is “The Process of Discovering ‘*Illah* (cause) to Establish Legal Ruling : A Critical Study of Shāfi’i’s Jurisprudence.” It aims at identifying ‘*illah* as conceptualized by Imām Shāfi’ī. The study is induced by a view which claims that *qiyyas* (‘*illah*) in Shāfi’i’s formula is narrow and textual. The research, however, reveals otherwise as it encompasses a wide length and flexible. This can be seen from the term *ma’nā* by Shāfi’ī deployed in his book *al-Risālah*. The term is later on developed by classical Shāfi’ite ulama to be a concept known as *maslahah*. This study methodologies fully use method analyse library that is continuing three method. First method is collect the source of data referred to all sort moslem scholar masterpiece recognized book in so many area. Both method is data analisian. Writer gather and assess opinions of moslem scholar referred the source of which is authority especially it opinion of Imām Shāfi’ī. Hereinafter assess opinion of moslem scholar of classical and modern Shāfi’ites ulama. Third method is comparison analysis. Comparison done to opinion of Imām Shāfi’ī, moslem scholar of classical Shāfi’ite ulama and moslem scholar of modern Shāfi’ite ulama.

The research is primarily focused on the opinions of classical ulama concerning Shāfi’i’s theory of ‘*illah*. The reason why his theory of ‘*illah* is said to be narrow and textual is because of the instrument he used to establish ‘*illah*. It is this ‘*illah* which actually determines the breadth or narrowness of the scope of *qiyyas*. This is indeed the true concept of *qiyyas* according to modern Shāfi’ite ulama.

The study shows that Shāfi’ī has divided ‘*illah* into two types : one is deriving legal ruling (*hukm*) directly from text (*qiyyas*), while second deriving it indirectly from the text (*maslahah mursalah*). The research also finds that *qiyyas* (‘*illah*) according to Shāfi’ī has a broad meaning based on general principle of the text. Modern Shāfi’ites, nevertheless, still consider it narrow, because it is merely focused on ‘*illah*.

PENGHARGAAN

Puji dan syukur ke hadirat Allah s.w.t. kerana dengan rahmat, hidayah dan kurnia-Nya, disertasi ini dapat disiapkan dengan baik. Salawat beserta salam dilimpahkan ke atas junjungan umat Nabi Muhammad s.a.w., para sahabat dan semua pengikutnya sehingga akhir zaman.

Disertasi yang bertajuk "*Proses Mencari 'Illaah Dalam Menentukan Hukum : Kajian Teori Berasaskan Uṣūl Syāfi'ī*" ini, disusun sebagai memenuhi keperluan bagi ijazah sarjana syari'ah, jabatan fiqh dan usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur.

Penulis menyedari bahawa disertasi ini tidak terlepas daripada bantuan beberapa pihak. Oleh itu, sudah selayaknya penulis merakamkan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada mereka.

Dalam kesempatan ini, penulis merakamkan setinggi-tinggi penghargaan dan ucapan terima kasih kepada yang berbahagia penyelia disertasi ini, iaitu Prof. Madya Dr. Abdul Karim Ali. Beliau telah banyak membimbing, memberi nasihat dan tunjuk ajar kepada penulis sepanjang tempo penyeliaan tesis ini.

Penulis juga mengalungkan jutaan penghargaan dan terima kasih kepada isteri tersayang, Hamidah binti Tuah yang telah memberikan sokongan dan semangat kepada penulis di sepanjang penyiapan tesis ini dan dalam mengasuh dan membesarkan anakanda tersayang Jihan Hulwa yang berusia satu tahun lapan bulan. Khusus untuk yang tercinta ayahanda Muhammad Ali bin Uteh dan bonda Salmiyah Gading binti H. Muhammad Yusuf, penulis mengabadikan doa restu yang berpanjangan dan penghargaan yang tidak terhingga di atas segala pengorbanan dan

keikhlasannya dalam membesarkan dan mendidik penulis. Untuk yang tercinta kedua mentua, Tuah bin H. Abdullah Hasan dan bonda Sabariyah binti Umar, penulis juga mengabadikan doa restu yang berpanjangan dan penghargaan yang tidak terbilang di atas segala sokongan dan perhatiannya.

Penulis tidak lupa mengucapkan berbanyak terima kasih dan penghargaan yang sedalam-dalamnya kepada semua pensyarah yang telah mendidik penulis di sepanjang perkuliahan di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur. Terima kasih juga kepada semua kaki tangan akademik dan pentadbiran Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, khususnya kepada ketua Jabatan Fiqh dan Usul Prof. Madya Dr. Abdul Karim Ali, pihak Perpustakaan Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Perpustakaan Utama dan Za'ba Universiti Malaya dan pihak Farmasi Klinik Pelajar Universiti Malaya, di atas segala bantuan.

Akhirnya ucapan terima kasih ditujukan kepada pihak Perpustakaan Awam Islam Kuala Lumpur, pihak Perpustakaan Universiti Kebangsaan Malaysia di Bangi dan seluruh keluarga penulis serta para sahabat seperjuangan yang telah memberikan apa sahaja bantuan dan sokongan moral, semoga Allah s.w.t., melimpahkan pahala dan ganjaran yang sebaik-baiknya. Amin.

24 September 2006
1 Ramadan 1427

Edi Yanto Bin Muhammad Ali

KAEDAH TRANSLITERASI

1. KONSONAN

Huruf Arab	:	Huruf Rumi
ء	:	a, ‘(Hamzah)
ب	:	b
ت	:	t
ث	:	th
ج	:	j
ح	:	h
خ	:	kh
د	:	d
ذ	:	dh
ر	:	r
ز	:	z
س	:	s
ش	:	sy
ص	:	ṣ
ض	:	ḍ
ط	:	t̄
ظ	:	z̄
ع	:	‘
غ	:	gh
ف	:	f
ق	:	q

ك	:	k
ل	:	l
م	:	m
ن	:	n
ه	:	h
و	:	w
ي	:	y,i
ة	:	h

2. VOKAL

a. Panjang

أ : ā

و : ū

ى : ī

b. Pendek

ا : a

و : u

ي : i

c. Diftong

او : aw

اي : ay

يى : iy/i

وو : uww

Catatan :

Perkataan-perkataan Arab yang telah dimelayukan melalui Kamus Dewan tidak ditransliterasikan seperti, syari'ah, syarak, hukum, mukallaf, fatwa, mufti, ijтиhad, Rasulullah, subuh, ulama, fuqaha', ikhtilaf, solat, haid, nifas, makna, nikmat, am kecuali pada perkataan ijma' dan apabila digunakan di dalam frasa Arab seperti, *al-syari'ah*, *al-fatwā*, *al-ijtihādiyah*, *al-imām*, *al-qādī* dan lain-lain.

SENARAI SINGKATAN

- Dr : Doktor Falsafah.
- ed : edited by (disunting oleh).
- H. : Tahun Hijrah.
- Ibid. : Ibidem : pada tempat yang sama.
- hal. : halaman.
- j. : jilid/juzu'.
- c. : Cetakan.
- op. cit. : opere citato : dalam karya tersebut.
- Prof. : Profesor.
- s.w.t. : Subḥānah wa Ta’ālā.
- s.a.w. : Ṣalla Allāh ‘Alayh wa Sallam.
- r. a. : Rađiya Allāh ‘Anh/’Anha/’Anhumā/’Anhum/’Anhunna.
- t.t. : tanpa tahun.
- T.T.P. : Tanpa Tempat Terbit.
- T.P. : Tanpa Penerbit.

KANDUNGAN

	Halaman
ABSTRAK	I
ABSTRACT	II
PENGHARGAAN	III
KAEDAH TRANSLITERASI	V
SENARAI SINGKATAN	VII
KANDUNGAN	VIII

BAB SATU

PENDAHULUAN

1.1. Latarbelakang Masalah Kajian	1
1.2. Kenyataan Tentang Masalah Kajian	3
1.3. Objektif Kajian	7
1.4. Hipotesis	7
1.5. Skop Kajian	7
1.6. Kepentingan Kajian	8
1.7. Ulasan Penulisan	9
1.8. Metodologi Kajian	19
1.9. Sinopsis Kajian	21

BAB DUA

IMĀM SYĀFI'I DAN TEORI QIYAS

2.1. Pendahuluan	25
2.2. Sejarah Ringkas Kehidupan Imām Syāfi'i	25
2.3. Kitab-Kitab Karya Imām Syāfi'i	29
2.4. Kitab <i>al-Risālah</i> Susunan Imām Syāfi'i	30
2.5. Penyusun Pertama Teori <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	33
2.6. <i>Uṣūl al-Fiqh</i> Madhab Syāfi'i Dan <i>Mutakallimīn</i>	38
2.7. Metodologi Imām Syāfi'i Dalam Pembinaan Hukum	39
2.8. Teori Imām Syāfi'i Mengenai Qiyyas	50
2.9. Kesimpulan	64

BAB TIGA

QIYAS MENURUT ULAMA SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

3.1. Pendahuluan	65
3.2. Definisi Qiyyas Menurut Ulama Syafi'iyyah Klasik Dan Moden	66
3.3. Kehujahan Qiyyas	69
3.4. Penolakan Terhadap Qiyyas	80
3.5. Rukun Qiyyas	86
3.6. Perbezaan Mengenai Konsep ' <i>Illah</i> '	97
3.7. Syarat ' <i>Illah</i> '	99

3.8. Klasifikasi Qiyas Menurut Ulama Syafi'iyyah Klasik Dan Modern	104
3.9. Kesimpulan	112

BAB EMPAT

KONSEP 'ILLAH MENURUT IMĀM SYĀFI'I

4.1. Pendahuluan	114
4.2. Konsep <i>Maṣlaḥah</i>	115
4.3. <i>Maṣlaḥah</i> Yang Terkandung Dalam Qiyas Menurut Imām Syāfi'i	126
4.4. <i>Maṣlaḥah</i> Dan <i>Istihsān</i>	129
4.5. Konsep ' <i>Illah</i> Menurut Imām Syāfi'i	130
4.6. Dalil Imām Syāfi'i Berpegang Kepada ' <i>Illah</i> Yang Berdasarkan Matlamat Syarak	132
4.7. Istilah-Istilah Yang Berhubungan Kait Dengan '<i>Illah</i>	135
4.8. Klasifikasi ' <i>Illah</i>	142
4.9. <i>Masālik al- 'Illah</i>	146
4.10. Analisis Mengenai Istilah Dan Klasifikasi <i>al-Sabr Wa al-Taqṣīm</i>	157
4.11. Kesimpulan	160

BAB LIMA

PERBANDINGAN ANTARA TEORI IMĀM SYĀFI'I, ULAMA

SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

5.1. Pendahuluan	162
5.2. Teori Imām Syāfi'i	162
5.3. Teori Ulama Syafi'iyyah Klasik	163
5.4. Teori Ulama Syafi'iyyah Moden	164
5.5. Kesimpulan	165

BAB ENAM

PENUTUP

6.1. Kesimpulan	166
6.2. Saranan	167

BIBLIOGRAFI	170
--------------------	-----

BAB SATU

PENDAHULUAN

BAB SATU

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah Kajian

Imām Syāfi’ī berpegang kepada qiyas sebagai rujukan hukum selepas al-Qur'an, Hadith dan *Ijmā'*. Konsep ini boleh dikategorikan sebagai bentuk ijtihad. Menerusi kitab *al-Risālah* ditemukan bahawa konsep qiyas Imām Syāfi’ī tidak seluas sebagaimana yang berkembang pada generasi berikutnya. Konsep qiyas yang dikembangkan oleh Imām Syāfi’ī sangat sederhana. Ia hanya sebuah metode yang ditawarkan ketika persoalan yang dibahas tidak ditemukan jawapannya secara langsung, samada dalam al-Qur'an maupun Hadith. Konsep qiyas Imām Syāfi’ī hanya terbatas bagaimana menemukan hukum atas kes-kes baru dengan merujuk kepada intisari yang terdapat di dalam al-Qur'an dan Hadith.¹

Konsep qiyas Imām Syāfi’ī pada hakikatnya adalah sebuah metode bagi memahami alasan hukum daripada teks al-Qur'an atau yang disebut sebagai '*illah* hukum dan tidak lebih daripada itu. Dari sini dilihat titik persamaan antara kes baru dan kes lama, untuk kemudian dilakukan proses qiyas. '*Illah* menurut Imām Syāfi’ī adalah menyamakan kes baru dengan kes lama dalam satu proses hukum. Pada masa sama, beliau dikategorikan sebagai seseorang yang banyak berasaskan metodologi hukumnya kepada asas-asas textual. Berdasarkan ini, konsep qiyas Imām Syāfi’ī dianggap tidak bersedia menjawab secara langsung persoalan-persoalan yang berbangkit.²

¹ Posisi Akal Lebih Tinggi Dari Wahyu, Jaringan Islam Liberal, <http://islamlib.com/id/page.php>, 27 Januari 2005.

² Posisi Akal Lebih Tinggi Dari Wahyu, Jaringan Islam Liberal, *op.cit.* 27 Januari 2005.

Persoalan di atas sebenarnya berpunca daripada pandangan beberapa sarjana Islam Indonesia yang kemudian dikenali sebagai kelompok *Jaringan Islam Liberal* (*JIL*).³ Antara pandangan yang berhubung kait dengan Imām Syāfi’ī menerusi buku *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis* adalah sebagai berikut :

“Kaum Muslimin lebih suka terbuai dengan metode pemikiran fiqh yang dibuat oleh Imām Syāfi’ī. Kita lupa, Imām Syāfi’ī memang arkitek *uṣūl al-fiqh* yang paling brilian, tetapi kerana beliau juga pemikiran-pemikiran fiqh tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Imām Syāfi’ī meletakkan prinsip usulnya, para pemikir fiqh Muslim tidak mampu keluar daripada atas metodologinya. Sehingga saat ini, rumusan Imām Syāfi’ī itu diletakkan begitu agung. Ia tidak tersentuh kritikan dan kedudukannya lebih tinggi daripada al-Qur'an dan Hadith. Buktinya, setiap bentuk penafsiran teks sentiasa tunduk di bawah kerangka Imām Syāfi’ī.”⁴

Pada pandangan penulis, cara pandang di atas adalah memberi kesan buruk terhadap Imām Syāfi’ī dan metodologinya. Imām Syāfi’ī dianggap sebagai punca tidak berkembangnya hukum Islam dalam wacana pemikiran. Ini kerana teori qiyas Imām Syāfi’ī hanya berdasarkan ‘*illah*. Suatu pemeriksaan hukum secara langsung yang sempit dan tekstual.

Dari getusan di atas, timbul beberapa pertanyaan sebagai berikut :

1. Adakah qiyas Imām Syāfi’ī begitu sederhana yang hanya berdasarkan ‘*illah* semata?
2. Adakah qiyas Imām Syāfi’ī tidak berdasarkan prinsip umum dan matlamat syarak?

³ Mereka ini terdiri daripada sembilan orang pakar iaitu, Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komarudin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar Rahman, Ahmad Gaus AF dan Mun'im A. Sirry. Mereka menulis buku bertajuk : *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, cet, 1 (2003). Buku ini menjadi punca terjadinya perdebatan dan bantahan daripada Sarjana Islam lainnya antara lain, Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashari dalam bukunya, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, cet, 2, (2004), dan *Mewaspadai Gerakan Kontekstualisasi Al-Qur'an*, cet, 1 (2003). Lihat, Hartono Ahmad Jaiz, (2004), *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, c. 2, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, hal. xi.

⁴ Hartono Ahmad Jaiz, (2004), *op. cit.* hal. 146.

3. Adakah qiyas Imām Syāfi’ī tidak mampu menjawab persoalan terkini yang berbangkit disebabkan beliau terlalu tekstual dalam metodologi hukumnya?

Pertanyaan-pertanyaan dari pernyataan yang dikemukakan oleh kelompok *Jaringan Islam Liberal* di atas⁵, merupakan latar belakang kajian dibuat sehingga penulis memberi tajuk daripada kajian ini adalah *Proses Mencari ‘Illah Dalam Menentukan Hukum : Kajian Teori Berasaskan Usūl Syāfi’ī*.

Maksud daripada “*Proses Mencari ‘Illah*” adalah kajian berdasarkan konsep, iaitu mengenal pasti ‘illah sebenar menurut Imām Syāfi’ī sehingga dapat diketahui bahawa ‘illah pada pandangan Imām Syāfi’ī bukan seperti yang dikemukakan di atas dengan mempunyai kelemahan-kelemahannya.

1.2. Kenyataan Tentang Masalah Kajian

Di antara karya Imām Syāfi’ī yang paling besar dan mendapat sambutan adalah karyanya dalam ilmu *usūl al-fiqh*. Dengan adanya ilmu *usūl*, perkembangan ijtihad dapat dikawal sehingga ia tidak terkeluar dari landasan yang sebenar. Walau bagaimanapun, konsep ijtihad Imām Syāfi’ī pada masa kini didakwa terlalu sempit dan tidak mampu menjawab persoalan baru yang berbangkit. Ini kerana beliau hanya membatasi ijtihad pada qiyas sahaja. Secara realitinya banyak perkara baru yang tidak mempunyai keterangan secara nas dan tidak dapat dijawab menerusi qiyas. Adakah benar kenyataan ini bahawa jangkauan qiyas Imām Syāfi’ī terlalu sempit.

⁵ Pendiri kelompok ini adalah Nurcholish Madjid (Pengarah Yayasan Paramadina Jakarta) dan beberapa sarjana Islam lainnya. Sekarang dipimpin oleh Azzumardi Azra, seorang Pengarah Universiti Islam Negeri Jakarta (UIN).

Menurut jangkaan penulis, qiyas pada pandangan Imām Syāfi’ī pada hakikatnya tidak sahaja tertumpu pada instrumen ‘illah, tetapi memiliki cakupan yang lebih luas dan dapat menjawab persoalan baru yang timbul. Ini kerana beliau dengan tegas mengatakan bahawa semua perkara yang timbul di dunia ini mesti ada ketentuan hukumnya, samada keterangan secara langsung atau tidak.⁶ Pada masa sama, Imām Syāfi’ī mengatakan mengenai qiyas dalam erti luas menerusi ucapannya sebagai berikut :

“Sebahagian ulama menolak menamakannya sebagai qiyas. Mereka berkata : Ini adalah sebagai pengertian (*ma’nā*) apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan oleh Allah, yang dipandang sebagai sesuatu yang terpuji dan tercela. Begitu juga pada persoalan-persoalan lain : Sesuatu yang sama dengan yang halal adalah halal dan yang sama dengan haram adalah haram tanpa menyebutnya sebagai qiyas. Mereka menolak menamakannya sebagai qiyas kecuali jika ada dua perkara yang hendak diserupakan pada dua perkara yang berbeza. Maka yang satu dipilih sebagai jawapannya dengan menolak yang lainnya. Berkata ulama daripada kalangan lainnya : Apa sahaja di luar nas daripada al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi mempunyai makna yang sama adalah qiyas.”⁷

Dapat difahami, qiyas mengikut Imām Syāfi’ī adalah suatu upaya memahami pengertian-pengertian (*ma’nā*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini semakin jelas, bahawa qiyas tidak hanya didapati menerusi instrumen ‘illah sahaja. Ia merangkumi aspek-aspek yang lebih luas lagi iaitu suatu upaya memahami tujuan di sebalik pensyari’atan hukum (*ma’nā*). *Syāhid* (dalil) khusus menerusi ucapan Imām Syāfi’ī di atas adalah perkataan *ma’nā* yang bererti pengertian-pengertian. Analisa ini mengingatkan penulis kepada pernyataan al-Juwaynī yang mengatakan bahawa dalam mazhab Syāfi’ī sah

⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabi, hal. 456.

⁷ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *al-Risālah*, Aḥmad Muḥammad Syākir (ed), Beirut : Dār al-Kitab al-‘Ilmiyah, hal. 515-516.

berpegang pada instrumen *ma'nā* sekalipun tidak mempunyai *asl* dengan syarat memiliki sandaran yang kuat.⁸

Qiyas dalam konsep Imām Syāfi'ī berbeza dengan qiyas menurut ulama Syafi'iyyah moden. Qiyas menurut ulama Syafi'iyyah moden berpusat pada empat rukun iaitu *asl*, *far'*, *hukm asl* dan '*illah*. Manakala '*illah* pula merupakan rukun yang paling banyak menjadi perbahasan di kalangan ulama *usul*. Qiyas menurut Imām Syāfi'ī selain tertumpu pada instrumen '*illah*, ia juga memiliki cakupan yang luas sebagai metode yang berdasarkan objektif syarak. Di sinilah titik awal berlakunya perbezaan pandangan mengenai qiyas, terutamanya qiyas dalam perspektif Imām Syāfi'ī dan ulama Syafi'iyyah moden.

Berdasarkan hal tersebut, apa yang disebut sebagai memiliki kelemahan dalam qiyas Imām Syāfi'ī dan kecenderungan textual merupakan dakwaan yang dikenakan kepada Imām Syāfi'ī. Ini berimplikasi kepada satu kenyataan yang popular di telinga kita bahawa qiyas di sisi Imām Syāfi'ī terlalu sempit dan tidak mampu menjawab persoalan baru yang berbangkit.

Berhubung kait dengan pernyataan di atas, penulis berkepentingan sekali memaparkan konsep '*illah* yang sebenar menurut Imām Syāfi'ī agar dakwaan sinis tersebut dapat ditapis dan meletakkan kedudukan Imām Syāfi'ī sebagai pakar *usūl al-fiqh* yang agung, terutama teorinya tentang qiyas. Lebih dari itu, huraian mengenai qiyas ini bertujuan mengenali lebih dekat lagi konsep qiyas Imām

⁸ Al-Juwainī, (1999), *al-Burhān Fī Usūl al-Fiqh*, j. 2, c. 3, Maṣṣūrah : Dār al-Wafā', hal. 724. Penegasan Imām Syāfi'ī tentang *Semua perkara di atas dunia ini mesti ada ketentuan hukumnya, samada keterangan secara langsung maupun tidak*, dapat dikatakan bahawa pengertian daripada instrumen *ma'nā* adalah ketentuan hukum secara tidak langsung. Sementara ketentuan hukum secara langsung adalah qiyas itu sendiri. Ini suatu bukti bahawa Imām Syāfi'ī ternyata berpegang dengan satu lagi metodologi hukum Islam yang bernama *Maslahah*, sekalipun ia tidak termasuk senarai dalam metodologi Imām Syāfi'ī.

Syāfi’ī agar mereka yang kurang memahami *uṣūl* Syāfi’ī dapat membezakannya dengan qiyas ulama Syafi’iyyah moden yang dianggap sebagai sesuatu yang sempit.

Dalam menghuraikan tentang konsep ‘*illah* Imām Syāfi’ī’, penulis sebenarnya tidak banyak mengutip pandangan Imām Syāfi’ī. Ini kerana beliau hanya menerangkan fikiran-fikiran utama sahaja terutamanya berkaitan dengan qiyas. Antara fikiran-fikiran utama beliau ialah mengenai kategori qiyas dibahagikan kepada dua bahagian.⁹ Berdasarkan ini (fikiran utama) penulis menghubung kaitkan dengan pandangan ulama-ulama Syafi’iyyah klasik seperti Imām al-Juwainī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Zanjānī, al-Āmidī dan lain-lain.¹⁰

Berdasarkan perkara di atas, tidak diragukan bahawa ulasan kajian ini lebih banyak mengutip pandangan ulama Syafi’iyyah klasik berbanding Imām Syāfi’ī sendiri. Di tangan para pengikut Imām Syāfi’ī tersebut qiyas lebih menyerlah dan tersusun secara sistematik sehingga qiyas tidak hanya tertumpu kepada instrumen ‘*illah* semata. Ia bahkan telah menjangkau ke peringkat yang lebih luas lagi iaitu apa yang disebut sebagai berdasarkan objektif syarak. Di sinilah penulis cuba mengemukakan penelitian terhadap qiyas Imām Syāfi’ī untuk kemudian dihubung kaitkan kepada keterangan ulama Syafi’iyyah klasik tersebut.

⁹ Kategori qiyas tersebut dapat ditemukan dalam *al-Risālah* Imām Syāfi’ī yang diedit oleh Aḥmad Muḥammad Syākir halaman 479.

¹⁰ Ulama-ulama Syafi’iyyah tersebut bukan dalam kategori ulama Syafi’iyyah moden. Ini kerana gagasan mereka tentang qiyas hampir sama dengan teori Imām Syāfi’ī, tanpa modifikasi bererti. Dengan kata lain, qiyas dalam pengertian luas (*ma’nā*) yang diasaskan oleh Imām Syāfi’ī masih diguna pakai dan dikembangkan oleh ulama-ulama tersebut.

1.3. Objektif Kajian

Objektif kajian ini ialah :

1. Meneliti konsep ‘*illah* menurut Imām Syāfi’ī.
2. Meneliti konsep ‘*illah (maslahah mursalah)* menurut ulama Syafi’iyah klasik.¹¹
3. Meneliti konsep ‘*illah* menurut ulama Syafi’iyah moden.¹²
4. Menilai pandangan yang sinis terhadap Imām Syāfi’ī mengenai qiyas.

1.4. Hipotesis

Kajian ini diharapkan menghasilkan resolusi sebagai berikut :

1. Qiyas Imām Syāfi’ī tidak lagi didakwa sebagai metode yang sempit jangkauannya, tetapi lebih luas lagi dan mampu menjawab segala persoalan kehidupan manusia yang semakin kompleks dan terkini.
2. Masyarakat Islam pada amnya mampu mengenali dan membezakan antara qiyās Imām Syāfi’ī yang berasaskan objektif syarak dan qiyas menurut ulama Syafi’iyah moden yang berasaskan ‘*illah* semata.
3. Pihak-pihak tertentu yang sinis terhadap Imām Syāfi’ī dan konsepnya (qiyas) dapat melakukan penelitian kembali ke atas pemikiran Imām Syāfi’ī, bahawa ternyata beliau tidaklah seperti yang didakwa sebagai memiliki kelemahan dari segala aspeknya.

1.5. Skop Kajian

Skop kajian meliputi tiga aspek penting dan utama iaitu :

¹¹ Seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Zanjānī, al-Āmidī dan lain-lain.

¹² Seperti al-Syīrāzī, Wahāb Khallāf, Abū al-‘Aynayn Badrān, Wahbah al-Zuhaylī, ‘Abd al-Karīm Zaidān dan lain-lain. Ulama moden ini memandang qiyas tidak lebih daripada empat rukun sahaja iaitu *asl*, *far*, *hukm al-asl* dan *‘illah*. Faktor ini (empat rukun qiyas) yang menyebabkan perbezaan konsep qiyas Imām Syāfi’ī dengan ulama-ulama tersebut.

1. Membahas mengenai qiyas menurut Imām Syāfi’ī yang terdapat dalam kitab *al-Risālah* dan *al-Umm*.
2. Membahas mengenai qiyas menurut ulama Syafī’iyah klasik yang terdapat dalam kitab karangan mereka seperti, *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, karangan Imām al-Juwainī, *al-Mustasfā Min ‘Ilm Uṣūl*, karangan al-Ghazālī, *Hāsyiyah al-Taftāzānī*, karangan al-Jurjānī, *al-Maḥsūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, karangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Takhrīj al-Furū’ ‘Ala al-Uṣūl*, karangan al-Zanjānī, *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* karangan al-Āmidī dan lain-lain.
3. Membahas mengenai qiyas menurut ulama Syafī’iyah moden¹³ yang terdapat dalam kitab karangan mereka seperti, *Syarḥ al-Luma’*, karangan Abū Ishaq al-Syīrāzī, *al-Syāfi’ī : Hayātuh wa ‘Asruh ‘Arā’uh wa Fiqhuh* karangan Abū Zahrah, *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, karangan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, karangan Abū al-‘Aynayn Badrān, *Uṣūl al-Fiqh*, karangan Wahbah al-Zuhaylī, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, karangan ‘Abd al-Karīm Zaidān dan lain-lain.

1.6. Kepentingan Kajian

Penelitian ini sebenarnya adalah merupakan kajian teori, oleh itu tidak banyak yang dapat disumbangkan kepada masyarakat secara amnya. Walau bagaimanapun, sumbangan yang dapat diberikan adalah dalam bentuk khazanah keilmuan bahawa kajian ini dapat membuka minda masyarakat mengenai konsep qiyas sebenar menurut Imām Syāfi’ī.

¹³ Perbahasan mengenai ini terdapat dalam bab 3. Pemisahan kategori ulama klasik dan ulama moden adalah penting bagi tujuan mengenali ‘illah pada pandangan Imām Syāfi’ī.

Menurut penulis, masyarakat Islam pada masa kini kurang atau belum mengetahui dan memahami konsep tersebut sehingga timbul dakwaan terhadap Imām Syāfi’ī seperti yang disebutkan di atas. Menerusi kajian ini paling tidak akan terbuka mata hatinya untuk meneliti kembali *uṣūl* Syāfi’ī.

1.7. Ulasan Penulisan

Kajian-kajian terdahulu yang berhubungkait dengan tajuk ini ialah sebagaimana yang diperjelaskan berikut :

- Kitab *al-Risālah*, karya Imām Syāfi’ī.

Antara intisari yang terpenting daripada keterangan Imām Syāfi’ī dalam *al-Risālah*, kaitannya dengan kajian ini ialah sebagaimana ucapan beliau :

“Qiyas ada dua kategori, pertama, persoalan yang mencakupi perkara asas terdapat dalam makna pokok. Qiyas jenis ini tidak berlaku perselisihan pendapat. Kedua, kes yang dipersoalkan tercakup dalam makna pokok yang berbeza-beza. Dalam hal ini, qiyas harus dipakai pada ketentuan yang lebih mendekati kepada kemiripannya. Qiyas dalam bentuk ini sentiasa berlaku perbezaan pendapat.”

Qiyas menurut Imām Syāfi’ī adalah upaya memahami pengertian-pengertian (*ma’nā*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh itu, qiyas tidak hanya didapati menerusi instrumen ‘illah sahaja, tetapi lebih luas lagi iaitu suatu upaya memahami tujuan disebalik pensyari’atan hukum.

Dari pada getusan di atas, penulis mencuba melakukan kajian dengan mengembangkannya secara kajian perbandingan. Penulis membandingkannya dengan dua peringkat ulama iaitu pertama, ulama Syafi’iyyah klasik seperti al-Juwainī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Āmidī dan lain-lain. Kedua, ulama Syafi’iyyah moden seperti al-Syawkānī, Abū Zahrah, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf dan lain-lain. Oleh itu tidak diragukan, kajian ini

lebih banyak mengutip pandangan-pandangan kedua peringkat ulama Syafi'iyyah tersebut (terutamanya ulama klasik) daripada Imām Syāfi'ī sendiri.

- Kitab *al-Umm*, juz 7 karya Imām Syāfi'ī.

Kitab ini (juz 7) tidak banyak mengulas tentang teori qiyas Imām Syāfi'ī. Ini kerana secara keseluruhannya ia mengandungi ulasan hukum (*fiqh*), bukan mengenai *uṣūl al-fiqh* sebagaimana dalam kitab *al-Risālah*. Antara ulasan dalam kitab tersebut ialah mengenai pembatalan konsep *istihsān*, dalil-dalil kehujahan qiyas, syarat melakukan ijtihad dan lain-lain. Walau bagaimanapun, penulis juga merujuk kitab ini ketika mengulas tentang autoriti qiyas dan permasalahan yang sejenis, namun bukan mengenai '*illah* itu sendiri.

- Kitab *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, juz 2, karya al-Juwaynī.

Menerusi kitab ini, kajian yang berkaitan dengan qiyas hanya didapati pada juz 2. Ia diawali dengan pendahuluan yang mengulas tentang kedudukan dan kepentingan qiyas itu sendiri dalam wacana hukum Islam. Antara kandungannya yang terpenting ialah qiyas merupakan asas ijtihad dan sumber pemikiran. Ia juga menjelaskan tentang perincian hukum tanpa akhir. Kepentingannya adalah menjelaskan semua persoalan kehidupan manusia dan agama. Ia berkembang sejalan dengan perkembangan masa dan tempat.

Kandungan dalam kitab ini terdiri daripada lima bab iaitu :

Bab I, menghuraikan tentang konsep qiyas, penerimaan dan penolakan terhadap qiyas dan dalil-dalil yang mengukuhkan masing-masing pendapat

ulama, dan mengulas tentang proses *munāqasyah* antara ulama yang menerima dan menolak qiyas.

Bab II, menghuraikan tentang konsep dan klasifikasi qiyas (menurut pandangan syarak) kepada *qiyās al-syabḥ* (*al-istidlāl*) dan *qiyās al-'illah*, *qiyās al-tard* dari sudut penerimaan dan penolakannya dalam pandangan syarak, menetapkan '*illah* berdasarkan *ma'nā* (tersirat) dalam pandangan Imām Syāfi'i dan Abū Ishāq al-Syīrāzī, pandangan ulama mengenai *al-sabr wa al-taqṣīm*, perbezaan pendapat mengenai '*illah* hukum yang lebih dari satu ('*illah*), *qiyās al-tard* dan *qiyās al-'aks*, *qiyas al-syabḥ* yang diikuti dengan ulasan tentang *qiyās al-ma'nā* dan *qiyās al-dilālah*, peringkat-peringkat qiyas dan perbezaan pendapat tentang perkara-perkara yang boleh dijadikan '*illah* hukum dan sebaliknya.

Bab III, menghuraikan tentang klasifikasi '*illah* dan asas-asas syari'ah kepada lima kategori iaitu, pertama, *darūriyyah*¹⁴ seperti kewajipan melaksanakan hukum qisas bagi menjaga jiwa, kedua, *hājiyyah al-'āmmah*¹⁵ seperti urusan muamalat harian, ketiga, *mukarramah*¹⁶ seperti bersuci dalam beribadah, keempat, *mukarramah* pada peringkat yang lebih rendah daripada (*mukarramah*) kategori ketiga seperti perkara-perkara sunat, kelima, sesuatu yang tidak mampu difahami samada ianya *darūriyyah*, *hājiyyah al-'āmmah* mahupun *mukarramah*. Contohnya, bilangan rakaat sembahyang.

Secara keseluruhannya, bab IV mengandungi ulasan perbezaan pendapat tentang konsep '*illah*. Antara ulasan-ulasan yang diperkatakan adalah

¹⁴ Ianya difahami sebagai suatu keperluan asas, ketiadaannya akan menyebabkan rosak sistem kehidupan.

¹⁵ Ianya difahami sebagai suatu keperluan biasa yang tidak mencapai tahap *darūriyyah*. Ketiadaannya tidak menyebabkan rosaknya sistem kehidupan.

¹⁶ Ianya bukan suatu keperluan tetapi kebaikan dan kemuliaan.

hubungkait ‘illah dengan hukum, ‘illah al-mustaqillah, ‘illah al-qāsirah dan lain-lain.

Bab V, memaparkan tentang konsep *al-istidlāl*, pandangan-pandangan ulama mengenainya, *al-tarjīh*, pertentangan antara nas-nas yang *zāhir* yang meliputi ulasan tentang ‘ām, *khāṣ*, *mutlaq*, *nafy* dan *ithbāt*, peringkat qiyas *ma’nā*, peringkat qiyas *syabḥ*, peringkat qiyas *dilālah*, *naskh*, ijtihad dan fatwa.

Secara keseluruhannya, hubung kait kajian ini dengan keterangan yang terdapat dalam kitab tersebut ialah ulasan tentang pembahagian ‘illah (bab III). Pembahagian ‘illah menurut al-Juwaynī di atas merupakan pengembangan awal daripada teori asas yang dikemukakan oleh Imām Syāfi’ī. Ini terbukti ketika al-Juwaynī sendiri mengatakan bahwa Imām Syāfi’ī sentiasa terikat dengan *ma’ānī al-mursalah* (bab V). Walau bagaimanapun, kajian secara terperinci mengenai ‘illah itu sendiri pada pandangan Imām Syāfi’ī tidak banyak disentuh. Apa yang jelas ialah al-Juwayni mengutip pandangan Imām Syāfi’ī hanya berdasarkan prinsipnya sahaja. Prinsip Imām Syāfi’ī (*al-Burhān*, bab V) tersebut (tentang konsep ‘illah) ia ulas secara sistematik sehingga menghasilkan lima jenis pembahagian ‘illah (*al-Burhān*, bab III).

- Kitab *al-Mustasfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*, juz. 1 dan 2, karya al-Ghazālī.

Dalam *al-Mustasfā*, al-Ghazālī sebenarnya memberikan ulasan yang lebih sistematik lagi daripada al-Juwaynī. Ketika al-Juwaynī membahagi ‘illah kepada lima kategori, al-Ghazālī pula meringkasnya kepada tiga bahagian sahaja iaitu : *dariūriyyah*,¹⁷ *hājiyyah* dan *taḥsīniyyah*. ‘Illah dalam

¹⁷ Ia adalah lima kepentingan asas yang meliputi pemeliharaan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan dan harta.

pandangan al-Ghazālī adalah proses hukum yang menghasilkan *maṣlahah* iaitu menarik manfa’at dan menolak keburukan. Tidak banyak yang dapat diambil dalam keterangan tersebut kecuali pengembangan konsep ‘*illah* kepada makna *maṣlahah* yang beliau rujuk daripada al-Juwainī. Walau bagaimanapun ulasan dalam kitab ini dapat juga membantu penulis ketika membuat kajian ini terutamanya tentang ‘*illah* dalam pengertian yang lebih luas lagi.

- Kitab *al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, juz. 5, karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Secara keseluruhannya, kitab ini mengandungi semua perkara yang ada dalam kitab *al-Burhān* dan *al-Mustasfa* karya ulama sebelumnya. Perbincangan mengenai ‘*illah* banyak dilatarbelakangi oleh perbezaan pendapat mengenainya. Antara pandangan itu ialah ‘*illah* sebagai kehendak Allah s.w.t atau manusia, manusia memang mengetahui ‘*illah* namun menerusi dalil dan nas. Ulasan al-Rāzi mengenai ‘*illah* dalam erti yang luas (*maṣlahah*) ialah ketika beliau menerangkan tentang *masālik al-‘illah*, namun berbeza sedikit dengan ulasan al-Ghazālī. Perbezaan itu terletak pada susunan lima *darūriyyah*, al-Rāzi tidak menyusunnya secara yang dibuat oleh al-Ghazālī .

Walau bagaimanapun, kitab ini banyak juga membantu penulis ketika membuat kajian ini, terutamanya mengenai konsep ‘*illah* dalam erti luas.

- Kitab *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz. 3, karya al-Āmidī.

Buku ini merupakan ulasan mengenai *al-tarjīḥāt* kepada persoalan qiyas-qiyas yang bertentangan. Di samping qiyas, beliau juga mengulas tentang konsep *darūriyyah*, *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah* sebagaimana dalam *al-Burhān* dan *al-Mustasfa*. Huraian yang berhubung kait dengan kajian ini

ialah mengenai konsep ‘illah dalam pengertiannya yang luas (*maqāṣid al-syar’iyyah*).

- Kitab *Hāsyiyah al-Taftāzānī*, juz 2, karya al-Jurjānī.

Secara keseluruhannya, kitab ini sebuah huraian kepada kitab-kitab sebelumnya mengenai *maqāṣid*. Al-Jurjānī membahagi *maqāṣid* kepada dua kategori. Pertama, *darūrī fī aṣlih* (kepentingan asas). Ia merupakan *maqāṣid* yang paling tinggi. Contohnya, *maqāṣid* yang lima iaitu, menjaga agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Kedua, *ghair darūrī* (bukan kepentingan asas) seperti jual beli dan sewa. Hubung kait kitab ini dengan tajuk kajian ialah pada huraian tentang konsep ‘illah dalam erti luas.

- Kitab *Takhrij al-Furū’ Ala al-Uṣūl*, karya al-Zanjānī.

Kitab ini menerangkan mengenai hukum daripada aspek *qawā’id al-fiqhiyyah*. Ulasan dibuat menerusi metode perbandingan antara Imām Syāfi’ī dan Abū Hanīfah. Hubung kait ulasan dalam kitab tersebut dengan tajuk kajian ialah ketika al-Zanjānī menghuraikan tentang *al-jarh* (bab luka). Terdapat sepuluh permasalahan yang timbul dalam bab tersebut, sebahagiannya mengulas teori (kaerah) umum Imām Syāfi’ī mengenai hukum. Antara teorinya ialah, sah berpegang kepada *maṣlahah* yang bersandarkan aspek *kulliy al-syar’ī*, sekalipun tidak bersandarkan dalil-dalil *juz’ī*.

- Kitab *Irsyād al-Fuhūl*, karya al-Syawkānī.

Ulasan dalam kitab ini tidak jauh berbeza dengan kitab sebelumnya di atas. Perbahasan mengenai ‘illah (berhubung kait dengan tajuk ini) dalam erti luas beliau kemukakan ketika mengulas tentang *masālik al-‘illah*. Al-Syawkānī menyebut sebelas *masālik*. Antara yang berkaitan dengan ‘illah

dalam erti luas ialah *masālik* yang keenam *al-munāsabah*. Al-Syawkānī mengulasnya secara terperinci dengan merujuk kepada ulama-ulama sebelumnya seperti al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Āmidī dan lain-lain.

- Kitab *Syarḥ al-Luma'*, juz 2, karya Abū Ishāq al-Syīrāzī.

Secara keseluruhannya, huraian-huraian dalam kitab ini adalah sebagai berikut : tentang definisi qiyas, kehujahan qiyas, pembahagian qiyas, rukun qiyas, ‘illah dan permasalahannya, hukum (*hukm al-aṣl*), dalil sahnya ‘illah, ‘illah yang batal (*fāsid*), pertentangan dua ‘illah, *tarjīḥ* antara dua ‘illah yang bertentangan. Huraian dalam kitab ini sebenarnya sudah mengarah kepada kajian ulama Syafi’iyyah moden. Al-Syīrāzī mengulasnya dalam pendekatan yang tidak dibuat oleh ulama Syafi’iyyah sebelumnya. Ini dapat dilihat ketika beliau menghurai mengenai qiyas yang hanya tertumpu kepada empat rukun sahaja. ‘Illah dalam erti luas sebagaimana yang diterangkan ulama sebelumnya tidak diulas kecuali sedikit pada persoalan *istidlāl*. Konsep *istidlāl* pada pandangan al-Syīrāzī mengingatkan kita pada persoalan lima kepentingan asas yang meliputi pemeliharaan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Apa yang jelas, kitab ini memberi bantuan kepada penulis ketika mengulas tentang ‘illah dalam pandangan ulama Syafi’iyyah moden.

- Kitab *al-Syāfi’ī : Hayātuh wa ‘Asruh ‘Arā’uh wa Fiqhuh*, karya Abū Zahrah.

Secara keseluruhannya, ulasan dalam kitab ini adalah sebuah keterangan yang sistematik mengenai kehidupan, pemikiran dan metodologi Imām Syāfi’ī yang merujuk kepada kitab *al-Risālah* dan *al-Umm*. Perbincangan diawali dengan penolakan Imām Syāfi’ī terhadap *Maṣlahah Mursalah*

dan *Istihsān*. Berdasarkan ulasan selanjutnya, ternyata Imām Syāfi’ī (dengan merujuk kepada pandangan al-Juwainī dan al-Ghazālī) berpegang kepada konsep *maṣlaḥah*, namun ia harus *maṣlaḥah* yang diperakui oleh syarak. Menurut Abū Zahrah, *maṣlaḥah* yang dipegang oleh Imām Syāfi’ī adalah berasaskan qiyas. Ianya merupakan suatu konsep yang berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijma'* dan Qiyas. Hubungkait kajian ini dengan kitab tersebut ialah mengenai ‘*illah* dalam erti luas sebagaimana terlihat dalam konsep *maṣlaḥah* Imām Syāfi’ī yang berasaskan al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijmā'* dan Qiyas.

- Kitab *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, karya 'Abd al-Wahhāb Khallāf.
Perbahasan mengenai qiyas terdapat pada halaman 52 dan seterusnya. Antara kandungannya ialah perbahasan tentang definisi qiyas, kehujahannya, rukun-rukunnya, definisi ‘*illah*, syarat ‘*illah*, pembahagian ‘*illah* dan *masālik al-‘illah*. Hubung kait kitab ini dengan tajuk kajian ialah pada perbahasan ‘*illah* dalam erti sempit. Penulis menamakannya sebagai kitab karya ulama Syafi'iyyah moden. Ini kerana ulasan (utama) tentang qiyas hanya menyentuh persoalan empat rukun qiyas. Faktor inilah (rukun qiyas) yang membezakannya dengan konsep ‘*illah* pada pandangan ulama Syafi'iyyah klasik.
- Kitab *Uṣūl al-Fiqh*, karya Wahbah al-Zuhaylī.
Sebagaimana dalam karya 'Abd al-Wahhāb Khallāf di atas, intisari daripada huraihan menerusi karya Wahbah al-Zuhaylī ini adalah sama. Iaitu perbahasan qiyas ('*illah*) dalam erti sempit. Penulis menamakannya sebagai karya ulama Syafi'iyyah moden.
- Kitab *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, karya 'Abd al-Karīm Zaidān.

Secara keseluruhannya, kitab ini membincangkan mengenai qiyas dalam erti sempit. Hal tersebut merupakan bahan rujukan penulis ketika mengulas tentang ‘illah menurut ulama Syafi’iyyah moden.

- Tesis *Ta’sis al-Syāfi’ī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, karya Muḥammad Rawwās Qal’ah Jī.

Perbincangan dalam tesis ini adalah penulisan terkini pada seminar Islam antarabangsa Isesco di Kuala Lumpur (1994). Antara intisari dalam tesis ini ialah :

- a. Perkembangan ilmu *uṣūl al-fiqh*.
- b. Sebab-sebab tersusunnya kaedah *uṣūl al-fiqh*.
- c. Syarat orang yang menyusun kaedah *uṣūl al-fiqh*.
- d. Orang yang mula-mula menyusun ilmu *uṣūl al-fiqh*.
- e. Kitab-kitab karya Imām Syāfi’ī.
- f. Sebab-sebab tersusunnya kitab *al-Risālah* Imām Syāfi’ī.
- g. Proses tersusunnya kitab *al-Risālah*.

Apa yang jelas, tesis ini tidak mengulas mengenai konsep ‘illah’ Imām Syāfi’ī. Ia sebuah mukaddimah tentang *uṣūl* Syāfi’ī. Walau bagaimanapun, ada maklumat terpenting bagi menyokong kajian ini. Iaitu Imām Syāfi’ī tidak menghuraikan secara lanjut tentang jenis-jenis qiyas, syarat-syarat ‘illah’ dan lain-lain. Menurut Muḥammad Rawwās, Imām Syāfi’ī tidak memberikan istilah tertentu bagi perbincangannya tentang qiyas seperti ‘illah’, *qiyās al-awlā*, pembahagian *al-bayān* kepada lima bahagian dan lain-lain. Wujudnya istilah-istilah teknikal ini ialah pada generasi selanjutnya.

- Tesis *al-Maṣlaḥah wa Uṣūl al-Imām al-Syāfi’ī*, karya Muḥammad al-Mukhtār Walad Abāh.

Sebagaimana tesis karya Muḥammad Rawwās di atas, tesis ini (Isesco 1994) adalah penulisan terkini yang ada kaitannya dengan tajuk kajian.

Antara intisari dalam tesis ini ialah :

- a. Adakah Imām Syāfi’ī mengambil kira *maṣlaḥah* dalam usulnya.
- b. Analisis *al-ma’ānī* dan *al-maqāsid al-‘āmmah* dalam konsep Imām Syāfi’ī.
- c. Jenis *maṣlaḥah* dan peringkat-peringkatnya.
- d. Dalil Imām Syāfi’ī berpegang dengan *uṣūl al-‘āmmah*.
- e. Pandangan ulama *uṣūl* tentang konsep *maṣlaḥah* Imām Syāfi’ī.
- f. Hukum-hukum yang disandarkan kepada *maṣlaḥah*.

Secara keseluruhannya, ulasan dalam tesis ini adalah memperakui Imām Syāfi’ī sebagai berpegang kepada konsep *maṣlaḥah*. Menurut Muḥammad al-Mukhtār, sekalipun Imām Syāfi’ī tidak menyebut istilah *maṣlaḥah* dalam ulasannya, namun tersirat dalam perkataan *al-rahmah*. Apa yang jelas, hubung kait tesis ini dengan tajuk kajian adalah pada konsep ‘*illah* yang mengandungi erti luas.

Penulis berkesimpulan, perbincangan mengenai ‘*illah* mengikut Imām Syāfi’ī belum lagi dibicarakan secara terperinci dan luas samada menerusi kitab-kitab karya ulama klasik mahupun moden, termasuk dalam penulisan-penulisan (tesis) terkini.

1.8. Metodologi Kajian

Penulis menggunakan kaedah analisis perpustakaan sebagaimana yang diperjelaskan berikut ini :

1. Sumber Data

Bagi mendapatkan data-data yang diperlukan, penulis memperolehinya dari perpustakaan dengan merujuk kepada pelbagai kitab karya agung ulama muktabar dalam berbagai bidang seperti kitab *hadīth*, *uṣūl al-fiqh*, *qawā'id al-fiqhiyyah*, kamus-kamus Arab, terjemahan al-Qur'an dan penulisan-penulisan yang berkaitan dengan tajuk ini.

Bagi memastikan data yang diperolehi tepat dan jelas dan mempunyai sumbernya yang tertentu, langkah yang sistematik telah diambil oleh penulis dalam menyiapkan tesis ini.

Setiap data diperolehi melalui fotostat atau membuat salinan dari kitab asalnya atau memperolehinya daripada perpustakaan peribadi. Setiap data yang diperolehi, dicatatkan nama pengarangnya dengan lengkap, tahun kitab dicetak, nama kitab, tempat kitab dicetak, nama percetakan dengan sirinya, bilangan jilid dan halamannya.

Semua nas al-Qur'an ditaip berdasarkan nas asalnya dan dinyatakan nama dan bilangan surah serta ayatnya. Penulis merujuk kepada *Tafsir Pimpinan al-Rahman Kepada Pengertian al-Qur'an*, Jabatan Perdana Menteri Kuala Lumpur.

Manakala data yang berhubungan dengan *hadīth*, penulis merujuk kepada kitab-kitab *hadīth saḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ṣaḥīḥ Tirmidhī*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan Ibn Mājah*, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* dan dari kitab

syarah bagi sahih-sahih tersebut seperti ‘Umdah al-Qārī, syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, syarh Ṣaḥīḥ Muslim dan lain-lain.

2. Penganalisaan Data

Data-data penulis perolehi menerusi kaedah penyelidikan perpustakaan, penulis mengumpul dan menilai pendapat-pendapat ulama dengan merujuk kepada sumber yang berautoriti terutamanya pendapat-pendapat ulama yang bermazhab Syāfi’ī. Sebelum merujuk kepada pendapat ulama Syafi’iyah, terlebih dahulu penulis merujuk kepada pendapat Imām Syāfi’ī sendiri dalam kitab *al-Risālah* dan *al-Umm*. Ini penting, kerana ianya merupakan teori asas dalam melakukan penyelidikan berikutnya.

Antara kitab-kitab rujukan daripada ulama Syafi’iyah klasik ialah *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, *al-Muṣṭaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*, *al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, *Ḥāsyiyah al-Taftāzānī*, *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, *Takhrīj al-Furū’ ‘Ala al-Uṣūl*, *al-Asybāh wa al-Naẓā’ir Fī al-Furū’* dan lain-lain. Manakala kitab-kitab rujukan daripada ulama Syafi’iyah moden ialah *Syarḥ al-Luma’*, *Hayātuh wa ‘Aṣruh ‘Ārā’uh wa Fiqhuh*, *‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, *Uṣūl al-Fiqh* dan lain-lain.

Nas-nas daripada al-Qur'an yang berkaitan dirujuk kepada al-Qur'an, dicatat bilangan surah, nama dan nombor ayat untuk kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu berpandukan “*Tafsir Pimpinan Al-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an*” Terbitan Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri Kuala Lumpur. Manakala ayat, surah dan bilangan surah bagi teks al-Qur'an ditulis di bawah petikan teks tersebut.

Nas-nas daripada al-Sunnah dirujuk kepada kitab *hadīth Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ṣaḥīḥ Tirmidhī* dan lain-lain. Setiap teks hadith dipastikan

kesahihannya, menulis *takhrīj* hadith secara lengkap dalam nota kaki, menulis perawinya, nama kitab, penyusun, tahun dan tempat dicetak, siri cetakan, nama pencetaknya, bilangan jilid dan halamannya.

Definisi bagi setiap istilah dirujuk kepada definisi yang dibuat oleh ulama, khususnya ulama fiqh dan *uṣūl*. Penulis juga merujuk kepada kitab-kitab khusus yang menerangkan tentang definisi dan istilah-istilah seperti kitab *Lisān al-‘Arab*, *al-Mu’jam al-Wasīt*, *Mawsū’ah Istilāhāt al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, dan lain-lain.

3. Analisis Perbandingan

Dalam melakukan penyelidikan ini, penulis menggunakan pendekatan perbandingan. Perbandingan dilakukan dalam bentuk segi tiga. Iaitu membandingkan pendapat Imām Syāfi’ī dan ulama Syafi’iyah klasik. Pendapat ulama Syafi’iyah klasik pula dibandingkan dengan ulama Syafi’iyah moden. Dengan kata lain, penyelidikan ini lebih berpandukan kepada ulama Syafi’iyah klasik dan moden dengan menisbahkan kepada pandangan Imām Syāfi’ī.

1.9. Sinopsis Kajian

Secara keseluruhannya, disertasi ini dibahagikan kepada enam bab. Perkara-perkara penting daripada perbahasan dalam setiap bab tersebut adalah sebagai berikut :

Bab I, bab ini adalah pendahuluan yang membahas tentang latarbelakang masalah kajian, kenyataan tentang masalah kajian, objektif kajian, hipotesis, skop

kajian, kepentingan kajian, ulasan penulisan, metodologi kajian dan sinopsis kajian.

Bab II, bab ini adalah membahas mengenai Imām Syāfi’ī dan teori qiyas. Tajuk ini membincangkan mengenai sejarah ringkas kehidupan Imām Syāfi’ī, kitab-kitab karya Imām Syāfi’ī, kitab *al-Risālah* susunan Imām Syāfi’ī, penyusun pertama teori *uṣul al-fiqh*, *uṣul al-fiqh* mazhab Syāfi’ī dan *mutakallimīn*, metodologi Imām Syāfi’ī dalam pembinaan hukum, teori Imām Syāfi’ī mengenai qiyas dan kesimpulan.

Secara amnya, bab ini membincangkan mengenai Imām Syāfi’ī dan konsep qiyasnya yang terdapat menerusi kitab *al-Risālah*. Ulasannya adalah tentang prinsip umum dan fikiran-fikiran utama mengenai qiyas.

Bab III, bab ini adalah membahas tentang qiyas menurut ulama Syafi’iyyah klasik dan moden. Ulasan-ulasan dalam bab ini ialah membincangkan mengenai definisi qiyas menurut ulama Syafi’iyyah klasik dan moden, kehujahan qiyas, penolakan terhadap qiyas, rukun qiyas, perbezaan mengenai konsep ‘illah, syarat ‘illah, klasifikasi qiyas menurut ulama Syafi’iyyah klasik dan moden dan kesimpulan.

Secara keseluruhannya, bab ini membahas mengenai qiyas dalam pandangan ulama klasik dan moden. Ternyata antara kedua kategori ulama tersebut memiliki persamaan dan perbezaan dalam mendefinisikan qiyas. Persamaannya adalah qiyas merupakan proses mencari kesimpulan hukum berdasarkan persamaan sesuatu *far’* kepada *asl*. Dengan kata lain, qiyas hanya tertumpu kepada instrumen ‘illah semata. Pada masa sama, perbezaannya adalah qiyas menurut ulama klasik sebagai sesuatu yang berdasarkan matlamat syarak. Dalam bab ini, ulasan konsep

qiyas (berdasarkan matlamat syarak) menurut ulama klasik tidak banyak dipaparkan.

Bab IV, bab ini adalah membahas mengenai konsep '*illah*' menurut Imām Syāfi'i. Di dalamnya membincangkan mengenai konsep *maṣlahah*, *maṣlahah* yang terkandung dalam *qiyyas* menurut Imām Syāfi'i, *maṣlahah* dan *istihsan*, konsep '*illah*' menurut Imām Syāfi'i, dalil Imām Syāfi'i berpegang kepada '*illah*' yang berasaskan matlamat syarak, istilah-istilah yang berhubung kait dengan '*illah*', klasifikasi '*illah*', *masālik al-illah*, analisis mengenai istilah dan klasifikasi *al-sabr wa al-taqṣīm* dan kesimpulan.

Bab ini mengulas mengenai konsep *maṣlahah* ('*illah*) menurut ulama klasik dan dihubung kaitkan dengan '*illah*' menurut Imām Syāfi'i. '*Illah*' menurut Imām Syāfi'i sebenarnya telah terkandung di dalamnya konsep *maṣlahah*. Sekalipun tajuk ini mengemukakan tentang konsep '*illah*' menurut Imām Syāfi'i, namun ulasannya lebih kepada pandangan ulama klasik terhadap teori Imām Syāfi'i. Antara dapatan kajian ialah '*illah*' menurut Imām Syāfi'i merangkumi dua kategori iaitu pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung (*qiyyas*) dan pemetikan hukum berdasarkan nas secara tidak langsung (*maṣlahah mursalah*). Dapatkan kajian selanjutnya ialah '*illah*' pada pandangan Imām Syāfi'i mengandungi erti yang luas dan anjal. Manakala '*illah* (*qiyyas*) menurut ulama moden adalah sempit dan berasaskan tekstual, kerana hanya tertumpu pada instrumen '*illah*' semata.

Bab V, bab ini adalah membahas mengenai perbandingan antara teori Imām Syāfi'i, ulama Syafi'iyyah klasik dan moden. Tajuk ini membincangkan tentang teori Imām Syāfi'i, teori ulama Syafi'iyyah klasik, teori ulama Syafi'iyyah moden dan kesimpulan.

Secara keseluruhannya, bab ini mengulas mengenai perbandingan teori antara tiga kategori ulama iaitu, Imām Syāfi’ī, ulama klasik dan ulama moden. Imām Syāfi’ī adalah sebagai ulama yang menyusun teori asas mengenai qiyas. Kedudukan ulama klasik pula adalah sebagai meluaskan dan mengembangkan teori Imām Syāfi’ī tersebut. Manakala konsep (*‘illah*) yang dikemukakan oleh ulama moden adalah berlainan dengan teori Imām Syāfi’ī. Teori Imām Syāfi’ī adalah jauh lebih baik daripada teori ulama moden.

Bab VI, bab ini adalah penutup yang mengandungi kesimpulan daripada keseluruhan kajian dalam bab-bab terdahulu dan saranan bagi kajian ini.

BAB DUA

IMĀM SYĀFI'I DAN TEORI QIYAS

BAB DUA **IMĀM SYĀFI'I DAN TEORI** **QIYAS**

BAB DUA

IMĀM SYĀFI’Ī DAN TEORI QIYAS

2.1. Pendahuluan

Imām Syāfi’ī merupakan orang yang pertama menyusun secara sempurna mengenai kaedah *uṣūl al-fiqh*. Hakikat ini tidak dapat dipertikaikan, sebab sehingga hari ini belum sampai kepada kita suatu penemuan baru mengenai kaedah *uṣūl al-fiqh* yang disusun secara komperhensif. Ini menunjukkan bahawa hasil fikiran Imām Syāfi’ī tentang metodologi hukum dan kaedah-kaedah *uṣūliyah* sangat berkesan sebagai suatu teori yang sempurna.¹

Terdapat dua pemahaman mengenai qiyas Imām Syāfi’ī. Pertamanya, adalah qiyas dalam erti sempit. Kajian qiyas dalam bentuk ini hanya berpusat pada empat rukun sahaja, iaitu *aṣl, far'*, hukum *aṣl* dan *'illah*. Manakala qiyas pada pengertian kedua ialah mengandungi makna yang luas sebagai berdasarkan matlamat syarak. Menerusi kitab *al-Risālah*, Imām Syāfi’ī sebenarnya bukanlah orang yang memberikan istilah *'illah, far'* mahupun *aṣl*. Pemberian istilah tersebut secara teknikal dilakukan oleh generasi selanjutnya.

2.2. Sejarah Ringkas Kehidupan Imām Syāfi’ī

Nama penuh Imām Syāfi’ī ialah Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Idrīs Ibn ‘Abbās Ibn ‘Uthmān Ibn Syafī’ Ibn Sa’ib Ibn ‘Abdullāh Ibn ‘Ubaid Ibn Hasyim Ibn Muṭṭalib Ibn Manāf Ibn Quṣay al-Quraisy al-Muṭṭalibi al-Hijāzi al-Makki, moyang kepada Rasulullah s.a.w. menerusi ‘Abd Manāf.

¹ Qal’ah Jī, Muhammad Rawwās, (1994), “Ta’sīs al-Syāfi’ī Ilm Uṣūl al-fiqh,” *al-Imām al-Syāfi’ī: Iḥtifā’ bi Dhikrā Murūr Ithnay ‘Asyar Qarnan ‘alā Wafātih*, j.1, Kuala Lumpur : Isesco, hal. 235.

Imām Syafī'ī dilahirkan di Ghazzah. Beliau kemudian pindah ke Mekah dalam usia dua tahun dan meninggal dunia di Mesir pada tahun 204 Hijrah.² Adalah sepakat mengatakan bahawa Imām Syafī'ī dilahirkan pada tahun 150 Hijrah. Kelahiran beliau bertepatan pada tahun kematian Imām Abū Ḥanifah, seorang tokoh dalam bidang ilmu fiqh di Iraq. Hakikat ini sangat penting untuk menunjukkan bahawa kelahiran Imām Syafī'ī adalah sebagai memenuhi kekosongan kepimpinan akibat dari kematian seorang tokoh yang paling besar pada waktu itu.³

Imām Syafī'ī hidup pada zaman pemerintahan *khilāfah 'Abbāsiyah* dengan khalifahnya Hārūn al-Rasyīd (170-193 H) dan al-Ma'mūn (198-218 H). Sebagai diketahui, dunia Islam waktu itu berada pada punca kejayaan yang ditandai dengan kemajuan di semua bidang, termasuk bidang keilmuan. Di antara tempat-tempat yang menjadi sumber ilmu pengetahuan pada saat itu adalah Mekah, Madinah, Kufah (Iraq), Syam (Damaskus) dan Mesir.⁴

Pada usia 9 tahun, Imām Syafī'ī telah menyelesaikan pelajaran membaca dan menulis, bahkan mampu menghafal 30 juz daripada al-Qur'an serta menguasai sejumlah hadith Nabi. Beliau mempunyai minat yang sangat tinggi dalam belajar bahasa Arab sehingga mendorongnya untuk meninggalkan ibunya pergi ke perkampungan Banī Hudhail (suatu kabilah yang masih menjaga etika berbahasa) guna mendalami bahasa Arab. Faktor inilah yang menjadikan beliau sebagai seorang yang terkenal dalam bidang kesusesteraan pada zaman itu.⁵

² Asyqar, 'Umar Sulaimān, (1996), *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyah*, c. 1., Jordan : Dār al-Nafā'is, hal. 134.

³ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.*, hal. 424.

⁴ Siradjuddin Abbas,(1981), *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafī'i*, Jakarta : Pustaka Tarbiyah, hal. 15.

⁵ Farouq Abu Zaid, (1986), *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, H. Husein Muhammad (ed), Jakarta : P3M, hal. 29.

Dalam kesempatan ini Imām Syāfi’ī berkata :

“Aku berangkat dari Mekah, kemudian pergi dan menetap bersama kabilah Hudhail di perkampungan. Aku banyak mempelajari bahasa dan kesusesteraan mereka. Aku adalah paling mahir dalam menguasai bahasa Arab dan paling banyak melakukan pengembalaan. Kemudian aku kembali ke Mekah dengan memiliki kepakaran dalam bidang bahasa dan kesusesteraan.”⁶

Kemampuan Imām Syāfi’ī dalam menguasai bahasa Arab dan syair terutama syair kabilah Hudhail mendapat kepujian yang sangat tinggi, sehingga salah seorang tokoh sastera yang terkenal pada waktu itu bernama al-‘Asmu’ī pernah berkata :

“Aku melakukan revisi tentang syair-syair kabilah Hudhail kepada seorang pemuda Quraisy yang bernama Muḥammad bin Idrīs.”⁷

Dalam perjalanan keilmuan, Imām Syāfi’ī mendapati berbagai karakteristik (aliran) fiqh yang berbeza-beza ketika ia menetap di berbagai daerah seperti Mekah, Madinah, Yaman, Iraq dan Mesir. Aliran fiqh yang berbeza-beza ini kemudiannya kelak berevolusi menjadi mazhab fiqh yang terkenal di zaman ini. Pada awal perkembangannya, aliran ini berpusat di kota-kota tertentu, sehingga nama aliran fiqh ketika itu selalunya dihubung kaitkan kepada nama kota yang menjadi tempat proses belajar. Masing-masing kota mempunyai tokoh yang berjasa dalam pemikiran hukum di wilayahnya.⁸

Setelah menamatkan pelajaran membaca dan menulis (dalam usia 9 tahun), Imām Syāfi’ī mendalami ilmu fiqh dan hadith. Beliau belajar ilmu fiqh kepada seorang pakar fiqh yang bernama Muslim Ibn Khālid al-Zanjī. Ilmu hadith pula dipelajari melalui Sufyān Ibn ‘Uyaynah (198 H).⁹

⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 426.

⁷ *Ibid.*

⁸ A. Qadri A. Azizy, (1996), *The Concept Of Mazhab And The Question Of Its Boundary*, T.T.P. : al-Jami’ah , hal. 83.

⁹ Siradjuddin Abbas, (1981), *op. cit.* hal. 16 dan 19.

Perlu diketahui, fiqh aliran Mekah berakar daripada Ibn ‘Abbās, seorang sahabat Rasulullah yang terkenal. Ibn ‘Abbās menetap di kota ini setelah beliau tidak lagi bertugas sebagai gabenor Başrah pada pemerintahan Khalifah ‘Alī Ibn Abū Ṭālib. Di Mekah, Ibn ‘Abbās dikenali sebagai guru yang mengajar al-Qur'an, tafsir dan ilmu-ilmu lain yang terkait dengan tafsir. Imām Syāfi'i mewarisi ilmu-ilmu tersebut daripada ulama Mekah. Ilmu-ilmu tersebut ternyata sangat berpengaruh pada kitab *al-Risālah* yang beliau susun, yang penuh dengan perbahasan mengenai metod memahami teks.¹⁰

Pada saat Imām Syāfi'i tinggal di Mekah, beliau berjaya menghafal kitab *al-Muwatṭa'*, iaitu kitab hadith atau fiqh yang disusun oleh Imām Mālik Ibn Anas (93-179 H.). Setelah Imām Syāfi'i memasuki usia remaja, tepatnya pada tahun 170 H., beliau meninggalkan Mekah untuk berguru langsung kepada penyusun kitab tersebut. Imām Syāfi'i tinggal bersama gurunya Imām Mālik sehingga akhir hayat (179 H.).¹¹

Fiqh aliran Madinah pula berakar daripada ‘Umar, ‘Āisyah, Ibn ‘Umar dan beberapa tokoh lain. Kemudian dilanjutkan pada generasi *tābi'un* antara lain ialah Sa'īd Ibn al-Musayyab, ‘Urwah Ibn al-Zubayr, Abū Bakr Ibn ‘Abd al-Rahmān, ‘Ubayd Allāh Ibn ‘Abd Allāh, Khārijah Ibn Zayd, Sulaymān Ibn Yasār dan al-Qāsim Ibn Muḥammad. Ketujuh tokoh tersebut dikenali sebagai *al-fuqahā' al-sab'ah* atau tujuh serangkai ahli fiqh.

Selain itu, di Madinah juga dikenali nama-nama tokoh fiqh yang lain seperti Sālim Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar, Ibn Syihāb al-Zuhri dan Yaḥyā Ibn Sa'īd.

¹⁰ Muhyī al-Dīn, ‘Abd al-Salām, (t.t.), *Mawqif al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut : Dār al-Fikr, hal. 26.

¹¹ Siradjuddin ‘Abbas, (1981), *op. cit.*, hal. 23-25.

Adalah Imām Mālik (guru Imām Syāfi’ī) yang berasal daripada Madinah dan para tokoh fiqh yang sezamannya merupakan generasi terakhir aliran Madinah.¹²

Setelah menetap di Madinah, Imām Syāfi’ī melanjutkan pengembaraan keilmuannya ke Yaman. Di tempat ini beliau menemukan fiqh peninggalan Mu’ādh Ibn Jabal yang diterimanya daripada Mutraff Ibn Māzin dan Hisyam Ibn Yūsuf. Seterusnya daripada ‘Umar Ibn Abī Salmah, beliau belajar fiqh kepada al-Awzā’ī seorang ahli fiqh daripada Syam. Daripada Yahyā Ibn Ḥasan, Imām Syāfi’ī belajar fiqh kepada al-Layth, seorang *fāqih* Mesir.¹³

Tahap selanjutnya dalam pengembaraan Imām Syāfi’ī adalah ketika beliau pergi ke Iraq untuk ketiga kalinya. Saat itu khalifah Hārūn al-Rasyīd telah meninggal dunia dan digantikan oleh al-Ma’mūn. Dan gurunya Muḥammad Ibn al-Ḥasan juga telah meninggal dunia. Apa yang terpenting ialah pada saat itu Imām Syāfi’ī menyatakan kebebasannya daripada fatwa-fatwa gurunya. Ertinya, beliau maju ke depan sebagai seorang mujtahid mutlak dan berfatwa mengikut pandangannya sendiri.¹⁴

2.3. Kitab-Kitab Karya Imām Syāfi’ī

Mengikut tulisan-tulisan Imām Syāfi’ī didapati bahawa tulisannya mengenai *uṣūl al-fiqh* dibahagi dalam empat buku iaitu *al-Risālah*, *al-Umm*, *Ikhtilāf al-Hadīth* dan *Ibtāl al-Istihsān*. *Al-Risālah* mengandungi ulasan mengenai kaedah-kaedah *uṣūl al-fiqh*. Ia merupakan suatu teori baru yang belum biasa didengari oleh ulama sebelumnya.¹⁵ Antara kandungan yang terdapat dalam *al-Risālah* ialah

¹² A. Qadri, A. Azizy, (1996), *op. cit.*, hal. 83.

¹³ Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Salām, (t.t.), *op. cit.*, hal. 28.

¹⁴ Siradjuddin ‘Abbas, (1981), *op. cit.* hal. 30-31.

¹⁵ Qal’ah Jī, Muḥammad Rawwās, (1994), *op. cit.* hal. 236.

al-ijtihād wa al-taqlīd, al-ijmā’, al-ikhtilāf, al-istihsān, al-bayān, al-ta’āruḍ wa al-tarjīh, al-khāṣ wa al-‘ām dan lain-lain.¹⁶

Kitab *al-Umm* mengandungi ulasan mengenai hukum, hadith, qiyas dan lain-lain. *Ikhtilāf al-Hadīth* pula menerangkan mengenai teori *uṣūl al-fiqh* yang berhubung kait dengan hadith. Manakala *Ibtāl al-Istihsān* mengandungi ulasan tentang kaedah-kaedah usul yang berhubung kait dengan konsep *istihsān*.¹⁷

2.4. Kitab *al-Risālah* Susunan Imām Syafī’ī

Penyebutan nama *al-Risālah* bukan diberikan oleh Imām Syafī’ī. Beliau dalam penulisannya hanya menyebut dan menggunakan nama *al-kitāb* atau kitab saya atau kitab kita. Penyebutan yang dinamakan *al-Risālah* ini kerana kitab tersebut pernah dikirim oleh Imām Syafī’ī kepada ‘Abd al-Rahmān Ibn Mahdī. *Al-Risālah* itu sendiri bermaksud surat perutusan¹⁸ dan penyebutan ini terus kekal serta popular di kalangan umat Islam.¹⁹

Al-Risālah merupakan kitab pertama dalam bidang ilmu *uṣūl al-fiqh*, sedangkan Imām Syafī’ī adalah penyusun pertamanya. Kitab ini mengandungi pemikiran-pemikiran falsafah Islam yang merupakan tulang belakang daripadanya. Ia membicarakan mengenai kekhususan dalam bidang syari’at Islam di kalangan umat Islam. Imām Syafī’ī mampu menyusun kitab ini setelah melewati pelbagai siri pengembalaan keilmuannya di berbagai pelosok kota dan desa. Beliau menghabiskan masanya mempelajari bidang fiqh di Mekah menerusi fuqaha’ Hijaz. Di Madinah menerusi Mālik Ibn Anas, di Baghdad menerusi

¹⁶ *Ibid.* hal. 239.

¹⁷ *Ibid.* hal. 236.

¹⁸ Al-Syafī’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 12.

¹⁹ Al-Syafī’ī, Muḥammad bin Idrīs, (t.t.), *al-Risālah*, Muḥammad Nabīl Ghanāyim (ed), T.T.P. : Markaz al-Ahrām, hal. 8.

Muhammad Ibn Hasan. Setelah itu, Imām Syāfi'i melanjutkan pengembaraannya ke Mesir pada tahun 199 H. dan menetap di sana (Mesir) selama lima tahun.²⁰

Kitab *al-Risālah* ini sebahagiannya beliau tulis sendiri dan sebahagian yang lain beliau rencanakan kepada murid-muridnya. Untuk menghitung jumlah sebenar kitab-kitab beliau adalah suatu perkara yang sukar, apalagi sebahagian daripada kitab-kitab tersebut telah hilang. Kitab yang dapat dikesan dan diguna pakai oleh fuqaha' sehingga hari ini ialah kitab yang beliau tulis sewaktu berada di Mesir.²¹

Penulisan *al-Risālah* ini dilakukan oleh Imām Syāfi'i sebanyak dua kali. Kali pertama disebut sebagai *al-Risālah al-Qadīmah* yang menurut pendapat terkuat ditulis sewaktu Imām Syāfi'i berada di Mekah. Kitab ini dihantar kepada 'Abd al-Rahmān Ibn Mahdī sebagai memenuhi permintaannya bagi menulis mengenai pengertian al-Qur'an, cara-cara penerimaan hadith, kehujahan *Ijmā'* dan penjelasan mengenai nasikh dan mansukh yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadith. Walau bagaimanapun, *al-Risālah* versi lama (*al-qadīmah*) ini telah hilang dan tidak dapat dikesan sehingga hari ini.²²

Penulisan *al-Risālah* kali kedua dibuat oleh Imām Syāfi'i sewaktu berada di Mesir yang disebut sebagai *al-Risālah al-Jadīdah* iaitu kitab yang ada sehingga hari ini. Berdasarkan keterangan dalam kitab *al-Risālah*, Imām Syāfi'i menulisnya dengan semata-mata menerusi hafalan tanpa merujuk kepada *al-Risālah* yang lama dan menulisnya secara ringkas. Imām Syāfi'i berkata :

"Telah hilang sebahagian dari kitabku. Aku menulisnya berdasarkan hafalan. Aku hanya menulis secara ringkas, kerana takut kitab ini menjadi tebal. Aku mengulasnya berdasarkan perkara-perkara pokok sahaja tanpa menghuraikan dari semua aspek."²³

²⁰ *Ibid.*

²¹ Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.*, hal. 9.

²² *Ibid.* hal. 10-11.

²³ *Ibid.* hal. 431.

Penulisan *al-Risālah* versi baru (*al-Jadīdah*) ini dilakukan oleh Imām Syāfi’ī setelah menyelesaikan hampir keseluruhan penulisannya dalam kitab *al-Umm*. Perkara ini dijelaskan oleh beliau dalam *al-Risālah* sendiri yang berbunyi :

“Aku telah melakukan penafsiran terhadap hadith ini sebelum menghuraikan tajuk berkenaan.”²⁴

Mengikut pendapat terkuat, *al-Risālah* versi baru ini beliau rencanakan kepada muridnya al-Rabī’ Ibn Sulaymān al-Murādi. Dalam *al-Risālah* disebutkan sebagai berikut :

“Dia mengetahui selagi saya ada di antara kamu orang yang sakit. Ia membaca sehingga ayat : maka baca olehmu apa yang mudah daripadanya.”

Perkataan *ia membaca* diucapkan oleh al-Rabī’ yang mendengar rencana daripada Imām Syāfi’ī. Orang yang membaca ayat tersebut adalah Imām Syāfi’ī. Dengan demikian dapat diketahui bahawa al-Rabī’ mendengar dan menulis ayat-ayat yang dibacakan oleh Imām Syāfi’ī.²⁵

Penulisan kitab *al-Risālah* ini memiliki sebab dan faktor tertentu dalam menjadikannya sebagai kitab yang terkenal. Di antara faktor-faktor tersebut adalah faktor tidak langsung dan faktor langsung.

1. Faktor Tidak Langsung

- a. Imām Syāfi’ī hidup di tengah-tengah dua mazhab yang sedang berkembang iaitu mazhab Ḥanafī dan mazhab Malīkī. Metode kedua mazhab ini berbeza di antara satu dengan yang lainnya. Antara metod-metod yang diguna pakai pada waktu itu ialah *Istihsān*, *Hadīth Mursal* dan Amalan Penduduk Madinah sekalipun bercanggah dengan hadith *Aḥād*. Adanya perbezaan-perbezaan metod di atas, menjadikan Imām Syāfi’ī sebagai

²⁴ *Ibid.* hal. 12.

²⁵ *Ibid.*

seseorang yang paling banyak melakukan analisis terhadap teori usulnya sehingga beliau membuat suatu teori baru tentang *usūl al-fiqh*.

- b. Berlakunya perbezaan pandangan dalam memahami konsep *usūl* seperti konsep *khāṣ*, *‘ām* dan lain-lain.
- c. Berlakunya pertentangan antara satu hadith dengan hadith lainnya, sementara para pengikut mazhab melakukan pentarjihan berdasarkan fahaman mazhabnya. Berdasarkan ini, Imām Syāfi’ī membuat satu teori baru bagi mengatasi pertentangan-pertentangan itu.²⁶

2. Faktor Langsung

Faktor langsung tersusunnya kitab *al-Risālah* ialah adanya permintaan daripada ‘Abd al-Rahmān Ibn Mahdī supaya Imām Syāfi’ī menulis mengenai pengertian al-Qur’ān, cara-cara penerimaan hadith, kehujahan *Ijmā’* dan penjelasan tentang nasikh dan mansukh yang terdapat dalam al-Qur’ān dan al-Hadith.²⁷

2.5. Penyusun Pertama Teori *Uṣūl al-Fiqh*

Pada tahap ini, Imām Syāfi’ī sudah membawa metode fiqh yang baru. Beliau tidak hanya mengemukakan mengenai perincian hukum dalam fiqh, bahkan menawarkan kaedah-kaedah pokok dan dasar-dasar pemikiran. Gagasan-gagasan inilah yang beliau terapkan bagi menghasilkan hukum-hukum positif (*far’*). Beliau berjaya dalam menampilkan fiqh sebagai suatu kesatuan sebuah bangunan yang kukuh, bukan ilmu tentang hukum-hukum yang terpisah. Beliau juga

²⁶ Qal’ah Jī, Muḥammad Rawwās, (1994), *op. cit.*, hal. 236-237.

²⁷ *Ibid.* hal. 237.

menawarkan teori-teori umum dan bukannya fatwa-fatwa yang terlepas daripada ikatan nas.²⁸

Dalam perjalanan keilmuan, akhir daripada perjalanan Imām Syāfi’ī adalah di Mesir dan di tempat inilah beliau merencanakan isi daripada kitab-kitabnya yang baru dalam bidang *usul al-fiqh* iaitu *al-Risālah*. Imām Syāfi’ī menetap di kota ini (Mesir) selama lima tahun (sehingga beliau wafat) dan semua yang dianggap sebagai masalah fiqh oleh Imām Syāfi’ī telah berhasil dibukukan. Imām Syāfi’ī juga berjaya dalam menyebarkan mazhabnya dengan pengertian berhasil membangun mazhab Syāfi’ī pada dasar yang kukuh dan asas yang jelas.²⁹

Imām Syāfi’ī adalah tokoh Quraisy yang menyusun ilmu *usūl al-fiqh*. Beliau menyusun metod mencari kesimpulan hukum syarak, sumber-sumber fiqh dan menjelaskan petunjuk-petunjuk ilmu *usul al-fiqh*. Beliau telah memperolehi peninggalan hukum-hukum fiqh yang diwariskan oleh sahabat, tabi’in dan para Imam yang telah mendahuluinya. Imām Syāfi’ī juga mendapati adanya perselisihan pendapat antara aliran fiqh yang pelbagai itu, sehingga beliau memperolehi suatu analisis tersendiri antara fiqh Madinah dan fiqh Iraq.

Dengan pegangan tersebut serta pengetahuannya tentang fiqh Madinah yang beliau pelajari daripada Imām Mālik, fiqh Iraq daripada Muḥammad Ibn Hasan dan fiqh Mekah dipelajari ketika menetap di kota (Makah) itu, maka dengan kemahiran yang sangat tinggi, beliau menyusun teori mengenai ijtihad. Teori-teori inilah yang akhirnya dikenali sebagai *usūl al-fiqh*.³⁰

Bukanlah hal yang menghairankan, apabila penyusunan fiqh terdahulu daripada teori *usūl al-fiqh*. Ini dikeranakan *usul al-fiqh* sebagai dasar dalam menemukan hukum dan berfungsi sebagai mengetahui kesimpulan hukum. Oleh

²⁸ Fārūq, ‘Abd al-Mu’ti, (1992), *Al-Imām al-Syāfi’ī*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, hal. 33.

²⁹ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (t.t.), *op. cit.*, hal. 21.

³⁰ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī, hal. 10.

itu, *uṣūl al-fiqh* merupakan *dābiṭ* (teori), sementara fiqh adalah *mādahnya* (bahannya). Setiap teori selalunya timbul kemudian daripada bahannya, sebagaimana juga teori ilmu nahwu timbulnya kemudian daripada bahasa yang *fūshā*. Begitu juga syair yang merupakan bahan (*al-mādah*), timbulnya terdahulu daripada teori ‘*arūd*.³¹

Untuk memahami lebih dekat lagi tentang konsep ilmu *uṣūl al-fiqh*, berikut dipaparkan pengertian *uṣūl al-fiqh*. *Uṣūl al-fiqh* memiliki dua makna iaitu pertama, dalam erti sempit (particular jurisprudence), kedua, dalam erti luas (general jurisprudence).

Uṣūl al-fiqh dalam erti sempit membahas konsep-konsep hukum menerusi pelbagai cabang hukum seperti konsep hak, kewajipan, hak milik dan lain-lain. Sementara *uṣūl al-fiqh* dalam erti luas membahas sifat dasar dan konsep hukum itu sendiri. Ia menjawab pertanyaan seperti : Apakah hukum itu? Kenapa kita harus taat hukum? Bagaimana hakim menemukan dan mengaplikasikan hukum? Bagaimana hukum disahkan? Peranan apakah yang harus dilakukan hakim dalam sebuah sistem hukum?³²

Sebuah kajian tentang karya tokoh falsafah hukum seperti H.L.A. Hart, Lon Fuller, Joseph Raz dan Ronald Dworkin menyebut, *general jurisprudence* itulah yang lebih hampir dengan *uṣūl al-fiqh*, meskipun konsep orientalis bersifat liberal, sementara konsep *syar’ī* bersifat ilahiyah. Namun keduanya adalah sama-sama bahan (*al-mādah*) hukum.³³

³¹ *Ibid.*

³² Nyazee, Imran Ahsan Khan, (1994), *Theories of Islamic Law : The Methodology of Ijtihad*, Islamabad : The International Institute of Islamic Thought, hal. 2.

³³ *Ibid.*

Pada pandangan penulis, di samping pakar dalam bidang fiqh dan hadith, Imām Syāfi’ī juga pakar dalam bidang falsafah Islam. Ini terbukti dengan adanya kitab *al-Risālah* yang memuat tentang teori falsafah hukum.³⁴

Ulasan tokoh falsafah hukum (tersebut) tentang *uṣūl al-fiqh* dalam erti luas mengingatkan kita suatu pemikiran Imām Syāfi’ī mengenai konsep qiyas. Bahawa qiyas dalam pandangan Imām Syāfi’ī terbahagi pada dua kategori iaitu qiyas berdasarkan ‘illah dan berdasarkan matlamat syarak.³⁵ Dengan kata lain, qiyas dalam konsep matlamat syarak adalah lebih hampir kepada kajian *uṣūl al-fiqh* dalam erti luas. Penulis juga berkesimpulan bahawa kajian *uṣūl al-fiqh* pada hakikatnya merupakan kajian falsafah hukum Islam.

Imām Syāfi’ī memiliki pengetahuan yang luas tentang bahasa Arab, sehingga termasuk barisan tokoh-tokoh pakar bahasa. Beliau juga mendalamai ilmu hadith sehingga termasuk salah satu pakar hadith ternama. Di samping itu, beliau juga menguasai setiap permasalahan fiqh pada masa itu dan sangat mengetahui tentang perbezaan pendapat para ulama sejak zaman sahabat sehingga zaman beliau. Beliau juga sangat berminat untuk mengetahui sebab-sebab perbezaan pendapat di kalangan ulama.³⁶

Sebagai diketahui, Imām Syāfi’ī tidaklah menciptakan keseluruhan teori tersebut, tetapi hanyalah melakukan analisis dalam metod penetapan hukum yang telah diguna pakai oleh ulama fiqh yang belum sempat dibukukan. Jadi, beliau bukanlah orang yang menciptakan *uṣūl al-fiqh*, tetapi beliau adalah orang yang pertama menyusun dan membukukan metod-metod tersebut dalam suatu disiplin ilmu secara sistematik. Sebagaimana Aristol yang menyusun ilmu mantiq, beliau

³⁴ Qal’ah Jī, Muhammad Rawwās, (1994), *op.cit.*, hal. 236.

³⁵ Huraian tentang kategori qiyas Imām Syāfi’ī akan ditemukan pada perbahasan selanjutnya.

³⁶ Abū Zahrah, Muhammad, (1958), *op. cit.*, hal. 10-11.

bukanlah menciptakan dasar-dasar berfikir, tetapi hanya menyusun dan membukukan cara berfikir.³⁷

Pendapat yang menetapkan Imām Syāfi’ī sebagai orang yang pertama menyusun ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah pendapat majoriti fuqaha’ dan hakikat ini tidak boleh dipertikaikan lagi.³⁸

Bagi menyokong kedudukan Imām Syāfi’ī sebagai orang yang pertama menyusun teori *uṣūl al-fiqh*, berikut ini dihuraikan beberapa komentar para ulama iaitu :

“Para tokoh ilmuan telah sepakat dalam tulisannya tentang *uṣūl al-fiqh* yang ditulis dalam *al-Risālah* Imām Syāfi’ī adalah hasil pemikiran beliau yang paling sempurna.

Al-Zarkasyī mengatakan : Imām Syāfi’ī adalah orang yang pertama menyusun teori *uṣūl al-fiqh* dalam beberapa kitab beliau iaitu *al-Risālah*, *Aḥkām al-Qur’ān*, *Ikhtilāf al-Hadīth*, *Ibtāl al-Istihsān*, *Jimā’ al-‘Ilm* dan *Kitāb al-Qiyās*. Al-Juwaynī berkata : Imām Syāfi’ī adalah orang yang mula-mula menyusun *uṣūl al-fiqh* dan memperkenalkan kaedah-kaedahnya...

Ibn Khaldūn berkata : Orang yang mula-mula menyusun ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah Imām Syāfi’ī. Beliau merencanakannya dalam kitab *al-Risālah* yang terkenal itu mengandungi ulasan tentang *al-awāmir wa al-nawāhī*, *al-bayān wa al-khabar wa al-naskh* dan hukum ‘illah yang dinaskan daripada *qiyyas*...

Asnawī berkata : Tiang yang kukuh dalam berijtihad adalah ilmu *uṣūl al-fiqh*. Secara *Ijmā’*, Imām Syāfi’ī adalah orang yang mula-mula menyusun ilmu ini...

Al-Fakhr al-Rāzī berkata : Kedudukan Imām Syāfi’ī dalam *uṣūl al-fiqh* seperti kedudukan Aristol dalam ilmu mantiq dan seperti kedudukan al-Khalīl Ibn Ahmad dalam ilmu ‘arūd.

Al-Suyūṭī berkata : Orang yang mula-mula menyusun ilmu *uṣūl* adalah Imām Syāfi’ī secara *Ijmā’*. Beliau menulisnya dalam *al-Risālah* yang dikirim kepada Ibn Mahdī mengandungi mukaddimah kitab *al-Umm*.³⁹

Walau bagaimanapun, masih terdapat juga yang mendakwa selain Imām Syāfi’ī sebagai orang yang mula-mula menyusun teori *uṣūl al-fiqh*. Fuqaha’ yang

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* hal. 11.

³⁹ Taha Jābir al-‘Ulwānī, (1994), “Al-Imām Muḥammad Ibnu Idrīs al-Syāfi’ī Jāmi’ Syattāt Uṣūl al-Fiqh wa Wādi’ Qawā’id Tadwīnūh”, *Al-Imām al-Syāfi’ī : Iḥtijā’ bi Dhikrā Muriūr Ithnay ‘Asyar Qarnan ‘Ala Wafātih*, j.1., Kuala Lumpur : Isesco, hal. 219-220.

dimaksud adalah Abū Yūsuf (Hanafiyah), Muḥammad Ḥasan al-Syaybānī dan Muḥammad al-Bāqir Ibn ‘Alī Ibn Zayn al-‘Ābidīn yang diikuti anaknya Abū ‘Abdillāh Ja’far al-Ṣādiq dari kalangan Syi’ah.⁴⁰

2.6. *Uṣūl al-Fiqh* Mazhab Syāfi’ī dan *Mutakallimīn*

Aliran yang disebut sebagai *uṣūl* Syāfi’ī atau *uṣūl Mutakallimīn* adalah aliran yang berperanan menerapkan kaedah-kaedah dan terlepas daripada pengaruh ikatan suatu mazhab. Aliran ini (Syafi’iyyah) berupaya menciptakan kaedah-kaedah yang lebih baik samada diguna pakai oleh mazhab mereka ataupun tidak.⁴¹

Terdapat di antara ulama dalam mazhab ini yang menyalahi metod Imām Syāfi’ī, sekalipun mereka mengikuti furu’-furu’nya. Sebagai contoh, Imām Syāfi’ī tidak menjadikan *Ijmā’ Sukūtī* (kesepakatan para ulama secara diam-diam) sebagai hujah. Sebaliknya, al-Āmidī, pengikut mazhab Syāfi’ī menjadikannya sebagai hujah. Aliran ini juga memiliki pandangan-pandangan yang bersifat logik dan mengandungi unsur falsafah. Mereka membahas asal bahasa dan mengulas setiap permasalahan secara analisis.⁴²

Sebelum melakukan perbahasan, aliran ini terlebih dahulu melihat pandangan-pandangan terdahulu. Menolak sebarang bentuk kepentingan-kepentingan peribadi dan menjauhi ulasan-ulasan yang mengandungi unsur dendam serta niat buruk. Aliran ini juga menjaga asas-asas pokok *uṣūliyah* dan kaedah am.⁴³

⁴⁰ *Ibid.* hal. 220-221. Lihat juga, Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op.cit.*, hal. 11-12.

⁴¹ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.*, hal. 15.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* hal. 48.

Sekalipun terdapat perbezaan pendapat, namun perbezaan hanya terletak pada aplikasi dan cara bagaimana memahami suatu konsep. Seperti kesepakatan mereka tentang mensyukuri nikmat adalah wajib, tetapi berselisih pendapat mengenai kewajipan mensyukuri nikmat itu, apakah berdasarkan pertimbangan akal atau perintah syarak.⁴⁴

Aliran Syafi'iyyah atau *Mutakallimīn* berpegang kepada prinsip kebebasan. Dengan kata lain, mereka tidak melarang seseorang untuk membicarakan permasalahan-permasalahan yang terdapat dalam disiplin ilmu lain seperti ilmu kalam yang merupakan pokok agama dan tidak ada kaitannya dengan ilmu fiqh. Contoh, masalah terpeliharanya para Nabi daripada perbuatan dosa sebelum diangkat menjadi Nabi. Ulasan mengenai ini (ilmu kalam) mereka tempatkan pada suatu kajian khas dan tersendiri.⁴⁵

Dengan terbukanya pintu ijtihad bagi sesiapa sahaja yang layak, maka metode ijtihad yang telah dikemukakan oleh para ulama aliran ini akan menjadi berkembang dari masa ke semasa.

2.7. Metodologi Imām Syāfi'ī Dalam Pembinaan Hukum

Antara metode-metode yang digunakan oleh Imām Syāfi'ī dalam pembinaan hukum ialah :

1. Al-Qur'an dan al-Sunnah jika ia sabit.
2. *Ijmā'* pada perkara yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.
3. Perkataan sebahagian sahabat Nabi s.a.w. yang tidak diketahui adanya perselisihan pendapat.

⁴⁴ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 15.

⁴⁵ *Ibid.*

4. Perbezaan pendapat di kalangan sahabat Nabi s.a.w. Pendapat yang lebih hampir kepada al-Qur'an dan al-Sunnah atau pendapat yang ditarjihkan oleh qiyas adalah diambil kira sebagai hujah.
 5. Qiyas terhadap perkara yang telah diketahui hukumnya kepada empat metod terdahulu dengan mengambil kira secara berperingkat dimulai daripada al-Qur'an dan al-Sunnah.⁴⁶
- Penulis akan huraikan secara ringkas metode-metode Imām Syāfi'i di atas sebagaimana diperjelaskan berikut ini.

A. Al-Qur'an dan al-Sunnah jika ia sabit

Imām Syāfi'i meletakkan al-Qur'an dan al-Sunnah adalah setaraf dalam menjadikan keduanya sebagai sumber hukum dan mengambil kira keduanya sebagai metodologi tunggal dalam pembinaan hukum.⁴⁷ Berbeza dengan Imām Syāfi'i, ulama sesudah beliau dan Abū Ḥanifah sendiri meletakkan al-Qur'an sebagai metod yang pertama, sementara al-Sunnah pada urutan kedua. Metodologi Abū Ḥanifah ini didasari oleh hadith Nabi s.a.w. yang berbunyi :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهَدُ رَأِيِّي. قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَقَرَرَ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ.

⁴⁶ Al- Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (t.t.), *op. cit.* hal. 35.

⁴⁷ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1973), *al-Umm*, j. 7., c.2, Beirut : Dār al-Ma'rīfah, hal. 274. Bandingkan, Abū Zahrah, Muḥammad,(1996), *op. cit.* hal. 447.

Maksudnya :

“Bahawa Rasulullah s.a.w. ketika mengutus Mu’ādh ke negeri Yaman, Beliau bersabda kepadanya : “Bagaimana kamu memutuskan suatu putusan hukum? Mu’ādh menjawab : “Saya memutuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur’ān).” Rasulullah bertanya lagi : ”Jika tidak ditemukan dalam kitab Allah? Mu’ādh menjawab: “Saya akan memutuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah”. Rasulullah bertanya : “Jika tidak ditemukan dalam Sunnah Rasulullah?” Mu’ādh menjawab: “Saya akan melakukan ijtihad sendiri.” Rasulullah bersabda : ”Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada utusan Rasulullah.”⁴⁸

Pada hakikatnya, Imām Syāfi’ī tidaklah meletakkan kedudukan al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai setaraf secara keseluruhannya. Ini kerana al-Qur’ān adalah mutawatir dari segi membacanya (dapat pahala) dan ia merupakan firman Allah s.w.t. Sedangkan Sunnah pada umumnya tidak mutawatir dan tidak ada nilai ibadahnya, kerana ia sabda Rasulullah.⁴⁹

Imām Syāfi’ī memandang, bahawa al-Qur’ān mencakupi penjelasan secara umum dan kebanyakannya secara sepotong-sepotong. Dalam hal ini, Sunnah berperanan melengkapi penjelasan-penjelasan al-Qur’ān yang bersifat umum itu, memberi perincian terhadap nas yang bersifat global, menjelaskan beberapa ayat yang tidak dapat difahami menerusi *al-ra'y*. Oleh itu, Sunnah berfungsi sebagai penjelas terhadap keumuman al-Qur’ān.⁵⁰

Muhammad Abū Zahrah memberikan ulasan dalam memahami maksud sebenar tentang pandangan Imām Syāfi’ī di atas sebagai berikut :

- a. Imām Syāfi’ī menjadikan al-Qur’ān dan al-Sunnah sebagai setaraf adalah dalam membuat kesimpulan hukum *far'*. Beliau tidak menolak al-Qur’ān sebagai asas dalam syari’at Islam dan sebagai mu’jizat terbesar Nabi s.a.w.

⁴⁸ Al-Tirmidhī, Abū ‘Isa, (t.t.), *Sunan al-Tirmidhī*, j. 2., Madīnah al-Munawwarah : Dār al-Ittiḥād al-‘Arabī, hal. 394, no. 1342.

⁴⁹ Abū Zahrah, Muhammad, (1996), *op. cit.* hal. 447.

⁵⁰ *Ibid.* hal. 447-448.

Sunnah pula merupakan *far'* kepada al-Qur'an dan sebagai penjelas terhadap keumuman al-Qur'an.

- b. Imām Syāfi'i menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai setaraf adalah dalam menjelaskan hukum-hukum *far'* supaya kesimpulan hukum yang diambil menjadi benar. Beliau tidak menjadikan seluruh periyawatan daripada Rasulullah s.a.w. dalam pelbagai bentuk sebagai setaraf dengan al-Qur'an. Hadith-hadith *Aḥād* tidaklah setaraf dengan hadith-hadith Mutawatir, terutama sekali dengan ayat-ayat al-Qur'an. Imām Syāfi'i hanya mengakui hadith yang sabit sebagaimana yang diucapkan oleh beliau sendiri :

"Peringkat pertama ialah kitab dan Sunnah jika ia sabit."

- c. Al-Qur'an dan Sunnah tidak setaraf dalam memahami persoalan akidah.⁵¹ Contoh yang dikemukakan oleh Imām Syāfi'i tentang Sunnah berperanan menjelaskan keumuman al-Qur'an ialah mengenai pembahagian harta warisan terhadap bapa, ibu dan anak menerusi ketetapan al-Qur'an adalah bersifat umum. Bapa, ibu dan anak boleh terhalang daripada mendapatkan harta warisan jika di antara mereka kafir atau seorang hamba sahaya ataupun seorang pembunuhan. Faktor membunuh dan kafir adalah ketetapan menerusi Sunnah yang menjelaskan keumuman al-Qur'an dan sebagai penjelas terhadap hukum-hukum *far'* yang tidak diterangkan dalam al-Qur'an.⁵²

Imām Syāfi'i menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai setaraf, kerana kedua sumber tersebut adalah berasal daripada Allah s.w.t., sedangkan Nabi Muhammad s.a.w. tidak berbicara berdasarkan hawa nafsu, tetapi

⁵¹ *Ibid.* hal. 448.

⁵² Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1973), *op. cit.* j. 7., hal. 275.

berdasarkan apa yang diwahyukan kepadanya. Walau bagaimanapun, dalam beberapa penulisannya, Imām Syāfi’ī tidak berpandangan bahawa al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai setaraf. Beliau meletakkan Sunnah pada urutan kedua.⁵³

B. *Ijmā'* pada perkara yang tidak ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Menjawab orang yang mengatakan mengenai keharusan *Ijmā'* pada perkara yang tidak ada ketentuan eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, Imām Syāfi’ī berkata :

"Mengenai *Ijmā'* yang tidak ada ketentuan daripada Nabi s.a.w. kami tidak dapat menegaskannya sebagai sumber pada periwatan itu. Sebab, seorang hanya dapat meriwayatkan berdasarkan apa yang ia dengar. Seseorang tidak boleh meriwayatkan sesuatu berdasarkan dugaan semata. Kami menerima kesepakatan umat dan mengikuti autoriti mereka bahawa setiap Sunnah Nabi diketahui oleh mereka sekalipun ada terdapat kemungkinan tidak diketahui oleh yang lainnya. Kami mengetahui umat tidak akan bersepakat atas suatu kesalahan."⁵⁴

Menurut Abū Ḥātim al-Rāzī, *Ijmā'* dalam pandangan Imām Syāfi’ī ialah kesepakatan semua mujtahid mengenai hukum syarak pada mana-mana zaman tertentu, samada hukum yang bersifat *ma'lūman min al-dīn bi al-darūrah* (tanpa pemikiran yang mendalam) mahupun sebaliknya.⁵⁵

Berdasarkan hal di atas, Imām Syāfi’ī mengakui *Ijmā'* sebagai hujah dalam syari'at Islam iaitu kesepakatan seluruh ulama pada masa-masa tertentu mengenai hukum Islam yang bersifat 'amali'⁵⁶ Imām Syāfi’ī berkata :

"Aku dan tidak seorangpun daripada pakar ilmu pernah mengatakan : Ini adalah perkara *Ijmā'*, kecuali telah diperkatakan mengenainya oleh seluruh pakar ilmu dan meriwayatkan daripada orang-orang

⁵³ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.*, hal. 191.

⁵⁴ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal.472.

⁵⁵ Al-Rāzī, Abū Ḥātim, (t.t.), *Adab al-Syāfi’ī wa Manāqibuh*, Syria : Maktabah al-Turāth al-Islāmī, hal. 232.

⁵⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 452.

sebelumnya seperti sembahyang zuhur empat raka'at, diharamkan arak dan lain-lain.”⁵⁷

Imām Syāfi’ī mengemukakan dalil tentang kehujahan *Ijmā'* ialah berdasarkan firman Allah s.w.t., sebagaimana yang dipaparkan oleh al-Juwainī⁵⁸ iaitu :

وَمَنْ يُشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ
الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهُ مَا تَوَلَّٰ وَنَصِّلُهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا .

Maksudnya :

“Dan sesiapa yang menentang (ajaran) Rasulullah sesudah terang nyata kepadanya kebenaran pertunjuk (yang di bawahnya), dan ia pula mengikut jalan yang lain dari jalan orang-orang yang beriman. Kami akan memberikannya kuasa untuk melakukan (kesesatan) yang dipilihnya dan (pada hari akhirat kelak) Kami akan memasukkannya ke dalam neraka jahanam dan neraka jahanam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali.”

Terjemahan Surah *al-Nisā'* (4) : 115.

Berbeza dengan Imām Syāfi’ī, Imām Mālik menjadikan *Ijmā'* penduduk Madinah sebagai hujah dan ini lebih kuat daripada hadith *Aḥād*. Penolakan Imām Syāfi’ī terhadap *Ijmā'* penduduk Madinah, kerana beliau sendiri telah menegaskan bahawa *Ijmā'* ialah kesepakatan seluruh ulama pada semua negeri-negeri Islam. Apa yang dimaksudkan dengan ulama mengikut Imām Syāfi’ī ialah para mujtahid yang pakar dalam membuat kesimpulan hukum.⁵⁹

⁵⁷ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 534.

⁵⁸ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 1., hal. 435.

⁵⁹ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *al-Syāfi’ī : Hayātuh wa ‘Aṣruh Ārā’uh wa Fiqhuh*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī, hal. 270-271.

Konsep *Ijmā'* Imām Syāfi'i sangat ketat dan sukar memenuhi syaratnya. Walau bagaimanapun, Imām Syāfi'i menghendaki agar keputusan hukum yang diambil menerusi *Ijmā'* harus menepati kebenaran berdasarkan nas dan kesepakatan seluruh ulama. Ini kerana umat tidak akan bersepakat dalam suatu kesalahan.

Mengikut Imām Syāfi'i, kesepakatan itu mesti dalam bentuk pernyataan. Beliau tidak menerima *Ijmā' Sukūtī*, sebagaimana pendapat Abū Hanifah. Dalam hal ini terdapat satu kaedah dalam mazhab Syāfi'i iaitu *tidak boleh menyandarkan sesuatu perkataan kepada orang yang tidak menyatakan*. Menurut al-Juwainī, diamnya seseorang ada beberapa kemungkinan iaitu :

1. Setuju terhadap apa yang dibicarakan.
2. Merasa puas terhadap apa yang dibicarakan.
3. Tidak tahu terhadap persoalan yang dibicarakan.⁶⁰

Imām Syāfi'i mengambil kira *Ijmā'* sahabat sebagai yang pertama dengan tidak menolak *Ijmā'* para mujtahid lainnya. Dalam kesempatan ini, Abū Zahrah mengemukakan perkara-perkara penting sebagai berikut :

1. Imām Syāfi'i menjadikan *Ijmā'* sebagai hujah apabila tidak bercanggah dengan al-Qur'an dan al-Sunnah dan ia menempati urutan ketiga sesudah kedua sumber tersebut. Pada hakikatnya, *Ijmā'* tidak bercanggah dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.
2. Imām Syāfi'i tidak menjadikan *Ijmā'* penduduk Madinah sebagai hujah, sekalipun bertentangan dengan gurunya Imām Mālik. *Ijmā'* yang diambil kira oleh Imām Syāfi'i ialah *Ijmā'* yang berlaku di seluruh negeri Islam seperti sembahyang zuhur empat raka't dan lain-lain.

⁶⁰ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.*, j.1. hal. 448-449.

3. Imām Syāfi’ī menjadikan *Ijmā’* sebagai hujah apabila tidak ada ulama yang mengingkarinya.⁶¹

Perbahasan mengenai *Ijmā’* dalam pandangan Imām Syāfi’ī secara keseluruhannya ialah apa yang tidak bercanggah dengan nas dan tidak lebih dari itu. Ini kerana beliau beranggapan bahawa konsep *Ijmā’* merupakan kajian yang tidak memerlukan upaya penalaran yang mendalam dalam syari’at Islam.⁶² Ini terbukti ketika beliau mengatakan :

“Aku dan tidak seorangpun di kalangan fuqaha’ lain pernah mengatakan : Ini adalah perkara *Ijmā’*, kecuali telah diperkatakan mengenainya oleh seluruh fuqaha’ dan meriwayatkannya daripada orang-orang sebelumnya seperti sembahyang zuhur empat raka’at, diharamkan arak dan lain-lain.”⁶³

Berhubung kait dengan ini, dari segi lain perbahasan tentang *Ijmā’* adalah juga membahas mengenai *qawl* sahabat (perkataan sahabat) dan *Ijmā’* dalam pandangan para fuqaha’ yang memiliki pengetahuan khusus. Oleh itu, kajian mengenai *Ijmā’* tidak banyak diperkatakan.⁶⁴ Perbahasan yang meluas dan banyak diperkatakan oleh para fuqaha’ ialah mengenai *qawl* sahabat dalam kaitannya dengan metodologi Imām Syāfi’ī.

C. *Qawl* Sahabat yang tidak diketahui adanya perselisihan pendapat.

Sebahagian kitab *uṣūl al-fiqh* yang ditulis oleh pengikut Imām Syāfi’ī menyebutkan bahawa beliau dalam *qawl qadīmnya* mengambil kira *qawl* sahabat sebagai hujah.⁶⁵ Dalam *qawl jadīdnya*, ulama berbeza pendapat, sebahagian berpendapat, pendapat Imām Syāfi’ī dalam *qawl jadīd* mahupun *qawl qadīm*

⁶¹ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 452-453.

⁶² Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* ,hal. 279-280.

⁶³ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.*, hal. 534.

⁶⁴ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* hal. 280.

⁶⁵ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 453.

adalah sama mengenai *qawl* sahabat sebagai hujah. Sebahagian yang lain berpendapat, Imām Syāfi’ī dalam *qawl jadīdnya* telah mengubah pendapatnya dan tidak menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah.

Di antara ulama yang berpendapat bahawa Imām Syāfi’ī dalam *qawl jadīdnya* tetap menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah ialah al-‘Allā’ī. Mengikut beliau, Imām Syāfi’ī dalam kitabnya *Ikhtilāf al-Mālik*, mengatakan beliau menyandarkan pendapatnya kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, jika tidak didapati, maka beliau menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah.⁶⁶

Qawl qadīm ialah pendapat-pendapat Imām Syāfi’ī yang ditulis menerusi periyawatan al-Za’farānī di Iraq, sedangkan *qawl jadīd* ialah pendapat-pendapat Imām Syāfi’ī yang ditulis menerusi periyawatan Rabi’ Ibn Sulaymān al-Murādī di Mesir. Menurut Abū Zahrah, dalam kitab *al-Risālah* yang ditulis oleh Rabi’ Ibn Sulaymān (*qawl jadīd*), Imām Syāfi’ī menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah, sebagaimana pendapatnya dalam *qawl qadīm* secara sepakat.⁶⁷

Walau bagaimanapun, al-‘Allā’ī berpendapat bahawa majoriti pengikut Imām Syāfi’ī menyatakan, Imām Syāfi’ī dalam *qawl jadīdnya* telah membantalkan pendapatnya dalam *qawl qadīm* dan menyatakan *qawl* sahabat tidak termasuk hujah.⁶⁸ Di antara pengikut Imām Syāfi’ī yang menyatakan Imām Syāfi’ī telah mengubah pendapatnya dalam *qawl jadīd* mengenai *qawl* sahabat adalah al-Juwainī, al-Ghazālī, al-Rāzī dan al-Zanjānī.⁶⁹

⁶⁶ Al-‘Allā’ī, Khalīl Ibn Kaykaldī, (1407), *Ijmāl al-Ṣābah*, Kuwait : Jāmi’ah Ihyā’ al-Turāth al-Islāmī, hal. 38.

⁶⁷ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 453.

⁶⁸ Al-‘Allā’ī, Khalīl Ibn Kaykaldī, (1407), *op. cit.* hal. 39.

⁶⁹ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 891., al-Ghazālī, (1997), *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, j. 1., Beirut : Muassasah al-Risālah, hal. 406., al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1400), *al-Maḥṣūl fi ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, j. 6., Riyāḍ : Jāmi’ah al-Imām Mhd. Ibn Sa’ud al-Islāmiyah, hal. 179. al-Zanjānī, (1987), *Takhrij al-Furū’ ‘Ala al-Uṣūl*, c. 5., Beirut : Muassasah al-Risālah, hal. 179.

Pendapat al-Ghazālī ini didasari menerusi periwatan al-Muzānī sebagai perawi *qawl jadīd* Imām Syāfi’ī.⁷⁰ Al-Juwaynī berpendapat, pendapat yang ditarik balik dalam *qawl qadīm*, maka yang diambil kira adalah pendapatnya dalam *qawl jadīd*, sedangkan pendapat yang ditarik balik tidak termasuk dalam kategori mazhab Syāfi’ī.⁷¹ Mengikut al-Rāzī, majoriti pengikut Imām Syāfi’ī tidak menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah, namun ia boleh mengukuhkan qiyas. Oleh itu, jika terjadi pertentangan antara dua qiyas, maka qiyas yang selari dengan *qawl* sahabat yang boleh dijadikan hujah.⁷²

Menurut al-Zanjānī, telah terbukti bahawa Imām Syāfi’ī tidak menjadikan *qawl* sahabat sebagai hujah, kerana adanya pendapat beliau yang bercanggah dengan pendapat ‘Āisyah r.a. mengenai jual beli dengan keuntungan yang berlebih. Jual beli seperti ini pernah dilakukan oleh seorang sahabat yang bernama Zayd Ibn Arqam. Apabila ‘Āisyah r.a. mengetahui hal tersebut, beliau menyuruh Zayd Ibn Arqam supaya bertaubat.⁷³

Di antara pengikut Imām Syāfi’ī yang menolak *qawl* sahabat sebagai hujah ialah :

1. Al-Juwaynī

Menurut al-Juwaynī, sahabat adalah orang yang memiliki kedudukan yang tinggi, tetapi mereka boleh berbuat salah sebagaimana manusia lainnya. Oleh itu, tidak ada kewajipan untuk mengikuti pendapat sahabat secara *naqlī*.⁷⁴

⁷⁰ Al-Ghazālī, (1997), *op. cit.* j. 1. hal. 404.

⁷¹ Al-Juwaynī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 893.

⁷² Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1400), *op. cit.* hal. 178.

⁷³ Al-Zanjānī, (1987), *op. cit.* hal. 180-189.

⁷⁴ Al-Juwaynī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 890.

2. Al-Ghazālī

Menurut al-Ghazālī, *qawl* sahabat tidak diambil kira sebagai hujah, kerana mereka boleh berbuat salah. Sekiranya sahabat terpelihara dari dosa dan kesalahan, maka tidak berlaku perbezaan pendapat di antara mereka. Pada kenyataannya, sahabat sentiasa berbeza pendapat, sekalipun ia seorang khalifah seperti Abū Bakar dan ‘Umar. Bahkan mereka sepakat, jika terjadi perbezaan pendapat mengenai persoalan ijtihadiyah maka setiap orang wajib mengikuti pendapatnya sendiri.⁷⁵ Al-Ghazālī mengemukakan dalil hadith Rasulullah s.a.w. sebagai penolakannya terhadap *qawl* sahabat menjadi hujah :

اَصْحَابِيْ كَالْجُوْنِ بِأَيْمَنِكُمْ اَقْدَمْتُمْ اَهْدَيْتُمْ

Maksudnya :

“Sahabatku bagaikan bintang-bintang. Sesiapa sahaja yang kamu ikuti, kamu akan mendapat petunjuk.”⁷⁶

Menurut al-Ghazālī, hadith ini bukanlah dalil mengenai kehujahan *qawl* sahabat. Ia ditujukan bagi orang awam di kalangan para sahabat untuk mengikuti sahabat yang pakar dalam bidang hukum, sebab ada sahabat yang pakar dan ada yang awam. Perintah mengikuti sahabat tidak bererti mengikuti semua sahabat. Dengan demikian *qawl* sahabat tidak boleh menjadi hujah.⁷⁷ Walau bagaimanapun, jika terjadi pertentangan antara dua qiyas, maka qiyas yang selari dengan *qawl* sahabat yang diutamakan.⁷⁸

3. Al-Zanjānī

Al-Zanjānī mengemukakan firman Allah s.w.t yang berbunyi :

⁷⁵ Al-Ghazālī, (1997), *op. cit.* j. 1. hal. 400-401.

⁷⁶ Al-Anṣārī ‘Umar Ibn ‘Alī, (1410), *Khulāṣah al-Badr al-Munīr*, j. 2., Riyād : Maktabah al-Rusyd, hal. 430, no. 2828.

⁷⁷ Al-Ghazālī, (1997), *op. cit.* j. 1. hal. 401.

⁷⁸ *Ibid.* j. 1., hal. 404.

فَاعْتَبِرُوهُ يَا أُولَئِكَ الْأَنْبَارُ.

Maksudnya :

“Maka insaflah dan ambillah pelajaran (dari peristiwa itu) wahai orang-orang yang berakal fikiran serta celik mata hatinya.”

Terjemahan Surah *al-Hasyr* (59) : 2.

Ayat ini menyuruh umat Islam supaya melakukan ijтиhad tanpa bertaqlid kepada orang lain. Sahabat adalah tidak ma’sum, mereka boleh melakukan kesalahan dan lupa. Oleh itu, pendapatnya tidak boleh dijadikan hujah.⁷⁹

Terhadap pandangan Imām Syāfi’ī mengenai *qawl* sahabat, Abū Zahrah menyimpulkan :

1. *Qawl* sahabat yang hampir kepada al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijmā'* dan *Qiyās* adalah diambil kira sebagai hujah.
2. *Qawl* sahabat yang tidak ada perselisihan pendapat mengenainya adalah diambil kira sebagai hujah,⁸⁰ sebagaimana ucapan Imām Syāfi’ī yang berbunyi :

“...Aku mengikuti pendapat seorang sahabat apabila tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijmā'* dan *Qiyās*.”⁸¹

Menurut Abū Zahrah, *qawl* sahabat yang tidak ada perselisihan pendapat mengenainya boleh dijadikan hujah dalam pandangan Imām Syāfi’ī.⁸²

2.8. Teori Imām Syāfi’ī Mengenai Qiyyas

Tajuk ini menjelaskan pemikiran Imām Syāfi’ī tentang konsep qiyas yang beliau tulis dalam kitab *al-Risālah*. Perbahasan meliputi perkara-perkara pokok dan prinsip-prinsip umum sebagai teori asas beliau. Ini kerana perbincangan

⁷⁹ Al-Zanjānī, (1987), *op. cit.* hal. 179.

⁸⁰ Abū Zahrah, Muhammad, (1996), *op. cit.* hal. 454.

⁸¹ Al-Syāfi’ī, Muhammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 598.

⁸² Abū Zahrah, Muhammad, (1996), *op. cit.* hal. 454.

mengenai qiyas dilatarbelakangi oleh keterangan yang bersifat umum dan bertaburan secara terpisah.⁸³

2.8.1. Qiyas Menurut Imām Syāfi’ī

Konsep qiyas telah lahir pada zaman Rasulullah s.a.w. ketika baginda mengutus Mu’ādh ke negeri Yaman dan hadith Mu’ādh ini telah popular dalam menjadikannya sebagai hujah dalam melakukan qiyas. Tahap selanjutnya, peranan qiyas dikembangkan oleh para sahabat menerusi instrumen ‘illah beserta syarat-syarat yang melengkapinya. Menerusi instrumen ‘illah, para sahabat melakukan proses qiyas yang kemudiannya terbentuklah apa yang disebut sebagai *Ijmā’* sahabat.⁸⁴

Tahap berikutnya, iaitu setelah zaman sahabat muncul pemikir-pemikir aliran *al-ra'y* terutama di kawasan Iraq dengan tokoh utamanya Imām Abū Ḥanifah. Fiqh Imām Abū Ḥanifah merupakan aliran yang pertama berkembang, kemudian lahirlah fiqh Imām Syāfi’ī. Imām Abū Ḥanifah pula merupakan orang yang terpenting dalam mengembangkan kaedah *usūl al-fiqh* berdasarkan mazhabnya. Berdasarkan ini, ilmu *usūl al-fiqh* sebenarnya belum sampai kepada Imām Syāfi’ī sejak beberapa generasi dan ini sebagai bukti bahawa Imām Syāfi’ī bukan sebagai orang yang pertama menciptakan *usūl al-fiqh*, tetapi orang yang pertama membukukannya secara sistematis.⁸⁵

Dalam *al-Risālah*, Imām Syāfi’ī tidak banyak membahas mengenai qiyas, namun beliau menerangkannya secara terpisah-pisah. Huraian tentang qiyas

⁸³ Terpisah, kerana sebahagian keterangan qiyas beliau ulas dalam bab *qiyās*. Sebahagian lain pada bab *ijtihād*, *bayān*, *ikhtilāf* mahupun bab *istihsān*. Tidak keterlaluan jika penulis katakan, pemberian bab-bab tersebut sebenarnya bukan dilakukan oleh Imām Syāfi’ī, tetapi oleh penulis-penulis selanjutnya.

⁸⁴ Al-Būṭī, Sa’īd Ramadān, (1994), “Athar al-Syāfi’ī fī Minhaj al-Tafsīr al-Islāmī Qadīman wa ḥadīthan,” *al-Imām al-Syāfi’ī: Iḥtīfā’ bi Dhikrā Murūr Ihnay ‘Asyar Qarnan ‘Alā Wafātihi*, Kuala Lumpur : Isesco, hal. 454.

⁸⁵ *Ibid.*

kadang disebutkan pada perbahasan mengenai konsep *istihsān*, kadang beliau menghurainya dalam tajuk *al-ijtihād* mahupun dalam tajuk *al-ikhtilāf*. Perbahasan mengenai qiyas juga terdapat dalam tajuk *al-bayān* iaitu pada bab-bab permulaan dalam kitab *al-Risālah*.

Imām Syāfi’ī dalam pandangannya mengenai qiyas, hanya mengulas perkara-perkara pokok sahaja. Beliau tidak membahas bentuk-bentuk qiyas, syarat-syarat ‘illah dan semua cabang-cabangnya. Hal ini umum berlaku dalam suatu karya dan dikembangkan oleh generasi selanjutnya.⁸⁶ Berdasarkan ini juga, Imām Syāfi’ī tidak menyebut definisi qiyas secara terminologi, tetapi menyebutnya dalam bentuk contoh-contoh dan prinsip umum. Hal ini disebabkan ilmu mantiq waktu itu belum popular di kalangan para fuqaha’.⁸⁷

Apa yang terpenting, Imām Syāfi’ī tidak memberikan definisi yang jelas mengenai ‘illah kaitannya dengan *asl* dan *far*'.⁸⁸ Hal ini merupakan sebab berlakunya pelbagai penafsiran mengenainya. Ulama moden⁸⁹ berpegang kepada pengertian bahawa ‘illah merupakan proses mencari kesimpulan hukum secara langsung daripada nas. Sedangkan al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Zanjānī, al-Jurjānī, dan al-Rāzī memberikan makna ‘illah sebagai proses mencari kesimpulan hukum berdasarkan matlamat syarak, iaitu pemetikan hukum daripada nas secara tidak langsung.⁹⁰

Menerusi kitab *al-Risālah*, didapati beberapa penjelasan mengenai qiyas sebagai berikut :

1. Mengenai qiyas sama dengan ijtihad, Imām Syāfi’ī berkata :

⁸⁶ Qal’ah Ji, Muḥammad Rawwās, (1994), *op. cit.* hal. 239.

⁸⁷ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* hal. 280.

⁸⁸ Qal’ah Ji, Muḥammad Rawwās, (1994), *op. cit.* hal. 242.

⁸⁹ Ulama moden seperti ‘abd al-Wahhāb Khallāf, Wahbah al-Zuhaylī dan lain-lain.

⁹⁰ Perbahasan tentang ‘illah menurut ulama-ulama pengikut Imām Syāfi’ī ini akan dipaparkan pada halaman selanjutnya.

“Setiap kes yang terjadi kepada seseorang Muslim mesti ada hukumnya dan wajib mengikuti nas apabila ada nasnya. Apabila tidak ditemukan nasnya, maka carilah menerusi jalan *dilālah* mengikut metod yang benar. Dan ijtihad itu adalah qiyas.”⁹¹

2. Sebagai menjawab pertanyaan mengenai peringkat-peringkat ilmu, Imām Syāfi’ī berkata :

“...Pengetahuan yang diperolehi menerusi ijtihad dengan metod qiyas adalah benar secara *zahir* bagi orang yang melakukan qiyas, tetapi tidak demikian bagi orang awam. Ini kerana tidak ada yang mengetahui perkara yang tersembunyi kecuali Allah.”⁹²

3. Mengenai kategori-kategori qiyas, Imām Syāfi’ī berkata :

“Qiyas ada dua kategori, pertama, persoalan yang mencakupi perkara asas terdapat dalam makna pokok. Qiyas jenis ini tidak berlaku perselisihan pendapat. Kedua, kes yang dipersoalkan tercakup dalam makna pokok yang berbeza-beza. Dalam hal ini, qiyas harus dipakai pada ketentuan yang lebih mendekati kepada kemiripannya. Qiyas dalam bentuk ini sentiasa berlaku perbezaan pendapat.”⁹³

4. Menjawab pertanyaan mengenai kehujahan *Istihsān*, Imām Syāfi’ī berkata :

“...Hanya mereka yang pakar boleh memperkatakan sesuatu. Jika mereka memperkatakan tentang suatu berita (*al-khabar*), maka ikutilah. Apabila berita tidak didapati, maka qiyas dapat diambil kira berdasarkan berita itu. Jika boleh meninggalkan qiyas, maka dibolehkan juga bagi orang yang tidak pakar, memperkatakan sesuatu tanpa berdasarkan berita dengan menganggapnya sebagai sesuatu yang baik (*istihsān*). Mengatakan sesuatu tanpa berita atau qiyas adalah tidak boleh.”⁹⁴

5. Mengenai konsep ‘*illah*’, Imām Syāfi’ī berkata :

“Sebahagian ulama menolak menamakannya sebagai qiyas. Mereka berkata : Ini adalah sebagai pengertian (*ma’nā*) apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan oleh Allah, yang dipandang sebagai sesuatu yang terpuji dan tercela. Begitu juga pada persoalan-persoalan lain : Sesuatu yang sama dengan yang halal adalah halal dan yang sama

⁹¹ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

⁹² *Ibid.* hal. 479.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.* hal. 504-505.

dengan haram adalah haram tanpa menyebutnya sebagai qiyas. Mereka menolak menamakannya sebagai qiyas kecuali jika ada dua perkara yang hendak diserupakan pada dua perkara yang berbeza. Maka yang satu dipilih sebagai jawapannya dengan menolak yang lainnya. Berkata ulama daripada kalangan lainnya : Apa sahaja di luar nas daripada al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi mempunyai makna yang sama adalah qiyas.”⁹⁵

Berdasarkan prinsip-prinsip umum di atas, penulis dapat menyimpulkan qiyas dalam pandangan Imām Syāfi'i sebagai berikut :

1. Qiyas adalah ijtihad.

Qiyas menurut Imām Syāfi'i adalah ijtihad itu sendiri. Dalam hal ini qiyas bukan sebagai sesuatu yang sempit jangkauannya. Ia meliputi semua aspek kehidupan manusia dan persoalan-persoalan tersebut ada ketentuan hukumnya. Ketentuan hukum ini hanya dapat dijawab (jika tidak ditemukan dalam nas) menerusi qiyas sahaja dan qiyas sama sahaja dengan ijtihad.

2. Qiyas adalah perkara yang ẓahir sahaja.

Qiyas dalam pandangan Imām Syāfi'i adalah pengetahuan yang didapati secara ẓahir. Ertinya, sebarang bentuk keputusan hukum yang berdasarkan nas, samada hukum yang ditemukan menepati kebenaran atau tidak menepati kebenaran, maka manusia tidak dibebani suatu kesalahan. Ini kerana perkara yang tersembunyi hanya Allah sahaja yang mengetahui-Nya dan manusia dituntut untuk mengetahui apa yang nampak.

3. Qiyas sebagai matlamat syarak.

Qiyas menurut Imām Syāfi'i adalah upaya memahami pengertian-pengertian (*ma'nā*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal ini semakin jelas,

⁹⁵ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.*, hal. 515-516.

bahawa qiyas tidak hanya didapati menerusi instrumen ‘illah sahaja, tetapi lebih luas lagi iaitu suatu upaya memahami tujuan disebalik pensyari’atan hukum.

4. Qiyas sebagai motif hukum.

Qiyas dalam pandangan Imām Syāfi’ī ialah suatu upaya mencari kesimpulan hukum berdasarkan kepada teori mencari persamaan hukum. Iaitu menjadikan ‘illah sebagai alat terpenting dalam menemukan hukum.

5. Qiyas adalah berasaskan nas.

Qiyas menurut Imām Syāfi’ī ialah apa yang berlawanan dengan konsep *istihsān*. Mana-mana ketentuan yang tidak berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah (*al-khabar*), maka ketentuan hukumnya menjadi batal dan tertolak. Qiyas mesti berasaskan al-Qur'an dan al-Sunnah. Apa yang dimaksud dengan berlawanan ialah membuat kesimpulan hukum berdasarkan hawa nafsu dan memandang semua perkara adalah baik (*istihsān*).

2.8.2. Dalil Autoriti Qiyas Mengikut Imām Syāfi’ī

Antara dalil-dalil yang dipegang oleh Imām Syāfi’ī dalam melakukan qiyas ialah sebagai yang diperjelaskan berikut ini :

1. Imām Syāfi’ī mengambil dalil berdasarkan firman Allah s.w.t yang berbunyi :

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوْلَ وَجْهَكَ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ
فَوْلَأَوْجُونْ هَكْمَ شَطَرَةَ ...

Maksudnya :

“Dari mana sahaja engkau keluar (untuk mengerjakan sembahyang), maka hadapkanlah mukamu ke arah *masjid al-Harām* (Ka’bah) dan dimana sahaja kamu berada maka hadapkanlah muka kamu ke arahnya...”

Terjemahan Surah *al-Baqarah* (2) : 150.

Terdapat dua pemahaman menerusi ayat ini, pertama, bagi orang yang dekat dipersekutaran *Masjid al-Harām*, ia boleh menentukan arah qiblat secara pasti dan tepat. Kedua, bagi orang yang berada jauh darinya, mestilah mencarinya menerusi ijtihad.⁹⁶ Allah s.w.t. memberikan petunjuk kepada orang yang berada jauh dari *Masjid al-Harām* dengan melakukan ijtihad secara menepati kebenaran. Petunjuk ini adalah berupa benda atau tanda-tanda yang boleh dijadikan alat petunjuk arah secara sebahagiannya (*syatrah*).⁹⁷ Allah s.w.t berfirman :

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النَّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ .

Maksudnya :

“Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagi kamu supaya kamu berpedoman kepadanya dalam kegelapan (malam) di darat dan di laut.”

Terjemahan Surah *al-An'ām* (6) : 97.

Petunjuk lain lagi adalah firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ .

Maksudnya :

“Dan (Ia mengadakan) tanda-tanda panduan jalan dan dengan bintang-bintang (pada waktu malam) mereka dapat mengetahui arah yang hendak dituju.”

Terjemahan Surah *al-Nahl* (16) : 97.

Menurut Imām Syāfi'i, petunjuk yang dimaksud adalah gunung, adanya pertukaran siang dan malam atau angin yang bertiup ke pelbagai arah, matahari,

⁹⁶ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (t.t.), *op. cit.* hal. 277.

⁹⁷ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 23-24.

bulan dan bintang yang muncul dan tenggelam merupakan alat yang dapat mengenal pasti arah qiblat.⁹⁸

2. Dalam kes membunuh binatang buruan sewaktu melakukan ibadah haji, Imām Syāfi'i mengutip firman Allah s.w.t :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَإِنْ هُنَّ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ

مُّتَلٍّ مَاقْتَلَ مِنَ النَّعْمَ يَحْكُمُ بِهِ دُوَّا عَدْلٌ مِنْكُمْ هُدْنِيَا بِالْكَعْبَةِ ...

Maksudnya :

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu membunuh binatang-binatang buruan ketika kamu sedang berihram. Dan sesiapa di antara kamu yang membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya (menggantinya) dengan binatang ternak yang sama dengan binatang buruan yang dibunuh itu, yang akan ditetapkan hukumnya oleh dua orang yang adil di antara kamu, sebagai hadiah yang di sampaikan ke Ka'bah (untuk disembelih dan dibahagikan kepada fakir miskin di Tanah Suci)..."

Terjemahan Surah *al-Mā'idah* (5) : 95.

Dalam ayat ini Allah s.w.t. menyuruh supaya membayar denda bagi orang yang membunuh binatang buruan sewaktu melakukan ibadah haji dengan menggantinya kepada binatang ternak dalam ukuran yang sama. Adalah sahabat melakukan ijtihad dengan menentukan hukuman membunuh seekor kijang, dengan menggantinya seekor kambing. Dalam hal ini sahabat berpedoman pada ukuran fizikal bukan berdasarkan harga, sebab jika berdasarkan harga, tentunya akan berbeza-beza selari dengan perbezaan harga binatang buruan di pelbagai negeri. Oleh itu, ketentuan yang diambil kira ialah dengan menentukan ukuran fizikal sekalipun kijang dan kambing tidak sama seratus peratus. Inilah bentuk qiyas dalam pandangan Imām Syāfi'i.⁹⁹

⁹⁸ *Ibid.* hal. 24.

⁹⁹ Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs, (t.t.), *op. cit.* hal. 280-281.

2.8.3. Prinsip Imām Syāfi’ī Tentang Qiyyas

Imām Syāfi’ī menetapkan qiyas sebagai asas dalam pembinaan hukum berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Qiyas berfungsi memahami apa yang tidak diterangkan oleh kedua sumber tersebut secara jelas. Berdasarkan ini, Imām Syāfi’ī meletakkan kedudukan qiyas atas dua prinsip sebagai berikut :¹⁰⁰

1. Syari'at Islam merangkumi semua permasalahan kehidupan manusia dan persoalan ini terus berlaku dari semasa ke semasa. Bagi menjelaskan hukum-hukum bagi persoalan tersebut, Islam telah menyediakan metod-metod tertentu samada menerusi nas maupun qiyas. Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi’ī dalam ucapannya :

“Setiap kes yang terjadi kepada seorang Muslim mesti ada hukumnya dan wajib mengikuti nas apabila ada nasnya. Apabila tidak ditemukan nasnya, carilah menerusi jalan *dilālah* mengikut jalan yang benar dengan ijtihad. Dan ijtihad itu adalah qiyas.”¹⁰¹

Menurut Abū Zahrah, pernyataan Imām Syāfi’ī ini bermaksud bahawa syari'at Islam merangkumi semua aspek kehidupan manusia. Ertinya, tidak ada satu ketentuan hukum yang tidak didapati jawapan hukumnya, sama ada menerusi nas maupun qiyas itu sendiri.¹⁰²

Imām Syāfi’ī telah menegaskan bahawa Allah s.w.t. tidak membiarkan manusia tanpa ketentuan hukum.¹⁰³ Petunjuk berupa nas merupakan sumber hukum yang harus dipegangi, kerana ia sumber utama, sementara qiyas merupakan metod pemetikan hukum secara langsung menerusi al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh itu, qiyas mesti diambil kira dalam proses menentukan

¹⁰⁰ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 455.

¹⁰¹ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

¹⁰² Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 456.

¹⁰³ Lihat al-Qur'an surah al-Qiyāmah (36) : 78.

hukum dan sebarang ketentuan hukum yang tidak berdasarkan kedua sumber primeri tersebut, maka ia tertolak.¹⁰⁴

Mengulas lebih jauh, Abū Zahrah menyebut bahawa penentuan hukum menerusi *dilālah* merupakan suatu penghargaan terbesar yang diberikan oleh Allah s.w.t. dalam konsep penalaran hukum. Ini dikenali sebagai proses ijtihad atau *qiyas*.¹⁰⁵

2. Pengetahuan Islam mengenai hukum terbahagi dalam dua kategori. Pertama, pengetahuan yang bersifat *qat’ī* yang terdapat dalam nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, pengetahuan yang bersifat *zannī* iaitu apa yang dianggap sebagai lebih mendekati kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Jika ketentuan hukum tidak ditemukan dalam nas, maka boleh dicari menerusi ijtihad. Pengetahuan kategori pertama ini (*qat’ī*) ialah ketentuan hukum yang disebut secara jelas merangkumi pengetahuan dalam erti *zahir* dan tersembunyi. Dengan kata lain, wajib bagi seorang Muslim mengetahuinya dan tidak boleh meragui kebenarannya.¹⁰⁶

Imām Syāfi’ī mengatakan :

“Pengetahuan itu ada beberapa kategori, iaitu apa yang mencakupi ketentuan hukum secara *zahir* dan tersembunyi dan apa yang mencakupi secara benar dalam erti *zahir*. Pengetahuan benar secara *zahir* dan tersembunyi iaitu hukum Allah dan Sunnah Rasulullah yang mutawatir. Dua sumber ini menjelaskan mengenai halal dan haram. Pengetahuan ini wajib diketahui dan tidak boleh meraguinya.”¹⁰⁷

Pengetahuan dalam kategori kedua (dalam erti *zahir* atau *zannī*) pula ialah ketentuan hukum yang didapati menerusi hadith *Aḥād*, *Ijmā’* dan *Qiyās*. Pengetahuan ini tidak boleh dibebankan kepada semua orang, kerana pada

¹⁰⁴ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1973), *op. cit.* j. 7., hal. 298.

¹⁰⁵ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* hal. 281.

¹⁰⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 456.

¹⁰⁷ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 478.

hakikatnya hanya Allah s.w.t. sahaja yang mengetahuinya. Pengetahuan seperti ini boleh diambil kira dan diamalkan menerusi kepakaran orang-orang tertentu dalam melakukan ijтиhad.¹⁰⁸

Banyak kes yang berlaku berhubung kait dengan ketentuan hukum secara ژahir (*zannī*), di antaranya ialah pengakuan seseorang yang mengakui dirinya sebagai orang Islam. Ketentuan hukum berpihak kepada pengakuannya secara ژahir (apa yang diucapkan) sekalipun ia berdusta, kerana tidak ada tanda yang jelas secara ژahir menunjukkan ia berdusta. Keputusan ini tidak diberi sebarang dosa atas apa yang dilakukan berdasarkan sesuatu yang tersembunyi.¹⁰⁹

Mengenai ini, Imām Syāfi’ī mengemukakan dalil kehujahan berijtihad yang beliau petik daripada hadith ‘Amar bin al-‘Āṣ :¹¹⁰

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْعَاصِ مَا سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ قَلْهُ أَجْرًا وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ اخْطَأَ قَلْهُ أَجْرًا .

Maksudnya :

“Apabila seorang hakim menjatuhkan putusan hukum dengan melakukan ijtihad dan ijtihadnya benar, maka ia memperolehi dua pahala. Apabila ia menjatuhkan putusan hukum dan ijtihadnya salah, maka ia memperolehi satu pahala.”¹¹¹

Imām Syāfi’ī juga menyatakan bahawa qiyas mesti berdasarkan kepada bentuk tertentu, kerana mengetahui hukum syarak harus berasaskan al-Qur'an dan al-Sunnah. Bentuk tertentu maksudnya adalah al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi dasar dalam pembinaan hukum.

¹⁰⁸ Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* hal. 282.

¹⁰⁹ *Ibid.* (Kerana sesuatu yang tersembunyi hanya Allah s.w.t. sahaja yang mengetahui-Nya).

¹¹⁰ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 494.

¹¹¹ Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā’īl, (1987), *Sahīh al-Bukhārī*, j. 6., c. 3., Beirut : Dār Ibn Kathīr, hal. 2676, no. 6919.

Qiyas merupakan proses mencari persamaan hukum menerusi instrumen *'illah* berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Sesuatu yang sabit menerusi nas adalah sabit juga menerusi qiyas. Inilah yang dimaksud ucapan Imām Syāfi'i bahawa berita berupa al-Qur'an dan al-Sunnah adalah bentuk yang selari dalam menegakkan ijтиhad yang benar.¹¹²

Pada pandangan Imām Syāfi'i, ijтиhad adalah perkara yang dituntut untuk mengamalkannya sekalipun berlaku perbezaan pendapat. Menurut beliau, Nabi s.a.w. telah menegaskan bahawa ijтиhad yang benar memperolehi dua pahala, sedangkan ijтиhad yang salah tetap diberi pahala. Ini membuktikan bahawa ijтиhad adalah sesuatu yang mesti diamalkan.¹¹³

2.8.4. Klasifikasi Qiyas Menurut Imām Syāfi'i

Menerusi keterangan yang terdapat dalam kitab *al-Risālah*, ada dua pernyataan Imām Syāfi'i mengenai klasifikasi qiyas iaitu sebagai berikut :

1. Menjawab pertanyaan mengenai cara penerapan qiyas, Imām Syāfi'i berkata :

"Qiyas yang paling kuat adalah sesuatu yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya pada perkara yang sedikit menunjukkan pengharaman yang sama atau lebih. Begitu juga kepujian atas sedikit keta'atan, maka keta'atan yang banyak akan memperolehi kepujian yang lebih besar. Apabila jumlah yang banyak dihukum mubah, maka jumlah yang sedikit tentu boleh dihukum mubah."¹¹⁴

Imām Syāfi'i mengemukakan contoh hadith Rasulullah s.a.w. yang berbunyi sebagai berikut :¹¹⁵

¹¹² Abū Zahrah, Muḥammad, (1978), *op. cit.* hal. 284.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 513.

¹¹⁵ Menurut keterangan dalam kitab Sunan Ibn Mājah daripada Muḥammad Naṣir al-Dīn al-Bānī (penulis), hadith ini adalah *da'if li ḥālih*.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطْوِقُ بِالْكَعْبَةِ وَيَقُولُ: مَا أَطَيْبَكَ وَأَطَيْبَ رِيحَكَ. مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ! لَحُرْمَةِ الْمُؤْمِنِينَ أَعْظَمُ عِذَّالِهِ حُرْمَةً مِنْكَ مَا لَهُ وَدَمَهُ وَأَنْ تَنْظَنَّ يَهُ إِلَّا خَيْرًا.

Maksudnya :

"Dari 'Abd Allah bin 'Amar, berkata ia : Saya melihat Rasulullah s.a.w. mengelilingi Ka'bah dan beliau bersabda : Alangkah baiknya kamu (Ka'bah), sebaik baumu. Alangkah mulianya kamu, semulia kesucianmu. Demi jiwa Muhammad dalam kekuasaan Allah! Sesungguhnya kehormatan orang-orang beriman lebih mulia di sisi Allah s.w.t. sebanding dengan kehormatanmu, (begitu juga adalah haram) hartanya dan darahnya. Dan menyuruh berbaik sangka kepadanya."¹¹⁶

Menurut Imām Syāfi'i, jika berburuk sangka terhadap sesama Muslim dengan menunjukkan budi bahasa yang mesra sudah haram, maka menunjukkan sikap permusuhan tentu lebih haram lagi.¹¹⁷

Imām Syāfi'i juga mengemukakan dalil berdasarkan firman Allah s.w.t :

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ .

Maksudnya :

"Maka sesiapa berbuat kebajikan seberat dzarrah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya). Dan sesiapa berbuat kejahatan seberat dzarrah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya)."

Terjemahan Surah al-Zalzalah (99) : 7-8.

Menurut Imām Syāfi'i, kebajikan yang lebih berat daripada sekecil biji bererti lebih mendapat kepujian dan keburukan yang lebih berat daripada sekecil biji akan memperolehi dosa yang lebih besar.¹¹⁸

¹¹⁶ Al-Bānī, Muhammad Nāṣir al-Dīn, (1988), *Sunan Ibn Mājah*, c. 1., Beirut : al-Maktab al-Islāmī, hal. 317, no. 852.

¹¹⁷ Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 514-515.

¹¹⁸ *Ibid.*

- Menjawab pertanyaan mengenai kesimpulan hukum yang berbeza antara satu dengan lainnya, Imām Syāfi’ī berkata :

“Qiyas ada dua kategori, pertama, persoalan yang mencakupi perkara asas terdapat dalam makna pokok. Qiyas dalam bentuk ini tidak berlaku perbezaan pendapat. Kedua, kes yang dipersoalkan tercakup dalam makna pokok yang berbeza-beza. Dalam hal ini, qiyas harus dipakai pada ketentuan yang lebih mendekati kepada kemiripannya. Qiyas dalam bentuk ini sentiasa terjadi perbezaan pendapat.”¹¹⁹

Menerusi *al-Risālah*, Imām Syāfi’ī tidak memberikan huraian terperinci mengenai dua kategori qiyas di atas. Apa yang jelas, keterangan berikutnya hanya memaparkan tentang dua jenis pengetahuan sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya.¹²⁰

Jika diteliti pernyataan Imām Syāfi’ī di atas, ternyata beliau tidak memberikan nama tertentu bagi klasifikasi qiyas yang disebutkannya. Berdasarkan ini, al-Juwainī mengatakan bahawa banyak berlaku perbezaan pandangan dalam memberikan nama bagi qiyas Imām Syāfi’ī.¹²¹ Dari segi kekuatan ‘illah, al-Juwainī sendiri tidak memberikan nama bagi qiyas Imām Syāfi’ī, sementara dari segi persamaan ‘illah, beliau membahaginya kepada dua kategori iaitu pertama *qiyās ma ’nā* dan kedua, *qiyās syabḥ*. Menurut al-Juwainī, *qiyās ma ’nā* banyak terjadi perbezaan pendapat.¹²²

Huraian lanjut mengenai qiyas dan klasifikasinya menurut ulama Syafi’iyah klasik dan moden akan diulas pada bab berikutnya.

¹¹⁹ *Ibid.* hal. 479.

¹²⁰ Lihat, *Ibid.* hal. 479-480.

¹²¹ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2., hal. 574.

¹²² *Ibid.* hal. j. 2. hal. 573-574.

2.9. Kesimpulan

Menerusi kitab *al-Risālah*, sebenarnya tidak banyak yang dapat diambil keterangan mengenai qiyas kecuali hanya sedikit. Antara keterangan-keterangan penting yang dapat dipetik daripada ucapan Imām Syāfi’ī ialah :

1. Qiyas adalah ijtihad itu sendiri.
2. Qiyas ada dua kategori iaitu pertama, qiyas dalam bentuk yang tidak ada perbezaan pendapat mengenainya. Kedua, qiyas dalam bentuk berlakunya perbezaan pendapat mengenainya. Keterangan Imām Syāfi’ī ini tidak diberi ulasan yang secukupnya menerusi kitab *al-Risālah*. Berdasarkan hal tersebut, perbezaan pendapat tentang bentuk dan klasifikasi qiyas sentiasa terjadi pada tahap selanjutnya.
3. Qiyas belum dibuat mengikut terminologi Imām Syāfi’ī, beliau hanya menyebut dalam bentuk contoh-contoh dan prinsip umum. Beliau juga tidak membahas bentuk-bentuk qiyas, syarat-syarat ‘illah, istilah-istilah teknikal (daripada qiyas) dan lain-lain.
4. Qiyas menurut Imām Syāfi’ī adalah berdasarkan matlamat syarak, disamping bersasaskan ‘illah.
5. Qiyas adalah perkara yang ẓahir sahaja dan berdasarkan nas.

BAB TIGA

QIYAS MENURUT ULAMA

SYAFI'IYYAH KLASIK DAN

MODEN

BAB TIGA

QIYAS MENURUT ULAMA SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

3.1. Pendahuluan

Sukarnya memberikan konsep qiyas secara tepat ternyata diakui sendiri oleh al-Juwaynī. Ini kerana adanya pelbagai pengertian yang terdapat dalam intipati (rukun) qiyas. Misalnya perkataan *al-hukm* mengandungi erti *qadīm*. Manakala *far'* dan *asl* sebagai erti berubah dan '*illah* sebagai motif wujudnya hukum.¹

Menurut Ibn al-Anbārī, sukarnya memberikan definisi yang tepat, kerana banyaknya klasifikasi qiyas yang diulas secara terperinci. Mengikut Abū Ishāq, perbezaan dalam meletakkan definisi qiyas ada dua faktor. Pertama, berbezanya mujtahid dalam membuat kesimpulan hukum. Kedua, berbeza dalam memberi konsep hukum iaitu antara hukum dalam erti *qadīm* dan *far'*. Pendapat terakhir ini adalah lebih tepat.²

Al-Rūyānī pula berpendapat, terdapat dua kemungkinan yang menjadi sebab berbezanya ulama dalam memberi konsep qiyas. Pertama, faktor qiyas dierangkan sebagai proses hukum yang tertumpu kepada instrumen '*illah*. Kedua, faktor qiyas sebagai matlamat syarak.³

Perbahasan qiyas dalam bab ini adalah mengulas dalam pandangan ulama Syafi'iyyah klasik dan moden. Hal tersebut perlu dibezakan, kerana dua kategori ulama ini memandang qiyas secara berlainan. Walau bagaimanapun, pada peringkat (bab) ini, konsep kedua kategori ulama tersebut masih sama. Iaitu

¹ Al-Syawkānī, (t.t), *Irsyād al-Fuhūl Ilā Tahqīq al-Haq Min 'Ilm al-Uṣūl*, T.T.P. : Dār al-Fikr, hal. 198.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* hal 199.

memandang qiyas sebagai sesuatu yang sempit dan hanya tertumpu kepada empat rukun qiyas iaitu : *asl*, *hukm asl*, *far'* dan '*illah*. Perbezaan ini perlu dibuat kerana secara tidak langsung dapat melihat secara jelas bagaimana konsep qiyas Imām Syāfi'ī yang sebenar.

3.2. Definisi Qiyas Menurut Ulama Syafi'iyyah Klasik Dan Moden

Dalam memberikan definisi qiyas, terdapat perbezaan antara ulama Syafi'iyyah klasik⁴ dan moden. Perbezaan tersebut terletak pada luas dan sempitnya jangkauan qiyas. Ulama klasik cenderung pada pengertian luas sekalipun pada beberapa penulisan lain mereka mendefinisikan qiyas sebagai sesuatu yang sempit. Manakala ulama moden mendefinisikan qiyas sebagai sesuatu yang sempit. Berikut akan dikemukakan definisi qiyas menurut ulama klasik dan moden.

3.2.1. Qiyas Menurut Ulama Syafi'iyyah Klasik

Qiyas menurut bahasa⁵ ialah berasal dari perkataan Arab *qāsa-yaqīsu-qiyās*, yang bererti mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sebagai contoh ialah saya mengukur baju dengan hasta.⁶ Perkataan qiyas juga bermaksud

⁴ Untuk selanjutnya penulis hanya menyebut ulama klasik atau ulama moden kecuali pada tajuk kecil.

⁵ Qiyas menurut bahasa pada hakikatnya bukanlah suatu persoalan pokok untuk dibahas. Ini kerana ia tidak membawa kesan dalam hukum. Ia juga sesuatu yang disepakati oleh semua ulama dan tidak ada ulama yang mempertikaikan dari segi ertiannya (secara bahasa).

⁶ Al-Āmidī, (t.t.), *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, j. 3. Kaherah : Muassasah al-Halabī wa Syawkāh, hal. 176.

membandingkan sesuatu untuk mengetahui ukuran antara satu dengan yang lainnya atau mempersama antara dua perkara.⁷

Antara ulama klasik yang memberikan definisi qiyas adalah :

1. Al-Juwainī

Sebenarnya al-Juwainī tidak memberikan definisi qiyas. Beliau hanya mengutip definisi yang dikemukakan oleh al-Qādī Abū Bakar al-Bāqilānī.⁸ Definisi tersebut adalah : “Qiyas adalah mempersama perkara yang diketahui kepada perkara yang diketahui dalam menetapkan atau menafikan hukum, kerana adanya ‘illah yang sama.’”⁹

Menurut al-Syawkānī, al-Juwainī sendiri mengakui sukar memberikan definisi qiyas secara tepat. Ini kerana adanya pelbagai pengertian yang terdapat dalam rukun qiyas. Contohnya, perkataan *hukm* mengandungi maksud sebagai *qadīm*. Sementara *far'* dan *aṣl* mengandungi erti sesuatu yang berubah dan ‘illah adalah motif adanya hukum.¹⁰

2. Al-Ghazālī

Qiyas menurut al-Ghazālī ialah mempersama perkara yang tidak diterangkan oleh nas pada ‘illah hukumnya.¹¹

3. Al-Āmidī

Qiyas menurut al-Āmidī ialah mempersama antara *far'* dan *aṣl* dalam satu ‘illah hukum.¹²

⁷ Al-Ghazālī, (1324), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, j. 2. c.1, Mesir : Matba'ah al-Amīriyah, hal. 246.

⁸ Seorang ulama klasik aliran *Mutakallimīn*.

⁹ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 487.

¹⁰ Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 198. Bandingkan, al-Zarkasyī, (2000), *al-Bahr al-muhiṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, j. 4. c. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 4.

¹¹ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2. hal. 246.

¹² Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j.3. hal. 174.

4. Al-Syawkānī

Qiyas menurut al-Syawkānī ialah mencari kesimpulan hukum yang sama yang terdapat dalam nas kepada hukum yang tidak ada nasnya kerana adanya ‘illah yang sama.¹³

3.2.2. Qiyas Menurut Ulama Syafi’iyyah Moden

Antara ulama moden yang memberikan definisi qiyas ialah sebagai berikut :

1. Abū Zahrah

Abū Zahrah pula menyebut, bahawa qiyas adalah menghubungkan perkara yang tidak ada nasnya kepada perkara yang ada nasnya kerana adanya persamaan ‘illah.¹⁴

2. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf

Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, qiyas adalah menghubungkan kes yang tidak ada nasnya kepada kes yang ada nasnya, kerana adanya ‘illah yang sama.¹⁵

3. Abū al-‘Aynayn Badrān

Badrān menyebut bahawa qiyas adalah menetapkan perkara *far’* kepada *asl* mengenai hukumnya kerana adanya ‘illah yang sama.¹⁶

4. Wahbah al-Zuhaylī

Menurut Wahbah al-Zuhaylī, qiyas adalah menghubungkan perkara yang tidak ada nasnya kepada perkara yang ada nasnya, kerana adanya ‘illah yang sama.¹⁷ Definisi yang sama juga disebut oleh ‘Abd al-Karīm Zaidān.¹⁸

¹³ Al-Syawkānī, (t.t), *op. cit.* hal. 198.

¹⁴ Abū Zahrah, Muhammad, (1978), *op. cit.* hal. 280.

¹⁵ Khalāf, ‘Abd al-Wahhāb, (1995), ‘Ilm al-Usūl al-Fiqh, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī, hal. 52.

¹⁶ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Iskandariyah : Muassasah Syahāb al-Jāmi’ah, hal. 148.

¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *Uṣūl al-Fiqh*, c. 1., Tarābils : Kulliyah al-Da’wah al-Islāmiyah, hal. 53.

¹⁸ ‘Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, c. 7., Beirut : Muassasah al-Risālah, hal. 194.

Definisi yang dikemukakan ulama klasik dan moden di atas, masih belum menunjukkan perbezaannya. Secara keseluruhannya, definisi tersebut termasuk dalam kategori sempit. Perbezaannya adalah (ulama klasik) lebih kepada sokongan dan pengembangan teori qiyas Imām Syāfi’ī. Menerusi karya-karya ulama klasik dapat dilihat upaya mereka mengembangkan teori (qiyas) Imām Syāfi’ī. Perbezaan (konsep qiyas) tersebut dapat dilihat pada huraian selanjutnya.

3.3. Kehujahan Qiyas

Menurut Jumhur Ulama, qiyas adalah hujah syar’iyah terhadap hukum-hukum yang bersifat ‘amali (perbuatan manusia). Ia menempati tempat keempat di antara hujah-hujah syar’iyah. Dengan pengertian bahawa apabila tidak terdapat nas atau *Ijmā’* mengenai sesuatu perkara, maka disamakan perkara itu kepada nas menerusi ‘illah dan ini disebut qiyas. Proses hukum ini adalah suatu ketentuan berdasarkan hukum syarak dan mesti mengikutinya.¹⁹ Walau bagaimanapun, al-Nazzām dari kalangan Mu’tazilah, Syi’ah Imāmiyah dan aliran Zāhiriyah menolak mengatakannya sebagai hujah.²⁰

Terdapat empat dalil mengenai kehujahan qiyas iaitu al-Qur’ān, al-Sunnah, *Ijmā’* dan logik.²¹ Huraian keempat dalil tersebut akan dipaparkan sebagaimana berikut ini :

1. Al-Qur’ān

Ayat pertama :

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوْلَى الْحَسْنَاتِ مَا
ظَلَّتْ مِنْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَلَّلُوا أَنَّهُمْ مَانِعُهُمْ حُصُونُهُمْ مَنْ أَنَّ اللَّهَ فَاثَأْمُ اللَّهُ مِنْ

¹⁹ Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 53.

²⁰ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 56.

²¹ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1992), *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, j. 5., c. 2., Beirut : Muassasah al-Risālah, hal. 26.

حَتَّىٰ لَمْ يَحْتَسِيُوا وَقَدْ فَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ يُخْرِيُونَ بُيُوتَهُمْ يَأْذِنُهُمْ
وَأَنْدِيَ الْمُؤْمِنِينَ قَاعِدِيْرُوا يَا ولِيَ الْاِنْصَارِ .

Maksudnya:

“Dialah yang telah mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli kitab dari kampung halaman mereka pada julung-julung kali mereka berhimpun hendak memerangi Rasulullah. Kamu (wahai umat Islam) tidak menyangka bahawa mereka akan keluar (disebabkan bilangannya yang ramai dan pertahanannya yang kuat) dan mereka pula menyangka bahawa benteng-benteng mereka akan dapat menahan serta memberi perlindungan kepada mereka (dari azab) Allah. Maka Allah menimpahkan (azab-Nya) kepada mereka dari arah yang tidak terlintas dalam fikiran mereka, serta dilemparkan-Nya perasaan cemas-takut ke dalam hati mereka, (lalu) mereka membinasakan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri (dari dalam) sambil tangan orang-orang beriman (yang mengepung mereka berbuat demikian dari luar). Maka insaallah dan ambillah pelajaran (dari peristiwa itu) wahai orang-orang yang berakal fikiran serta celik mata hatinya.”

Terjemahan Surah *al-Hasyr* (59) : 2.

Perkataan *i'tibār* menurut al-Āmidī adalah memindahkan sesuatu kepada perkara lainnya dan inilah yang dimaksud dengan *qiyyas*, iaitu memindahkan status hukum dari *asl* kepada *far'*.²² Menurut al-Rāzī, *i'tibār* berasal dari kata *al-'abūr* iaitu lalu seperti saya lalu di hadapannya atau saya lalu di depan sungai. Perkataan *i'tibār* dapat juga bererti *al-mi'bar* iaitu perahu sebagai tempat penyeberangan atau alat untuk menyeberang. Erti *i'tibār* yang lainnya adalah *al-'abrah* iaitu setitik air mata dari pelupuk mata. Dengan demikian, *qiyyas* adalah mengambil kira hukum *asl* kepada *far'* dan pengertian ini masuk ke dalam perintah mengambil pelajaran dari suatu peristiwa.²³ Berdasarkan ini, *qiyyas* adalah sesuatu yang mesti diamalkan secara *syar'i*.²⁴

Ayat di atas menceritakan mengenai kisah Banī Naqīr dan orang-orang kafir. Dalam hal ini Allah menjelaskan azab yang datang kepada mereka dari

²² Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 26.

²³ Al-Rāzī, *Fakhr al-Dīn*, (1992), *op. cit.* j. 5., hal. 26-30.

²⁴ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 26.

arah yang tidak terlintas dalam fikiran meraka. Maka Allah memberi peringatan : Ambillah pelajaran (dari peristiwa itu) wahai orang-orang yang berakal fikiran serta celik mata hatinya. Ertinya, qiyaskanlah dirimu kepada mereka, kerana kamu adalah manusia seperti mereka, jika kamu berbuat seperti perbuatan mereka, maka akan datang kepada kamu suatu azab seperti yang berlaku terhadap Banī Naḍīr dan orang-orang kafir.²⁵

Ayat kedua:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِّينُو اللَّهَ وَاطِّينُو الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الْأَمْرُ مِنْكُمْ فَانْتَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُثُرْتُمْ تُؤْمِنُونَ يَا اللَّهُ وَاللَّيْوْمَ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا .

Maksudnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, ta’atlah kepada Allah dan ta’atlah kamu kepada Rasulullah dan kepada Uli al-Amri (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (kitab) Allah (al-Qur’ān) dan (Sunnah) Rasul-Nya, jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah yang lebih baik (bagi kamu) dan lebih elok pula kesudahannya.”

Terjemahan Surah *al-Nisā’* (4) : 59.

Ayat ini menunjukkan bahawa Allah s.w.t. menyuruh orang-orang yang beriman, apabila berbeza pendapat mengenai suatu perkara yang tidak didapati hukumnya menerusi al-Qur’ān, al-Sunnah dan Ulil al-Amr, maka hendaklah ia merujuk kepada Allah dan Rasulnya. Ini merangkumi cara apa sahaja yang benar sebagai mengembalikan keduanya. Tidak diragukan, bahawa menghubungkan kes yang tidak ada nasnya kepada kes yang ada nasnya kerana ada persamaan ‘*illah* hukum adalah termasuk upaya mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya.²⁶

²⁵ Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 54.

²⁶ *Ibid.*

Ayat ketiga :

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ .

Maksudnya :

“Dan tidak gugur yang basah dan yang kering melainkan (semuanya) ada tertulis di dalam Kitab (Lauh Mahfuz) yang terang nyata.”

Terjemahan Surah *al-An'ām* (6) : 59.

Ayat di atas mengandungi dua pengertian sebagai berikut :

1. Pengertian secara *jumlah* (umum) atau *tafsīl* (terperinci), namun yang dimaksud adalah pengertian secara *jumlah*. Ini dikeranakan kebanyakan persoalan kehidupan manusia tidak terhad, sementara nas adalah terhad.
2. Pengertian secara *jihah* iaitu ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, namun kedua sumber ini tidak merangkumi semua jawapan secara terperinci. Oleh itu, qiyas adalah menjelaskan perkara-perkara yang tidak ditemukan jawapan hukumnya.²⁷

Pada hakikatnya banyak ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang kehujahan qiyas, paling sedikitnya terdapat empat puluh ayat yang menerangkan contoh serta teori-teori perbandingan dalam hukum.²⁸ Hakikat ini boleh diterima, kerana qiyas itu sendiri memiliki pelbagai klasifikasi dan masing-masing klasifikasi itu disebutkan contoh-contoh dalam bentuk nas mengikut kategori-kategori tertentu yang terdapat dalam qiyas.²⁹

²⁷ Al-Sam'ānī, (1997), *Qawāti' al-Adillah Fī Usūl*, j. 2., c. 1, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 97.

²⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyah, (1993), *I'lām al-Muwaqqi 'In 'An Rabb al-'Ālamīn*, j. 1., c. 2., Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 101.

²⁹ *Ibid.* j. 1., hal. 104-116.

2. Al-Sunnah

Hadith yang menjadi dalil atas kehujahan qiyas di antaranya ialah :

- a. Hadith daripada Mu'ādh bin Jabal.

لَنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنَ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهَدْ رَأِيِّي. قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَقَقَ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ.

Maksudnya :

"Bahawa Rasulullah s.a.w. ketika mengutus Mu'ādh bin Jabal ke negeri Yaman, Beliau bersabda kepadanya: "Bagaimana kamu memutuskan suatu perkara apabila diminta kepadamu suatu putusan hukum?". Mu'ādh menjawab : "Saya akan memutuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur'an). Rasulullah bertanya lagi : Jika tidak ditemukan dalam kitab Allah? Mu'ādh menjawab : "Saya akan memutuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah." Rasulullah bertanya : Jika tidak ditemukan dalam Sunnah Rasulullah? Mu'ādh menjawab : "Saya akan berijtihad sendiri." Rasulullah bersabda : "Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah."³⁰

Ada beberapa pandangan mengenai penolakan hadith Mu'ādh sebagai hujah qiyas, antara lain :

- i. Hadith Mu'ādh ini adalah Mursal sekalipun telah berlaku secara umum yang menetapkan ia sebagai hujah. Imām Syāfi'I tidak menjadikan hadith Mursal sebagai hujah. Pada masa sama, hadith *Aḥād* (hadith Mu'ādh) ini secara umumnya ditetapkan sebagai hujah, namun Abū Ḥanifah tidak menjadikan hadith *Aḥād* sebagai hujah. Oleh itu, adanya dua aliran dengan pendapat yang berbeza menjadikan hadith ini tidak boleh dijadikan hujah.³¹

³⁰ Al-Tirmidhī, Abū 'Isa, (t.t.), *op. cit.*, j. 2., hal. 394, no. 1342.

³¹ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j.4., hal. 30.

- ii. Hadith ini lemah dari segi pertanyaan Nabi Muhammad s.a.w. kepada Mu'ādh mengenai putusan hukum. Pertanyaan Nabi s.a.w. adalah perkara yang telah diketahui sebelumnya oleh Mu'ādh (tentang putusan hukum), kerana itu hadith ini tidak relevan dalam pengertian ijtihad.
- iii. Hadith Mu'ādh juga tidak boleh diamalkan menerusi *al-ra'y*, kerana tidak berdasarkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Begitu juga tidak boleh diamalkan menerusi al-Sunnah, kerana tidak berdasarkan al-Qur'an.³² Terdapat beberapa ayat yang bertentangan dengan hadith Mu'ādh di atas di antaranya ialah :

Ayat pertama :

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ .

Maksudnya :

"Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun di dalam Kitab al-Qur'an ini."

Terjemahan Surah *al-An'am* (6) : 38.

Ayat kedua :

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّئِنِّ .

Maksudnya :

"Dan tidak gugur yang basah dan yang kering melainkan (semuanya) ada tertulis di dalam Kitab (Lauh Mahfuz) yang terang nyata."

Terjemahan Surah *al-An'am* (6) : 59.

Ayat ketiga :

الَّيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَثْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمْ إِلَاسْلَامَ
دِينًا.

³² *Ibid.* j. 4., hal. 30-31.

Maksudnya :

“Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan ni'mat-Ku kepada kamu dan Aku telah redhakan Islam itu menjadi agama untuk kamu.”

Terjemahan Surah *al-Mā'idah* (5) : 3.

Menjawab terhadap penolakan hadith Mu'ādh sebagai sesuatu yang tidak boleh dijadikan hujah qiyas, al-Āmidī mengemukakan beberapa komentar antara lain :

- i. Sekalipun hadith Mu'ādh adalah hadith *Aḥād* dan Mursal, tetapi ia boleh dijadikan hujah.
- ii. Perkara yang telah diketahui oleh Mu'ādh sebelumnya tentang putusan hukum menerusi pertanyaan Nabi s.a.w., pada hakikatnya adalah untuk mengukuhkan sahaja.
- iii. Pendapat yang mengatakan tidak boleh mengamalkan *al-ra'y*, kerana tidak berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, tidaklah bercanggah dengan firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ .

Ayat ini bermaksud menjelaskan semua permasalahan hukum dan kehidupan manusia, tetapi dijelaskan lebih lanjut menerusi al-Sunnah dan qiyas. Ini kerana al-Qur'an adalah terhad.

- iv. Pendapat yang mengatakan bahawa agama Islam telah sempurna berdasarkan ayat :

اللَّيْلَمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَثْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نَعْفَنِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ إِسْلَامَ

دِينًا .

Kesempurnaan yang dimaksud adalah pada prinsip asas yang bersifat *qat'i*, sedangkan secara *zannī* al-Qur'an memerlukan penjelasan terperinci menerusi Sunnah mahupun qiyas.³³

b. Hadith mengenai hutang pada kisah Jariyah Khat'amiyah.

عَنْ أَبِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ مِّنْ خَلْقِهِ مُحَاجِجَةً لِّلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِمَا فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فِرِيزَةَ اللَّهِ عَلَىٰ عِبَادِهِ فِي الْحَجَّ أَذْرَكَتْ أَبِي شِيخًا كَبِيرًا لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَسْتَرِي عَلَىٰ الرَّاحِلَةِ فَهُلْ يَقْضِيُ عَنْهُ أَنْ لَحْجَ عَنْهُ قَالَ: نَعَمْ.

Maksudnya:

"Daripada Ibn 'Abbās r.a., beliau berkata :"Datang seorang perempuan (bernama Jariyah) dari puak Khath'am pada tahun haji *wadā'* sambil berkata :" Wahai Rasulullah, sesungguhnya ayahku dituntut oleh kewajipan mengerjakan ibadah haji ketika usia sudah tua iaitu pada waktu tidak mampu melaksanakannya. Adakah boleh saya mengerjakan ibadah haji beliau sebagai gantinya?" Nabi bersabda kepadanya : "Benar."³⁴

Sebagaimana hadith Mu'ādh, hadith ini juga tidak boleh dijadikan hujah mengikut orang yang menolak kehujahan qiyas. Hadith ini *zannī* dan umum, kerana Nabi s.a.w. hanya menyebut hutang kepada manusia sebagai jalan mendekatkan kefahaman kepada Jariyah tentang kegunaan membayar hutang.³⁵

Menurut al-Āmidī, pernyataan ini tidak tepat, hukum mesti ditemukan jawapannya dengan mengqiyaskan kepada hutang manusia sehingga diketahui kegunaannya. Ini dibuktikan adanya jawapan *na'am* (benar) menerusi hadith tersebut.³⁶ Walau bagaimanapun, hadith ini adalah suatu perakuan Nabi s.a.w.

³³ *Ibid*. j. 4., hal. 31.

³⁴ Badar al-Dīn, Ahmād al-'Aynī, (t.t.), 'Umdah al-Qārī Syarḥ Sahīh al-Bukhārī, j. 10., Beirut : Dār al-Fikr, hal. 214, no. 427.

³⁵ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit*. j. 4. hal. 31.

³⁶ *Ibid*. j. 4., hal. 34.

tentang kebolehan melakukan ijтиhad menerusi Mu’ādh. Sedangkan ijтиhad yang dimaksud adalah qiyas itu sendiri.³⁷

3. *Ijmā’*

Ijmā’ adalah hujah terkuat iaitu kesepakatan melakukan qiyas pada perkara-perkara yang tidak ada nasnya dan tidak didapati adanya bantahan daripada sahabat.³⁸ Antara contoh-contoh *Ijmā’* yang berlaku di kalangan sahabat ialah :

- a. Para sahabat mengqiyaskan kepimpinan (*al-khilāfah*) dengan keimanan solat sehingga mengangkat Abū Bakar sebagai pimpinan dalam urusan pentadbiran am. Setelah pengangkatan ini, ‘Umar bin Khātāb berkata tentang asas qiyas : “Dia (Abū Bakar) telah diridai oleh Rasulullah untuk menjadi pimpinan agama kita. Adakah kita tidak meridakannya untuk menjadi pimpinan dunia kita.” Para sahabat ini mengqiyaskan *khalīfah al-Rasūl* kepada Rasul. Memerangi para penghalang zakat dengan mengambil dasar bahawa zakat adalah suatu yang pernah dilakukan oleh Rasulullah, kerana do'a Rasul menjadi ketenangan jiwa bagi mereka,³⁹ sebagaimana firman Allah s.w.t. yang bermaksud :

“Ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat) supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk) dan doakanlah untuk mereka, kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka.”

Terjemahan Surah *al-Taubah* (9) : 103.

- b. Abū Bakar pernah ditanya mengenai *al-Kalālah*, beliau berkata : “Jika pendapatku benar adalah daripada Allah s.w.t., jika salah daripada syaitan,

³⁷ Ibrāhīm, ‘Abd al-Rahmān, (1999), ‘Ilm al-Usūl al-Fiqh al-Islāmī, c. 1., Jordan : Maktabah Dār al-Thaqāfah, hal. 80.

³⁸ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4. hal. 35.

³⁹ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 56.

bahawa *al-kalālah* adalah orang yang tidak mempunyai bapa, ibu dan anak.”⁴⁰

- c. Abū Bakar memberikan satu perenam (*al-sudus*) harta pusaka kepada ibu daripada ibu (*umm al-umm*) tanpa ibu daripada bapa (*umm al-ab*), kerana bersama-sama dengan seorang perempuan (si mati).
- d. Abū Bakar membuat suatu perjanjian mengenai pengangkatan seorang pimpinan (*khalīfah*). Beliau mengqiyaskannya dengan ‘*aqd al-bai’ah* (penetapan menjadi *khalīfah*), sehingga menunjuk ‘Umar bin Khaṭṭāb menjadi pimpinan setelah beliau. Kesepakatan ini diterima oleh semua sahabat.
- e. ‘Umar bin Khaṭṭāb berpesan kepada Abū Mūsa al-‘Asy’arī. “...Ketahuilah beberapa persamaan dan perbandingan, kemudian qiyaskanlah perkara tersebut menurut pendapat kamu.”⁴¹
- f. ‘Alī bin Abī Ṭālib berkata : “Mengetahui kebenaran adalah dengan jalan qiyas bagi orang-orang yang berpengetahuan. Apabila ibn ‘Abbās meriwayatkan bahawa Rasulullah melarang menjual makanan sebelum dimiliki.” Ibn ‘Abbās berkata : “Saya tidak menyangka setiap sesuatu itu kecuali sama.” Ibn al-Qayyim meriwayatkan beberapa fatwa sahabat Rasulullah yang berfatwa dengan ijtihad menerusi qiyas. Rasulullah s.a.w. pada masa hidupnya tidak mengingkari ijtihad para sahabat. Begitu juga beberapa sahabat tidak mengingkari sebahagian ijtihad menerusi *al-ra’y* dan mengqiyaskan perkara yang serupa. Oleh itu, mengingkari kehujahan qiyas adalah menyalahkan sesuatu yang pernah dilakukan oleh sahabat,

⁴⁰ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4. hal. 35

⁴¹ *Ibid.*

samada *qawl* mahupun perbuatannya.⁴² Mengamalkan qiyas berdasarkan *Ijmā'* sahabat merupakan perkara yang wajib dilakukan dan ianya suatu kebenaran.⁴³

4. Logik

Secara logik, qiyas berfungsi sebagai menolak kesusahan, kerana itu mesti mengamalkannya.⁴⁴ Qiyas juga bertujuan menjaga kemaslahatan pada perkara *far'* berdasarkan atas persamaan '*illah* yang ada nasnya.⁴⁵

Terdapat tiga dalil secara logik mengenai kehujahan qiyas iaitu :

- a. Allah s.w.t. mensyari'atkan hukum bertujuan bagi kemaslahatan umat manusia. Kemaslahatan ini adalah tujuan terakhir di sebalik pensyari'atannya. Apabila suatu perkara yang tidak ada nasnya menyerupai perkara yang ada nasnya dalam satu '*illah*' dan didapati adanya kemaslahatan, maka tuntutan hikmah dan keadilan ialah mempersamakan hukum tersebut bagi meng-aplikasikan *maṣlahah* sebagai tujuan syarak. Berdasarkan ini Allah s.w.t. mengharamkan minuman *khamr* kerana '*illah*' memabukkan sebagai cara memelihara akal.⁴⁶
- b. Nas al-Qur'an dan al-Sunnah adalah terhad, sementara persoalan kehidupan manusia tidak terhad. Maka tidak mungkin sesuatu yang terhad dapat mengatasi sesuatu yang tidak terhad. Dengan demikian qiyas adalah sumber pembentukan hukum yang dapat berjalan bersama dengan kes-kes baru yang muncul. Di samping itu, dapat memperlihat hukum syari'at

⁴² Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 56-57.

⁴³ Al-Rāzi, Fakhr al-Dīn, (1992), *op. cit.* j. 5., hal. 53.

⁴⁴ *Ibid.* j. 5. hal. 98.

⁴⁵ Al-Būṭī, Sa'id Ramadān, (1967), *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī Syarī'ah al-Islāmiyah*, c. 1., Damsyik : al-Maktabah al-Amawiyah, hal. 216.

⁴⁶ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 57.

mengenai persoalan-persoalan baru dan selari di antara pembentukan hukum dan kemaslahatan manusia.⁴⁷

- c. Qiyyas adalah dalil yang dikuatkan menerusi kejiwaan dan akal tidak dapat membantahnya. Dengan kata lain, akal tidak bertentangan dengan suatu keyakinan terhadap mana-mana perkara. Adanya dua perkara yang sama dalam satu hukum dapat mententeramkan jiwa dan tidak mungkin berbeza antara perkara yang sama. Akal juga tidak dapat membantah bahawa apa yang berlaku terhadap salah satu dua perkara yang sama, berlaku juga kepada yang lainnya.⁴⁸

Sekalipun qiyas dapat menyebabkan perbezaan pendapat di kalangan para mujtahid, tetapi pada hakikatnya perbezaan ini membawa rahmat dan memberi ruang berfikir yang luas kepada umat dalam melakukan ijtihad. Ijtihad merupakan tuntutan syarak dan sentiasa wujud pada setiap kehidupan manusia. Ia juga merupakan lapangan perselisihan pandangan dalam penalaran hukum dan inilah sifat khusus yang tidak boleh hilang daripadanya.

3.4. Penolakan Terhadap Qiyyas

Telah dijelaskan ulama yang menolak kehujahan qiyas adalah Syī'ah, al-Nazzām dan Zāhiriyah dengan mengemukakan empat dalil sebagai berikut :

1. Al-Qur'an

Ayat pertama :

مَا فِرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ .

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Badrān, Abū al-'Aynayn, (t.t.), op. cit, hal. 152.

Maksudnya :

“Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun di dalam Kitab al-Qur'an ini.”

Terjemahan Surah *al-An'am* (6) : 38.

Ayat ini adalah merangkumi semua permasalahan kehidupan manusia, kerana itu tidak perlu kepada qiyas. Menjawab pernyataan ini, bahawa maksud ayat tersebut adalah merangkumi secara *jumlah* bukan secara *tafsil* (terperinci). Ini terbukti banyaknya hukum yang tidak ada nasnya, maka bagi menjelaskan hukum yang umum itu diperlukan keterangan nas atau qiyas.⁴⁹

Ayat kedua :

وَلَا تُقْفِدْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ .

Maksudnya :

“Dan janganlah engkau mengikut apa yang engkau tidak mempunyai pengetahuan mengenainya.”

Terjemahan Surah *al-Isrā'* (17) : 36.

Ayat ini tidak boleh dijadikan hujah qiyas, kerana qiyas berdasarkan prinsip *zannī*, iaitu pengetahuan yang tidak berasaskan keyakinan yang penuh. Oleh itu, tertegah mengamalkan qiyas dan tidak patut dijadikan metod dalam menetapkan hukum.

Hakikat di atas tidak dapat diterima, kerana yang dilarang adalah mengikuti perkara *zannī* dalam persoalan akidah. Sedangkan hukum-hukum yang bersifat 'amali, ulama sepakat membolehkan beramal dengan petunjuk yang bersifat *zannī*. Hal ini terbukti adanya kewajipan mengamalkan hadith *Aḥād* dan pengertian secara *zahir* daripada al-Qur'an dan al-Sunnah, serta

⁴⁹ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 59.

diterimanya persaksian dua orang, sekalipun sifatnya sebagai *zannī*.⁵⁰

Hakikat ini selari dengan ucapan Imām Syāfi’ī yang mengatakan :

“Pengetahuan itu ada beberapa kategori, iaitu apa yang mencakupi ketentuan hukum secara *zahir* dan tersembunyi dan apa yang mencakupi secara benar dalam erti *zahir*. Pengetahuan benar secara *zahir* dan tersembunyi iaitu hukum Allah dan Sunnah Rasulullah yang mutawatir. Dua sumber ini menjelaskan mengenai halal dan haram. Pengetahuan ini wajib diketahui dan tidak boleh meraguinya.”⁵¹

Ayat ketiga :

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتُ لَكُمْ أَلْسُنَةً
دِينًا.

Maksudnya :

“Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu dan Aku telah cukupkan ni’mat-Ku kepada kamu dan Aku telah redhakan Islam itu menjadi agama untuk kamu.”

Terjemahan Surah *al-Mā’idah* (5) : 3.

Menurut mereka, ayat di atas bukan dalil kehujahan qiyas, ini kerana agama telah sempurna mengenai hukum hakamnya.⁵²

Pada hakikatnya, kesempurnaan yang dimaksud adalah penunjukan hukum yang bersifat *qatī*. Secara *zannī*, al-Qur'an memerlukan penjelasan yang terperinci menerusi Sunnah dan qiyas.⁵³

2. Al-Sunnah

Antara hadith yang dikemukakan oleh kelompok yang menolak qiyas ialah :

⁵⁰ *Ibid.* hal. 59-60.

⁵¹ Al-Syāfi’ī, Muhammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 478.

⁵² Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1992), *op. cit.* j. 5., hal. 44.

⁵³ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4. hal. 31.

مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزِلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ
 فَيَقُولُ لَا أَذْرِي أَوْ لَمْ يُجْبَ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلَا
 بِقِيَاسٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَمَا أَرَاكَ اللَّهُ.

Maksudnya :

“Bahaha Nabi Muḥammad s.a.w. ditanya mengenai wahyu yang tidak turun kepadanya. Maka beliau berkata : Saya tidak tahu atau diam sahaja sehingga wahyu diturunkan kepadanya. Beliau tidak mengatakan menerusi metod *al-ra'y* dan *qiyyas*, kerana adanya firman Allah s.w.t. berdasarkan pengetahuan-Nya.”⁵⁴

Perkataan *yus'al* (يسأل) menerusi hadith di atas adalah *majhūl* dan hadith ini tidak *sahīh* serta tidak sabit. Menurut ulama hadith yang bernama al-Mahlab, al-Bukhārī sendiri menolak hadith ini sebagai hujah penolakan *qiyyas*. Ini kerana Nabi Muḥammad s.a.w. telah memberikan tunjuk ajar mengenai cara-cara melakukan *qiyyas* kepada umatnya. Al-Bukhārī juga menyatakan bahawa maksud hadith ini adalah proses *qiyyas* yang berdasarkan pengetahuan Allah (nas, penulis). Lebih lanjut, menurut al-Bukhārī, maksud diam Nabi Muḥammad ialah suatu pengakuan jujur bahawa wahyu memang sudah tidak turun lagi kerana agama telah sempurna. Apa yang boleh dilakukan adalah melakukan upaya *qiyyas* terhadap nas-nas yang tidak jelas mengenai hukumnya. Dengan demikian, jika terjadi upaya *qiyyas*, maka pada hakikatnya putusan hukum tersebut adalah berdasarkan nas.⁵⁵

3. *Ijmā'*

Sebahagian sahabat mencela mengamalkan *qiyyas* atau *ijtihad* menerusi *al-ra'y* dan beberapa sahabat yang lain tidak menyatakan bantahannya terhadap

⁵⁴ Badar al-Dīn, Ahmad al-'Aynī, (1972), 'Umdat al-Qāri Syarh Sahīh al-Bukhārī, j. 20., c. 1., Mesir : Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah, hal. 227.

⁵⁵ *Ibid.*

qiyyas, maka hal ini merupakan suatu *Ijmā'*.⁵⁶ Sebagai contoh ialah sebagaimana yang diucapkan oleh Abū Bakar mengenai *al-Kalālah* :

“Jika pendapatku benar adalah daripada Allah s.w.t. dan jika keliru daripada syaitan. *Al-Kalālah* adalah orang yang tidak mempunyai bapa, ibu dan anak.”⁵⁷

Berdasarkan pernyataan Abū Bakar di atas, para sahabat mengingkari mengamalkan qiyyas dan tidak didapati adanya bantahan daripada sahabat terhadap penolakan ini.⁵⁸

Menjawab penolakan ini, bahawa periyawatan menerusi berita di atas adalah tidak *thiqāt*. Apabila berita tersebut dapat dipercaya (*thiqāt*), maka bertentangan dengan hadith-hadith lain yang menunjuki kesepakatan mengamalkan qiyyas.

Para sahabat tidak mengingkari qiyyas, tetapi melarang mengikuti pendapat yang tidak berpegang dengan nas atau *maqāṣid al-syarī'ah*, iaitu qiyyas *fāsid* yang tidak terpenuhinya syarat-syarat sah qiyyas. Qiyyas dengan terpenuhinya syarat-syarat dan berdasarkan nas adalah sesuatu yang mesti diamalkan.⁵⁹ Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi'i menerusi ucapannya :

“Bahawa tidak boleh bagi seorang hakim atau seorang mufti berfatwa kecuali menerusi khabar *lāzim*. Yang dimaksud khabar *lāzim* adalah al-Qur'an, al-Sunnah, perkataan ahli ilmu yang tidak adanya perbezaan pendapat atau qiyyas atas sebahagian ini. Tidak boleh membuat putusan hukum atau berfatwa berdasarkan *istihsān*...”⁶⁰

4. Logik

Qiyyas adalah faktor yang menyebabkan terjadinya perbezaan pendapat dalam menemukan ‘*illah* hukum sebagaimana yang belaku pada perkara-perkara *juz 7* dalam ijtihad. Syarak tidak menghendaki adanya perselisihan dan melarang

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 60.

⁵⁷ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 35.

⁵⁸ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 60.

⁵⁹ *Ibid.* hal. 60-61.

⁶⁰ Al-Syāfi'i, Muhammad bin Idrīs, (1973), *op. cit.* j. 7., hal. 298

dari pada saling berbantah-bantahan,⁶¹ sebagaimana firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

وَلَا تَنَازَّعُوا فَتَقْسِلُوا وَلَا تَهْبَرِنَّكُمْ ...

Maksudnya :

“Dan janganlah kamu berbantah-bantah. Kalau tidak nescaya kamu menjadi lemah semangat dan hilang kekuatan kamu...”

Terjemahan Surah *al-Anfāl* (8) : 46.

Menurut Syī'ah, berpegang dengan qiyas membawa kepada pertelingkahan, ini kerana putusan hukum yang didapati menerusi ijtihad selalunya berlawanan dengan putusan hukum lainnya. Hal ini tidak boleh berlaku dalam syari'at Islam.⁶² Allah s.w.t. berfirman :

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا .

Maksudnya :

“Kalaulah al-Qur'an itu (datangnya) bukan dari sisi Allah, nescaya mereka akan dapat perselisihan yang banyak di dalamnya.”

Terjemahan Surah *al-Nisā'* (4) : 82.

Menurut al-Āmidī, pernyataan Syī'ah tersebut tidak dapat diterima, kerana umat Islam tidak mungkin sepakat atas suatu kesalahan. Berdasarkan ini, pertelingkahan yang dilarang adalah pada perkara keimanan (*tauhīd*) kepada Allah dan Rasul-Nya, bukan pada perkara *zannī*. Menurut beliau, ayat di atas bermaksud melarang berbantah terhadap kemu'jizatan al-Qur'an, bukan mengenai hukum.⁶³

Walau bagaimanapun, perbezaan pendapat di kalangan mujtahid adalah rahmat dan memberi ruang berfikir yang seluasnya kepada mujtahid dalam mencari kesimpulan hukum. Ijtihad adalah mesti, ini kerana wahyu telah terputus dan tidak mungkin mengenal pasti hukum Allah secara tepat (benar) kecuali

⁶¹ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 61.

⁶² Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 8.

⁶³ *Ibid.* hal. 14.

menerusi *dilālah* (ijtihad).⁶⁴ Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi'i dalam ucapannya :

"Setiap kes yang terjadi kepada seorang Muslim mesti ada hukumnya dan wajib mengikuti nas apabila ada nasnya. Apabila tidak ada nasnya, maka carilah menerusi jalan *dilālah* mengikut metod yang benar. Dan ijtihad itu adalah qiyas."⁶⁵

3.5. Rukun Qiyas

Meminjam definisi Ibn al-Hājib, qiyas adalah mempersamakan perkara *far'* kepada *asl* dalam satu '*illah* hukum. Secara hakikatnya, qiyas terdiri daripada empat rukun iaitu :

1. *Asl*, iaitu sesuatu yang tersurat hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.
2. *Far'*, iaitu sesuatu yang tersirat hukumnya dalam al-Qur'an dan al-sunnah.
3. Hukum *asl*, iaitu ketentuan hukum yang sabit menerusi al-Qur'an dan al-Sunnah.
4. '*Illah*, iaitu sifat yang selari secara akal dan diambil kira oleh syarak.⁶⁶

Contoh yang popular mengenai rukun-rukun ini ialah mengqiyaskan anggur kepada *khamr* (arak) dengan '*illah* memabukkan atau mengqiyaskan qisas memotong dua tangan kepada qisas jiwa dengan '*illah* kesalahan membunuh.⁶⁷

Sehubungan dengan rukun-rukun qiyas ini, penulis akan menghuraikan pengertian dan syarat-syaratnya sebagai berikut :

1. *Asl*

Perkataan *asl* digunakan pada dua pengertian, pertama, pengertian asal, iaitu apa yang disandarkan kepada pengetahuan tentang zat Allah. Bahawa Allah

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 61.

⁶⁵ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

⁶⁶ Al-Būjī, (1967), *op. cit.* hal. 218.

⁶⁷ Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, (1985), *op. cit.* hal. 234-235.

adalah asal dari segalanya. Kedua, pengertian yang berdasarkan terhadap istilah (*asl*) itu sendiri seperti pengharaman riba pada wang.⁶⁸

Berdasarkan hal di atas, ulama berbeza pendapat mengenai pengertian *asl* pada qiyas dalam contoh pengharaman *khamr*. Perbezaan itu meliputi aspek-aspek seperti berikut :

- a. Adakah *asl* itu dalam bentuk nas.
- b. Adakah *asl* itu *khamr*.
- c. Adakah *asl* itu hukum yang sabit pada *khamr*.⁶⁹

Terdapat beberapa pandangan mengenai perbezaan pendapat di atas iaitu :

- a. Menurut sebahagian ulama dari kalangan *mutakallimīn* seperti Qādī Abū Bakar al-Bāqilānī dan Mu'tazilah, *asl* adalah nas yang menunjuki tentang pengharaman *khamr*.⁷⁰
- b. Menurut al-Sam'ānī, *asl* adalah *khamr* itu sendiri.⁷¹
- c. Al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī berpendapat, *asl* adalah hukum yang sabit secara sepakat dengan mengambil kira *far'* dan '*illah*'.⁷²

Al-Āmidī menyimpulkan bahawa perbezaan pendapat di atas sebenarnya terletak pada aspek bahasa sahaja dan ia berpunca daripada dua pembahagian *asl* sebagaimana yang telah dipaparkan.⁷³

Pada pandangan penulis, berpunca dari perbezaan pendapat di atas, sebahagian ulama klasik seperti al-Ghazālī, al-Āmidī dan al-Syawkānī misalnya menyamakan *asl* dengan hukum *asl*. Ini dapat dibuktikan ketika menghuraikan mengenai

⁶⁸ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3. hal. 174-175.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 204.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1992), *op. cit.* j. 5., hal. 17.

⁷³ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3. hal. 175.

syarat-syarat qiyas. Al-Ghazālī misalnya, beliau hanya menyebut syarat-syarat qiyas dalam huraianya dan ini merangkumi syarat-syarat *as'l* dan hukum *as'l*.

2. *Far'*

Far' iaitu perkara yang tidak disebutkan ketentuan hukumnya di dalam nas, tetapi dimaksudkan menyamakannya kepada *as'l* dalam hukumnya. Disebut juga *al-maqīs* (yang diukur), atau *al-maḥmūl* (yang dibawa), atau *al-musyabbah* (yang diserupakan).⁷⁴

Dari segi penyeputan *far'* sebagai hukum *as'l*, terdapat perbezaan pendapat mengenainya. Oleh itu, fuqaha' menjadikan *far'* sebagai tempat berlakunya perbezaan pendapat. Walau bagaimanapun, *far'* adalah cabang daripada *as'l*, sebagaimana anggur adalah cabang daripada *khamr*. Namun, penyeputan *khamr* sebagai *as'l* adalah lebih baik daripada penyeputan anggur sebagai *far'*.⁷⁵

Penulis berkesimpulan, *as'l* adalah *qat'i*, sementara *far'* adalah bersifat *zannī*. Sehubungan dengan ini, ada beberapa peringkat *as'l* hubungannya dengan *far'* iaitu :

- a. Peringkat pertama, *as'l* adalah al-Qur'an dan al-Sunnah.
- b. Peringkat kedua, *as'l* adalah status hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.
- c. Peringkat ketiga, *far'* adalah cabang daripada *as'l* qiyas. Disebut *as'l* qiyas kerana ada *as'l* lain dalam bentuk al-Qur'an dan al-Sunnah.

⁷⁴ Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 58.

⁷⁵ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3. hal. 176.

Syarat *far'*

Far' adalah kes yang hendak diketahui status hukumnya menerusi proses qiyas.⁷⁶ *Far'* mesti memenuhi beberapa syarat antara lain ialah :

- a. Kes berkenaan belum diketahui nas hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Ini kerana qiyas tidak berlaku pada hukum-hukum yang telah jelas nasnya. Prinsip qiyas adalah menemukan hukum baru yang belum ada nasnya kepada hukum yang ada nasnya. Oleh itu, tidak logik menetapkan hukum qiyas yang telah jelas mengenai hukumnya. Sebagai contoh ialah mengenai kes seorang ulama Andalus ketika memberikan jawapan atas pertanyaan seorang khalifah tentang kaffarah Jimak pada siang hari bulan Ramadan. Ulama tersebut berfatwa bahawa kaffarahnya adalah berpuasa selama 60 hari. Pada masa sama, telah ada ketetapan hukum dari hadith Rasulullah s.a.w. bahawa kaffarah Jimak pada siang hari bulan Ramadan ialah memerdekaan seorang hamba sahaya dan apabila tidak ditemukan, maka berpuasa selama 60 hari. Ulama Andalus mendahuluikan kaffarah puasa daripada memerdekaan hamba sahaya berdasarkan *maslahah*. Kes ini merupakan qiyas dalam hukum yang sudah jelas nasnya.⁷⁷
- b. *Far'* harus sama dengan *asl* mengenai '*illah*' hukumnya seperti persamaan '*illah*' memabukkan pada anggur terhadap *khamr* dari segi zatnya. Dari segi jenis, seperti mengqiyaskan qisas memotong dua tangan dan dua kaki terhadap qisas jiwa dengan '*illah*' yang sama, iaitu melakukan kesalahan

⁷⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī, hal. 235.

⁷⁷ *Ibid.* hal. 236.

membunuh.⁷⁸ Jika *far'* tidak sama dengan *asl* mengenai '*illahnya*', maka qiyas dalam bentuk ini adalah batal.⁷⁹

- c. '*Illah* yang terdapat pada *far'* dan *asl* harus wujud dalam kes baru. '*Illah* pada *far'* tidak boleh kurang daripada *asl*, paling tidak adalah sama. Jika '*illah* pada *far'* lebih kuat daripada *asl*, maka qiyas dalam bentuk ini diambil kira sebagai sesuatu yang paling utama, seperti mengqiyaskan memukul kepada mengatakan *ah* dengan '*illah*' menyakiti. Unsur menyakiti pada memukul lebih kuat daripada mengatakan *ah*. Oleh itu, memukul lebih diharamkan lagi daripada mengatakan *ah*.⁸⁰ Berbeza dengan *khamr* yang memiliki sifat (tetap) memabukkan, makanan dan minuman yang tidak terdapat adanya unsur memabukkan, maka ia tidak haram. Ini kerana tidak wujudnya '*illah*' dalam kes tersebut. Oleh itu, qiyas tidak boleh dilakukan.⁸¹
- d. Hukum pada *far'* tidak berubah dan mengikuti hukum pada *asl*, seperti qiyas dalam pandangan Imām Syāfi'ī mengenai *zihār*⁸² bagi kafir *dhimmī*. Menurut Imām Syāfi'ī, *zihār* yang diucapkan oleh kafir *dhimmī* adalah (tetap) haram, sebagaimana seorang Muslim mengucapkannya.⁸³ Alasan Imām Syāfi'ī ialah kafir *dhimmī* mampu memberi makan (kepada isterinya) dan membayar kaffarah. Berbeza dengan Imām Syāfi'ī, kalangan Ḥanafiyah memandang kes *zihār* yang diucapkan oleh kafir *dhimmī* adalah batal. Ini kerana kafir *dhimmī* bukan sebagai ahli ibadah

⁷⁸ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 257.

⁷⁹ Al-Zarkasyī, Badar al-Dīn, (2000), *op. cit.*, j. 4., hal. 97.

⁸⁰ Sya'bān Muḥammad, Ismā'il, (1985), *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmī*, Riyad : Dār al-Marīkh, hal. 235.

⁸¹ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 236-237.

⁸² *Zihār* adalah ucapan suami terhadap isterinya seperti engkau haram atasku seperti belakang ibuku. Menerusi ucapan ini, haramlah bagi suami menyetubuh isterinya sebagaimana haramnya menyetubuh ibunya. Oleh itu, wajib bayar kaffarah.

⁸³ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 257.

yang dapat menghapuskan dosanya menerusi kaffarah. *Zihār* pada kafir *dhimmī* sifatnya sebagai tetap dan berkekalan (*mu'abbadan*). Sementara *zihār* yang diucapkan oleh seorang Muslim sifatnya sebagai kontemporari (*mu'aqqatan*). Oleh yang demikian, seorang Muslim mesti membayarnya menerusi kaffarah.⁸⁴

- e. Hukum *far'* tidak boleh terdahulu daripada *aṣl* seperti mengqiyaskan *wuḍu'* kepada tayamum mengenai wajib berniat dengan '*illah* bersuci. Dalam hal ini, qiyas tidak boleh dilakukan, kerana *wuḍu'* disyari'atkan sebelum hijrah, sedangkan tayamum sesudahnya.⁸⁵ Walau bagaimanapun, al-Ghazālī dan al-Rāzī membolehkannya, sekalipun *far'* didahulukan daripada *aṣl*.⁸⁶ Al-Ghazālī beralasan, hakikat air adalah membersihkan dan berfungsi menghilangkan kotoran, kerana itu tidak perlu berniat. Sementara tanah adalah benda kotor, kerana itu harus berniat dan *Syāri'* mengambil kira tanah sebagai suci dan sah digunakan untuk beribadah (solat). Berdasarkan ini, dari segi niat, air dan tanah adalah sama, dengan '*illah* sama-sama mensucikan berdasarkan perintah *Syāri'*.⁸⁷
- f. *Far'* tidak boleh dalam bentuk nas. Jika ini terjadi maka qiyas tidak sah, ini kerana apabila bertentangan antara nas dan qiyas, maka didahulukan nas. Contoh ialah qiyas Imām Syāfi'i mengenai kaffarah *zihār* atas kaffarah membunuh dengan syarat beriman. Secara mutlak, nas telah menyebut tentang kaffarah *zihār*,⁸⁸ sebagaimana firman Allah s.w.t :

⁸⁴ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 65.

⁸⁵ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 259.

⁸⁶ Ahmad bin Muhammad, al-Wazīr, (1996), *al-Musaffā Fī Usūl al-Fiqh*, c. 1, Beirut : Dār al-Fikr al-Ma'āşir, hal. 349.

⁸⁷ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 259.

⁸⁸ *Ibid.*

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللُّغُورِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكُنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّلْتُمُ الْأَيْمَانَ
فَكَفَارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أُوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ
ثَخْرِيزُ رَقَبَةٍ ...

Maksudnya:

“Kamu tidak di kira salah oleh Allah tentang sumpah-sumpah kamu yang tidak disengajakan (untuk bersumpah), akan tetapi kamu di kira salah oleh-Nya dengan sebab sumpah yang sengaja kamu buat dengan bersungguh-sungguh. Maka bayaran dendanya ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari jenis makanan yang sederhana yang kamu (biasa) berikan kepada keluarga kamu atau memberi pakaian untuk mereka atau memerdekaan seorang budak...”

Terjemahan Surah *al-Mā' idah* (5) : 89.

Menurut al-Dabūsī, menerusi ayat yang bersifat mutlak di atas, Imām Syāfi'ī membolehkan *far'* dalam bentuk nas (kaffarah membunuh) selama tidak ada nas menyatakan larangannya dan tidak boleh jika bertentangan dengan nas.⁸⁹ Al-Ghazālī berpendapat, bahawa kaffarah membunuh dengan syarat beriman adalah mentakhsis keumuman ayat mengenai *zihār*. Menurut beliau, lafaz “hamba sahaya” dalam ayat tersebut bukan nas, tetapi lafaz *zāhir*.⁹⁰ Berbeza dengan al-Ghazālī, Imām Syāfi'ī menamakan lafaz *zāhir* adalah nas,⁹¹ kerana itu beliau membolehkan *far'* dalam bentuk nas.⁹²

Sebagai diketahui, lafaz merangkumi dua pengertian iaitu lafaz nas dan *zāhir*. Nas adalah sesuatu yang tidak perlu kepada *ta'wīl* (penalaran) kerana ia bersifat *qatī*, sementara lafaz *zāhir* perlu kepada *ta'wīl*, kerana itu ia adalah *zannī*. Berdasarkan ini, ulama memberikan definisi nas kepada tiga kategori iaitu sebagai berikut :

⁸⁹ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 98.

⁹⁰ Al-Ghazālī, (t.t.), *al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, c. 1., j. 2., Beirut : Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, hal. 154.

⁹¹ *Ibid.* j. 1. hal. 244.

⁹² Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4. hal. 98.

- i. Lafaz *zāhir* diertikan sebagai nas iaitu pengertian berdasarkan bahasa yang bererti sesuatu yang jelas (*al-zuhūr*). Lafaz nas juga boleh bererti pelbagai maksud di antaranya ialah terang, belakang, naik, duduk di atasnya dan lain-lain. Berdasarkan ini, nas adalah sesuatu yang *zannī*. Definisi ini dikemukakan oleh Imām Syāfi’ī.⁹³
- ii. Nas diertikan sebagai makna asal iaitu sesuatu yang tidak mungkin kepada maksud lain, seperti bilangan lima, yang tidak mungkin enam atau empat. Definisi ini adalah *qatī* dan termasuk kategori pendapat yang paling popular.
- iii. Nas diertikan sebagai dalil dan pengertian ini tetap juga dinamakan sebagai nas, sekalipun kurang popular. Namun, lafaz *zāhir* diertikan sebagai dalil adalah tidak tepat sama sekali.⁹⁴

Pada pandangan penulis, adanya perbezaan pendapat tentang definisi nas menyebabkan berbezanya pandangan antara Imām Syāfi’ī dan al-Ghazālī mengenai *qiyyas* dalam contoh kaffarah *zihār* atas kaffarah membunuh, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Walau bagaimanapun, syarat *far’* yang keenam ini adalah dipertikaikan di kalangan ulama *uṣūl*.⁹⁵

Dari pelbagai syarat *far’* di atas, terdapat tiga syarat sahaja yang disepakati oleh ulama *uṣūl* iaitu :

- a. ‘*Illah* pada *far’* harus sama dengan ‘*illah* pada *asl* seperti mengqiyaskan anggur kepada *khamr* dengan ‘*illah* memabukkan.
- b. *Far’* tidak boleh terdahulu daripada *asl* seperti mengqiyaskan *wuḍū’* kepada tayamum.

⁹³ Al-Ghazālī, (t.t.), *op. cit.* j. 1., hal. 244.

⁹⁴ *Ibid.* hal. 244-245.

⁹⁵ ‘Abd al-Fatāḥ, Ḥusaynī, (1994), *Dirāsāt Fī Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P.: Dār al-Ittiḥād al-‘Arabī li al-Tabā’ah, hal. 203.

- c. Hukum *as'l* harus sama dengan hukum *far'*, kerana matlamat qiyas adalah mencari persamaan '*illah* hukum'.⁹⁶

3. Hukum *As'l*

Rukun qiyas yang ketiga adalah hukum *as'l* iaitu proses meluaskan pengertiannya kepada *far'*.⁹⁷ Penetapan hukum *as'l* kepada kes baru (*far'*), kerana adanya unsur persamaan harus memenuhi beberapa syarat sebagai berikut:⁹⁸

Syarat Hukum *As'l*

- Hukum *as'l* adalah dalam bentuk hukum syarak, kerana matlamat qiyas *syar'i* ialah mengenal pasti hukum syarak pada perkara *far'*. Sebaliknya, qiyas tidak berlaku pada hukum dalam pengertian bahasa⁹⁹ dan logik.¹⁰⁰
- Hukum *as'l* adalah sabit, bukan hukum yang *mansūkh*. Ini kerana proses qiyas adalah meluaskan pengertian hukum *as'l* kepada *far'* berdasarkan '*illah*'. Jika hukum yang merangkumi '*illah*' itu tidak sabit, maka qiyas tidak diambil kira.¹⁰¹ Hukum yang telah *mansūkh* menyebabkan ketiadaan seperangkat hikmah yang terkandung di dalamnya. Hal ini juga adalah faktor tidak boleh melakukan qiyas, kerana tidak adanya '*illah*' dalam hukum tersebut.¹⁰²
- Hukum *as'l* mesti sabit menerusi al-Qur'an, al-Sunnah dan *Ijmā'*, bukan sabit menerusi qiyas. Hukum yang sabit menerusi qiyas adalah batal, kerana akan berlakunya dua bentuk qiyas yang berlainan '*illah*'nya. Qiyas

⁹⁶ *Ibid.* hal. 202.

⁹⁷ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 59.

⁹⁸ Abū Zahrah, Muḥammad, (t.t.), *op. cit.* hal. 233.

⁹⁹ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 178.

¹⁰⁰ Al-Ghazālī, (t.t.), *op. cit.* j. 2., hal. 149.

¹⁰¹ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 178.

¹⁰² Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 252. Lihat juga, al-Jurjānī, (1973), *Hāsyiyah al-Taftāzāni*, j. 2., Azhar : Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, hal. 209.

yang pertama menetapkan hukum *asl*, sementara qiyas yang kedua menetapkan hukum *far'*. Sebagai contoh adalah mengqiyaskan wudu' kepada mandi, kerana sama-sama ibadah, maka disyaratkan berniat. Kemudian, mandi diqiyaskan kepada solat kerana sama-sama ibadah, maka disyaratkan juga berniat. Mengqiyaskan wudu' kepada mandi adalah tidak tepat. Oleh itu, yang tepat adalah mengqiyaskan wudu' kepada solat kerana sama-sama ibadah, maka disyaratkan berniat.¹⁰³ Hukum *asl* yang sabit menerusi *Ijmā'* terdapat dua pandangan iaitu :

- i. Qiyas boleh dilakukan dan pendapat ini adalah yang paling *sahīh*. Demikian menurut Abū Ishāq al-Syīrāzī dan Ibn al-Sam'ānī.
 - ii. Qiyas tidak boleh dilakukan kecuali berdasarkan nas. Menurut Ibn al-Sam'ānī, pendapat ini tidak *sahīh*, kerana *Ijmā'* juga berfungsi menetapkan hukum sebagaimana nas.¹⁰⁴
- d. Hukum *asl* harus bersifat *ma'qūl al-ma'nā* (rasional) iaitu suatu hukum yang boleh ditemukan '*illahnya*', bukan hukum yang bersifat *ta'abbudiyah* seperti jumlah bilangan raka'at solat.¹⁰⁵ Berdasarkan ini, ulama membahagi hukum Islam kepada dua kategori iaitu :
- i. Hukum *ta'abbudiyah*. Hukum ini tidak berlaku qiyas, sebab asas qiyas adalah mengenal pasti '*illah* hukum dan tidak ada cara mengetahuinya dalam hukum yang bersifat *ta'abbudiyah*, misalnya, *manāsik haji*. Hal ini bukan bererti akal manusia tidak memiliki hikmah *tasyrī*' dan faedah. Tidak diragukan bahawa ibadah haji memiliki faedah yang besar, tetapi akal manusia tidak mampu menemukan '*illahnya*.

¹⁰³ Sya'bān, Muḥammad Ismā'īl, (1985), *op. cit.* hal. 232.

¹⁰⁴ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4. hal. 75.

¹⁰⁵ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 250.

- ii. Hukum *ma'qūl al-ma'nā*. Hukum ini berlaku qiyas, kerana akal manusia mampu menemukan '*illahnya*'.¹⁰⁶
- e. Hukum *asl* tidak boleh bercanggah dengan prinsip qiyas seperti perkara yang di kecualikan daripada kaedah umum, misalnya, diterimanya persaksian seorang Khuzaimah, jumlah bilangan raka'at dan lain-lain. Walau bagaimanapun, Ibn Burhān menyatakan bahawa pengikut mazhab Syāfi'i membolehkan qiyas yang bercanggah dengan prinsip qiyas, misalnya, dibebankan diyat luka kepada orang yang berakal. Sebaliknya, pengikut Abū Ḥanifah seperti al-Karkhī melarangnya, kerana itu diyat luka tidak dibebankan kepada orang yang berakal.¹⁰⁷
- f. Hukum *asl* tidak boleh dalam bentuk nas yang khusus seperti mengqiyaskan menyapu di atas serban sebagai rukhsah dari menyapu kepala, kepada menyapu di atas khuf, sebagai rukhsah membasuh dua kaki. Begitu juga tidak boleh mengqiyaskan sebarang bentuk kesukaran lain kecuali kepada kesukaran yang terdapat dalam rukhsah perjalanan jauh. Ini kerana setiap orang berbeza keadaan dan kepentingannya.¹⁰⁸ Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi'i mengenai larangan melakukan qiyas terhadap nas yang khusus seperti dalam ucapannya :

"Hukum-hukum yang dinasarkan oleh Allah s.w.t. kemudian Rasulullah s.a.w. memberikan keringanan (rukhsah) terhadap sebahagiannya. Maka amalkan hukum-hukum tersebut berdasarkan keringanan itu dan tidak boleh diamalkan kepada perkara lain. Begitu juga tidak boleh melakukan qiyas pada perkara selainnya. Demikianlah apabila Rasulullah melakukan sesuatu terhadap hukum-hukum yang bersifat umum kemudian terdapat Sunnah mengkhususkannya."¹⁰⁹

¹⁰⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (t.t.), *op. cit.* hal. 233.

¹⁰⁷ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 84.

¹⁰⁸ Al-Ghazālī, (t.t.), *op. cit.* j. 2. hal. 152.

¹⁰⁹ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 545.

4. 'Illah

'Illah adalah pokok yang menjadi landasan qiyas¹¹⁰ dan merupakan sifat yang menjadi dasar dalam mengenal pasti hukum pada perkara *far'* seperti memabukkan adalah sifat yang terdapat pada *khamr* yang dijadikan dasar pengharamannya. Berdasarkan ini, dapat dikenal pasti wujud pengharaman pada setiap anggur yang memabukkan.¹¹¹ Antara rukun-rukun qiyas, 'illah merupakan rukun yang terpenting dan semua perbahasan qiyas banyak tertumpu kepadanya, sehingga majoriti pengikut Abū Hanifah berpendapat bahawa qiyas hanya memiliki satu rukun sahaja iaitu 'illah'.¹¹²

3.6. Perbezaan Mengenai Konsep 'Illah

'Illah menurut bahasa ialah perubahan kepada sesuatu. Perkataan 'illah' berasal daripada erti sakit, ini kerana kesannya dalam hukum sama seperti kesannya orang yang mengalami sakit. Dikatakan juga, 'illah' berasal daripada pengertian dahaga, kerana orang yang sakit selalunya minum secara berulang-ulang, sebagaimana para mujtahid dalam mencari kesimpulan hukum melakukan penelitian secara berulang-ulang.¹¹³

Mengikut istilah ulama *uṣūl*, terjadi perbezaan pendapat kepada beberapa pandangan sebagai berikut :

1. 'Illah adalah mengenal pasti hukum dan sebagai pengetahuan mengenainya. Jika wujud makna, maka wujud pula hukum. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Šayruṭī dan Abū Zayd dari kalangan pengikut Ḥanafī.

¹¹⁰ Abū Zahrah, Muḥammad, (t.t.), *op. cit.* hal. 237.

¹¹¹ Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 61.

¹¹² Al-Būṭī, (1967), *op. cit.* hal. 219.

¹¹³ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 101.

2. '*Illah* adalah adanya kepastian hukum menerusi hukum itu sendiri tanpa mengaitkannya dengan kehendak Allah s.w.t. Pendapat ini dikemukakan oleh Mu'tazilah berdasarkan prinsipnya tentang perbuatan baik dan buruk secara logik.
3. '*Illah* ialah adanya kepastian hukum dengan pengertian Allah s.w.t. yang berkehendak pertama kali. Ini adalah pendapat al-Ghazālī, al-Rāzī dan disokong oleh al-Šafī al-Hindī.
4. Secara adat '*illah* adalah adanya kepastian hukum. Ini adalah pendapat al-Fakhr al-Rāzī.
5. '*Illah* adalah pencetus kepada pensyari'atan hukum iaitu sifat yang merangkumi kemaslahatan manusia sebagai matlamat syarak. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Āmidī dan Ibn Ḥajib.
6. '*Illah* adalah pengetahuan Allah s.w.t. bagi kemaslahatan manusia menerusi ketetapan hukum-Nya. Ini adalah pendapat al-Rāzī dan Ibn Ḥajib.
7. Adanya hukum kerana '*illah* itu sendiri. '*Illah* mempunyai berbagai istilah yang berbeza iaitu *al-sabab*, *al-amārah*, *al-dā'i*, *al-mustad'i*, *al-bā'ith*, *al-hāmil*, *al-manāt*, *al-dalīl*, *al-muqtadī*, *al-mūjib* dan *al-mu'aththir*.¹¹⁴

Dari pelbagai pandangan di atas, Abū Zahrah menyimpulkan bahawa terdapat tiga kelompok ulama dalam memandang konsep '*illah* iaitu :

- a. Nas-nas hukum mempunyai '*illah* sebagaimana ucapan mereka : "Hukum *asl* mempunyai '*illah* sehingga ada dalil yang menentukan lain." Demikian menurut kelompok yang bermazhab Hanafī dan Jumhur Ulama.

¹¹⁴ Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 207.

- b. Nas-nas hukum tidak mempunyai '*illah*' kecuali ada dalil yang menentukan adanya '*illah*'.
- c. Nas-nas hukum tidak mempunyai '*illah*'. Ini adalah pendapat kelompok yang menentang qiyas.

Kelompok Jumhur Ulama dan Mazhab Ḥanafī (nas hukum mempunyai '*illah*') terbahagi lagi dalam dua kelompok iaitu :

- i. Nas-nas hukum mempunyai '*illah*' dengan adanya sifat yang *zāhir* (terang), *mundābiṭ* (tepat) dan *munāsib* (sesuai). Ini adalah pendapat Jumhur Ulama *Uṣūl*.
- ii. Nas-nas hukum mempunyai '*illah*', tetapi hanya dengan sifat *munāsib* sahaja,¹¹⁵ tanpa adanya unsur *mundābiṭ*. Demikian menurut kelompok Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī seperti Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn al-Qayyim.¹¹⁶

Pada pandangan penulis, konsep '*illah*' yang menjadi kajian dan selari dengan mazhab Syāfi'ī ialah apa yang disebut sebagai mempunyai sifat yang terang, *munāsib* dan *mundābiṭ*.

3.7. Syarat '*Illah*'

Ulama *uṣūl* sepakat mengenai adanya instrumen '*illah*' dalam qiyas dengan mempunyai sifat yang jelas. Namun, berbeza pendapat mengenai jumlah syarat-syarat '*illah*'.¹¹⁷ Penulis akan kemukakan pendapat-pendapat ulama *uṣūl* klasik mahupun moden mengenai jumlah syarat-syarat '*illah*' antara lain :

1. Al-Āmidī mengemukakan 20 syarat.

¹¹⁵ Sifat *munāsib* ialah hikmah pensyari'atan nas.

¹¹⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (t.t.), *op. cit.*, hal. 237.

¹¹⁷ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3. hal. 185.

2. Al-Jurjānī mengemukakan 9 syarat.
3. Al-Zarkasyī mengemukakan 6 syarat.
4. Al-Syawkānī mengemukakan 20 syarat.
5. Abū Zahrah mengemukakan 5 syarat.
6. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf mengemukakan 4 syarat.
7. Wahbah al-Zuhaylī mengemukakan 4 syarat.¹¹⁸

Pada pandangan penulis, apa yang dikemukakan oleh ulama moden tentang jumlah syarat ‘illah adalah lebih sederhana dan aplikatif, sedangkan ulama klasik terkesan tidak aplikatif dan ternyata jumlah syarat yang banyak itu sifatnya sebagai mengukuhkan satu sama lainnya dan bukan merupakan unsur syarat yang kumulatif. Oleh itu, penulis hanya meringkaskan syarat-syarat ‘illah dari pelbagai pandangan ulama klasik dan moden sebagai berikut :

1. ‘Illah mesti dalam bentuk hukum *mu’athhir* (pasti). Imām al-Māwardī dan al-Rūyānī menyebut bahawa *mu’athhir* adalah ‘illah yang selari dengan hukum. Abū Mansūr berpendapat, *mu’athhir* ialah sifat yang layak bagi hukum. Oleh itu, perjalanan jauh yang mengandungi maksiat tidak boleh dijadikan ‘illah untuk melakukan rukhsah. Begitu juga Rasulullah s.a.w. tidak merajam orang yang melakukan zina, kerana keadaan fizikal seseorang, tetapi kerana zina itu sendiri, sebab zina adalah *mu’athhir*.¹¹⁹ Menurut al-Qādī Abū Bakar al-Bāqilānī, ‘illah *mu’athhir* adalah sifat yang *qatī* dan merupakan ‘illah yang ditunjukkan oleh *Syāri’*. Menurut al-Qādī Abī al-Tayyib, Abū Ishāq al-Syīrāzī dan al-

¹¹⁸ *Ibid.* hal. 185-229, al-Jurjānī, (1973), *op. cit.* j. 2. hal. 213-232, al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4. hal. 119-122, al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 207-208, Abū Zahrah, (t.t.), *op. cit.* hal. 238-241, Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 66-67, dan Wahbah al-Zuhailī, (1990), *op. cit.* hal. 68-70.

¹¹⁹ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 119.

Ghazālī, ‘illah mu’aththir adalah ‘illah hukum yang terdapat dalam nas.¹²⁰

2. ‘Illah adalah dalam bentuk *dābiṭ* (tetap), ini kerana hukum ialah adanya hikmah disebalik matlamat syarak, bukan hikmah yang tersembunyi.¹²¹ ‘Illah yang *dābiṭ* ialah adanya sifat tertentu yang terhad dan tidak berbeza dengan perbezaan tempat dan keadaan, misalnya, membunuh adalah ‘illah yang tetap dan ia tertegah daripada mendapatkan harta warisan, maka boleh diqiyaskan kepada wasiat. Sebaliknya, *masyaqqaḥ* (kesukaran) tidak boleh dijadikan ‘illah bagi orang yang melakukan perjalanan jauh dan sakit, kerana ia tidak tetap. ‘Illah yang tetap adalah perjalanan itu sendiri.¹²² Menurut al-Āmidī dan al-Šafī, boleh mengumpulkan ‘illah dan hikmah dalam satu ‘illah hukum.¹²³ Menurut al-Rāzī pula, hikmah dalam erti menarik *maslahah* dan menolak *mafsadah* adalah boleh dijadikan ‘illah hukum.¹²⁴ Hikmah adalah perkara yang tersembunyi dan keadaan ini menyebabkan terhentinya penelitian hukum terhadap dalil-dalil yang bersifat *zannī*. Berdasarkan ini, Imām Syāfi’ī membolehkan hikmah menjadi ‘illah hukum, ini kerana yang diambil kira adalah nas dan prinsip kemudahan dalam Islam.¹²⁵ Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi’ī dalam ucapannya :

“Pengetahuan itu ada beberapa kategori iaitu apa yang mencakupi ketentuan hukum secara *zahir* dan tersembunyi dan apa yang mencakupi secara benar dalam erti *zahir*. Pengetahuan benar secara *zahir* dan tersembunyi iaitu hukum Allah dan Rasulullah yang

¹²⁰ *Ibid.* hal. 119-120.

¹²¹ *Ibid.* hal. 120.

¹²² Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 70.

¹²³ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 186. Lihat juga, Al-Syawkānī, (t.t.), *op.cit.* hal. 207, dan al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4.,hal. 120.

¹²⁴ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 120.

¹²⁵ *Ibid.*

mutawatir. Dua sumber ini menjelaskan mengenai halal dan haram. Pengetahuan ini wajib diketahui dan tidak boleh meraguinya.”¹²⁶

Apa yang penting, Imām Syāfi’ī tidak membuat suatu syarat yang ketat mengenai ‘illah’. Ini terbukti ketika beliau menyebut dua kategori ilmu. Antara kategori itu ialah ilmu yang didapati secara ẓahir sahaja seperti hadith *Aḥād*, *Ijmā’* dan *Qiyās*. Pada hakikatnya, ilmu-ilmu ini hanya Allah s.w.t. sahaja yang mengetahui-Nya. Oleh itu, sesuatu yang tersembunyi tidaklah dibebankan kepada manusia. Sehubungan dengan ini, menurut penulis, al-Rāzī mendasari pandangannya bahawa Imām Syāfi’ī membolehkan hikmah menjadi ‘illah’, sekalipun hikmah sesuatu yang tersembunyi dan tidak tetap.

3. ‘Illah mesti terang dan jelas, kerananya ‘illah tidak boleh berdasarkan hikmah.¹²⁷ Maksud terang adalah sesuatu yang dapat difahami secara jelas ‘illahnya¹²⁸ dan bersifat kebendaan yang dapat dijangkau oleh panca indera yang ẓahir. Ini kerana ‘illah adalah perkara dalam mengenal pasti hukum pada *far’*, maka ia mesti terjangkau pada *aṣl* mengenai wujudnya. Sebagai contoh ialah ‘illah memabukkan pada *khamr* (*aṣl*) dapat diluaskan pengertiannya pada anggur (*far’*).¹²⁹ Sebaliknya, jika ‘illah pada *aṣl* bersifat tersembunyi, maka qiyas tidak boleh dilakukan, kerana tidak dapat dijangkau pengertiannya pada *far’*. Oleh itu tidak boleh menjadikan jimat sebagai ‘illah yang selari dalam menetapkan keturunan, kerana ia tidak terang. ‘Illah yang jelas dan terang adalah ikatan perkahwinan itu sendiri.¹³⁰

¹²⁶ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 478.

¹²⁷ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 189.

¹²⁸ Ahmad bin Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 355.

¹²⁹ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 66.

¹³⁰ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 69.

4. 'Illah mesti selari dengan hikmah pembentukan hukum iaitu menarik *maṣlahah* dan menolak *mafsadah*. *Syāri'* menjadikan qisas sebagai hikmah menjaga jiwa dan pertumpahan darah di antara manusia, sedangkan pembunuhan dengan sengaja merupakan 'illah yang selari dengan hukum tersebut. Oleh itu, tidak boleh menjadikan lelaki berkulit putih misalnya, sebagai 'illah hukum kerana tidak selari dengan hikmah pembentukan hukum.¹³¹ Menerusi syarat ini, mesti diketahui perbezaan antara 'illah, hikmah dan sebab. 'Illah ialah sifat yang terang dan kerananya ditetapkan suatu hukum. Hikmah ialah menjaga kehidupan manusia daripada sebarang keburukan dan sebab ialah sesuatu yang tidak tetap dan tidak selari seperti melihat bulan bagi masuknya bulan Ramaḍan dan sebab wajibnya berpuasa, tetapi akal tidak dapat menentukannya secara tepat dan sesuai.¹³²
5. 'Illah mesti dapat diluaskan pengertiannya pada perkara *far'*, bukan 'illah yang terhad pada *asl*.¹³³ Ini kerana qiyas ialah adanya dua sifat yang sama antara kes lama dan kes baru.¹³⁴ Walau bagaimanapun, 'illah boleh juga terhad pada *asl*, sama ada qiyas *mansūrah* mahupun qiyas secara *Ijmā'*. Namun ulama berbeza pendapat mengenai qiyas *mustanbiṭah*, seperti 'illah dalam pandangan Imām Syāfi'i tentang pengharaman riba pada dua mata wang. Menurut Imām Syāfi'i dan pengikut-pengikutnya, Ahmad Bin Ḥanbal, Abū Bakar al-Bāqilānī, 'Abd al-Jabār, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī dan majoriti fuqaha' dan *mutakallimīn*, membolehkannya. Sementara Abū Ḥanifah dan pengikut-pengikutnya,

¹³¹ Ahmad bin Muḥammad, (1996), *op. cit.* hal. 356.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 200.

¹³⁴ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 70.

Abū ‘Abd al-Allāh al-Baṣri dan al-Karkhī tidak membolehkannya.¹³⁵

Walau bagaimanapun, al-Āmidī dan al-Ghazālī membolehkannya.¹³⁶

Menurut al-Ghazālī, kebolehan meluaskan pengertian ‘*illah* pada *far*’ menerusi ‘*illah qāṣirah*¹³⁷ mesti melalui penelitian yang ketat iaitu dengan mengambil kira faktor *maṣlahah*, *munāsabah* dan *Ijmā’*. Apabila faktor-faktor tersebut lebih umum daripada nas, maka ‘*illah* boleh diluaskan pengertiannya pada *far*’. Jika nas lebih umum daripada faktor *maṣlahah* dan *munāsabah*, maka qiyas hanya terhad pada ‘*illah qāṣirah sahaja*.¹³⁸

3.8. Klasifikasi Qiyas Menurut Ulama Syafi'iyyah Klasik Dan Moden

Bagi memahami konsep qiyas Imām Syāfi’ī, eloklah dijelaskan klasifikasi qiyas menurut ulama klasik dan moden. Ini kerana Imām Syāfi’ī sendiri tidak memberikan klasifikasi qiyas secara sistematik, tetapi sekadar prinsip umum sahaja.¹³⁹

3.8.1. Qiyas *Jalī* dan Qiyas *Khafī*

Pada hakikatnya, dari segi makna semua bentuk qiyas terbahagi kepada dua klasifikasi iaitu :

1. Qiyas *Jalī*.

2. Qiyas *Khafī*.

¹³⁵ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 3., hal. 200.

¹³⁶ Al-Ghazālī, (t.t.), *op. cit.* j. 2., hal. 165.

¹³⁷ ‘*Illah qāṣirah* adalah ‘*illah* yang terhad pada asal menerusi qiyas *mustanbiṭah*.

¹³⁸ Al-Ghazālī, (t.t.), *op. cit.* j. 2., hal. 165.

¹³⁹ Klasifikasi qiyas menurut Imām Syāfi’ī dapat dilihat di dalam kitab *al-Risālah* (1979) hal. 479 dan 513.

A. Qiyyas *Jalī*

Qiyyas *Jalī* adalah qiyyas yang berdasarkan dalil yang pasti dan mengandungi satu ‘illah hukum yang lebih kuat dan jelas berbanding ‘illah lainnya.¹⁴⁰ Qiyyas *Jalī* dapat juga disebut sebagai qiyyas *qat’i* iaitu mengenal pasti ‘illah berdasarkan suatu keyakinan yang penuh¹⁴¹ tanpa memerlukan analisis yang mendalam.¹⁴² Di samping sebagai qiyyas *qat’i*,¹⁴³ ia disebut juga sebagai qiyyas *awlā* kerana lebih jelas ‘illah hukumnya, seperti pengharaman memukul kedua ibu bapa adalah lebih kuat ‘illahnya daripada mengatakan perkataan *ah*.

Di sebut juga qiyyas *al-wādih al-musāwā*, kerana tidak boleh meragui ‘illah hukumnya, seperti mengqiyaskan membakar harta anak yatim kepada memakannya. Membakar dan makan harta anak yatim adalah dua sifat yang sama-sama kuat dari segi sama-sama membinasakan harta.¹⁴⁴

Qaffāl al-Syāsyī membahagi qiyyas *Jalī* kepada tiga bahagian iaitu :

- Pengenal pastian ‘illah menerusi zahir nas tanpa penelitian yang mendalam dan nas tersebut tidak diperuntukkan bagi tujuan ibadah. Misalnya, pengharaman mengatakan perkataan *ah* merupakan pengertian yang mudah difahami dan dapat diqiyaskan kepada pengharaman memukul. Secara qiyyas, pengharaman mengatakan perkataan *ah* tidak mungkin menghasilkan kesimpulan kepada kebolehan memukul. Contoh yang lain seperti :

فَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ نَزَّةً خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ نَزَّةً شَرًّا يَرَهُ .

¹⁴⁰ Al-Syīrāzī, (1988), *op. cit.* j. 2., hal. 801.

¹⁴¹ ‘Abd al-Fatāḥ, Husaynī, (1994), *op. cit.* hal. 197.

¹⁴² Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 33. Lihat juga, al-Sam’ānī, (1997), *op. cit.* j. 2., hal. 126.

¹⁴³ Al-Ghazālī menyebutnya sebagai qiyyas *muttafaq ‘alaih baina al-anām*.

¹⁴⁴ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 320.

Maksudnya:

“Maka sesiapa berbuat kebajikan seberat dzarrah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya). Dan sesiapa berbuat kejahatan seberat dzarrah, nescaya akan dilihatnya (dalam surat amalnya).”

Terjemahan Surah *al-Zalzalah* (99) : 7-8.

Menerusi ayat di atas, kepujian yang sedikit tidak dibalas dengan kepujian yang besar dan keburukan yang sedikit tidak diazab dengan keburukan yang besar.¹⁴⁵ Hal ini juga selari dengan ucapan Imām Syāfi’ī tentang pembahagian qiyas yang berbunyi :

“Qiyas yang paling kuat adalah sesuatu yang diharamkan oleh Allah s.w.t. dan Rasul-Nya pada perkara yang sedikit menunjukkan pengharaman yang sama atau lebih. Begitu juga kepujian atas sedikit keta’atan, maka keta’atan yang banyak akan memperolehi kepujian yang lebih besar. Apabila jumlah yang banyak dihukum mubah, maka jumlah yang sedikit tentu boleh dihukum mubah.”¹⁴⁶

- b. Pengenal pastian ‘illah menerusi ẓahir nas tanpa analisis yang mendalam, tetapi nas ini boleh diperuntukkan bagi tujuan ibadah. Misalnya, larangan melakukan solat hari raya haji bagi perempuan yang buta mata sebelah, namun perempuan yang buta kedua-dua matanya lebih dilarang lagi berdasarkan qiyas *awlā*.¹⁴⁷
- c. Pengenal pastian ‘illah menerusi ẓahir nas dengan melakukan beberapa penelitian, seperti firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تُؤْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْتَعِرُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

وَتَرُوْا الْبَيْعَ ...

¹⁴⁵ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 33-34.

¹⁴⁶ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 513.

¹⁴⁷ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 34. Bandingkan, al-Sam’ānī, (1997), *op. cit.* j. 2., hal. 129.

Maksudnya :

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila diserukan azan (bang) untuk mengerjakan sembahyang pada hari Jum’at, maka segeralah kamu pergi (ke Masjid) untuk mengingati Allah (dengan mengerjakan sembahyang Jum’at) dan tinggalkan berjual beli (pada sa’at itu).”

Terjemahan Surah *al-Jum’ah* (62) : 9.

Larangan berjual beli pada hari Jum’at, kerana adanya kesibukan (banyak kerja) sehingga tidak dapat mengerjakan solat Jum’at. Berdasarkan qiyas, akad nikah dan semua bentuk mu’amalat adalah dilarang, kerana menyibukkan daripada mengerjakan solat Jum’at.¹⁴⁸

B. Qiyas *Khafī*

Qiyas *khafī* adalah pemetikan hukum berdasarkan ijtihad dan memiliki ‘illah yang lebih jelas dibanding yang lainnya.¹⁴⁹ Berbeza dengan qiyas *Jalī*, qiyas *khafī* adalah perkara yang sentiasa berbeza pendapat dalam menghasilkan kesimpulan hukum, kerana ia bersifat *zannī*.¹⁵⁰ Oleh itu, qiyas *khafī* disebut juga sebagai qiyas *zannī*.¹⁵¹

Al-Māwardī dan al-Rūyānī membahagi qiyas *khafī* kepada tiga bahagian iaitu :

- Sesuatu yang tersembunyi pengertiannya dan diketahui menerusi petunjuk lain. Qiyas dalam bentuk ini mengandungi dua kemungkinan iaitu antara jelas dan kurang jelas ‘illahnya. Contoh dalam firman Allah s.w.t yang berbunyi :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَانُكُمْ وَبَنَانُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَعَمَانُكُمْ...

¹⁴⁸ Al-Sam’ānī, (1997), *op. cit.* j. 2., hal. 129.

¹⁴⁹ Al-Syīrāzī, (1988), *Syarḥ al-Luma'* j. 2., c. 1., Beirut : Dār al-‘Arabi al-Islāmī, hal. 804.

¹⁵⁰ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2., hal. 320.

¹⁵¹ ‘Abd al-Fatāḥ, Ḥusaynī, (1994), *op. cit.* hal. 197.

Maksudnya :

“Diharamkan kepada kamu berkahawin dengan (perempuan-perempuan yang berikut) : ibu-ibu kamu dan anak-anak kamu dan saudara-saudara kamu dan saudara-saudara bapa kamu...”

Terjemahan Surah *al-Nisā'* (4) : 23.

Menerusi ayat di atas, saudara perempuan sebelah bapa dan ibu adalah haram dikahwinkan, diqiyaskan kepada ibu. ‘*Illah* hukumnya adalah kerana sama-sama satu rahim.¹⁵²

- b. Sesuatu yang tersembunyi pengertiannya dan didapati pelbagai petunjuk yang berbeza sehingga boleh merangkumi beberapa ‘*illah* hukum. Misalnya, ‘*illah* hukum mengenai riba pada gandum adalah kerana jenis makanan atau jenis sukatan ataupun makanan pokok. Dalam hal ini mesti dilakukan upaya pentarjihan (memilih yang lebih kuat) bagi mengetahui pengharaman riba.¹⁵³
- c. Sesuatu yang memiliki pengertian yang berbeza dan perlu kepada keterangan lain. Misalnya, sabda Rasulullah s.a.w. yang berbunyi :

أَنَّ رَجُلًا ابْتَاعَ عَلَامًا فَاقَمَ عِنْدَهُ مَا شاءَ اللَّهُ أَنْ يَقِيمَ ثُمَّ وَجَدَ بِهِ عَيْنًا
فَخَاصَّةً إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَدَةً عَلَيْهِ فَقَالَ الرَّجُلُ : يَا
رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَسْتَعِلَّ عَلَامِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ : الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ.

Maksudnya :

“Bahaha seorang lelaki menjual seorang budak, maka budak itu menetap di tempat pembeli. Kemudian didapati adanya cacat pada budak tersebut dan memberitahunya kepada Nabi s.a.w. Maka Nabi s.a.w. mengembalikan budak tersebut kepada lelaki yang menjual. Lelaki itu berkata : Wahai Rasulullah, pembeli telah mengambil faedah terhadap budaku. Maka Rasulullah bersabda : Hak mendapatkan hasil dikenakan keharusan menjamin kerugian.”¹⁵⁴

Menerusi hadith di atas, *al-kharāj* adalah mengambil faedah atau perolehan dari setiap harta yang dibeli, sedangkan *al-damān* adalah kesanggupan

¹⁵² Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal. 35.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Abū Dāwud, Sulaymān, (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, j. 3., T.T.P. : Dār Iḥyā' al-Sunnah al-Nabawiyyah, h. 284, no. 3510.

menjamin kerugian. Perkataan *al-kharāj* ternyata masih berlaku perbezaan pendapat. Bagi yang berpendapat bahawa, harta yang didapati ada cacat dan mengembalikannya kepada penjual, maka pembeli tidak boleh mengambil faedah terhadap harta tersebut. Ini kerana harta itu masih dalam jaminan penjual. Pendapat lain mengatakan, benda-benda seperti buah daripada pohon yang berlainan jenisnya, maka pembeli hanya mendapatkan buah sahaja tanpa faedah. Imām Syāfi’ī berpendapat, pembeli boleh mengambil buah dan faedah daripada pohon tersebut¹⁵⁵ berdasarkan kaedah beliau yang berbunyi :

الخَرَاجُ بِالضَّمَانِ

Maksudnya :

“Hak mendapatkan hasil disebabkan keharusan menjamin kerugian.”¹⁵⁶

3.8.2. Klasifikasi Qiyyas

Pelbagai namanya bagi jenis-jenis qiyyas yang ditulis oleh ulama klasik mahupun moden, tidaklah bererti bahawa bentuk qiyyas itu banyak. Jumlah yang banyak merupakan pengembangan istilah sahaja. Apa yang penting adalah bentuk-bentuk qiyyas itu adalah hasil daripada perbezaan pendapat para ulama dalam memberikan suatu istilah tertentu. Misalnya penamaan qiyyas *syabbh* (yang diberikan oleh ulama lain), Abū Ishāq al-Syīrāzī menamakannya sebagai qiyyas *dilālah* iaitu suatu konsep berdasarkan *ma ’nā*.¹⁵⁷

Sehubungan dengan hal tersebut dari segi kekuatan ‘illah, al-Ghazālī membahagi qiyyas kepada tiga bahagian iaitu :

¹⁵⁵ Al-Zarkasyī, (2000), *op. cit.* j. 4., hal 36.

¹⁵⁶ Al-Sayūtī, (t.t.), *Al-Asybāh wa al-Nazā’ir fī al-Furū'*. T.T.P. : Dār al-Kutub al-Islāmiyah, hal. 201.

¹⁵⁷ Al-Syīrāzī, (1988), *op. cit.* j. 2., hal. 806.

- a. Qiyas '*illah*', iaitu proses mengetahui hukum berdasarkan '*illah*' tertentu, misalnya mengqiyaskan buah epal kepada gandum kerana sama-sama jenis makanan pada ketentuan mengenai riba.
- b. Qiyas *dilālah*, iaitu proses mengetahui hukum berdasarkan *ma'nā* tanpa adanya '*illah*' yang jelas, seperti hukuman potong tangan sekumpulan orang yang hanya memotong tangan seorang sahaja, diqiyaskan kepada pembunuhan yang dilakukan sekumpulan orang yang membunuh seorang sahaja.
- c. Qiyas *fī ma'nā al-asl*, iaitu '*illah*' yang tidak diterangkan menerusi qiyas, namun tidak ada perbezaan antara *far'* dan *asl*. Misalnya, wajib membayar kaffarah bagi orang yang melakukan persetubuhan dengan isteri pada siang bulan Ramadan. Perbuatan ini bukan termasuk suatu kejadian dan dosa, tetapi hanya membatalkan ibadah puasa dengan sengaja. Oleh itu, wajib membayar kaffarah sebagaimana juga makan dengan sengaja.¹⁵⁸

Menurut al-Āmidī pula, qiyas terbahagi kepada lima bahagian iaitu :

- a. Dari segi kekuatan '*illah*', qiyas terbahagi kepada tiga bahagian :
 - i. Qiyas *awlā*, iaitu '*illah* pada *far'* lebih kuat daripada *asl*, misalnya, pengharaman memukul dua ibu bapa mempunyai '*illah*' yang lebih kuat daripada menyatakan perkataan *ah*.
 - ii. Qiyas *musāwā*, iaitu memiliki '*illah*' yang sama kuat antara *far'* dan *asl*, seperti mengqiyaskan hamba sahaya lelaki kepada hamba sahaya perempuan dengan setengah hukuman.

¹⁵⁸ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 2. hal. 320.

- iii. Qiyas *adnā*, iaitu ‘*illah* pada *far*’ kurang kuat daripada *asl*, seperti mengqiyaskan anggur kepada *khamr* pada pengharaman meminumnya dengan ‘*illah* memabukkan.
- b. Dari segi jelas dan tersembunyi, qiyas terbahagi kepada dua bahagian iaitu :
- i. Qiyas *jalī*, iaitu proses mengenal pasti hukum berdasarkan ‘*illah* dalam bentuk nas atau bukan nas. Contoh dalam bentuk nas ialah pengharaman memukul kedua ibu bapa diqiyaskan kepada pengharaman menyatakan perkataan *ah*. Contoh dalam bentuk bukan nas ialah mengqiyaskan hamba sahaya lelaki kepada hamba sahaya perempuan dengan setengah hukuman.
 - ii. Qiyas *khafī*, iaitu proses mengenal pasti hukum pada bidang-bidang ijtihad, seperti mengqiyaskan hukuman diyat kepada kes pembunuhan menerusi qiyas.¹⁵⁹
- c. Dari segi kedekatan dengan nas, qiyas terbahagi kepada dua bahagian iaitu :
- i. Qiyas *mu'aththir*, iaitu qiyas yang selari dengan syarak dan dapat pengakuan secara langsung daripada nas dan *Ijmā'*. Qiyas jenis ini dibahagi lagi kepada dua bahagian iaitu : Pertama, qiyas menerusi nas dengan ‘*illah sarīhah, īmā*’ dan *Ijmā'*. Kedua, qiyas menerusi ‘*illah* berdasarkan nas dalam bentuk hukum, jenis dan sifat.
 - ii. Qiyas *mulā'im*, iaitu qiyas yang selari dengan syarak dan mendapat pengakuan daripada nas dan *Ijmā'* secara tidak langsung. Sebahagian ulama menjadikan qiyas *mulā'im* sebagai qiyas *mu'aththir* dari segi pengertian hukum, jenis dan sifat, bukan dari segi *sarīh*, *isyārah* dan *Ijmā'*.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 3-4.

¹⁶⁰ *Ibid.* hal. 4.

d. Dari segi '*illah* itu sendiri, qiyas terbahagi kepada tiga bahagian iaitu :

- i. Qiyas '*illah*', iaitu proses mengenal pasti hukum berdasarkan '*illah*' yang terdapat pada *asl* dan *far*'. Disebut qiyas '*illah*' kerana '*illahnya* adalah jelas dan terang. Misalnya, '*illah* pengharaman minum anggur adalah memabukkan yang diqiyaskan kepada *khamr*.
- ii. Qiyas *dilālah*, iaitu proses mengenal pasti hukum berdasarkan beberapa petunjuk daripada pengertian nas. Misalnya, dipotong tangan sekumpulan orang yang hanya memotong tangan seorang sahaja, diqiyaskan kepada pembunuhan yang dilakukan sekumpulan orang yang hanya membunuh seorang sahaja.
- iii. Qiyas *fī ma'nā al-asl*, iaitu '*illah* yang tidak dijelaskan menerusi qiyas, namun tidak didapati perbezaan '*illah* antara *far*' dan *asl*. Misalnya, mengqiyaskan hamba sahaya lelaki kepada hamba sahaya perempuan dengan setengah hukuman.¹⁶¹

e. Dari segi ijтиhad, qiyas terbahagi kepada empat bahagian iaitu :

- i. Qiyas *ihālah*, iaitu '*illah* yang selari antara *far*' dan *asl*.
- ii. Qiyas *syabh*.
- iii. Qiyas *sabr*.
- iv. Qiyas *tard*.¹⁶²

3.9. Kesimpulan

Berpunca daripada sukarnya memberikan definisi yang tepat dan jelas mengenai qiyas, maka tidak diragukan berlaku perbezaan pendapat mengenainya. Pada peringkat ini, perbezaan tentang konsep qiyas antara ulama klasik dan

¹⁶¹ *Ibid.* hal. 4-5.

¹⁶² *Ibid.* hal. 5.

moden belum terlihat. Kedua kategori ulama tersebut masih memberikan konsep yang sama. Iaitu qiyas dalam pengertiannya yang sempit terdiri daripada empat rukun qiyas iaitu : *asl*, hukum *asl*, *far*' dan '*illah*.

Walau bagaimanapun, perbezaan konsep qiyas antara dua kategori ulama tersebut terletak kepada sokongan¹⁶³ kuat yang diberikan oleh ulama klasik terhadap teori Imām Syāfi'ī. Sokongan ini nantinya dapat dilihat pada huraiannya selanjutnya ketika mengulas tentang konsep *maslahah* dan hubungannya dengan '*illah* pada pandangan Imām Syāfi'ī.

¹⁶³ Sokongan maksudnya mengikuti pemikiran Imām Syāfi'ī dan mengembangkannya dalam bentuk yang lebih sistematik.

BAB EMPAT

KONSEP 'ILLAHI MENURUT IMĀM SYĀFI'I

BAB EMPAT

KONSEP 'ILLAH MENURUT IMĀM SYĀFI'I

4.1. Pendahuluan

Diakui, kitab *al-Risālah* karya Imām Syāfi'i adalah kitab *uṣul al-fiqh* yang memuat mengenai kaedah-kaedah baru yang sistematik. Namun, perbahasan tentang qiyas tidak diulas secara terperinci, beliau hanya menulis secara am dan fikiran-fikiran utama.

'Illah dalam konsep Imām Syāfi'i pada hakikatnya suatu istilah yang bukan teknikal. Ianya merupakan istilah biasa sahaja namun memiliki erti luas. Istilah yang dimaksud adalah *ma'nā*. *Ma'nā* memiliki erti luas sebagai sesuatu yang merangkumi semua matlamat syarak. Pengertian yang luas ini adalah sifat khusus bagi Imām Syāfi'i, sehingga membezakannya dengan konsep (qiyas) yang dikemukakan oleh ulama moden. 'Illah pada pandangan ulama moden pula terkesan sempit yang hanya tertumpu pada instrumen 'illah semata.

Huraian dalam bab ini, sebenarnya lebih fokus kepada mengemukakan pandangan-pandangan ulama klasik terhadap teori asas Imām Syāfi'i. Di tangan para ulama klasik tersebut, konsep 'illah Imām Syāfi'i baru menyerlah dan diketahui secara jelas. Pada sama sama, konsep *mashlahah* yang dikembangkan oleh ulama klasik adalah pemikiran lanjut yang sistematik berdasarkan teori umum Imām Syāfi'i tentang qiyas.

Tidak diragukan, konsep 'illah menurut Imām Syāfi'i tidak bererti seratus peratus adalah tulisan Imām Syāfi'i sendiri, tetapi diperkatakan oleh generasi selanjutnya. Hal tersebut tidak menjelaskan maksud daripada tajuk di atas. Apa

yang dimaksud adalah mengemukakan pandangan-pandangan ulama klasik terhadap teori ‘illah menurut Imām Syāfi’ī.

4.2. Konsep *Maṣlahah*

Sebagai *mukaddimah* ringkas daripada kajian selanjutnya, bahagian ini akan dipaparkan tentang konsep *maṣlahah* menurut ulama klasik. Hal tersebut penting kerana ianya berhubung kait dengan teori ‘illah Imām Syāfi’ī. Pada masa sama, ulasan tentang ‘illah pada pandangan Imām Syāfi’ī, secara tidak langsung mesti membahas mengenai *maṣlahah* pada pandangan ulama klasik . Oleh itu, pada hakikatnya huraihan tentang konsep ‘illah Imām Syāfi’ī lebih kepada sokongan ulama klasik terhadap teori asas Imām Syāfi’ī. Diakui, Imām Syāfi’ī tidak banyak menulis dan membincangkan perkara (teori ‘illah) tersebut. Menerusi karya ulama klasik¹ dapat diketahui hakikat ‘illah pada pandangan Imām Syāfi’ī.

4.2.1. *Maṣlahah* Dari Segi Bahasa

Secara bahasa *al-maṣāliḥ* adalah perkataan jamak bagi *maṣlahah* dari akar kata *ṣalaḥa-yaṣluḥu-ṣalāḥan wa ṣulūḥan* yang bermakna baik. *Maṣlahah* dalam bahasa arab digunakan untuk dua pengertian :

1. Mengandungi pengertian manfa’at, dari akar kata *manfa’ah*. Atau dari akar kata *al-manāfi’* dengan erti *al-maṣāliḥ*.
2. Digunakan oleh orang-orang Arab kepada perbuatan yang mengandungi kebaikan dengan erti manfa’at sehingga dikatakan : perniagaan itu *maṣlahah*, belajar ilmu pengetahuan itu *maṣlahah*, perjuangan itu

¹ Kitab *al-Risālah* Imām Syāfi’ī, boleh dikatakan tidak terdapat ulasan yang terperinci mengenai konsep ‘illah beliau.

maslahah dan lain-lain. Ini kerana bermula, belajar dan berjuang merupakan sebab bagi mencapai manfa'at. *Maslahah* dalam konsep ini berlawanan dengan *mafsadah*, seperti perkataan *naf'un* berlawanan dengan *darar*.²

Menurut Ibn Manzūr, *maslahah* berasal dari perkataan *māṣliḥ*. Setiap perkara yang mengandungi manfa'at sama ada dengan menarik dan menghasilkan seperti mencapai faedah atau dengan menolak dan mengawal seperti menjauhkan kemudarat dan kesakitan, maka semuanya adalah benar dan dinamakan *maslahah*.³

Dalam *al-Mu'jam al-Wasīt* disebutkan *maslahah* ialah kebaikan dan manfa'at berasal dari kata *ṣaluḥa-ṣalāḥan-wa ṣalūḥan* yang bererti hilang daripadanya kerosakan dan sesuatu yang berguna atau *munāsabah*. *Maslahah* juga berasal dari kata *wa aṣlaḥa al-syai'* ertinya menghilangkan keburukan dan *istiṣlaḥa al-syai'* ertinya memperbaiki sesuatu.⁴

Menurut al-Tahānawī, *maslahah* ialah kebaikan yang lahir dari tindakan sesuatu, ia diberi pengertian yang sama dengan perkataan *al-ghayah* atau *al-munāsabah*.⁵ Menurut Luis Ma'lūf, *maslahah* itu jamaknya *māṣliḥ*, iaitu sesuatu yang membangkitkan kebaikan ialah apa yang dilakukan oleh seseorang daripada amalan-amalan yang mendatangkan manfa'at kepada diri atau kaumnya.⁶

² Husain Ḥāmid Ḥasan, (1971), *Nazāriyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah : Maktabah al-Mutanabbī, hal. 3-4. Lihat juga, Yūsuf Ḥāmid, al-‘Ālim, (1991), *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, cet. 1., Virginia : al-Ma’had al-‘Ālimī li al-Fikr al-Islāmī, hal. 133-134.

³ Ibn Manzūr, (1957), *Lisān al-‘Arab*, j. 2., Beirut : Dār al-Ṣadir, hal. 348.

⁴ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, (1960), *al-Mu'jam al-Wasit*, j. 1., Kaherah : Dār al-Da’wah, hal. 522.

⁵ Al-Tahānawī, (1996), *Mawsū’ah Iṣṭilāḥat al-‘Ulūm al-Islāmiyah*, j. 3., Beirut : Khayyat, hal. 821.

⁶ Luis Ma'lūf, (1975), *al-Munjīd*, Beirut : Dār al-Masyriq, hal. 432.

4.2.2. *Maslahah* Dari Segi Istilah Syarak

Penelitian yang dilakukan oleh seorang sarjana orientalis Rudi Paret bahawa perkataan *maslahah* sebagai suatu istilah tersendiri tidak digunakan oleh Imām Mālik mahupun Imām Syāfi'ī dan baru digunakan sebagai istilah tersendiri sesudah Imām Syāfi'ī.⁷ Dengan kata lain, perkataan *maslahah* belum lagi dirumuskan dalam perundangan Islam sama ada pada masa Imām Syāfi'ī mahupun sebelumnya. Pada masa ini telah berlaku perbezaan pendapat di kalangan pengguna-pengguna *maslahah*. Oleh itu tidak salah dikatakan bahawa perkembangan konsep *maslahah* sesudah Imām Syāfi'ī merupakan kelanjutan daripada metod-metod pemikiran awal semacam itu, yang secara formal belum diberi definisi.

Kemudian Imām Syāfi'ī meletakkan suatu metod pemikiran mengenai sumber-sumber hukum Islam dan beliau memberikan penegasan bahawa pentingnya penalaran disandarkan kepada nas menerusi qiyas. Dalam hal ini konsep dan metod *maslahah* harus juga diambil kira sebagai sumber hukum dan tentunya bersandarkan nas.⁸

Keharusan adanya hubung kait antara hukum dan nas di atas memberi isyarat penolakan Imām Syāfi'ī terhadap *maslahah mursalah*. Namun, Muṣṭafa Zayd tidak menganggap ini sebagai keketatan nas. Ia yakin bahawa penolakan ini kerana Imām Syāfi'ī memandangnya sebagai sejenis *istihsān* dan sama dengan pendapat bahawa Allah membiarkan sebahagian *maslahah* bagi hamba-hamba-

⁷ Rudi Paret, (1961), *Istihsan and Istislah in Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden : Brill, hal. 185.

⁸ M. Khalid Masood, (1989), *Islamic Legal Philosophy : A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought*, Delhi : International Islamic Publishers, hal. 150.

Nya. Ertinya, ia tidak menetapkan aturan untuk mewujudkan dan menjaminnya.

Hal ini menurutnya bercanggah dengan al-Qur'an⁹ yang berbunyi :

أَيْحَسِبُ الْاٰنْسَانُ أَنْ يُنْرَكَ سُدًّا .

Maksudnya :

“Patutkah manusia menyangka, bahawa ia akan ditinggalkan terbiar (dengan tidak diberikan tanggungjawab dan tidak dihidupkan menerima balasan)?.”

Terjemahan Surah *al-Qiyāmah* (75) : 36.

Dalam ayat ini Allah telah menafikan dakwaan manusia bahawa Allah meninggalkannya terbiar tanpa ada ketentuan hukum. Padahal Allah tidak meninggalkan suatu perkara di dunia ini tanpa ketentuan hukum. Dengan kata lain, semua perkara yang ada pasti telah ada mengenai hukumnya. Keterbatasan nas agama tidak menghalang untuk menjelaskan setiap perkara yang timbul. Sekalipun nas agama terhad dari segi *dilālah*, namun tidak terhad dari segi aplikasi dan pemahamannya. Dalam hal ini Imām Syāfi’ī berkata :

“Tidak ada suatu perkara yang di hadapi manusia kecuali al-Qur'an telah menerangkan hukumnya sama ada secara langsung (nas) maupun garis besar (*jumlah*).”¹⁰

Jadi, sekalipun konsep *maṣlahah mursalah* belum tersusun secara sempurna pada saat itu, dapat disimpulkan bahawa Imām Syāfi’ī jelas menolak asas falsafah dari *maṣlahah mursalah* iaitu ada *maṣlahah* yang ditinggalkan begitu sahaja (*sudan*) oleh Allah. Tetapi tidak bererti bahawa Ia menolak penalaran hukum dari institusi *maṣlahah*. Pada masa sama, dalam pelbagai tempat menerusi tulisannya, Imām Syāfi’ī melarang membuat putusan hukum berdasarkan fikiran sendiri dan mengikut hawa nafsu semata.¹¹ Hal ini menjadi perkara penting bagi para ulama *uṣūl* untuk melakukan kajian hukum secara komperhensif dan sistematik. Di

⁹ Muṣṭafa Zayd, (1964), *al-Maṣlahah fī al-Tasyrī’al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī, hal. 38.

¹⁰ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1973), *op. cit.* hal. 298.

¹¹ *Ibid.*

tangan para ulama *uṣūl* sesudah periode ini *mashlahah* disusun secara lebih jelas dengan mengambil metod qiyas sebagai asasnya.

Antara ulama klasik yang memberikan konsep *mashlahah* adalah :

1. Al-Juwainī.

Al-Juwainī pengikut Imām Syāfi’ī adalah ulama yang bersikap lebih akomodatif mengenai *mashlahah*. Beliau menegaskan bahawa Imām Syāfi’ī bersama dengan majoriti pendukung Abū Hanifah sepakat tentang kesahan *istidlāl* (penalaran hukum) sekalipun tidak disandarkan pada *asl* (nas), dengan syarat tidak terlalu jauh daripada nas.¹² Selanjutnya, menurut al-Juwainī, dalam mazhab Syāfi’ī sah berpegang pada instrumen *ma’nā* sekalipun tidak mempunyai *asl* dengan syarat memiliki sandaran yang kuat. Sehubungan dengan ini Al-Juwainī berkata :

“Siapapun yang mengikuti penjelasan Imām Syāfi’ī akan didapati bahawa beliau tidak selalu terikat dengan *asl*. Ia setuju menghubung kaitkan hukum dengan *ma’āni mursalah*.¹³”

Penelitian yang dilakukan oleh al-Juwainī terhadap tulisan Imām Syāfi’ī mendapati bahawa *mashlahah* adalah asas penalaran hukum dalam skop qiyas ‘illah.¹⁴ Berdasarkan ini, beliau memberikan klasifikasi *mashlahah* kepada lima kategori iaitu :

- a. *Mashlahah darūriyyah*.
- b. *Mashlahah hājiyah al-‘āmmah*.
- c. *Mashlahah mukarramah*.
- d. *Mashlahah* yang lebih rendah daripada kategori ketiga.

¹² Nyazee, (1994), *op. cit.* hal. 314. Bandingkan, al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 721.

¹³ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 724.

¹⁴ Definisi yang diberikan oleh al-Āmidī, qiyas ‘illah adalah proses mengenal pasti hukum berdasarkan ‘illah yang terdapat dalam *far* dan *asl*. Disebut qiyas ‘illah, kerana memiliki ‘illah yang jelas, misalnya, ‘illah pengharaman minum anggur adalah memabukkan yang diqiyaskan kepada *khamr*.

- e. *Maṣlahah asl* yang pengertiannya tidak jelas dan tidak dituntut oleh keperluan *darūriyah*, *hājiyah* dan *mukarramah*, seperti ibadah-ibadah fizikal.¹⁵

2. Al-Ghazālī.

Menerusi gagasan al-Juwainī di atas, seorang murid beliau bernama al-Ghazālī menyusun *maṣlahah* dalam satu konsep yang lebih sempurna dan sistematik. Al-Ghazālī merubah dan menyempurnakan istilah-istilah yang dipakai oleh al-Juwainī. Sebuah konsep yang sebelumnya biasa sahaja, namun hidup di tangan al-Ghazālī.¹⁶

Pada pandangan al-Ghazālī, *maṣlahah* diertikan sebagai berikut :

“Dalam pengertian dasarnya *maṣlahah* ialah menarik manfaat atau menolak bahaya, tetapi bukanlah kita maksudkan demikian. Sebab seperti itu adalah tujuan-tujuan makhluk, sedangkan kebaikan makhluk adalah dalam usaha tercapainya tujuan mereka. Apa yang kita maksud sebagai *maṣlahah* adalah menjaga matlamat syarak, iaitu yang terdiri daripada lima kategori seperti menjaga kesucian agama, keselamatan nyawa, kecergasan akal fikiran, kebaikan keturunan dan keselamatan harta. Semua perkara dan tindakan yang mengandungi kawalan terhadap lima kategori ini adalah *maṣlahah*. Sebaliknya, semua perkara yang boleh meluputkannya adalah *mafsadah*. Dan upaya menghilangkan *mafsadah* adalah *maṣlahah*.”¹⁷

3. Al-‘Iz Ibn ‘Abd al-Salām.

Dalam tulisannya mengenai *maṣlahah*, al-‘Iz Ibn ‘Abd al-Salām banyak memberikan pengertian *maṣlahah* di antaranya ialah :

- a. *Maṣlahah* ada empat kategori iaitu kelezatan dan sebab-sebabnya, kegembiraan dan sebab-sebabnya. Sementara *mafsadah* ada empat

¹⁵ M. Khalid Masood, (1989), *op. cit.* hal. 151-152. Bandingkan, al-Juwaini, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 602-604.

¹⁶ Nyazee, (1994), *op. cit.* hal. 196.

¹⁷ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 1., hal. 286-287.

kategori iaitu kesakitan dan sebab-sebabnya dan keduka citaan dan sebab-sebabnya.

- b. *Maṣāliḥ* ada dua jenis, pertamanya *hakīkī*, iaitu kegembiraan dan kelezatan. Sementara kedua bersifat *majāzī*, iaitu sebab-sebabnya. Kadang-kadang sebab kepada *maṣlahah* adalah *mafsadah* dan disuruh melakukannya bukan kerana ia *mafsadah* tetapi kerana boleh membawa kepada *maṣlahah*, seperti memotong anggota badan yang rosak bagi menjaga nyawa. Selanjutnya *mafsadah* ada dua jenis, pertamanya, *hakīkī*, iaitu keduka citaan dan kesakitan. Sementara kedua bersifat *majāzī*, iaitu sebab-sebabnya. Kadang-kadang yang boleh membawa kepada *mafsadah* sebenarnya adalah *maṣlahah*. Syarak melarang melakukannya bukan kerana ia sebagai *maṣlahah*, tetapi boleh membawa kepada *mafsadah*.
- c. *Maṣlahah* adalah kebaikan atau faedah, sementara *mafsadah* pula adalah keburukan atau kejahanan. Dengan kata lain, *maṣlahah* terbahagi kepada dua kategori, iaitu *maṣlahah haqīqiyah* dan *maṣlahah majāziyah*. *Maṣlahah* boleh menjadi sebab kepada *mafsadah* dan *mafsadah* juga boleh menjadi sebab kepada *maṣlahah*.¹⁸ Lebih lanjut contoh *maṣlahah* yang boleh menjadi sebab kepada *mafsadah* seperti perbuatan zina. Disebut *maṣlahah* kerana boleh membawa kenikmatan kepada orang yang melakukannya, tetapi sebenarnya ia suatu *mafsadah* kerana merupakan sebab yang boleh membawa kepada *mafsadah*, iaitu kehinaan dunia dan balasan akhirat. Contoh *mafsadah* yang boleh menjadi sebab membawa kepada *maṣlahah* seperti jihad. Jihad adalah *mafsadah* kerana boleh menghilangkan nyawa, tetapi sebenarnya *maṣlahah* kerana merupakan

¹⁸ Yūsuf Ḥāmid al-‘Ālim, (1991), *op. cit.* hal. 136-137.

sebab yang boleh membawa kepada *maṣlahah*, iaitu bagi menjaga agama.¹⁹

4. Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Mengikut al-Rāzī, *maṣlahah* adalah manfaat yang ditujukan oleh Syarak kepada hamba-hamba-Nya, iaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta menurut susunan yang ditentukan pada lima perkara ini.²⁰

4.2.3. Pembahagian *Maṣlahah*

Ulama *uṣūl* memberikan kategori *maṣlahah* pada tiga sudut pembahagian yang berbeza dengan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan penting sebagai berikut :

1. *Maṣlahah* Dari Segi Kekuatannya

Dari segi kekuatannya, *maṣlahah* terbahagi pada tiga kategori :

- a. *Maṣlahah darūriyah.*
- b. *Maṣlahah ḥājiyah.*
- c. *Maṣlahah taḥsīniyah.*²¹

Maṣlahah darūriyah merupakan setinggi-tinggi martabat dalam peringkat *maṣāliḥ*, iaitu kepentingan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.²² Ia merupakan kepentingan asas yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan manusia. Ketiadaan *darūriyah* atau tidak ada sebahagiannya, maka rosaklah kehidupan itu dan ditimpa kesengsaraan di dunia serta azab di akhirat.²³

¹⁹ Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salām, (1999), *Qawā'id al-Āḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, j. 1., Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, hal. 14.

²⁰ Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1930), *al-Maḥsūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, j. 2., Kaherah : T.P., hal. 434.

²¹ Al-Syātibī, (1975), *al-Muwaṣafāqāt*, j. 2., Kaherah : Dār al-Ma'rifah, hal. 8.

²² Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 1., hal. 287.

²³ Al-Syātibī, (1975), *op. cit.* j. 2., hal. 8.

Jika berlaku pertentangan antara dua atau beberapa *maṣlahah*, maka diutamakan *maṣlahah darūriyah* daripada *maṣlahah ḥājiyah*. Ini kerana jika tidak dilakukan akan membawa kepada cacat sistem kehidupan serta hilang nikmat di akhirat. Sedangkan membelakangi *maṣlahah ḥājiyah* tidak menyebabkan cacat sistem hidup. Ia hanya mengakibatkan kesusahan dan kesukaran. *Maṣlahah ḥājiyah* pula mesti diutamakan dari *maṣlahah taḥsīniyah*, kerana ketiadaan *maṣlahah ḥājiyah* ini membawa kepada kesukaran. Sementara ketiadaan *maṣlahah taḥsīniyah* akan mengakibatkan tidak lengkap dan sempurna sistem kehidupan manusia.²⁴

Sekiranya berlaku pertentangan antara kelima kepentingan asas tersebut, maka didahulukan *maṣlahah* yang lebih utama. Berdasarkan ini, syarak mewajibkan jihad (perang) bagi tujuan mempertahankan agama sekalipun mengorbankan nyawa. Menjaga keturunan lebih utama daripada menjaga harta, kerana itu tidak boleh melakukan perkara-perkara yang mendatangkan hawa nafsu sekalipun menghasilkan wang.²⁵

2. *Maṣlahah* Dari Segi Ruang Lingkup

Dari segi ruang lingkup (*syumūl*), al-Ghazālī membahagi *maṣlahah* kepada tiga kategori sebagai berikut :

- a. *Maṣlahah al-‘āmmah*.
- b. *Maṣlahah al-agħlabiyah*.
- c. *Maṣlahah al-khāṣṣah*.²⁶

Maṣlahah al-‘āmmah adalah perkara-perkara yang berhubung kait dengan hak makhluk keseluruhannya seperti dalam ucapan al-Ghazālī yang berbunyi :

²⁴ Husain Ḥāmid Ḥasan, ((1971), *op. cit.* hal. 32. Lihat juga, Muhammad al-Sa’id, (1978), *Buhūt Fī al-Adillah al-Mukhtalaf Fīhā ‘Ind al-Uṣūliyah*, Kaherah : T.P., hal. 83-84.

²⁵ Al-Būṭī, (1967), *op. cit.* hal. 60.

²⁶ Husain Ḥāmid Ḥasan, (1971), *op. cit.* hal. 33.

“Apabila sekelompok kafir (dalam perang) menjadikan orang Islam sebagai tawanan perang, maka tindakan memerangi mereka bererti membunuh orang Islam yang tidak berdosa. Jika orang Islam tidak melakukan tindakan, maka orang kafir akan memperolehi kemajuan dan menguasai wilayah Islam. Dalam kes demikian adalah sah untuk beralasan bahawa sekalipun orang Islam tidak melakukan penyerangan, kehidupan tawanan Muslim itu juga terancam. Sementara orang kafir akan tetap mengusir orang Islam bila mereka menguasai wilayah tersebut. Jika kesnya seperti ini maka mesti menyelamatkan masyarakat Islam yang lebih luas daripada menyelamatkan sebahagian kecil sahaja. Inilah penalaran yang boleh diterima, kerana merangkumi tiga syarat, iaitu *darūrī*, *qātī* dan *kullī*. Disebut *darūrī* kerana berhubung kait dengan pemeliharaan salah satu dari lima asas penting, iaitu menjaga jiwa. Disebut *qātī* kerana secara pasti diketahui bahawa cara itu sahaja yang boleh menyelamatkan kehidupan orang Islam. Ia juga *kullī* kerana pertimbangan keseluruhan masyarakat, bukan hanya sebahagian sahaja.”²⁷

Maṣlahah al-agħlabiyah pula adalah perkara yang berhubung kait dengan orang kebanyakan seperti *maṣlahah* yang terkandung dalam hukum ganti rugi para pengilang (jaminan), kerana jaminan itu hanya untuk kepentingan tuan-tuan barang sahaja, bukan seluruh umat. Sementara *maṣlahah al-khāṣṣah* adalah perkara yang berhubung kait dengan orang-orang tertentu sahaja pada peristiwa yang ganjil, seperti hukum menasakhkan nikah kepada isteri yang hilang suaminya. *Maṣlahah* dalam bentuk ini adalah jarang sekali berlaku.²⁸

3. *Maṣlahah* Dari Segi Syarak

Dilihat dari segi syarak, ulama *uṣūl* membahagi *maṣlahah* kepada tiga kategori iaitu :

- a. *Maṣlahah mu'tabarah*, iaitu mempunyai pengakuan daripada syarak. Ulama sepakat menjadikannya sebagai dasar hukum, kerana ia pada hakikatnya adalah qiyas. Contohnya ialah setiap makanan dan minuman yang memabukkan adalah haram kerana boleh merosak akal.

²⁷ Al-Għażiġ, (1324), *op. cit.* j. 1., hal. 294-295.

²⁸ Husain Ḥāmid Ḥasan, (1971), *op. cit.* hal. 33.

Pengharaman setiap yang memabukkan memiliki dalil yang jelas daripada nas²⁹ iaitu :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رُجْسٌ مِّنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ .

Maksudnya :

“Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa sesungguhnya arak, dan judi dan pemujaan berhala dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya.”

Terjemahan Surah *al-Mā''idah* (5) : 90.

- b. *Maslahah mulghah*, iaitu *maslahah* yang bercanggah dan tidak diakui oleh syarak. Sebagai contoh ialah mengenai kes seorang raja yang bermama 'Abd al-Rahmān bin al-Hakam al-Umawi telah bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan Ramadan. Raja tersebut menyesali perbuatannya dan ingin mengetahui hukum mengenai dirinya sehingga dikumpulkan para pakar hukum bagi menjelaskan kes itu. Lalu Yaḥya bin Yaḥya salah seorang murid Imām Mālik mewajibkan raja tersebut berpuasa dua bulan berturut-turut. Sementara ulama lain pula menyalahkan fatwa Yaḥya kerana bertentangan dengan syarak. Padahal raja tersebut orang yang memiliki banyak hamba dan berdasarkan syarak denda itu di mulai dengan memerdekaan hamba. Yaḥya membantah bahawa tujuan kaffarah ialah menakutkan atau menggerunkan dan raja tentulah tidak susah baginya memerdekaan hamba. Jika diberikan peluang kepadanya memerdekaan hamba, nescaya ia boleh melakukan

²⁹ Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 1., hal. 284.

persetubuhan dengan isterinya pada setiap hari bulan Ramadan. Oleh itu, menurut Yahya, puasa merupakan denda yang sesuai bagi raja supaya ia tidak mengulangi kesalahan itu lagi.³⁰ Ternyata Yahya membina fatwanya di atas *maṣlahah*,³¹ tetapi syarak tidak mengambil kira puasa sebagai kaffarah. Ini kerana syarak tidak memandang apakah ia berkuasa atau tidak. Menurut al-Ghazālī, sekalipun diakui perubahan hukum disebabkan adanya perubahan masa dan tempat, namun dalam kes raja tersebut, tidak bersandarkan nas dan hanya mengikuti hawa nafsu.³²

- c. *Maṣlahah mursalah*, iaitu *maṣlahah* yang tidak mendapat pengakuan daripada nas dan tidak ada pula nas yang membantalkannya. Ulama berbeza pendapat mengenai *maṣlahah* ini.³³ Al-Qādī al-Bāqilānī menolak secara mutlak. Beliau hanya menerima *maṣlahah* yang mendapat pengakuan daripada nas. Imām Mālik menerimanya sama ada mendapat pengakuan daripada nas atau tidak. Sementara Imām Syāfi’ī dan majoriti pengikut Abū Ḥanifah menerimanya dengan syarat ia masih ada kedekatan dengan *maṣlahah* yang mendapat pengakuan daripada nas.³⁴

4.3. *Maṣlahah* Yang Terkandung Dalam Qiyas Menurut Imām Syāfi’ī

Imām Syāfi’ī tidak menyebut *maṣlahah mursalah* ke dalam senarai dalil-dalil fiqh dalam pengambilan hukum. Ini kerana metodologi hukum beliau selain al-Qur'an dan al-Sunnah ialah *qawl* sahabat, *Ijmā'* dan qiyas. Manakala al-Qur'an dan al-Sunnah pula merupakan sumber utama yang menjadi rujukan para mujtahid

³⁰ Al-Syāṭibī, (t.t.), *al-I'tiṣām*, j. 1., Mesir : T.P., hal. 114.

³¹ Iaitu hukuman puasa ke atas raja.

³² Al-Ghazālī, (1324), *op. cit.* j. 1., hal. 285-286.

³³ *Ibid.*

³⁴ Al-Juwaynī, (1999), *op. cit.* j. 2., hal. 721.

dalam memahami hukum. Pemeticikan hukum secara langsung berdasarkan lafaz, maka hukum itu diambil menerusi nas. Manakala hukum yang dihasilkan berdasarkan kepada pengertian yang tersirat (tersembunyi), maka hukum sabit dengan ijtihad. Ijtihad menurut Imām Syāfi'i pula hanya satu sahaja iaitu qiyas.³⁵

Ijtihad menurut Imām Syāfi'i ialah merangkumi *maṣlahah* yang layak bagi pelbagai keperluan-keperluan syarak selama ia sesuai dan berdasarkan nas.³⁶ Imām Syāfi'i juga menyatakan bahawa ijtihad adalah perkara yang tidak ditemukan jawapan hukumnya dalam nas. Pada masa sama, hukum mesti ditemukan dan upaya tersebut ialah menerusi dalil-dalil. Sementara dalil-dalil yang dimaksud adalah qiyas itu sendiri.³⁷

Mustafa Zayd telah membuat kesimpulan bahawa Imām Syāfi'i tidak menolak *maṣlahah mursalah*. Beliau hanya mengingkari *maṣlahah* yang bersandarkan hawa nafsu. Sebaliknya, *maṣlahah* yang berdasarkan kepada kaedah am adalah diambil kira.³⁸ Al-Juwainī menyatakan, Imām Syāfi'i tidak terikat dengan qiyas. Beliau setuju menghubung kaitkan hukum dengan *maṣlahah mursalah*.³⁹ Menurut al-Zanjānī, Imām Syāfi'i berpegang kepada *maṣlahah* yang bersandarkan kepada kaedah am sekalipun tidak bersandarkan kepada dalil-dalil *juz 7*.⁴⁰

Ibn Hajar ketika menerangkan tentang bid'ah dalam sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud :

"Dari 'Āisyah r.a. berkata ia, Rasulullah s.a.w. bersabda : Sesiapa yang membuat-buat dalam agama Kami ini yang tidak termasuk daripadanya maka ditolak."⁴¹

³⁵ Al-Syāfi'i, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

³⁶ Husain Hamid Hasan, (1971), *op. cit.* hal. 311.

³⁷ Al-Syāfi'i Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

³⁸ Mustafa Zayd, (1964), *op. cit.* hal. 39.

³⁹ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 724.

⁴⁰ Al-Zanjānī, (1987), *op. cit.* hal. 320.

⁴¹ Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il, (1987), *op. cit.* hal. 959, no. 2550.

Menurut Ibn Hajar, Imām Syāfi’ī berpendapat bahawa sesuatu yang dibuat-buat dan bercanggah dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan *Ijmā'* adalah termasuk bid'ah yang sesat. Sementara sesuatu yang dibuat-buat daripada kebaikan dan tidak bercanggah dengan salah satunya, maka termasuk bid'ah yang dipuji.⁴²

Al-Būṭī memberikan ulasan, adanya bid'ah yang dipuji sebenarnya tidak berasal daripada al-Qur'an, al-Sunnah dan qiyas. Ini kerana jika berasal daripada salah satunya, ia bukan bid'ah. Manakala yang dimaksud dengan kebaikan adalah sesuatu yang selari dengan matlamat syarak, iaitu apa yang disebut sebagai *maṣlahah mursalah*.

Al-Būṭī menambahkan, perbezaan antara *maṣlahah mursalah* dan qiyas ialah *maṣlahah* bersandarkan kepada kaedah am daripada nas. Iaitu sesuatu yang selari dengan matlamat syarak, manakala qiyas bersandarkan nas secara langsung.⁴³ *Maṣlahah* dan qiyas pula pada hakikatnya adalah ijtihad itu sendiri. Ini kerana keduanya sama-sama mencari kesimpulan hukum menerusi dalil-dalil.⁴⁴ Hal ini sesuai sebagaimana yang diperkatakan oleh Imām Syāfi’ī sendiri.⁴⁵

Dari getusan di atas, dapat disimpulkan bahawa konsep *maṣlahah* di sisi Imām Syāfi’ī adalah terkandung dalam istilah qiyas. Ini dapat dibuktikan menerusi beberapa fatwa Imām Syāfi’ī di antaranya mengenai persaksian beberapa orang terhadap seorang lelaki bahawa lelaki itu telah menceraikan isterinya tiga kali, lalu hakim memisahkan antara keduanya. Kemudian mereka tarik balik persaksiannya, sehingga hakim mendendakan mereka sebanyak maskahawin yang sebanding jika sudah disetubuhi. Jika belum, mestilah mereka

⁴² Al-Būṭī, (1967), *op. cit.* hal. 371.

⁴³ *Ibid.* hal. 372.

⁴⁴ *Ibid.* hal. 378.

⁴⁵ Al-Syāfi’ī Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 477.

membayar denda sebanyak separuh daripada maskahawinnya, kerana mereka menghalang perempuan tersebut dari suaminya.⁴⁶

Fatwa ini tidak berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi berasaskan *maṣlaḥah*, iaitu menjaga tipu helah saksi-saksi bohong dan pendengki-pendengki. Imām Syāfi'ī juga setuju mengatakan ini sebagai qiyas, kerana persoalan nama atau istilah tidak menjadi perkara penting.⁴⁷

4.4. *Maṣlaḥah Dan Istihsān*

Istihsān menurut Imām Syāfi'ī adalah sebagai lawan daripada qiyas. Dengan kata lain, mana-mana ketentuan yang tidak berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah, maka ketentuan hukumnya ditolak. Qiyas mesti bersandarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Apa yang dimaksud dengan berlawanan ialah membuat kesimpulan hukum berdasarkan hawa nafsu dan memandang semua perkara adalah baik (*istihsān*). Inilah yang dimaksud oleh Imām Syāfi'ī dalam ucapannya :

"...hanya mereka yang pakar boleh memperkatakan sesuatu. Jika mereka mengatakan tentang suatu khabar (berita) maka ikutilah. Apabila khabar tidak diperolehi, maka qiyas dapat diambil kira berdasarkan khabar itu. Jika boleh meninggalkan qiyas, maka dibolehkan juga bagi orang awam mengatakan sesuatu tanpa berdasarkan khabar dengan menganggapnya sebagai sesuatu yang baik. Mengatakan sesuatu tanpa khabar atau qiyas adalah tidak boleh."⁴⁸

Walau bagaimanapun, Imām Syāfi'ī juga mengakui *istihsān* sebagai hujah, tetapi yang dimaksud adalah *istihsān al-khabar*. Hal tersebut dapat dibuktikan ketika beliau menggunakan perkataan *istihsān al-khabar* dalam tulisannya.⁴⁹ Dapat difahami bahawa perkataan *istihsān al-khabar* bermaksud *istihsān* yang bersandarkan al-Qur'an dan al-Sunnah.

⁴⁶ Al-Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs, (1973), *op. cit.* j. 7. hal. 50.

⁴⁷ Al-Būtī, (1967), *op. cit.* hal. 379.

⁴⁸ Al-Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 504-505.

⁴⁹ *Ibid.* hal. 504.

Muhammad Abū Zahrah membuat suatu kesimpulan berdasarkan keterangan daipada Imām Syāfi’ī sebagai berikut :

1. Ijtihad yang tidak berdasarkan kepada al-Qur'an, al-Sunnah, *Ijmā'* dan Qiyas adalah *istihsān*.
2. Ijtihad dalam bentuk *istihsān* tanpa berpegang pada nas yang sabit dan *dilālah mursyidah* adalah ditolak.⁵⁰

Dengan demikian dapat dikatakan bahawa *mashlahah* tidaklah termasuk dalam pengertian *istihsān* yang ditolak oleh Imām Syāfi’ī. Ini kerana *mashlahah* menurut Imām Syāfi’ī memiliki hubung kait dan berpegang kepada nas, sekalipun secara tidak langsung. Manakala *istihsān* adalah cara pemetikan hukum berdasarkan hawa nafsu dan fikiran semata.

4.5. Konsep ‘Illah Menurut Imām Syāfi’ī

Telah dijelaskan bahawa terdapat perbeaan pendapat di kalangan ulama pelbagai mazhab⁵¹ mengenai konsep ‘illah. Dari perbeaan pendapat tersebut dapat disimpulkan kepada tiga kategori ‘illah sebagai berikut :

1. ‘Illah dalam kategori akidah, iaitu pemahaman tentang ‘illah yang berhubung kait dengan perbuatan Allah. Dengan kata lain, adakah ‘illah boleh dikaitkan kepada perbuatan Allah atau tidak. Bagaimanapun, perbincangan mengenai ini berlaku perbeaan pendapat di kalangan ulama *usūl*.⁵²

⁵⁰ Abū Zahrah, Muhammad, (1978), *op. cit.* hal. 301.

⁵¹ Antaranya ialah (ulama klasik) Syafi’iyah, Ḥanafiyah dan Mu’tazilah.

⁵² Ahmad al-Raisūnī, (1992), *Naṣariyah al-Maqāṣid ‘Ind Imām Syāfi’ī*, c. 2., Riyād : Dār al-‘Alamiyah li al-Kitab al-Islāmī, hal. 185-232.

2. 'Illah dalam kategori *maqāṣid al-syarī'ah*, iaitu pemahaman tentang 'illah yang berasaskan matlamat syarak. Dalam kategori ini, pemetikan hukum tidak didapati menerusi instrumen 'illah, tetapi ianya didapati berasaskan kepada kaedah am yang disebut sebagai *maṣlaḥah mursalah*.⁵³
3. 'Illah dalam kategori qiyas, iaitu pemahaman tentang 'illah yang berasaskan kepada motif hukum dan dikenali sebagai qiyas.

'Illah dalam konsep Imām Syāfi'i paling tidak merangkumi dua kategori iaitu kategori *maqāṣid al-syarī'ah* dan *qiyas*. Terdapat perbezaan antara Imām Syāfi'i dan ulama moden mengenai istilah yang digunakan. Imām Syāfi'i tidak menggunakan perkataan 'illah ketika membahas tentang qiyas, tetapi beliau menggunakan perkataan *ma'nā*.

Ma'nā dalam pandangan Imām Syāfi'i mempunyai erti yang luas iaitu merangkumi semua matlamat syarak. Kerana itu, qiyas dalam konsep Imām Syāfi'i merangkumi semua pengembalian hukum kepada matlamat syarak, samada secara nas maupun berdasarkan kaedah am daripada nas. Berdasarkan ini juga, Imām Syāfi'i tidak membezakan antara qiyas yang berdasarkan 'illah dan pemetikan hukum (*maṣlaḥah mursalah*) yang berdasarkan matlamat syarak.⁵⁴

Pada masa sama, qiyas dalam konsep ulama moden memiliki empat rukun iaitu *asl*, hukum *asl*, *far'* dan 'illah. 'Illah adalah penentu luas dan sempitnya qiyas. Dengan kata lain, qiyas terhad kepada pengembalian hukum kepada nas secara langsung. Bila di banding antara qiyas Imām Syāfi'i dengan ulama moden, ternyata qiyas Imām Syāfi'i mempunyai pengertian jauh lebih luas daripada qiyas ulama moden. Sebagai contoh, menentukan arah qiblat adalah kesimpulan hukum

⁵³ Al-Khuḍarī, Muhammad, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah : Dār al-Hadīth, hal. 344-363.

⁵⁴ Muḥammad al-Mukhtār, (1994), "al-Maṣlaḥah wa Uṣūl al-Imām al-Syāfi'i", *al-Imām al-Syāfi'i I: Iḥtifā' bi Dhikrā Murūr Ithnay 'Asyar Qarnan 'Ala Wafātih*, Kuala Lumpur : Isesco, hal. 264.

menerusi qiyas dalam konsep Imām Syāfi’ī, namun ulama moden tidak menamakannya sebagai qiyas.⁵⁵

Kesimpulannya adalah ‘illah (qiyas) menurut Imām Syāfi’ī ialah sesuatu yang merangkumi semua pengembalian hukum berdasarkan nas (qiyas) dan kaedah am daripada nas (*maṣlahah mursalah*). Sementara ulama moden mempersempitkan konsep ‘illah sehingga hanya merangkumi pengembalian hukum kepada nas secara langsung. Pengembalian hukum kepada matlamat syarak tidak dinamakan qiyas, tetapi *maṣlahah mursalah*.

4.6. Dalil Imām Syāfi’ī Berpegang Kepada ‘Illah Yang berdasarkan Matlamat Syarak

Antara dalil yang mengukuhkan Imām Syāfi’ī berpegang kepada ‘illah yang berdasarkan matlamat syarak adalah sebagai berikut :

1. Pernyataan Ibn Hajar menerusi hadith yang bermaksud :

“Dari ‘Āisyah r.a. berkata : Rasulullah s.a.w. bersabda : Sesiapa yang membuat-buat dalam agama Kami ini yang tidak termasuk daripadanya, maka ia ditolak.”⁵⁶

Menurut Ibn Hajar, Imām Syāfi’ī menyatakan bahawa perbuatan yang menyalahi al-Qur'an, al-Sunnah dan *Ijmā'* adalah bid'ah yang sesat. Sebaliknya, sesuatu yang dibuat-buat yang tidak bercanggah dengan salah satunya adalah bid'ah yang dipuji. Sementara yang dimaksud dengan kebaikan ialah pengertian yang merangkumi matlamat syarak yang dikenali sebagai *maṣlahah mursalah*.⁵⁷

2. Pernyataan al-Juwainī yang menyatakan bahawa qiyas di sisi Imām Syāfi’ī ternyata tidak mesti terikat dengan *asl*, tetapi boleh terjadi dengan hanya

⁵⁵ Al-Ghazālī, (1997), *op. cit.* j. 1. hal. 238.

⁵⁶ Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il, (1987), *op. cit.* j. 2. hal. 959, no. 2550.

⁵⁷ Al-Būtī, (1967), *op. cit.* hal. 371.

berpegang kepada *ma'nā* nas yang mempunyai asas kuat, sekalipun tidak mempunyai *asl*, Al-Juwainī berkata :

“Sesiapa sahaja yang mengikuti keterangan Imām Syāfi’ī akan menyimpulkan bahawa beliau tidak selalu terikat dengan *asl*. Dalam menemukan hukum beliau setuju menggunakan *ma’āni al-mursalah*.”⁵⁸

Dalam penulisan lain, al-Juwainī menyebut sebagaimana yang diperkatakan oleh Imām Syāfi’ī sendiri berbunyi :

“Imām Syāfi’ī menyebut secara sistematik dalam bukunya *al-Risālah* sebagai berikut : Pada suatu masa, seorang mujtahid melakukan penelitian hukum dalam nas-nas al-Qur'an. Jika tidak didapati, maka boleh ditemukan jawapan hukumnya menerusi hadith-hadith mutawatir. Jika tidak didapati, maka boleh dicari menerusi hadith *Aḥād*. Jika tidak didapati juga, maka boleh didapati menerusi ḥāfiẓ nas (al-Qur'an). Jika tidak didapati, maka boleh ditemukan menerusi ḥāfiẓ hadith-hadith mutawatir. Kemudian menerusi ḥāfiẓ hadith *Aḥād*. Jika peringkat-peringkat di atas termasuk qiyas tidak ditemukan jawapan hukumnya, maka boleh diteliti menerusi aspek-aspek umum daripada syarak, iaitu pengertian (*ma'nā*) yang terkandung dalam nas. Oleh itu, janganlah memberatkan observasi lagi dan lakukan qiyas menerusi metod *iḥālah*, *muṇāsabah* dan *isy'ār*.”⁵⁹

Menurut al-Juwainī, pernyataan Imām Syāfi’ī di atas, mengandungi dua pengertian iaitu :

- a. Imām Syāfi’ī berpegang pada *maṣlaḥah ‘āmmah* yang terdapat menerusi aspek-aspek umum daripada nas.
 - b. Imām Syāfi’ī berpegang kepada konsep *muṇāsabah*, iaitu dalil-dalil yang lebih hampir kepada nas secara tidak langsung (*maṣlaḥah mursalah*).⁶⁰
3. Pernyataan al-Zanjānī yang menyatakan bahawa Imām Syāfi’ī menggunakan *maṣlaḥah mursalah* yang bersandarkan kepada kaedah am, sekalipun tidak bersandarkan kepada dalil-dalil *juz 7*. Ini kerana kes-kes

⁵⁸ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 724.

⁵⁹ Muḥammad al-Mukhtār, (1994), *op. cit.* hal. 268.

⁶⁰ *Ibid.*

dalam kehidupan manusia tidak terhad, begitu juga hukum hakamnya. Upaya mengatasinya ialah menerusi pemetikan hukum yang bersandarkan matlamat syarak.⁶¹ Contoh yang dikemukakan oleh Imām syāfi’ī ialah mengenai perbuatan sedikit tidak membatalkan solat, tetapi perbuatan yang banyak adalah membatkannya. Pendapat ini tidak disandarkan kepada nas tertentu, tetapi hanya disandarkan kepada kaedah am, iaitu solat disyari’atkan untuk kusyuk dan merendahkan diri.⁶²

4. Pernyataan al-Būtī⁶³ yang menyebut mengenai ucapan Imām Syāfi’ī yang berbunyi :

“Sebahagian ulama menolak menamakannya sebagai qiyas, mereka berkata : Ini adalah sebagai pengertian (*ma’nā*) apa yang dihalalkan dan apa yang diharapkan oleh Allah, yang dipandang sebagai sesuatu yang terpuji dan tercela. Begitu juga pada persoalan-persoalan lain : sesuatu yang sama dengan yang halal adalah halal dan yang sama dengan haram adalah haram tanpa menyebutnya sebagai qiyas. Mereka menolak menamakannya sebagai qiyas kecuali jika ada dua perkara yang hendak diserupakan pada dua perkara yang berbeza. Maka yang satu dipilih sebagai jawapannya dengan menolak yang lainnya. Berkata ulama daripada kalangan lainnya : apa sahaja di luar nas daripada al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi mempunyai makna yang sama adalah qiyas.”⁶⁴

Menurut al-Būtī, qiyas adalah perkara yang selain al-Qur'an dan al-Sunnah pada maknanya. Iaitu sesuatu pada makna halal adalah halal dan pada makna haram adalah haram, sekalipun tidak bersandarkan kepada dalil-dalil *juz’ī*. Namun, pernyataan halal dan haram termasuk dalam pengertian *maqāṣid al-syāri’i*. Al-Būtī menambahkan, ucapan Imām syāfi’ī tersebut menunjukkan erti beliau berpegang kepada *maṣlahah* dalam bentuk ijtihad dan qiyas.⁶⁵

⁶¹ Al-Būtī, (1967), *op. cit.* hal. 372.

⁶² Al-Zanjānī, (1987), *op. cit.* hal. 320-322.

⁶³ *Ibid.* hal. 371.

⁶⁴ Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 515-516.

⁶⁵ Al-Būtī, (1967), *op. cit.* hal. 371.

5. Ucapan Imām Syāfi‘ī sebagaimana pada butiran 4 di atas, mengandungi dua perkara penting iaitu :
- a. Qiyas merangkumi semua permasalahan hukum yang tidak diterangkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah secara terperinci.
 - b. Qiyas adalah konsep yang berpegang kepada instrumen *ma'nā*, iaitu suatu metod yang berasaskan matlamat syarak.⁶⁶

4.7. Istilah-Istilah Yang Berhubung Kait Dengan ‘*Illah*’

Terdapat beberapa istilah yang memiliki makna yang hampir sama dengan ‘*illah*’. Ini kerana adanya beberapa disiplin ilmu tertentu yang melahirkan istilah tersebut atau kecenderungan ulama dalam memberikan istilah berkenaan berdasarkan kajian yang dibuatnya. Istilah-istilah tersebut adalah *al-hikmah*, *al-sabab*, *al-syart*, *al-maqāsid* dan *al-ma’āni*.

4.7.1. Hikmah

Hikmah ialah pencetus dan tujuan akhir daripada pensyiaran hukum iaitu menarik *maṣlahah* dan menolak *mafsadah*.⁶⁷ Istilah ini juga memiliki erti yang sama dengan *maqāsid* atau objektif syarak sebagaimana yang akan dipaparkan. Walau bagaimanapun fuqaha’ banyak menggunakan istilah hikmah daripada *maqāsid*.⁶⁸

Menurut Badrān Abū al-‘Aynayn, ulama sepakat menggunakan istilah ‘*illah*’ dalam proses pemetikan hukum (qiyas), namun berbeza pendapat dalam menggunakan istilah hikmah. Faktor perbezaan ini adalah kerana sifat yang menjadi motif hukum memiliki erti yang terang atau kurang terang. Sehubungan

⁶⁶ Muḥammad, al-Mukhtār, (1994), *op. cit.* hal. 264-265.

⁶⁷ Wahbah al-Zuhaylī, (1990), *op. cit.* hal. 67.

⁶⁸ Aḥmad al-Raisūnī, (1992), *op. cit.* hal. 8-9.

dengan ini, adakah boleh dalam proses qiyas disebut sebagai hikmah dengan tanpa menyebutnya sebagai ‘illah? Mengenai ini terdapat tiga pandangan sebagai berikut :

1. Secara mutlak boleh menyebutnya sebagai hikmah, samada memiliki sifat yang terang atau tidak. Ini kerana hikmah pada hakikatnya adalah ‘illah itu sendiri.
2. Secara mutlak tidak boleh menyebutnya sebagai hikmah, kerana hikmah adalah sifat yang tidak terang. Sebagai contoh ialah perjalanan jauh yang merupakan sifat yang terang dan konsisten, kerananya ia hanya boleh disebut sebagai ‘illah. Sementara sifat yang tidak terang adalah kesukaran itu sendiri, kerananya ia hanya boleh disebut sebagai hikmah di sebalik ‘penyari’atan hukum.
3. Pertengahan antara dua pandangan di atas, iaitu boleh disebut sebagai hikmah jika memiliki sifat yang terang. Sebaliknya, tidak boleh disebut sebagai hikmah jika sifat tersebut tidak terang.⁶⁹

Walau bagaimanapun, majoriti ulama *usūl* sepakat bahawa istilah ‘illah merupakan perkara yang diambil kira sebagai memiliki sifat yang terang dan konsisten. Jika tidak demikian, maka hukum terlalu relatif kerana mengikuti perubahan tempat, keadaan dan masa. Hal ini boleh membawa kepada hukum berdasarkan hawa nafsu semata tanpa ada hubung kait dengan syarak.

4.7.2. Sebab *(unctus)*

Sebab menurut bahasa adalah pertalian yang menghubungkan kepada tujuan tertentu. Mengikut istilah ulama *usūl* ialah apa yang dijadikan oleh syarak sebagai

⁶⁹ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 168-169.

mengetahui hukum *syar'i*, iaitu adanya sebab mesti ada hukum, tidak ada sebab sebagai tanda tidak ada hukum. Contohnya ialah perbuatan zina sebagai sebab adanya hukuman had kepada pelakunya. Sebaliknya, ketiadaan perbuatan zina bererti tidak ada hukuman had kepada pelakunya.⁷⁰

4.7.2.1. Sebab Dari Segi Perbuatan Mukallaf

Di lihat dari segi perbuatan mukallaf atau bukan mukallaf sebab terbahagi kepada dua kategori iaitu :

1. Sebab yang tidak termasuk dalam kategori perbuatan mukallaf dan akal tidak mampu menjangkaunya secara tepat. Jika didapati ada sebab, maka ada hukum, seperti tergelincirnya matahari adalah sebab masuknya waktu solat zuhur.
2. Sebab dalam kategori perbuatan mukallaf seperti perjalanan jauh adalah sebab bolehnya berbuka puasa.

4.7.2.2. Sebab Dari Segi Tertibnya

Dari segi tertibnya, sebab terbahagi kepada dua kategori iaitu :

1. Sebab bagi hukum *taklīf*, seperti perjalanan jauh adalah sebab bolehnya berbuka puasa.
2. Sebab bagi hukum dan kesannya kepada mukallaf, seperti nikah adalah sebab halalnya hubungan suami isteri dan perceraian adalah sebab pengharamannya.⁷¹

⁷⁰ 'Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 55.

⁷¹ *Ibid.* hal. 56.

4.7.2.3. Hubung Kait Antara Sebab dan Musabbab

Perhubungan antara sebab dan musabbab ialah jika didapati terpenuhinya syarat-syarat bagi keduanya. Contohnya ialah faktor keturunan adalah sebab mendapatkan harta warisan. Hukum ini (harta warisan) boleh didapati jika syarat-syaratnya terpenuhi dan tidak ada faktor yang menghalangi daripada mendapatkan harta warisan (*al-māni'*), seperti membunuh dan berlainan agama. Jika hubungan sebab dan musabbab terdapat unsur *al-māni'*, maka konsep hukum menjadi batal sekalipun memiliki faktor keturunan.⁷²

4.7.2.4. Perbezaan Antara Sebab dan 'Illah

Di lihat perbezaan antara sebab dan '*illah*' bahawa sebab ialah apa yang dijadikan oleh *Syāri'* sebagai mengetahui hukum iaitu adanya sebab sebagai tanda adanya hukum, tidak ada sebab sebagai tidak adanya hukum dan tidak didapati adanya *munāsabah* (selari) antara sebab dan hukum. Sementara '*illah*' adalah proses mengenal pasti hukum dan didapati adanya *munāsabah* antara keduanya. Contohnya ialah tergelincir matahari adalah sebab masuknya waktu solat dan ia bukan '*illah*'. Manakala membunuh dengan sengaja merupakan '*illah*' bagi berlakunya hukum qisas.⁷³ Dengan demikian dapat dikatakan bahawa setiap '*illah*' adalah sebab dan tidaklah setiap sebab adalah '*illah*'.⁷⁴

4.7.3. Syarat

Syarat menurut bahasa ialah tanda yang tetap. Menurut istilah ulama *usūl* ialah perkara yang menunjukkan adanya hukum mesti ada syarat. Sebaliknya, tidak ada hukum bererti tidak ada syarat. Syarat pula adalah unsur yang di luar

⁷² *Ibid.* hal. 57.

⁷³ Badrān, Abū al-'Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 172.

⁷⁴ Al-Sam'ānī, (1997), *op. cit.* hal. 274.

daripada hakikat hukum, seperti wudu' merupakan syarat sah melakukan solat, tetapi wudu' bukan bahagian dari hakikat solat. Berbeza dengan syarat, rukun adalah bahagian daripada hakikat hukum, seperti ruku' merupakan rukun dalam solat.⁷⁵

Perbezaannya dengan '*illah* bahawa syarat tidak memiliki hubung kait dan kesan terhadap hukum. Sementara '*illah* adalah sebagai yang mempunyai hubung kait secara *munāsabah* dengan hukum.⁷⁶

4.7.4. *Maqāṣid*

Maqāṣid mempunyai tiga istilah yang sama iaitu *maqāṣid al-syārī*, *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-syar'iyyah*. Di samping itu *maqāṣid* dapat pula dibahagi kepada tiga jenis sebagai berikut :

1. *Maqāṣid al-'āmmah* (objektif umum).
2. *Maqāṣid al-khāṣṣah* (objektif khusus).
3. *Maqāṣid al-juz'iyah* (objektif lebih khusus).

Maqāṣid al-'āmmah ialah sesuatu yang diambil kira oleh syarak dalam semua atau sebahagian hukum yang disyari'atkan seperti menjaga peraturan, mencari kebaikan, menolak keburukan, mempersamakan orang, mengaplikasikan syari'ah dan mengukuhkan umat. Manakala *maqāṣid al-khāṣṣah* ialah sesuatu yang diambil kira oleh syarak dalam menentukan beberapa aspek hukum tertentu, seperti hukum kekeluargaan, hukum-hukum mu'amalat, hukum-hukum pengadilan dan lain-lain.

Maqāṣid al-juz'iyah pula ialah sesuatu yang diambil kira oleh syarak dalam menentukan setiap hukum tertentu, seperti hukum mengenai haram, wajib, sunat,

⁷⁵ 'Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 59.

⁷⁶ Al-Sam'ānī, (1997), *op. cit.* hal. 276-277.

makruh, mubah, syarat, sebab dan sebagainya. *Maqāṣid al-juz'iyah* merupakan kategori yang banyak menggunakan upaya ijtihad. Oleh itu, para ulama *uṣūl* memberikan istilah-istilah tertentu dalam penulisannya, seperti *hikmah*, *'illah*, *ma'nā* dan lain-lain. Sedangkan *maqāṣid al-'āmmah* selalunya menjadi perbahasan di kalangan ulama *uṣūl* dalam bidang yang lebih luas dan menyeluruh mengenai semua aspek hukum.⁷⁷

Dari segi objektif syarak, ternyata ada perbezaan antara *maqāṣid* dengan *'illah*. *Maqāṣid* mencakupi aspek yang lebih luas dalam membincangkan tentang hukum. Sementara *'illah* adalah sesuatu yang lebih khusus dan kedudukannya di bawah *maqāṣid*. Kerana itu setiap *'illah* adalah *maqāṣid* dan tidaklah setiap *maqāṣid* adalah *'illah*.

Perbezaan yang lain bahawa *'illah* selalu diguna pakai dalam instrumen qiyas sahaja, sementara *maqāṣid* lebih kepada metod *maṣlahah mursalah* dan *sadd al-dharā'i*. Walau bagaimanapun, titik persamaan antara kedua istilah (*'illah* dan *maqāṣid*) ini dari segi objektif syarak adalah sebagai mencari kebaikan dan menolak keburukan.

4.7.5. *Ma'ānī*

Ma'ānī atau *ma'nā* adalah istilah yang dipopularkan oleh fuqaha' dan memiliki definisi yang sama dengan *maqāṣid*.⁷⁸ Antara fuqaha' yang mempopularkan istilah *ma'ānī* ialah :

1. Al-Juwainī, dalam menjelaskan tentang qiyas :

وَمَنْ تَبَيَّنَ كَلَامُ الشَّافِعِيِّ لَمْ يَرَهُ مُتَّقِلاً بِأَصْلٍ وَلَكِنَّهُ يَنْوَطُ الْحُكْمَ
يَالْمَعَانِيِّ الْمُرْسَلَةِ.

⁷⁷ Ahmad al-Raisūnī, (1992), *op. cit.* hal. 5-8.

⁷⁸ *Ibid.* hal. 13.

Maksudnya :

“Sesiapa yang mengikuti keterangan Imām Syāfi’ī, beliau tidak terikat dengan *asl*. Ia setuju menghubung kaitkan hukum dengan *ma’āni mursalah*.⁷⁹

2. Imām al-Tabarī, dalam menjelaskan tentang tujuan wajib mengeluarkan zakat :

وَالصُّوَابُ مِنْ ذَلِكَ عِذْنِي : إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الصَّدَقَةَ فِي مَعْنَيَيْنِ : أَحَدُهُمَا

سُدُّ خُلَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَالْأُخْرُ مَعْوِنَةُ الْاسْلَامِ وَتَقوِيَّتُهُ ...

Maksudnya:

“Mudah-mudahan pendapatku benar: Allah s.w.t. menjadikan sedekah dalam dua pengertian: pertama, menutup kemiskinan orang Islam dan kedua, membantu mengukuhkan Islam...”⁸⁰

3. Al-Ghazālī, dalam menjelaskan ijtihad berdasarkan *ma’āni* :

الْمَفْهُومُ مِنَ الصَّحَابَةِ إِثْبَاعُ الْمَعَانِي وَالْإِقْسَارُ فِي دَرَكِ الْمَعَانِي عَلَىِ

الرَّأْيِ الْغَالِبِ دُونَ اشْتِرَاطِ دَرَكِ الْيَقِينِ.

Maksudnya :

“Yang dapat difahami daripada sahabat-sahabat Nabi ialah mengikut berdasarkan *ma’āni* dan meringkaskan dalam menemukan pengertian-pengertian yang tersirat terhadap *al-ra'y*, tanpa disyaratkan menemukannya secara yakin.”⁸¹

Dari tiga pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahawa istilah *ma’āni* mengandungi erti sebagai objektif syarak, iaitu adanya tujuan disebalik perintah syarak. Hal ini juga mengingatkan kita kepada satu pernyataan Imām Syāfi’ī mengenai *ma’āni* seperti dalam ucapannya :

وَقَدْ يَمْتَنَعُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَنْ يُسَمِّي هَذَا قَيَاسًا . وَيَقُولُ هَذَا مَعْنَى

مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَحْرَمَ وَحَمَدَ وَنَمَّ لَاهُ دَاخِلٌ فِي جُمْلَتِهِ فَهُوَ بِعَيْنِهِ لَا قَيَاسٌ

⁷⁹ Al-Juwaynī, (1999), *op. cit.* j. 2. hal. 724.

⁸⁰ Ahmad al-Raisūnī, (1992), *op. cit.* hal. 14.

⁸¹ *Ibid.*

عَلَىٰ غَيْرِهِ. وَيَقُولُ مِثْلُ هَذَا الْقَوْلُ فِي غَيْرِ هَذَا مِمَّا كَانَ فِي مَعْنَى
الْحَلَلُ فَأُحَلٌّ وَالْحَرَامُ قَحْرَمٌ...الخ.

Maksudnya :

“Beberapa pakar menolak mengatakannya sebagai qiyas. Mereka mengatakan : Ini adalah pengertian apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan yang dianggap sebagai suatu kepujian atau keburukan. Demikian pula cara memandang seperti itu diaplikasikan pada masalah-masalah lain : sesuatu yang memiliki pengertian yang sama dengan halal adalah halal dan yang sama dengan haram adalah haram...”⁸²

Jadi, jelas bahawa istilah *ma’ānī* menerusi ucapan Imām Syāfi’ī di atas mengandungi erti yang luas iaitu sebagai yang memiliki ketentuan hukum berasaskan objektif syarak. Dengan demikian dapat dikatakan bahawa setiap ‘illah adalah *ma’ānī* dan tidaklah setiap *ma’ānī* adalah ‘illah.

4.8. Klasifikasi ‘Illah

Dari segi *Syāri’* mengambil kira sifat yang sesuai dan tidak sesuai, terdapat empat klasifikasi ‘illah iaitu :

1. *Al-Munāsib al-mu’aththir*.
2. *Al-Munāsib al-mulā’im*.
3. *Al-Munāsib al-mursal*.
4. *Al-Munāsib al-mulghā*.

4.8.1. *Al-Munāsib al-Mu’aththir*

Al-Munāsib al-mu’aththir adalah sifat yang selari dengan hukum syarak, samada ditetapkan menerusi nas mahupun *Ijmā’* mengenai ‘illahnya. Misalnya firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

⁸² Al-Syāfi’ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 515-516.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيطِ فَلَمْ هُوَ أَذَى قَاعِنْدُهُ النِّسَاءُ فِي الْمَحِيطِ .

Maksudnya:

“Dan mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai (hukum) haid. Katakanlah : Darah haid itu satu benda yang (menjijikkan) dan mendatangkan mudarat. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang haid itu.”

Terjemahan Surah *al-Baqarah* (2) : 222.

Hukum yang sabit menerusi nas ini adalah kewajipan menjauhi perempuan di waktu haid dan telah tersusun sebagai asas bahawa ia adalah kotoran. Sedangkan *sighat* nas telah jelas bahawa ‘illah hukum itu adalah kotoran (*adha*). Oleh itu, kotoran yang menjadi sebab wajib menjauhi perempuan di waktu haid adalah sifat yang selari dan mengikat.⁸³

Contoh yang lain ialah firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

وَابْتَلُوُا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النَّكَاحَ قَبْلَ أَنْ شُرْمَ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوهُمْ إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ .

Maksudnya :

“Dan ujilah anak-anak yatim itu (sebelum baligh) sehingga mereka cukup umur (dewasa). Kemudian jika kamu nampak dari keadaan mereka (tanda-tanda yang menunjukkan bahawa mereka) telah cerdik dan berkebolehan menjaga hartanya, maka serahkanlah kepada mereka hartanya.”

Terjemahan Surah *al-Nisā'* (4) : 6.

Hukum yang sabit dalam nas ini adalah anak yatim yang belum cukup umur penguasaan hartanya terletak pada walinya. Menurut *Ijmā'*, ‘illah ketetapan penguasaan harta kekayaan atas anak kecil adalah keadaan kecilnya. Jadi, keadaan kecil yang boleh menetapkan penguasaan harta kekayaan adalah sifat yang selari dan mengikat (*mu'aththir*).⁸⁴

⁸³ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 68.

⁸⁴ *Ibid.* hal. 68-69.

Contoh yang lain lagi ialah tentang larangan menyimpan daging korban, sebagaimana Rasulullah s.a.w. bersabda :

إِنَّمَا تَهْيَئُنُكُمْ لِأَجْلِ الدَّافِعِ الَّتِي دَفَتْ فَكُلُوا وَادْخُرُوا وَتَصَدَّقُوا.

Maksudnya:

“Kami melarang kamu (menyimpan daging korban) kerana untuk kepentingan para pelancong. (Setelah tiga hari) maka kamu makanlah, simpan dan sedekahkanlah.”⁸⁵

Hadith ini menunjukkan bahawa selama masih ada manusia yang memerlukan makanan, maka tidak sah menyimpan makanan. Larangan ini disebabkan adanya orang-orang fakir miskin dipersekitaran kamu yang memerlukan makanan.⁸⁶ ‘Illah dalam kategori *munāsib al-mu’aththir* ini merupakan ‘illah hukum terkuat di banding ‘illah yang lainnya, kerana langsung ditunjukkan oleh *Syāri’*.⁸⁷

4.8.2. *Al-Munāsib al-Mulā’im*

Al-Munāsib al-mulā’im ialah sifat yang selari dengan hukum syarak dan tidak mendapat pengakuan secara langsung daripada nas atau *Ijmā’*. Contohnya ialah ‘illah hujan yang membolehkan jamak dua solat dalam satu waktu menurut mazhab Mālikī.⁸⁸ Dalam hal ini, nas mahupun *Ijmā’* tidak memberikan penunjukan mengenai hujan sebagai ‘illah hukum, tetapi ada nas lain yang menunjukkan kebolehan jamak dua solat dalam satu waktu, iaitu perjalanan jauh. Dan ditetapkan oleh *Ijmā’* bahawa ‘illahnya adalah perjalanan jauh. Perjalanan

⁸⁵ Muslim Ibn al-Hajjāj, (t.t.), *Sahīh Muslim*, j. 3., Beirut : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, hal. 161.

⁸⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 242.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

jauh dan hujan adalah dua sifat ('illah) yang sama jenis dan keduanya memiliki sifat *masyaqqah* (sukar).⁸⁹

4.8.3. *Al-Munāsib al-Mursal*

Al-Munāsib al-mursal ialah sifat yang tidak selari dengan hukum syarak dan tidak pula terdapat dalil yang mengakuinya mahupun yang membatkalkannya. Disebut *al-munāsib*, kerana ia dapat mewujudkan kemaslahatan, tetapi sifatnya adalah mursal, ertiya terlepas daripada dalil pengakuan dan dalil pembatalan. Inilah yang di dalam istilah ulama *uṣūl* disebut sebagai *maṣlaḥah mursalah*.

Contohnya adalah kemaslahatan-kemaslahatan yang dijadikan oleh sahabat sebagai dasar pensyari'atan keharusan membayar cukai bagi tanah pertanian, mencetak wang, membukukan al-Qur'an dan menyebarkannya serta maslahat-maslahat lain yang boleh dijadikan dasar hukum.⁹⁰

Mengenai *al-munāsib al-mursal* ini, para ulama berbeza pendapat dalam hal menjadikannya sebagai metod mencari kesimpulan hukum. Mazhab Mālikī dan Ḥanbalī menjadikannya sebagai hujah dan dikenali sebagai *maṣlaḥah mursalah*, manakala mazhab Syāfi'ī dan Ḥanafī tidak menjadikannya sebagai hujah.⁹¹

Walau bagaimanapun, *maṣlaḥah mursalah* yang diperakui oleh Imām Syāfi'ī dan pengikut-pengikutnya ialah yang bersandarkan kepada kaedah am daripada nas, bukan *maṣlaḥah* yang terlepas dari ikatan nas. Ini juga kerana Imām Syāfi'ī mempunyai dua kategori 'illah, iaitu 'illah dalam kategori qiyas dan 'illah dalam kategori *maṣlaḥah* itu sendiri.

⁸⁹ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 70.

⁹⁰ *Ibid.* hal. 71.

⁹¹ Abū Zahrah, Muhammad, (1958), *op. cit.* hal. 243.

4.8.4. *Al-Munāsib al-Mulghā*

Secara lahir, *al-munāsib al-mulghā* ialah mewujudkan kemaslahatan, namun ia tidak selari dengan hukum syarak dan *Syāri'* tidak mengakuinya sebagai hujah. Sebagai contoh ialah mempersamakan anak lelaki dan anak perempuan dalam hubungan kekerabatan kerana persamaannya dalam kewarisan. Contoh lain ialah menetapkan seseorang yang berbuka puasa pada bulan Ramadhan secara sengaja dengan hukuman khusus bagi tujuan pengajaran. Kedua contoh tersebut tidak sah dijadikan dasar dalam pembentukan hukum.⁹²

Dari empat peringkat '*illah* di atas, qiyas dengan '*illah mu'aththir* dan *mulā'im* adalah diterima secara sepakat. Qiyas dengan '*illah mursal* dinamakan *maṣlaḥah mursalah* dan ulama berbeza pendapat samada diterima atau tidak sebagai hujah. Imām Syāfi'i menerima *maṣlaḥah mursalah* jika ada keterkaitan dengan nas sekalipun secara tidak langsung. Qiyas dengan '*illah mulghā* pula adalah ditolak kerana bercanggah dengan nas.

4.9. *Masālik al-'Illah*

Para ulama sepakat semua hukum syari'ah yang telah ditetapkan mempunyai latar belakang sebab-sebab hukum dan ia ditetapkan kerana ada terdapat kemaslahatan umat. Jadi, penetapan hukum syari'ah tidak hanya sekadar menuntut mukallaf terhadap kekuasaan hukum, tetapi ia ditetapkan kerana adanya kemaslahatan yang dikehendaki oleh *Syāri'*.

Syari'at telah mengharamkan beberapa makanan dan minuman, beberapa persoalan mu'amalah dan lain-lain. Selanjutnya syari'ah telah pula menetapkan kewajipan suatu perbuatan samada mengenai ibadah atau amal kebaikan lainnya.

⁹² Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 71.

Hal ini bukanlah dimaksudkan untuk mempersempit ruang gerak manusia dengan tugas-tugas yang berat. Namun disebabkan ketetapan syar'iat itu terkandung pelbagai kemaslahatan umat manusia, iaitu menolak bahaya dan menghilangkan kesukaran.

Tujuan dimaksud dapat dilihat dari beberapa isyarat atau tanda ('illah) yang terdapat dalam nas yang sebahagiannya disebutkan dengan jelas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dan sebahagian lagi hanya diisyaratkan sahaja dan ada pula yang harus difikirkan terlebih dahulu, sehingga para mujtahid memerlukan cara-cara tertentu untuk mengetahuinya yang disebut dengan *masālik al-'illah* atau *turuq al-'illah*.

Jadi, yang dimaksud dengan *masālik al-'illah* ialah cara-cara atau dasar teori yang digunakan untuk mengetahui 'illah suatu hukum. Atau suatu cara yang digunakan untuk mencari sifat atau 'illah dari suatu kes yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum. Ada beberapa cara yang digunakan untuk mencari 'illah, namun yang disepakati dan popular di kalangan ulama ialah menerusi konteks nas (*sariḥ* dan *īmā'*), *Ijmā'* dan *al-sabr wa al-taqṣīm*.

Berikut ini akan dipaparkan pelbagai pendapat mengenai jumlah *masālik al-'illah*. Misalnya, al-Āmidī menyebut enam macam iaitu, *al-Ijmā'*, *nas al-ṣariḥ*, *al-tanbīh wa al-īmā'*, *al-sabr wa al-taqṣīm*, *al-munāsabah wa al-iḥālah* dan *al-syabh*.⁹³ Al-Rāzī menyebut sepuluh macam iaitu, *nas*, *īmā'*, *Ijmā'*, *munāsabah*, *dawrayn*, *sabr*, *taqṣīm*, *syabh*, *tard* dan *tanqīh al-manāṭ*.⁹⁴ Al-Syawkānī pula menyebut sebelas macam iaitu selain yang disebut oleh al-Rāzī adalah perbuatan Nabi Muhammad s.a.w. dan *tahqīq al-manāṭ*.⁹⁵

⁹³ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 233-280.

⁹⁴ Al-Rāzī, (1992), *op. cit.* j. 5. hal. 137-234.

⁹⁵ Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 210-222.

Abū Zahrah mengemukakan tiga macam iaitu *nas*, *Ijmā'* dan *ijtihād (takhrīj, tanqīh dan tāhqīq al-manāt)*.⁹⁶ Abū al-'Aynayn Badrān dan 'Abd al-Wahhāb Khallāf mengemukakan jumlah yang sama seperti yang disebut oleh Abū Zahrah, namun untuk perkataan *ijtihād*, kedua ulama ini menggunakan istilah *al-sabr wa al-taqṣīm*.⁹⁷

Perbezaan dalam menentukan jumlah *masālik al-'illah* di atas tidaklah begitu prinsip, tetapi hanya berbeza dalam menggunakan istilah sahaja. Misalnya, istilah *al-sabr wa al-taqṣīm* adalah istilah yang lebih khusus daripada *ijtihād*. *Al-Sabr wa al-taqṣīm* pula pada hakikatnya adalah semua elemen atau jumlah *masālik al-'illah* yang telah disebutkan kecuali *nas* dan *Ijmā'*.

4.9.1. *Al-Nas*

Perbezaan pendapat terjadi dalam meletakkan *nas* atau *Ijmā'* pada urutan pertama. Al-Āmidī, al-Jurjānī dan al-Syawkānī⁹⁸ misalnya, meletakkan *Ijmā'* pada urutan pertama. Ini kerana kedudukannya lebih kukuh dalam menzahirkan *nas-nas* dan tidak berlaku *nasakh*.⁹⁹ Manakala ulama yang meletakkan *nas* pada urutan pertama, seperti Abū Zahrah, Abū al-'Aynayn Badrān, 'Abd al-Wahhāb Khallāf dan 'Abd al-Karīm Zaidān, beralasan bahawa kedudukan *nas* lebih mulia dan agung dari yang lainnya.¹⁰⁰

⁹⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 243-247.

⁹⁷ Badrān, Abū al-'Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 177-187, Khallāf, (1995). *op. cit.* hal. 72-73.

⁹⁸ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4. hal. 233., al-Jurjānī, (1973), *op. cit.*, j. 2., hal. 233., al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 210.

⁹⁹ Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 210.

¹⁰⁰ *Ibid.*

Apabila nas dalam al-Qur'an dan al-Sunnah memberi petunjuk mengenai 'illah hukum tertentu, maka sifat yang demikian merupakan 'illah berdasarkan nas dan disebut sebagai 'illah yang telah dinaskan.¹⁰¹

Dari segi jelas (*sarih*) dan tidak jelas, nas dibahagi dalam beberapa bahagian iaitu :

1. Nas yang *sarih* dan *qatī*.

'Illah dalam nas ini adalah jelas dan pasti sehingga tidak mungkin dimaksudkan kepada erti lain. Antara bentuk-bentuk nas yang jelas itu ialah *likaylā* (لَكِيلًا), *li ajlin kadhā* (لَأْجُلٍ كَذَّا), *kay lā* (كَيْ لَا), *li 'allā* (لَنَّا) dan lain-lain.¹⁰² Contoh dalam firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَنَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُولِ .

Maksudnya :

"Rasul-Rasul (yang Kami telah utuskan itu semuanya) pembawa khabar gembira (kepada orang-orang yang beriman) dan pembawa amaran (kepada orang-orang kafir dan yang berbuat maksiat) supaya tidak ada bagi manusia sesuatu hujah (atau sebarang alasan untuk berdalih pada hari kiamat kelak) terhadap Allah sesudah mengutuskan Rasul-Rasul itu."

Terjemahan Surah *al-Nisā'* (4) : 165.

Nas di atas adalah jelas dan pasti bahawa 'illah' terutusnya Rasul ialah supaya manusia tidak lagi melakukan sebarang alasan pada hari kiamat kelak.¹⁰³

Contoh yang lain lagi firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

كَيْ لَا يَكُونَ دُوَلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ .

¹⁰¹ Khallaf, (1995), *op. cit.* hal. 72.

¹⁰² 'Abd al-Karim Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 212.

¹⁰³ *Ibid.*

Maksudnya :

“(Ketetapan yang demikian) supaya harta itu tidak hanya beredar di antara orang-orang kaya dari kalangan kamu.”

Terjemahan Surah *al-Hasyr* (59) : 7.

Nas ini juga adalah jelas bahawa ‘*illah* mengambil seperlima harta rampasan (*fai’*) bagi para fakir miskin ialah supaya harta itu tidak beredar di antara orang-orang kaya sahaja.¹⁰⁴

2. Nas yang *sarih* dan tidak *qat’ī*.

Penunjukan ‘*illah* dalam nas ini adalah jelas, namun tidak pasti. Dengan kata lain, kandungan dan maksud nas berkenaan memiliki dua kemungkinan dan ia bersifat *zannī*.¹⁰⁵ Antara bentuk-bentuk nas tersebut ialah huruf-huruf *ta’lil* seperti, *lām*, *kāf*, *min*, *inna* dan *bā’*.¹⁰⁶

Contoh dalam firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلْكَ السَّمْسَرِ .

Maksudnya :

“Dirikanlah olehmu sembahyang kerana gelincir matahari.”

Terjemahan Surah *al-Isrā’* (17) : 78.

Huruf *lām* menerusi nas di atas adalah *sarih*, namun memiliki erti sebab bukan sebagai erti *ta’lil*. Inilah yang dimaksud dengan *ghair al-qat’ī*.¹⁰⁷

3. Nas yang tidak *sarih* dan dalam bentuk isyarat.

Penunjukan ‘*illah* dalam nas ini adalah tidak jelas, namun didapati adanya ‘*illah* secara isyarat.¹⁰⁸ Contohnya ialah firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُو أَكُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْهُ جَلَدٌ .

¹⁰⁴ *Ibid*.

¹⁰⁵ *Ibid*. hal. 213.

¹⁰⁶ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4., hal. 233.

¹⁰⁷ ‘Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 213.

¹⁰⁸ *Ibid*.

Maksudnya :

“Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat.”

Terjemahan Surah *al-Nūr* (24) : 2.

Huruf *fā'* dalam nas ini adalah penunjukan ‘*illah* secara isyarat, iaitu kerana perbuatan zina, maka hukuman sebat dikenakan ke atas mereka.

4.9.2. *Ijmā'*

Ijmā' adalah terjadinya kesepakatan para mujtahid dalam suatu zaman mengenai sifat yang dijadikan ‘*illah* tertentu,¹⁰⁹ seperti mendahuluikan kedudukan saudara sekandung daripada saudara seapa dalam kewarisan. Berdasarkan qiyas, maka anak lelaki saudara sekandung didahuluikan daripada anak lelaki saudara seapa. Anak lelaki saudara lelaki sekandung didahuluikan daripada anak lelaki saudara lelaki seapa dan saudara lelaki sekandung didahuluikan daripada saudara lelaki seapa.

Berdasarkan *Ijmā'* tentang kewalian, seorang bapa berhak menjadi wali atas harta dan jiwa anaknya kerana kedudukannya sebagai bapa. Dengan demikian, menurut Jumhur fuqaha’, melalui qiyas datuk (bapa bagi bapa) juga memiliki hak kewalian yang sama dengan bapa berdasarkan *Ijmā'*. Demikianlah dalam *Ijmā'* secara isyarat terkandung ‘*illah* dan ditetapkan sebagai ‘*illah* hukum. Berdasarkan ini hukum menjadi luas dan tidak terhad.¹¹⁰

Walau bagaimanapun, kelompok yang tidak mengakui adanya qiyas, juga menolak *Ijmā'* sebagai cara mengetahui ‘*illah* hukum.¹¹¹ Namun penolakan tersebut tidaklah merobah kedudukan *Ijmā'* sebagai salah satu cara mengetahui ‘*illah* hukum.

¹⁰⁹ Al-Āmidī, (t.t.), *op. cit.* j. 4. hal. 233.

¹¹⁰ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 244-245.

¹¹¹ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 181-182.

Pada pandangan penulis, dalam konteks zaman sekarang, *Ijmā'* dapat dilakukan oleh sekelompok besar para tokoh agama di seluruh negara Islam terhadap pandangan-pandangan ulama klasik atau mengenai suatu perkara tertentu yang berbangkit dan tidak hanya dilakukan oleh tokoh-tokoh agama sahaja, tetapi tokoh-tokoh dalam pelbagai bidang disiplin ilmu.

4.9.3. *Al-Sabr wa al-Taqsīm*

Apabila mujtahid tidak menemukan '*illah* menerusi nas atau *Ijmā'*, maka cara selanjutnya boleh menerusi *al-sabr wa al-taqṣīm*. *Al-Sabr* ialah menguji atau menganalisis, sementara *al-taqṣīm* adalah menyaring sifat-sifat yang dianggap layak untuk menjadi '*illah* pada *asl*'.¹¹²

Ulama *uṣūl* memberikan perhatian penuh kepada usaha melakukan *al-sabr wa al-taqṣīm*, iaitu meringkas dan menyaring sifat-sifat yang ada pada *asl* dan meletakkan sifat yang patut dijadikan '*illah* pada kes baru, kemudian menolak sifat-sifat yang tidak layak serta menganalisis sifat yang tinggal. Pada peringkat terakhir ini, hanya tinggal satu sifat sahaja yang sesuai untuk dijadikan '*illah* hukum dan ditetapkanlah ia sebagai '*illah*'.¹¹³

Sebagai contoh ialah nas mengenai pengharaman *khamr* yang berbunyi :

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ

فَاجْتَنِبُوهُ .

Maksudnya:

“Bahawa sesungguhnya arak dan judi dan pemujaan berhala dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya.”

Terjemahan Surah *al-Mā'idah* (5) : 90.

¹¹² 'Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 214.

¹¹³ Badrān, Abū al-'Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 182.

Nas di atas tidak menjelaskan mengenai ‘*illah* pengharaman *khamr*, maka seorang mujtahid perlu mencari ‘*illah* tersebut menerusi *al-sabr wa al-taqṣīm*. Misalnya, adakah *khamr* itu anggur atau kurma atau ia adalah jenis cair atau kerana ia memabukkan. Sifat yang pertama (anggur atau kurma) adalah tidak tepat kerana ia sempit. Begitu juga sifat yang kedua (jenis cair) kerana ia bersifat umum dan tidak ada hubung kait dengan hukum. Oleh itu, ditetapkanlah sifat yang ketiga (memabukkan) sebagai ‘*illah* hukum, kerana memiliki sifat yang terang dan sesuai bagi hukum.¹¹⁴

Kesimpulannya ialah seorang mujtahid harus mencari berbagai sifat yang ada pada *asl* dan menolak sifat-sifat yang tidak patut untuk dijadikan ‘*illah*. Kemudian menetapkan satu sifat sahaja berdasarkan keyakinan yang penuh. Seorang mujtahid perlu memperhatikan syarat-syarat ‘*illah* dalam hal menetapkan dan menolak sifat-sifat yang dijadikan ‘*illah*, seperti memiliki sifat yang terang, pasti, terjangkau (boleh diluaskan pengertiannya), sesuai dan diambil kira oleh *Syāri’*.¹¹⁵

Telah dijelaskan, *al-sabr wa al-taqṣīm* adalah antara *masālik al-‘illah* yang disepakati dan popular di kalangan ulama *uṣūl*, namun Muḥammad Abū Zahrah tidak menggunakan istilah tersebut (*al-sabr wa al-taqṣīm*). Beliau lebih cenderung menggunakan perkataan *ijtihād* kerana (menurut penulis) ia lebih ringkas dan lebih umum daripada *al-sabr wa al-taqṣīm*. Dan beliau satu-satunya ulama yang memberikan klasifikasi *al-sabr wa al-taqṣīm* atau *ijtihād* secara lengkap dan terperinci sehingga sukar membezakannya.

¹¹⁴ ‘Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 214-215.

¹¹⁵ Khallāf, (1995), *op. cit.* hal. 73.

Klasifikasi *ijtihād* menurut Muḥammad Abū Zahrah iaitu :

1. *Takhrīj al-manāṭ*.
2. *Tanqīḥ al-manāṭ*.
3. *Taḥqīq al-manāṭ*.¹¹⁶

4.9.3.1. *Takhrīj al-Manāṭ*

Takhrīj al-manāṭ ialah mengenal pasti sifat yang layak untuk dijadikan ‘illah, kerana tidak didapati adanya ‘illah dalam nas mahupun *Ijmā’*. Sebagai contoh ialah menetapkan pembunuhan yang dikenai hukuman qisas iaitu pembunuhan yang dilakukan dengan alat atau senjata yang biasanya mematikan. Oleh itu, qisas tetap dilakukan pada setiap kes pembunuhan yang menggunakan senjata, sama ada senjata yang selalu dipakai mahupun senjata yang tidak pernah dipakai.¹¹⁷

Contoh yang lain mengenai kewajipan berpisah antara pasangan suami yang kafir dengan isterinya yang beragama Islam sebelumnya. Sedangkan kes tersebut tidak didapati ‘illahnya dalam nas atau *Ijmā’*. Kesimpulan yang didapati bahawa ‘illah wajibnya berpisah ialah kerana isterinya beragama Islam atau kerana suaminya tidak berminat memeluk agama Islam. Mujtahid menganggap jauh sifat-sifat tersebut, sehingga ditetapkan satu ‘illah sahaja, iaitu tidak berminatnya suami memeluk agama Islam.¹¹⁸

¹¹⁶ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 245.

¹¹⁷ *Ibid.* hal. 245-246.

¹¹⁸ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 186.

4.9.3.2. *Tanqīh al-Manāfi*

Tanqīh al-manāfi ialah membersihkan ‘illah dari sebarang sifat yang tidak layak dijadikan ‘illah¹¹⁹ dan menolak sifat-sifat yang tidak sesuai, sehingga seorang mujtahid hanya memilih satu ‘illah sahaja yang layak.¹²⁰

Sebagai contoh dapat dilihat dalam Sunnah sebagai berikut :

تَحْنُ جُلُونَسْ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ. قَالَ: يَا

رَسُولَ اللَّهِ هَلْ كُنْتُ. قَالَ: مَالِكٌ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَانِمٌ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: هَلْ تَحْدُ رَبِّةَ نَعْيَفَهَا؟ قَالَ: لَا ...

Maksudnya :

“Kami duduk di samping Nabi s.a.w., tiba-tiba datang seorang lelaki menghadap Rasulullah sambil berkata : “Wahai Rasulullah! Binasa saya. Rasulullah berkata kepadanya : “Apa yang telah engkau perbuat?” Lelaki itu menjawab : “Saya melakukan persetubuhan (di siang hari bulan Ramadan) dengan isteri dan saya sedang berpuasa.” Rasulullah berkata : “Adakah kamu memiliki seorang hamba sahaya yang telah merdeka?” Lelaki itu menjawab : “Tidak...”¹²¹

Hadith di atas mengandungi beberapa sifat yang belum ditetapkan sebagai ‘illah hukum dalam kes seorang lelaki. Mujtahid menyimpulkan bahawa ‘illahnya adalah kerana yang melakukan persetubuhan itu ialah seorang lelaki atau persetubuhan itu dilakukan pada siang hari bulan Ramadan. Mujtahid menolak sifat-sifat tersebut sehingga ditetapkan satu ‘illah sahaja, iaitu persetubuhan itu dilakukan dengan sengaja pada siang hari bulan Ramadhan.

Berdasarkan hal tersebut, maka wajib membayar kaffarah menurut mazhab Syāfi’ī. Manakala mazhab Ḥanafī berpendapat bahawa ‘illahnya adalah kerana merusak kehormatan bulan Ramadhan dengan sengaja dan sebarang bentuk yang

¹¹⁹ Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 216.

¹²⁰ Abū Zahrah, Muḥammad, (1958), *op. cit.* hal. 246.

¹²¹ Aḥmād al-‘Aynī, (t.t.), *op. cit.* j. 11., hal. 29, no. 43.

boleh merosak kehormatan bulan Ramadhan seperti makan dan minum dengan sengaja merupakan ‘illah yang mewajibkan seseorang membayar kaffarah.¹²²

4.9.3.3. *Taḥqīq al-Manāṭ*

Taḥqīq al-manāṭ ialah upaya seorang mujtahid meneliti wujudnya ‘illah dalam kes yang telah sabit menerusi nas, *Ijmā’* mahupun ijtihad itu sendiri.¹²³ Prosesnya adalah meluaskan pengertian hukum dalam nas, kemudian disamakan (qiyas) dengan kes baru yang tidak disebutkan oleh nas.¹²⁴ Untuk lebih jelasnya, eloklah kita lihat tiga contoh berikut ini :

1. Contoh pertama :

Firman Allah s.w.t yang berbunyi :

فَلْ هُوَ أَذِى قَاعِدَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ .

Maksudnya :

“Katakanlah : Darah haid itu suatu benda yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang darah haid itu.”

Terjemahan Surah *al-Baqarah* (2) : 222.

Menerusi ayat di atas, seorang mujtahid meneliti wujudnya (*taḥqīq*) ‘illah pada kes lain yang memiliki ‘illah yang sama iaitu ‘illah kotoran yang terdapat dalam nifas. Oleh itu, wajib juga menjauhi isteri pada masa datangnya darah nifas.¹²⁵

¹²² ‘Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 216-217.

¹²³ *Ibid.* hal. 218.

¹²⁴ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 186.

¹²⁵ ‘Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 218.

2. Contoh kedua :

Firman Allah s.w.t. yang berbunyi :

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَرْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ

فَاجْتَنِبُوهُ...

Maksudnya :

“Bahawa sesungguhnya arak dan judi dan pemujaan berhala dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu, hendaklah kamu menjauhinya.”

Terjemahan Surah *al-Mā'idah* (5) : 90.

Menerusi ayat di atas, seorang mujtahid meneliti wujudnya (*tahqīq*) ‘*illah* pada anggur. Jika didapati ‘*illah* memabukkan pada anggur, maka sebagaimana *khamr*, anggur juga termasuk dalam kategori pengharaman yang sama.¹²⁶

3. Contoh ketiga :

Seseorang yang berburu binatang di waktu mengerjakan ibadah haji, yang merupakan suatu hal yang dilarang. Jika ia berburu burung unta misalnya, ia wajib mengganti hewan yang memiliki persamaan sebagai kaffarah. Al-Ghazālī menyebut kes ini sebagai pembuktian fizikal dari kes baru (*tahqīq*), manakala Imām Syāfi'i menyebutnya sebagai ijtihad.¹²⁷

4.10. Analisis Mengenai Istilah dan Klasifikasi *al-Sabr wa al-Taqsīm*

Pada hakikatnya istilah *al-sabr wa al-taqṣīm* adalah ijtihad itu sendiri dan ini dapat dibuktikan dari berbezanya istilah yang digunakan oleh ulama *uṣūl*. Muḥammad Abū Zahrah misalnya, beliau lebih cenderung menggunakan istilah ijtihad bagi pengertian *al-sabr wa al-taqṣīm*, sementara ulama lain seperti al-

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Abdul Mun'im Saleh, (2001), *Mazhab Syafi'i : Kajian Konsep al-Maslahah*, c. 1., Yogyakarta : Ittaqa Press, hal. 73.

Āmidī, al-Rāzī, al-Syawkānī, Abū al-‘Aynayn Badrān dan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf menggunakan istilah yang lebih khusus iaitu *al-sabr wa al-taqṣīm*.

Pada masa sama, sebahagian ulama seperti al-Āmidī, Abū al-‘Aynayn Badrān dan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, menyebut istilah *al-sabr wa al-taqṣīm* dalam satu pengertian iaitu menganalisis dan menyaring sifat-sifat yang tidak layak untuk dijadikan ‘illah. Manakala al-Rāzī misalnya, memisahkan antara *al-sabr* dan *al-taqṣīm* sehingga istilah *al-sabr* memiliki erti tersendiri, sementara istilah *al-taqṣīm* dengan pengertiannya sendiri.

Di samping itu, terjadi juga perbezaan dalam hal mendahulukan istilah *al-sabr* atau *al-taqṣīm* dari segi susunan bahasa dan proses mencari kesimpulan hukum. Berdasarkan ini, pada hakikatnya istilah tersebut tersusun seperti ini : *al-taqṣīm wa al-sabr*. Ini kerana fungsi *al-taqṣīm* adalah menyaring sifat-sifat yang terdapat pada *asl*, sedangkan *al-sabr* berfungsi sebagai membatalkan (analisis) sifat-sifat tersebut setelah dilakukan upaya *al-taqṣīm*. Dengan kata lain, *al-taqṣīm* adalah suatu proses awal pemilihan sifat-sifat dan *al-sabr* adalah proses analisis pada peringkat akhir.¹²⁸

Penyusunan istilah *al-sabr wa al-taqṣīm*¹²⁹ dibuat, kerana *al-sabr* itu sendiri merupakan perkara pokok dan terpenting dalam proses pemetikan hukum. Di sebut perkara pokok, kerana sebenarnya proses tersebut berpusat dari satu pengertian yang dinamakan analisis (*al-sabr*). Sementara pengertian yang terkandung dalam istilah *al-taqṣīm* (penyaringan) secara tidak langsung adalah suatu upaya analisis juga. Jadi, secara amnya, *al-sabr wa al-taqṣīm* adalah proses melakukan analisis dan perkataan penyaringan sudah termasuk dalam pengertian

¹²⁸ Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *op. cit.* hal. 182.

¹²⁹ Iaitu mendahulukan istilah *al-sabr* daripada istilah *al-taqṣīm*.

itu (analisis). Berdasarkan ini, (menurut penulis) adalah tepat mendahulukan *al-sabr* daripada *al-taqṣīm*.

Penulis telah menjelaskan bahawa sangat sukar membezakan tiga jenis pembahagian *al-sabr wa al-taqṣīm*.¹³⁰ Secara lahir, ketiga pembahagian itu adalah sama, namun setelah diteliti lebih jauh ternyata ia berbeza. Menurut ‘Abd al-Karīm Zaidān, *tahqīq al-manāṭ* adalah sama dengan *takhrīj al-manāṭ*, iaitu sama-sama mencari kesimpulan hukum yang tidak disebutkan oleh nas atau *Ijmā’*.¹³¹ Di samping itu, menurut al-Ghazālī, *tahqīq al-manāṭ* merupakan satu bentuk ijtihad yang tidak dipertikaikan kedudukannya oleh semua ulama *uṣūl*, manakala qiyas adalah menjadi tempat perselisihan di kalangan ulama.¹³²

Pada hakikatnya, tiga jenis pembahagian *al-sabr wa al-taqṣīm* itu adalah sama,¹³³ namun perbezaannya terletak pada istilah yang digunakan dan kes yang dihadapi. Misalnya, pada kes pembunuhan yang dikenai hukuman qisas, maka istilah yang tepat dan sesuai adalah *takhrīj*, manakala pada kes melakukan persetubuhan di siang hari bulan Ramadan yang dikenai hukuman kaffarah, maka istilah yang tepat dan sesuai adalah *tanqīh*. Pada kes larangan mendekati (bersetubuh dengan) isteri di waktu datang haid, maka istilah yang tepat dan sesuai adalah *tahqīq*.

Berdasarkan hal di atas, pada pandangan penulis, masih terbuka seluas-luasnya pintu ijtihad bagi para pakar dan tokoh agama untuk melakukan ijtihad

¹³⁰ Iaitu *takhrīj*, *tanqīh* dan *tahqīq al-manāṭ*.

¹³¹ Abd al-Karīm Zaidān, (2000), *op. cit.* hal. 217.

¹³² Al-Syawkānī, (t.t.), *op. cit.* hal. 222.

¹³³ Persamaannya ialah dalam hal mencari kesimpulan hukum yang tidak diterangkan oleh nas mengenai ‘*illahnya*.

dalam hal membuat istilah-istilah baru yang sesuai bersamaan dengan kes yang dihadapi umat.¹³⁴

4.11. Kesimpulan

Perkara-perkara penting yang dapat disimpulkan menerusi bab ini ialah sebagai berikut :

1. Konsep '*illah*' menurut Imām Syāfi'ī pada hakikatnya adalah suatu istilah yang bukan teknikal. Ia merupakan suatu istilah yang biasa sahaja tetapi mengandungi erti luas. Istilah itu adalah *ma'nā*. Ianya merangkumi semua matlamat syarak. Di samping kategori ini (matlamat syarak), '*illah*' pada pandangan Imām Syāfi'ī juga merangkumi empat rukun (*qiyas*) iaitu *asl*, hukum *asl*, *far'* dan '*illah*'. Dengan kata lain, konsep '*illah*' Imām Syāfi'ī terdiri daripada dua kategori iaitu : pertama, pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung (*qiyas*), kedua, pemetikan hukum berdasarkan nas secara tidak langsung (*maṣlahah mursalah*).
2. Konsep '*illah*' menurut ulama moden pula adalah pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung. Ianya merangkumi empat rukun *qiyas* iaitu: *asl*, hukum *asl*, *far'* dan '*illah*'. '*Illah*' adalah penentu luas dan sempitnya *qiyas*. Inilah yang membezakannya dengan konsep '*illah*' menurut Imām Syāfi'ī. Oleh itu, *qiyas* menurut Imām Syāfi'ī adalah luas jangkaunya, sebaliknya *qiyas* menurut ulama moden adalah sempit.
3. Konsep *maṣlahah* menurut Imām Syāfi'ī pada hakikatnya sudah terkandung dalam istilah *qiyas* beliau. Dengan kata lain, '*illah*' pada pandangan Imām

¹³⁴ Selain istilah *takhrij*, *tanqīh* dan *tahqīq*, mungkin ada istilah baru yang tepat dan sesuai. Perkara membuat istilah tidaklah begitu penting, namun jauh lebih penting adalah menciptakan sesuatu yang tiada, untuk kemudian menjadi popular sebagaimana yang dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu.

Syāfi'ī ialah pemetikan hukum berdasarkan *mashlahah* atau kaerah am daripada nas.

4. Imām Syāfi'ī tidak membezakan antara qiyas yang berasaskan matlamat syarak dan qiyas yang berasaskan '*illah*. Manakala ulama moden terkesan membezakannya. Ijtihad (qiyas) Imām Syāfi'ī yang berasaskan matlamat syarak adalah termasuk dalam kategori qiyas. Manakala ulama moden menamakannya sebagai *mashlahah mursalah*.
5. Peranan besar ulama klasik adalah mengembangkan dan menyusun secara sistematik konsep '*illah* Imām Syāfi'ī menerusi konsep *mashlahah*.

PERBANDINGAN ANTARA TEORI IMĀM SYĀFI'I, ULAMA

SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

5.1. Pendekatan

Disediakan perbedaan antara teori Imām Syāfi'i, ulama klasik dan modern mengenai Muhibbat al-Adzīl pada perkembangannya. Selain itu, dalam tesis penelitian ini juga diperlukan perbedaan antara teori Imām Syāfi'i, ulama klasik, dan ulama modern mengenai Muhibbat al-Adzīl.

BAB LIMA

PERBANDINGAN ANTARA TEORI IMĀM SYĀFI'I, ULAMA SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

5.2. Perbedaan Pendekatan

Masalah Aljabar al-Adzīl pada perkembangannya (teori Syāfi'i klasik, mengelakkan masalah perbedaan tentang sebutan Muhibbat al-Adzīl yang menggunakan istilah Muhibbat al-Adzīl dan Muhibbat al-Adzīl yang menggunakan istilah Muhibbat al-Adzīl).

BAB LIMA

PERBANDINGAN ANTARA TEORI IMĀM SYĀFI'Ī, ULAMA SYAFI'IYYAH KLASIK DAN MODEN

5.1. Pendahuluan

Terdapat perbezaan antara teori Imām Syāfi'ī, ulama klasik dan moden mengenai '*illah*'. Imām Syāfi'ī menggunakan '*illah*' dalam dua kategori, iaitu pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung (*qiyas*) dan berdasarkan nas secara tidak langsung (*maṣlahah mursalah*). Manakala ulama klasik, sebenarnya mengembangkan teori Imām Syāfi'ī tersebut dalam bentuk yang lebih sistematik. Konsep yang dikemukakan oleh ulama klasik ini pada hakikatnya adalah sama dengan Imām Syāfi'ī. Boleh dikatakan, tidak ada perbezaan antara teori Imām Syāfi'ī dan ulama klasik.

Teori yang dikemukakan oleh ulama moden pula adalah berbeza dengan Imām Syāfi'ī mahupun ulama klasik. Ulama moden menggunakan '*illah*' pada perkara-perkara yang berhubung kait dengan nas secara langsung, tanpa mengaitkannya dengan *maslahah*. Ijtihad yang berdasarkan *maslahah* adalah *qiyas* pada pandangan Imām Syāfi'ī. Sementara ulama moden menamakannya sebagai *maṣlahah mursalah*.

5.2. Teori Imām Syāfi'ī

Menerusi kitab *al-Risālah*, pada hakikatnya Imām Syāfi'ī tidak menjelaskan secara terperinci tentang teori '*illah*'. Beliau hanya menjelaskannya secara umum dan fikiran-fikiran utama sahaja. Bagaimanapun, terdapat suatu istilah yang kemudiannya

memiliki pengertian yang sama dengan *'illah* iaitu *ma'nā*. Perkara tersebut dapat dilihat menerusi ucapan Imām Syāfi'ī yang berbunyi :

"Sebahagian ulama menolak menamakannya sebagai qiyas. Mereka berkata : Ini adalah sebagai pengertian (*ma'nā*) apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan oleh Allah, yang dipandang sebagai sesuatu yang terpuji dan tercela. Begitu juga pada persoalan-persoalan lain : Sesuatu yang sama dengan yang halal adalah halal dan yang sama dengan haram adalah haram tanpa menyebutnya sebagai qiyas. Mereka menolak menamakannya sebagai qiyas kecuali jika ada dua perkara yang hendak diserupakan pada dua perkara yang berbeza. Maka yang satu dipilih sebagai jawapannya dengan menolak yang lainnya. Berkata ulama daripada kalangan lainnya : Apa sahaja di luar nas daripada al-Qur'an dan al-Sunnah tetapi mempunyai makna yang sama adalah qiyas."¹

Dari getusan di atas, dapat disimpulkan bahawa *'illah* dalam pandangan Imām Syāfi'ī adalah pemetikan hukum berdasarkan matlamat syarak (*ma'nā*) dan berdasarkan nas secara langsung (qiyas).²

5.3. Teori Ulama Syafi'iyyah Klasik

Dalam penulisan-penulisan menerusi karya ulama klasik didapati sokongan mereka terhadap teori qiyas Imām Syāfi'ī. Sokongan yang dimaksud adalah suatu upaya mengembangkan teori asas Imām Syāfi'ī ke arah yang lebih sistematik. Konsep yang dikemukakan oleh ulama klasik dapat dilihat menerusi teori mereka mengenai *maslahah mursalah* sebagaimana yang telah dipaparkan. Di tangan para ulama klasik ini terutama al-Ghazālī, teori *maslahah mursalah* lebih menyerlah dan popular.

¹ Al-Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *op. cit.* hal. 515-516.

² Muḥammad al-Mukhtār, (1994), *op. cit.* hal. 264-265.

Ternyata konsep *maṣlahah mursalah* yang dikemukakan oleh ulama klasik memiliki hubung kait dengan ‘*illah* pada pandangan Imām Syāfi’ī. Dengan kata lain, ‘*illah* di sisi Imām Syāfi’ī telah terkandung di dalamnya *maṣlahah*. Jadi, persoalannya, bukan pada perkara perbezaan mahupun persamaannya (dengan teori Imām Syāfi’ī), tetapi lebih kepada usaha menyusun dan mengembangkannya ke arah yang lebih sistematis.

5.4. Teori Ulama Syafi'iyyah Moden

Qiyas menurut ulama moden hanya tertumpu pada empat rukun sahaja iaitu : *asl*, hukum *asl*, *far*’ dan ‘*illah*. ‘*Illah* adalah penentu luas dan sempitnya qiyas. Inilah yang membezakannya dengan qiyas pada pandangan Imām Syāfi’ī. Tidak keterlaluan jika dikatakan bahawa apa yang didakwa Imām Syāfi’ī sebagai pemikir yang berdasarkan textual sebenarnya adalah tidak tepat. Sebaliknya, konsep yang dikemukakan oleh ulama moden adalah paling tepat dikategorikan sebagai berdasarkan textual.

Qiyas menurut Imām Syāfi’ī tidak begitu sederhana yang hanya berdasarkan ‘*illah*. Ianya memiliki jangkauan yang luas dan mampu menjawab persoalan terkini yang berbangkit. Ini kerana Imām Syāfi’ī telah menyatakannya menerusi perkataan *ma’nā*. Berbeza dengan Imām Syāfi’ī, ulama moden memberikan konsep qiyas sebagai mengembalikan *far*’ kepada *asl* kerana ada persamaan ‘*illah*.³

³ Al-Juwainī, (1999), *op. cit.* j. 2., hal. 488.

5.5. Kesimpulan

'Illah (qiyas) menurut Imām Syāfi'ī dan ulama klasik pada hakikatnya adalah sama. *'Illah* pada pandangan Imām Syāfi'ī merangkumi dua kategori iaitu pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung (qiyas) dan pemetikan hukum berdasarkan nas secara tidak langsung (*maslahah mursalah*).

Peranan ulama klasik dalam hal tersebut ialah menyusun dan mengembangkan teori asas Imām Syāfi'ī ke arah yang lebih sistematik. Berbeza dengan teori Imām Syāfi'ī, ulama moden membatasi qiyas hanya kepada empat rukun iaitu *asl*, hukum *asl*, *far'* dan *'illah*. Dengan kata lain, *'illah* dalam konsep ulama moden adalah pemetikan hukum berdasarkan nas secara langsung. Faktor tersebut (tertumpu pada *'illah*) menyebabkan jangkauan qiyas menjadi sempit dan sederhana.

Walau bagaimanapun, qiyas (*'illah*) menurut ulama moden masih dalam kerangka teori Imām Syāfi'ī, sekalipun konsep yang dikemukakan oleh ulama moden adalah sempit. Dari segi matlamat syarak, teori Imām Syāfi'ī adalah lebih baik daripada ulama moden.

6.1. Kastimpulan

Istiqamah Syar'iyyah dalam bidang pengembangan pendidikan Islam yang berorientasi terhadap hadis dan sains di Malaysia adalah sebuah tindakan yang berjaya menciptakan teknologi pendidikan yang baik dan berkualiti yang seluruh pihak dilibatkan untuk mewujudkan keberhasilan.

Dalam konteks Malaysia yang berorientasi masa depan dengan teknologi pendidikan adalah berorientasi masa depan dengan teknologi pendidikan.

BAB ENAM
PENUTUP

Dalam kesimpulan kastimpulan ini, penulis mahu memberitahu bahawa hadis dan sains berorientasi teknologi pendidikan Islam yang berorientasi teknologi pendidikan berorientasi teknologi pendidikan.

Kesimpulan ini berorientasi teknologi pendidikan Islam yang berorientasi teknologi pendidikan dan sains berorientasi teknologi pendidikan Islam yang berorientasi teknologi pendidikan.

Semoga anggaran di atas boleh bantuan Syar'iyyah dalam bidang teknologi pendidikan berorientasi teknologi pendidikan Islam, namun tidak sebagaimana bukti yang dimajukan dalam metodologi hadis Syar'iyyah. Mungkin masih ada lagi konsep hadis Syar'iyyah yang belum dalam kumpulan ilah. Dengan

BAB ENAM

PENUTUP

6.1. Kesimpulan

Imām Syāfi’ī adalah ulama dan mujtahid mutlak sebagai penyusun konsep qiyas yang menjadi rujukan hukum Islam sesudah al-Qur’ān, al-Sunnah dan *Ijmā’*. Beliau telah berjaya menyusun secara sistematik mengenai teori *uṣūl al-fiqh* baru yang belum pernah diterokai oleh ulama-ulama sebelumnya.

Dalam konteks Malaysia yang berwawasan maju dan moden, majoriti penduduknya adalah bermazhab Syāfi’ī. Kemudian muncul pertanyaan mendasar : “Apakah bangsa ini boleh bersemangat dalam pemikiran hukum Islam?”, sementara mazhab yang mereka ikut dipertanyakan autoritinya sebagai basis pemikiran hukum di dunia moden. Bolehkah mazhab Syāfi’ī menghadapi tuntutan kebebasan berfikir yang diperlukan untuk membentuk posisi-posisi anjal dalam melayani kepentingan-kepentingan manusia? Pada masa sama, orang terkesan bersikap ragu-ragu terhadap mazhab Syāfi’ī yang memiliki kecenderungan tekstual.

Kesan tekstual tersebut terbentuk oleh kenyataan bahawa mazhab Syāfi’ī tidak menggunakan *mashlahah mursalah* sebagai dalil hukum. Mazhab ini hanya mengambil kira empat sumber hukum Islam dalam menetapkan hujahnya, iaitu al-Qur’ān, al-Sunnah, *Ijmā’* dan Qiyas.

Ternyata anggapan di atas keliru dan mazhab Syāfi’ī adalah suatu aliran yang menggunakan *mashlahah mursalah* dalam pembinaan hukum, namun tidak sebagai sumber hukum yang menjadi senarai metodologi Imām Syāfi’ī. *Mashlahah mursalah* dalam konsep Imām Syāfi’ī telah wujud dalam konsep ‘illah. Dengan

kata lain, konsep ‘*illah* Imām Syāfi’ī pada hakikatnya telah terkandung *mashlahah mursalah*. Qiyas (*‘illah*) dan *mashlahah mursalah* merupakan proses pengembalian hukum berdasarkan kepada nas. Perbezaannya adalah qiyas merupakan proses pengembalian hukum berdasarkan nas secara langsung, manakala *mashlahah mursalah* adalah proses pengembalian hukum berdasarkan nas secara tidak langsung.

Qiyas dalam konsep Imām Syāfi’ī sebenarnya memerlukan upaya penelitian yang mendalam lagi sehingga orang tidak beranggapan bahawa *qiyas* Imām Syāfi’ī begitu sederhana dan sempit. Mereka yang beranggapan demikian kerana hanya memahami qiyas dalam perspektif ulama moden (yang terkesan sempit). Qiyas dalam perspektif Imām Syāfi’ī telah beliau asaskan dalam bentuk *ma’nā*, iaitu suatu pengertian yang lebih luas dan anjal sebagai berasaskan matlamat syarak. Dengan demikian, apapun persoalan terkini yang dihadapi dalam kehidupan umat yang begitu kompleks dan moden, dapat dijawab menerusi konsep ini. Ini kerana qiyas pada pandangan Imām Syāfi’ī merangkumi dua kategori, iaitu berasaskan *‘illah* dan matlamat syarak.

6.2. Saranan

Berdasarkan dari kajian-kajian terdahulu dalam penulisan ini, penulis mengemukakan beberapa saranan sebagai berikut :

1. Pada hakikatnya masih terbuka luas pintu ijtihad bagi para pakar perundangan Islam dalam membuat satu penemuan baru, samada dalam konsep hukum mahupun dalam istilah-istilah baru. Konsep hukum maksudnya adalah penemuan baru mengenai hukum itu sendiri berdasarkan nas secara

langsung atau tidak langsung. Istilah-istilah baru maksudnya adalah lebih kepada memberikan suatu istilah baru atau nama baru bagi kes-kes tertentu. Suatu zaman dahulu para ulama telah membuat suatu istilah bagi kes-kes yang dihadapinya. Misalnya, pada kes pembunuhan yang dikenai hukuman qisas, maka istilah yang tepat dan sesuai yang diberikan oleh ulama terdahulu adalah *takhrīj*, begitu juga bagi istilah-istilah seperti *tanqīh*, *taḥqīq* dan lain-lain. Jika ulama terdahulu boleh melakukan hal demikian, kenapa kita tidak melakukannya. Benar, perkara membuat istilah adalah tidak begitu penting, tetapi jauh lebih penting adalah menciptakan sesuatu dari yang tiada untuk kemudian menjadi popular sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu.

2. Pihak-pihak yang sinis terhadap Imām Syāfi’ī dan segala konsep yang dikemukakannya, hendaklah meneliti lebih mendalam lagi mengenai *uṣūl* Syāfi’ī supaya dakwaan yang tidak beralasan itu dapat ditapis. Ini kerana ternyata *uṣūl* Syāfi’ī adalah memiliki keanjalan dan luas cakupannya sebagai berdasarkan objektif syarak.
3. Pihak-pihak yang menyokong *uṣūl* Syāfi’ī dan umat Islam pada amnya, juga hendaklah melakukan penelitian yang mendalam lagi, kerana masih banyak bidang-bidang yang perlu dianalisa mengenai *uṣūl* Syāfi’ī terutama tentang *qiyyas*.
4. Pihak-pihak yang berkepentingan melakukan penelitian lebih jauh dan mendalam mengenai tajuk ini diharapkan boleh membuat suatu analisa dari sudut pandang lain atau meluaskan kajian ini. Ini kerana masih banyak bidang-bidang kosong yang perlu dikaji seperti mengkaji tentang *maṣlahah* dalam konsep Imām Syāfi’ī, hubung kait antara ‘illah, *maṣlahah* dan

istihsān, konsep ‘illah yang sebenar menurut Imām Syāfi’ī dan kesannya terhadap perubahan sosial dan lain-lain.

Universiti Malaya

L. Rajalingham

Tutor: Dr. Rajalingham, L. & Dr. Mohd. Zainal Abidin (Kolej Universiti Islam Negeri Sultan Syarif Kasim)

Mentor: Kuan Seng Yew, M.A.

H. Pahang Art

Abu Dzahab, Maimunah, 2000. *Art in Pahang: A Study of the Visual Arts in Pahang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

BIBLIOGRAFI

Amin, Ghulam Ali, 1998. *Islam and the West: The Clash of Civilizations*. New Delhi: Manohar Publications.

"Anita, Khadija binti Ahmad, 1998. *Malay Culture in the Light of Rappah, c. 1300-1500*". In: *Journal of Islamic Studies*, 13(1), 1-20.

Anita, Khadija binti Ahmad, 1998. *Malay Culture in the Light of Rappah, c. 1300-1500*". In: *Journal of Islamic Studies*, 13(1), 1-20.

Anita "Ummi Binti Ahmad, 1998. *Kemunculan Peradaban 13. J. Koleksi Letak Cawangan di Pahang*". In: *Journal of Islamic Studies*, 13(1), 1-20.

Anita, Khadija binti Ahmad, 1998. *Malay Culture in the Light of Rappah, c. 1300-1500*". In: *Journal of Islamic Studies*, 13(1), 1-20.

Begum, Shamsul, 2000. *Islam and Art in South East Asia*. Singapore: Oxford University Press.

Begum, Shamsul, 2000. *Islam and Art in South East Asia*. Singapore: Oxford University Press.

BIBLIOGRAFI

I. Rujukan Utama

Tafsir Pimpinan Al-Rahman Kepada Pengertian Al-Qur'an, Jabatan Perdana Menteri Kuala Lumpur, Malaysia.

II. Bahasa Arab

Abū Zahrah, Muḥammad, (1996), *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyah*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

_____, (1978), *Al-Syāfi‘ī : Hayātuh wa ‘Aṣruh ‘Ārā’uh wa Fiqhuh*, T.T.P.: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

_____, (1958), *Uṣūl Fiqh*, Kaherah : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

_____, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Abū Dāwūd, Sulaimān, (t.t.), *Sunan Abī Dāwūd*, 3 j. T.T.P. : Dār Ihyā' al-Sunnah al-Nabawiyah.

Aḥmad bin Muḥammad, al-Wazīr, (1996), *Al-Muṣaffā Fī Uṣūl al-Fiqh*, c. 1. Beirut : Dār al-Fikr al-Mu'āsir.

Aḥmad al-‘Aynī, (t.t.), *‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 10 j. Beirut : Dār al-Fikr.

‘Allā’ī, Khalīl Ibn Kaykaldī, (1407), *Ijmāl al-Ṣābah*, Kuwait : Jāmi’ah Ihyā' al-Turāth al-Islāmī.

Āmidī, al-, (t.t.), *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, 4 dan 3 j. Kaherah : Mu'assasah al-Halabī wa Syawkāh.

Anṣāri ‘Umar Ibn Alī, (1410), *Khulāsah Al-Badr al-Munīr*, 2 j. Riyād : Maktabah al-Rusyd.

Asyqar, Umar Sulaymān, (1996), *Al-Madkhal Ilā Dirāsāt al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, c. 1, Jordan : Dār al-Nafā’is.

Baṣrī, al-, (1983), *Al-Mu’tamad Fī Uṣūl al-Fiqh*, 2 j. c. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Badrān, Abū al-‘Aynayn, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Iskandariyah : Mu'assasah Syahāb al-Jāmi’ah.

Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl, (1987), *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, 6 j. c. 3. Beirut : Dār Ibn Kathīr.

Būtī, Sa'īd Ramaḍān, al-, (1967), *Dawābiṭ al-Maṣlahah Fī Syarī'ah al-Islāmiyah*, c. 1. Damsyīk : Al-Maktabah al-Amawiyah.

_____ (1994), "Athar al-Syāfi'i Fī Minhaj al-Tafkīr al-Islāmī Qadīman wa Hadīthan," *al-Imām al-Syāfi'i : Iḥtifā' bi Dhikrā Murūr Ithnay 'Asyar Qarnan 'Alā Wafātih*, Kuala Lumpur : Isesco.

Fārūq, 'Abd al-Mu'tī, (1992), *Al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Fathī, Riḍwān, (1975), *Min Falsafah al-Tasyrī' al-Islāmī*, c. 2. Beirut : Dār al-Kutub al-Lubnānī.

Ghazālī, al-, (1997), *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, 1 j. Beirut : Mu'assasah al-Risālah.

_____ (1324), *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, 2 j. c. 1. Mesir : Maṭba'ah al-Amīriyah.

_____ (t.t.), *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, 2 j. c. 1. Beirut : Dār al-Ihyā' al-Turāth.

_____ (1994), *Syifā' al-Alīl Fī al-Bayān al-Syabḥ wa al-Mukhayyāl wa Maṣāliḥ al-'Illah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Husayn, Hāmid Ḥasan, (1971), *Nazāriyah al-Maṣlahah Fī al-Fiqh al-Islāmī*, Kaherah : Maktabah al-Mutanabbi.

Husaynī, 'Abd al-Fatāḥ, (1994), *Dirāsāt Fī Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P. : Dār al-Ittiḥād al-'Arabī li al-Ṭabā'ah.

Ibn Hammām, al-Dīn, (t.t.), *Al-Taḥrīr Fi Uṣūl al-Fiqh*, Mesir : Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī.

Ibrahīm, 'Abd al-Rahmān, (1999), 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, c. 1. Jordan : Maktabah Dar al-Thaqāfah.

Ibn Qayyim al-Jawziyah, (1993), *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'An Rabb al-'Alamīn*, 1 j. c. 2. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

'Izz Ibn 'Abd al-Salām, (1999), *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, 1 j. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Jurjānī, al-, (1973), *Hāsyiyah al-Taftāzānī*, 2 j. Azhar : Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyah.

Juwainī, ‘Abd al-Malik, al-, (1999), *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, 1 dan 2 j. c. 3. Manṣūrah : Dār al-Wafā’.

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, (1995), *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Khin, Muṣṭafā Sa’īd, al-, (1985), *Athar al-Ikhtilāf Fī al-Qawā’id al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*, c. 4. Beirūt : Mu’assasah al-Risālah.

Khuḍārī, Muḥammad, (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah : Dār al-Hadīth.

Muḥyī al-Dīn, ‘Abd al-Salām, (t.t.), *Mawqif al-Imām al-Syāfi’ī*, Beirūt : Dār al-Fikr.

Mukhtār, Muḥammad, al-, (1994), “Al-Maṣlaḥah wa Uṣūl al-Imām al-Syāfi’ī”, *al-Imām al-Syāfi’ī : Iḥtifā’ bi Dhikrā Murūr Ithnay ‘Asyar Qarnan ‘Alā Wafātiḥ*, Kuala Lumpur : Isesco.

Muslim, Ibn Ḥajjāj, (t.t.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, 3 j. Beirūt : Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Muṣṭafā Zayd, (1964), *Al-Maṣlaḥah Fī al-Tasyrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Tūfī*, T.T.P. : Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Qal’ah Jī, Muḥammad Rawwās, (1994), “Ta’sīs al-Syāfi’ī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh,” *al-Imām al-Syāfi’ī : Iḥtifā’ bi Dhikrā Murūr Ithnay ‘Asyar Qarnan ‘Alā Wafātiḥ*, Kuala Lumpur : Isesco.

Qaraḍāwī, Yusūf, al-, (1997), *Syarī’ah al-Islām Ṣāliḥah li al-Taṭbīq Fī Kulli Zamān wa Makān*, c. 5. Kaherah : Maktabah Wahbah.

(t.t.), *Madkhal li al-Dirāsaḥ al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Kaherah : Maktabah Wahbah.

Rāzī, Abū Ḥātim, (t.t.), *Adāb al-Syāfi’ī wa Manāqibuh*, Syria : Maktabah al-Turāth al-Islāmī.

Rāzī, Fakhr al-Dīn, (1992), *Al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 5 j. c. 2. Beirūt : Mu’assasah al-Risālah.

(1400), *Al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 6 j. Riyād : Jāmi’ah al-Imām Muḥammad Ibn Sa’ūd al-Islāmiyah.

Raisūnī, Aḥmad, al-, (1992), *Nazāriyah al-Maqāṣid ‘Ind Imām Syāṭibī*, c. 2. Riyād : Dār al-‘Alamiyah li al-Kitab al-Islāmī.

Sadlān, Ṣāliḥ bin Ghānim, al-, (1997), *Taṭbīq al-Syarī’ah al-Islāmiyah Fī Kulli ‘Asr*, c. 1. Riyād : Dār Balansiyah.

Sa'īd, Muḥammad, al-, (1978), *Buhūt Fī al-Adillah al-Mukhtalaf fīhā 'Ind al-Uṣūliyah*, Kaherah : T.P.

Sam'ānī, Abū al-Muẓaffar, al-, (1997), *Qawāṭī' al-Adillah Fī al-Uṣūl*, 2 j. c. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Sayūtī, al-, (t.t.), *Al-Asybāh wa al-Naẓā'ir Fī al-Furū'*, T.T.P. : Dār al-Kutub al-Islāmiyah.

Subkī, Taj al-Dīn, (1984), *Al-Ihbāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, 3 j. c. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-Islāmiyah.

Sya'bān, Muḥammad Ismā'īl, (1985), *Masādir al-Tasyrī' al-Islāmī*, Riyāḍ : Dār al-Marīkh.

Syāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs, (1979), *Al-Risālah*, Aḥmad Muḥammad Syākir (ed), Beirut : Dār al-Kitab al-'Ilmiyah.

(t.t.), *Al-Risālah*, Muḥammad Nabīl Ghanāyim (ed), T.T.P. : Markaz al-Ahrām.

(1973), *Al-Umm*, 7 j. c.2. Beirut : Dār al-Ma'rifah.

Syalabī, Muḥammad Mustafā, (1981), *Ta'līl al-Aḥkām*, Beirut : Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah.

Syāṭibī, al-, (1975), *Al-Muwāfaqāt*, 2 j. Kaherah : Dār al-Ma'rifah.

Syawkānī, al-, (t.t.), *Irsyād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min 'Ilm al-Uṣūl*, T.T.P. : Dār al-Fikr.

Syīrāzī, Abū Ishāq, (1988), *Syarḥ al-Luma'*, 2 j. c. 1. Beirut : Dār al-'Arabī al-Islāmī.

Tirmidhī, Abū 'Isa, (t.t.), *Sunan al-Tirmidhī*, 2 j. Madīnah al-Munawwarah : Dār al-Ittiḥād al-'Arabī.

Tāhā Jābir al-'Ulwānī, (1994), "Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī Jāmi' Syattāt Uṣūl al-Fiqh wa Wādi' Qawā'id Taqwīnūh," *al-Imām al-Syāfi'ī : Iḥtijā' bi Dhikrā Murūr Ithnay 'Asyar Qarnan 'Alā Waqtih*, Kuala Lumpur : Isesco.

Wahbah, al-Zuhaylī, (1990), *Uṣūl al-Fiqh*, c. 1. Tarābils : Kulliyyah al-Da'wah al-Islāmiyah.

Yusūf, Aḥmad al-Badwī, (2000), *Maqāṣid al-Syari'ah 'Ind Ibn Taymiyah*, c. 1. Jordan : Dār al-Nafā'is.

Yusūf, Hāmid al-‘Ālim, (1991), *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, c. 1. Virginia : al-Ma’had al-‘Ālimi li al-Fikr al-Islāmī.

Zaidān, ‘Abd al-Karīm, (2000), *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, c. 7. Beirut : Mu’assasah al-Risālah.

Zanjānī, al-, (1987), *Takhrīj al-Furū’ ‘Alā al-Uṣūl*, c. 5. Beirut : Mu’assasah al-Risālah.

Zarkasyī, al-, (2000), *Al-Baḥr al-Muḥīt Fī Uṣūl al-Fiqh*, 4 j. c. 1. Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

III. Bahasa Inggeris

A. Qadri A. Azizy, (1996), *The Concept Of Madhhab And The Question Of Its Boundary*, T.T.P. : Al-Jami’ah.

C.E. Boswort, et. al., (1986), *The Encyclopaedia Of Islam*, vol. 5. Leiden : E. J. Brill.

H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, (1953), *Shorter Encyclopaedia Of Islam*, New York : Cornell University Press.

Hashim Kamali, (1991), *Principles Of Islamic Jurisprudence*, Cambridge : Islamic Texts Society.

M. Khalid Masood, (1989), *Islamic Legal Philosophy : A Study Of Abu Ishaq al-Syatibi’s Life and Thought*, Delhi : International Islamic Publishers.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, (1994), *Theories Of Islamic Law : The Methodology Of Ijtihad*, Islamabad : The International Institute Of Islamic Thought.

Rudi Paret, (1961), “Istihsan and Istislah” in *Shorter Encyclopaedia Of Islam*, Leiden : Brill.

Thomas Patrick Huges, (1885), *A Dictionary Of Islam*, Lahore : Premier Book House.

IV. Bahasa Melayu

Abdul Mun’im Saleh, (2001), *Mazhab Syafi’i : Kajian Konsep al-Maslahah*, c. 1. Yogyakarta : Ittaqa Press.

Abuddin Nata, (2004), *Metodologi Studi Islam*, c. 9., Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.

Agus Hasan Bashari, (2003), *Mewaspadai Gerakan Kontekstualisasi al-Qur'an*, c., 1., Surabaya : Pustaka As-Sunnah.

Farouq Abu Zaid, (1986), *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modernis*, H. Husein Muhammad (ed), Jakarta : P3M.

Hartono Ahmad Jaiz, (2004), *Menangkal Bahaya JIL Dan FLA*, c. 2., Jakarta : Pustaka Al-Kautsar.

_____, (2006), *Aliran Dan Faham Sesat di Indonesia*, c. 12., Jakarta : Pustaka Al-Kautsar.

Sahal Mahfudh, (1994), *Nuansa Fiqh Sosial*, c. 1., Yogyakarta : LKiS.

Siradjuddin Abbas, (1981), *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Jakarta : Pustaka Tarbiyah.

Muhammad Firdaus Nurul Huda, (2002), *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam : Satu Kajian Tentang Metodologi Syari'ah dan Pelaksanaannya*, c. 1, Kuala Lumpur : Thinker's Library.

V. Internet

Jaringan Islam Liberal, <http://islamlib.com/id/page.php>, 27 Januari 2005.

VI. Kamus

Ibn Jawzī, Muhy al-Dīn, (1995), *Al-Idāh Fī Qawāmīn al-Iṣṭilāh Fī al-Jadl wa al-Munāẓarah*, Kaherah : Maktabah al-Madbūlī.

Ibn Manzūr, (1957), *Lisān al-'Arab*, 2 j. Beirut : Dār al-Sađir.

Luis Ma'lūf, (1975), *Al-Munjid*, Beirut : Dār al-Masyriq.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, (1960), *Al-Mu'jam al-Wasīt*, Kaherah : Dār al-Da'wah.

Qal'ah Jī, Muhammad Rawwās, (1988), *Mu'jam Lughah al-Fuqahā'*, Beirut : Dār Al-Nafā'is.

Tahānawī, (1996), *Mawsū'ah Iṣṭilāhāt al-'Ulūm al-Islāmiyah*, Beirut : Khayyat.