

BAB 3: PERBENDAHARAAN *FIQH*: KONSEP DAN LATAR BELAKANG PEMBINAAN

Bab ini bertujuan untuk memperjelaskan tentang kelengkapan dan kesempurnaan syariah Islam, di mana ia berkemampuan untuk menghadapi pelbagai persoalan hidup yang dialami oleh manusia pada semua tempat dan zaman. Perkara tersebut telah dibuktikan oleh *fuqahā'* dari semasa ke semasa, di mana mereka telah berijtihad dalam menyelesaikan dan memberikan jawaban kepada pelbagai kes dan persoalan berpandukan kepada nas-nas syarak sehingga terkumpulnya suatu perbendaharaan *fiqh* yang cukup menakjubkan di dalam perpustakaan umat Islam.

Untuk memenuhi tujuan di atas, penulis akan membincarakan tentang pengertian *fiqh* dan hubungannya dengan perbendaharaan *fiqh*, pembinaan hukum pada zaman Rasulullah dan latar belakang pembinaan hukum Islam pada zaman sahabat, *tābi'īn* dan para imam mazhab. Akhirnya penulis akan membincarakan tentang konsep dan punca ikhtilaf *fuqahā'*.

3.1. *FIQH* DAN HUBUNGANNYA DENGAN PERBENDAHARAAN *FIQH*

Di bawah ini ialah huraian berkenaan pengertian *fiqh* dan hubungannya dengan perbendaharaan *fiqh*.

3.1.1. Pengertian *Fiqh*

i. Pengertian Bahasa

Menurut pengertian bahasa, *fiqh* bererti kefahaman (الفهـم)،¹ ilmu (العلم)² atau mengetahui tentang sesuatu dan memahaminya (العلم بالشيء والفهم له).³ Sesuai dengan pengertian ini, al-Ghazālī (505H) mengertikan *fiqh* sebagai ilmu dan kefahaman (العلم)، di mana apabila dikatakan (فـلان يـفـقـه الـخـيـر وـالـشـرـ)، ia bermaksud seseorang mengetahui dan memahami tentang kebaikan dan keburukan (يـعـلـمـ وـيـفـهـمـ).⁴ Manakala al-Āmidi⁵ (631H) pula menjelaskan bahawa perkataan *fiqh* hanya sesuai diertikan sebagai

¹ Muḥammad ibn Abī Bakr al-Rāzī¹ (1967), *Mukhtār al-Ṣīhāh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, m.s. 509; Muḥammad ibn Mukrim Ibn Manzūr (1994). *Lisān al-‘Arab*, jilid 13 (cetakan keempat). Beirut: Dār Ṣādir, m.s. 522-523 dan Ibrāhīm Muṣṭafā, et. al. (1989). *al-Mu’jam al-Wasīṭ*, juzu’ 2. Istanbul: Dār al-Da’wah, m.s. 698.

² Ibrāhīm Muṣṭafā, et. al. (1989), *ibid.*

³ Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Fayrūz Ābādī (1997). *al-Qāmūs al-Muhiṭ*, juzu’ 2, ed. Muḥammad ‘Abd al-Rahmān al-Mar’ashlī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, m.s. 1642 dan Ibn al-Athīr (t.t). *op. cit.*, juzu’ 3, m.s. 465.

⁴ Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1993). *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, juzu’ 1 (cetakan ketiga). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, m.s. 4.

kefahaman dan tidak sesuai diertikan sebagai ilmu (pengetahuan) kerana setiap orang yang berilmu adalah mempunyai kefahaman tetapi tidak sebaliknya.⁵

Mengulas berkenaan pandangan al-Āmidi di atas, Dr. ‘Umar Sulaymān al-Ashqar menjelaskan bahawa tidak wajar bagi kita untuk menolak tafsiran *fiqh* sebagai “ilmu” setelah terdapat bukti yang jelas menunjukkan bahawa bangsa Arab sendiri telah mentafsirkannya sedemikian. Mereka mentafsirkan ilmu sebagai *fiqh* kerana ilmu itu sendiri tidaklah diperolehi melainkan daripada kefahaman.⁶ Bahkan Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā pula menjelaskan bahawa menurut ‘urf pada zaman ini, istilah *fiqh* dan ilmu adalah sinonim.⁷

Fiqh (kefahaman) itu sendiri terbahagi kepada dua iaitu sama ada ia bermaksud kefahaman biasa (مطْلَقُ الْفَهْمِ) atau kefahaman yang mendalam (الْفَهْمُ الدَّقِيقُ). Antara *fuqahā* yang mengertikannya sebagai kefahaman yang mendalam ialah Abū Ishāq al-Shīrāzī (476H) dan al-Rāzī (606H). Melalui kitabnya *Sharḥ al-Luma'*, al-Shīrāzī mengertikan *fiqh* sebagai memahami sesuatu yang halus dan rumit (فهم مَا دُقَ وَ)

⁵ ‘Alī ibn Abī ‘Alī al-Āmidi (t.t), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Āḥkām*, juz: 1, ed. Ibrāhīm al-‘Ajūz, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, m.s. 7.

⁶ ‘Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan ketiga), Beirut: Dār al-Nafā’is, m.s. 10.

غَمْضٍ),⁸ sedangkan al-Rāzī (606H)⁹ dan al-Jurjānī (816H)¹⁰ pula mengertikannya

فِهِمْ غَرْضُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ (فهِمْ غَرْضُ المُتَكَلِّمِ مِنْ) sebagai memahami maksud (hati) seseorang daripada percakapannya

كَلَامَهُ). Manakala al-Āmīdī, al-Shawkānī (1255H)¹¹ dan Wahbah al-Zuḥaylī¹² pula

mengertikannya sebagai kefahaman (الفَهْمُ) semata-mata tanpa menyebut pandangan

ulama lain yang mengertikannya sebagai kefahaman yang mendalam.

Sebenarnya kedua-dua pendapat di atas adalah boleh diterima kerana perkataan *fiqh* itu sendiri adalah berasal daripada perkataan *faqiha* atau *faqaha* atau *faquha*. Menurut al-Nawawī (676H), perkataan *faqiha* adalah bermaksud memahami (*fahima*). Apabila seseorang mendahului orang lain dalam memahami tentang sesuatu, ia

⁷ Muṣṭafā Abḥmad al-Zarqā (1968), *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām*, juzu’ 1. Damshiq: Dār al-Fikr, m.s. 148. Lihat juga: Muḥammad ibn Bahādīr al-Zarkashī (1992), *al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*, juz¹ 1, ed. Shaykh ‘Abd al-Qādir ‘Abd Allāh al-‘Anī (cetakan kedua). Kuwait: Dār al-Ṣafwah, m.s. 19.

⁸ Abū Ishaq al-Shirāzī (1996), *Sharḥ al-Luma'*, juz¹ 1, ed. ‘Abd al-Majid Turki. Beirut: Dār al-Gharb al- Islāmī, m.s. 157. Lihat juga: ‘Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 10.

⁹ Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī (1988), *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Jilid: 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, m.s. 9.

¹⁰ ‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī (t.t.), *al-Ta’rīfāt*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī. Dār al-Dayyān li al-Turāth, m.s. 216.

¹¹ Muḥammad ibn ‘Alī al-Shawkānī (t.t.), *Irshād al-Fuḍūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, m.s. 5.

¹² Wahbah al-Zuḥaylī (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz¹ 1. Damshiq: Dār al-Fikr, m.s. 18.

dibacakan sebagai *faqaha*. Seterusnya apabila kebolehan memahami itu telah menjadi sebatи dalam diri seseorang, ia dibacakan *faquha yafquhu* (فَقِهٌ يَفْقَهُ).^{1 3}

Pada pandangan penulis, perkataan *fiqh* perlu diertikan sebagai kefahaman yang mendalam apabila ia dihubungkan dengan kefahaman berkenaan hukum-hukum syarak kerana ia memerlukan kepada suatu tahap pengajian dan kefahaman yang tertentu. Bahkan menurut al-Asnawi (772H), istilah *faqīh* (فقیہ) adalah berasal daripada perkataan *faquha*, bukannya daripada perkataan *faqiha* atau *faqaha*.^{1 4}

Pengertian *fiqh* yang bermaksud kefahaman yang mendalam inilah yang diperkuatkan oleh al-Rāghib al-Asfahānī (503H), di mana beliau menjelaskan bahawa *fiqh* adalah lebih khusus daripada ilmu kerana *fiqh* merupakan suatu kemampuan untuk mengetahui ilmu yang ghaib dengan perantaraan ilmu yang zahir (الفقه هو التوصل إلى علم).

(غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم) ^{1 5} Bersesuaian dengan pandangan di atas, Ibn Qayyim (751H) menjelaskan:^{1 6}

^{1 3} Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Ahdal (1986), *al-Aqmār al-Muḍī'ah*. Jedah: Maktabah Jaddah, m.s. 27 dan Muḥammad Yāḥyā ibn al-Shaykh Amān (1951), *Nuzhah al-Mushtaq Sharḥ al-Luma'*. Mekah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, m.s. 24.

^{1 4} Abd al-Rahīm ibn al-Ḥasan al-Asnawī (t.t.), *Nihāyah al-Sūl*, juzu' 1. Beirut: 'Ālam al-Kutub, m.s. 8.

^{1 5} Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-Asfahānī (1997), *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, juzu' 2. ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, m.s. 430.

"والفقه أخص من الفهم لأن الفقه فهم مراد المتكلم من
كلامه وهو قدر زائد على مجرد فهم النطق في اللغة"

ertiinya:

"*Fiqh* adalah lebih khusus daripada *kefahaman* kerana apa yang dimaksudkan sebagai *fiqh* ialah memahami kehendak seseorang daripada percakapannya, di mana tahap kefahaman yang sedemikian adalah lebih tinggi daripada semata-mata memahami lafaz sesuatu bahasa."

Muhammad Abū Zahrah (1394H/1978M) pula menjelaskan bahawa *fiqh* menurut pengertian bahasa bererti kefahaman yang mendalam yang dapat mengetahui tujuan setiap percakapan dan tindak-tanduk.¹⁷ 'Abd al-Karīm Zaydān pula menjelaskan bahawa penggunaan perkataan *fiqh* di dalam *al-Qur'ān* menunjukkan bahawa apa yang dimaksudkan daripadanya bukanlah semata-mata mengetahui bahkan ia bermaksud kefahaman yang mendalam, tanggapan yang halus dan mengetahui maksud dari percakapan seseorang.¹⁸ Manakala Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā pula menjelaskan:¹⁹

"تفيد معجمات اللغة العربية جميماً أن الفقه معناه الادراك العميق في أمر من الأمور ،
وبذا يتميز عن الفهم الذي يدل على مجرد الادراك ولو بلا تعمق . أما في اصطلاح

¹⁶ Ibn al-Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 196.

¹⁷ (الفقه لغة هو الفهم العميق الناقد الذي يتعرف غيابات الأموال والأفعال). Muhammad Abū Zahrah (t.t.), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 4.

¹⁸ Menurut 'Abd al-Karīm Zaydān, di antara ayat-ayat *al-Qur'ān* yang menggunakan perkataan *fiqh* sebagai kefahaman yang mendalam ialah sūrah Hūd: 91; al-Nisā': 78; Tāhā: 27 dan al-A'rāf: 139. Sila lihat: 'Abd al-Karīm Zaydān (1993), *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, m.s. 8.

¹⁹ Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā (1995), *al-Fiqh al-Islāmī wa Madārisuh*. Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 9.

علماء الشريعة الاسلامية فقد أطلق منذ العصر النبوى في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم على معنى الفهم المعمق لقواعد دين الاسلام ونظامه ومقدسه العامة . وقد جاء في الحديث النبوى الثابت ((من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)) (متყق عليه).
ويقال عندئذ مل متصف بذلك : فقيه ”

ertinya:

“Semua kamus bahasa Arab mengisyaratkan bahawa istilah *fiqh* bermakna tanggapan yang mendalam berkenaan sesuatu perkara. Dengan itu, ia adalah berbeza daripada kefahaman biasa iaitu semata-mata dapat memahami sesuatu sekalipun dengan tidak mendalam. Manakala menurut istilah ulama syariah Islam (*fuqahā'*) pula, sejak zaman nabi lagi sebagaimana yang terdapat di dalam hadis Rasulullah s.a.w, istilah *fiqh* telah digunakan dengan erti kefahaman yang mendalam berkenaan kaedah-kaedah agama Islam, sistem dan objektif-objektifnya yang bersifat umum. Perkataan tersebut wujud di dalam hadis nabi yang sabit (kesahihannya) ertinya: “Sesiapa yang Allah mahukan kebaikan untuknya Dia akan kurniakan kepada dia *fiqh* (kefahaman yang mendalam) dalam urusan agama” (Riwayat al-Bukhārī dan Muslim). Dan dikatakan kepada individu yang bersifat sedemikian sebagai *faqīh*.”

Berasaskan penjelasan di atas, boleh disimpulkan bahawa menurut pengertian bahasa, perkataan *fiqh* bererti kefahaman sama ada yang bersifat mendatar (kefahaman biasa) maupun mendalam. Bagaimanapun, apabila ia dikaitkan dengan persoalan agama, ia bererti kefahaman yang mendalam.

Pengertian sedemikian amat sesuai dengan gelaran *faqīh* yang diberikan kepada seseorang individu yang mempunyai ilmu yang mendalam dan berkebolehan memahami hukum-hukum *furiū'* secara langsung dari dalil-dalilnya yang terperinci atau dengan kata lain, mempunyai kemampuan untuk berijtihad. Manakala kefahaman biasa yang dimiliki

oleh semua orang yang waras pula adalah menjadi asas kepada *taklif* iaitu penguatkuasaan hukum, bukannya sebagai asas ijтиhad.²⁰

ii. Pengertian Istilah

Bangsa Arab sebelum kedatangan Islam menggunakan perkataan *fiqh* dengan maksud kefahaman dan pengetahuan tentang apa sahaja ilmu dan percakapan. Sesudah kedatangan Islam, istilah *fiqh* telah diertikan sebagai kefahaman tentang ilmu-ilmu agama.²¹ Bagaimanapun pengertian tersebut mengalami proses evolusinya yang tersendiri iaitu dari pengertian yang luas yang merangkumi semua bidang ilmu-ilmu agama kepada pengertian yang khusus.

Menurut pengertian yang luas, *fiqh* diertikan sebagai mengetahui keseluruhan ilmu-ilmu agama sama ada yang berkaitan dengan akidah, akhlak maupun hukum-hukum amali. Selain itu, *fiqh* juga bermaksud keseluruhan hukum-hukum agama yang

²⁰ Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid (Profesor Dato' Paduka Dr.) (1997), *Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran* (Syarahan Perdana). Kuala Lumpur: Universiti Malaya, m.s. 10.

²¹ 'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 11.

difahami itu sendiri.²² Kedua-dua pengertian di atas telah digunakan oleh Rasulullah s.a.w di dalam sabda baginda:²³

"نَصَرَ اللَّهُ عَبْدَهُ سَعِيْ مَقَالَتِ فَحَفَظَهَا وَعَاهَدَهَا ، فَرَبُّ حَامِلِ فَقَهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهَهُ "، وَرَبُّ حَامِلِ فَقَهَ لَيْسَ بِفَقِيهٍ"

ertinya:

"Semoga Allah memberkati seseorang hamba yang mendengar ucapanku lalu menghafal dan memahaminya kemudian disampaikannya kepada orang lain. Boleh jadi terdapat orang yang menyampaikan *fiqh* (hukum) kepada orang yang lebih *faqih* (lebih faham) daripadanya. Kemungkinan ada orang yang menyampaikan *fiqh* (hukum) tetapi dia sendiri bukanlah seorang yang *faqih* (memahaminya)".

Maksud *fiqh* di dalam hadis di atas ialah hukum-hukum agama yang disampaikan oleh Rasulullah s.a.w.²⁴ Ini menunjukkan bahawa sejak zaman Rasulullah lagi, selain daripada bermaksud keseluruhan ilmu-ilmu agama, *fiqh* turut juga dimaksudkan sebagai hukum-hukum agama itu sendiri. Sementara istilah *faqih* pula bermaksud individu yang mempunyai kefahaman yang mendalam dan berkemampuan mengistinbātkan hukum yang terkandung di dalam nas-nas *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*.²⁵

²² Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (1968), *op. cit.*, juz⁴ : 1, m.s. 148.

²³ Hadis ini telah diriwayatkan oleh al-Imām al-Shāfi'i. Sila lihat: Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi'i (1979), *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Turāth, m.s. 401.

²⁴ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 11 dan 'Umar Sułaymān al-Ashqar (1991), *op. cit.*, m.s. 12

²⁵ *Ibid.*

Pengertian *fiqh* yang merangkumi keseluruhan ilmu agama telah digunakan oleh *fugahā'* dalam tempoh masa yang lama. Abū Hanīfah (80-150H) contohnya telah mentakrifkan *fiqh* sebagai mengenali hak dan tanggungjawab diri معرفة النفس ما لها وما (عَلَيْهَا).

²⁶ Tafsiran di atas mengertikan bahawa apa yang dimaksudkan sebagai *fiqh* ialah mengenali apa yang mendatangkan manfaat dan apa yang mendatangkan mudarat kepada diri.²⁷ Pengertian di atas sebenarnya mencakupi ilmu *furū'*, akidah dan tasawuf. Berdasarkan tafsiran yang meliputi inilah Abū Ḥanīfah menamakan sebuah kitab beliau yang membincangkan tentang ilmu akidah sebagai *al-fiqh al-akbar*.²⁸

Walaupun pada zaman permulaan Islam, *fiqh* dikenali sebagai pemahaman tentang keseluruhan ajaran agama, namun ia lebih difokuskan kepada pemahaman berkenaan aspek kerohanian dan ilmu akhirat. Inilah yang tersirat di sebalik penjelasan al-Imām Ḥasan al-Baṣrī (21-110H) berkenaan sifat seorang yang dikatakan sebagai *faqīh*.²⁹

²⁶ Al-Zarkashī (1992), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 22 dan Muhibb Allāh ibn 'Abd al-Shakūr (1993), *Musallam al-Thubūt*, juzu' 1 (cetakan ketiga). Beirut: Mu'assasah Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, m.s. 10.

²⁷ Al-Shawkānī (t.t.), *op. cit.*, m.s. 5 dan Muhammad Muṣṭafā Shalabī (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Nahḍah, m.s. 19.

²⁸ Al-Zarkashī (1992), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 23 dan Ibn 'Abd al-Shakūr (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 10.

²⁹ Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī (1994), *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, juzu' 1 (cetakan ketiga). Beirut: Dār al-Khayr, m.s. 46. Lihat juga: Al-Zarkashī (1992), *ibid.*, juzu' 1, m.s. 23.

" إنما الفقيه الزاهد في الدنيا ، الراغب في الآخرة ، البصير بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع الكاف نفسه عن أغراض المسلمين ، العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم "

ertinya:

"Sesungguhnya seorang yang dikatakan *faqih* itu ialah individu yang bersikap zuhud semasa hidup di dunia, yang mencintai akhirat, yang tajam penglihatan mata hatinya berhubung urusan agama, yang *istiqāmah* dalam beribadah kepada Allah, yang warak, yang memelihara diri daripada maruah dan harta benda umat Islam dan banyak pula menyampaikan nasihat peringatan kepada mereka".

Mengulas berkenaan konsep di atas, al-Ghazālī menjelaskan bahawa di zaman permulaan Islam, istilah *fiqh* dimaksudkan sebagai ilmu berkenaan persoalan akhirat, mengenali penyakit-penyakit hati yang halus dan perkara-perkara yang merosakkan amalan, mendalami pengertian tentang kehinaan dunia, kuat bercita-cita untuk mendapatkan nikmat akhirat dan tertanamnya rasa takut di dalam hati. Pengertian ini dapat difahami dari firman Allah (لَيَتَفَهَّمُوا فِي الدِّينِ وَلَيَنْدِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ) yang bererti: "...untuk memperdalamkan pemahaman mereka tentang ilmu-ilmu agama supaya mereka dapat mengajar kaum mereka (yang keluar berjuang) apabila mereka (para mujahid) kembali kepada mereka (*fuqahā'*)....".³⁰ Bagaimanapun, al-Ghazālī

³⁰ Al-Qur'an, sūrah al-Tawbah (9): 122. Mengulas ayat di atas, al-Ghazālī menjelaskan bahawa tujuan memberikan peringatan kepada kaum keluarga tidak mungkin tercapai kecuali dengan menerangkan hal-hal mengenai akhirat, bukannya kefahaman berkenaan cara-cara memperincikan hukum-hukum yang melibatkan persoalan talak, pembebasan hamba, *hi'an*, jual salam, sewaan dan seumpamanya. Ini kerana perkara tersebut tidak boleh melahirkan rasa takut di dalam hati malah banyak berbicara mengenainya boleh menjadikan hati manusia keras dan menghilangkan perasaan takut kepada Allah. Menurut al-Ghazālī lagi apa yang dimaksudkan dengan kefahaman (*fiqh*) di dalam firman Allah (yang bermaksud): "... mereka mempunyai hati tetapi tidak mempergunakannya untuk memahami" (sūrah al-A'rāf (7): 179) ialah kefahaman berkenaan perkara-perkara yang berhubung dengan persoalan iman, bukannya persoalan fatwa. *Ibid*.

menegaskan bahawa beliau tidak menolak bahawa istilah *fiqh* turut mencakupi fatwa-fatwa berkenaan tindak-tanduk zahir manusia.³¹

Apabila kegiatan pembinaan ilmu-ilmu agama menjadi terlalu aktif pada abad kedua hijrah, di mana *fiqh* telah dikenali sebagai satu disiplin ilmu yang berasingan daripada ilmu akidah dan tasawuf, *fiqh* telah ditakrifkan sebagai:³²

"العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدتها التفصيلية"
ertiannya:

"Mengetahui tentang hukum-hukum syarak yang berbentuk amali yang diustinbāṭkan daripada dalil-dalilnya yang terperinci".

Selaras dengan konsep *fiqh* di atas, Ibn Qayyim (751H) menjelaskan bahawa seseorang *muqallid* tidak dianggap sebagai ahli ilmu dengan ijmak ulama. Ini kerana apa yang dimaksudkan sebagai ilmu ialah makrifat yang diperolehi daripada dalil yang tertentu.³³ Manakala al-Suyūṭī (911H) pula menjelaskan bahawa individu yang

³¹ Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī (1994), *Huŷa' 'Ulūm al-Dīn*, juz' 1 (cetakan ketiga). Beirut: Dār al-Khayr, m.s. 46 dan 'Umar Sulaymān al-Asqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 15.

³² 'Abd al-Rahmān al-Asnawī (1999), *Nihāyah al-Sūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 11.

³³ Muhammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim (1993), *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-'Ālamīn*, juzu' 1, ed. 'Isām al-Dīn al-Šababī. Kaherah: Dār al-Hadīth, m.s. 16-17.

memiliki ilmu secara bertaklid hanya merupakan seorang yang mempunyai pengetahuan tentang hukum dan dengan itu dia tidak boleh dianggap sebagai seorang yang *faqīh*.³⁴

Ini bermaksud setiap individu yang tidak mempunyai kefahaman yang mendalam tentang hukum-hukum syarak tidak layak untuk dianggap sebagai *fiqahā'* menurut konsepnya yang sebenar. Mengulas berkenaan konsep *fiqh*, Dr. 'Abd al-'Āl Aḥmad 'Aṭwah menjelaskan:³⁵

"ان الفقه ليس هو العلم بأوضاع الألفاظ من حيث العموم والخصوص ، ولا معرفة دلالاتها الجلية الواضحة ، فإن إدراك ذلك ليس صعبا على العارف بلغة العرب ، وإنما الفقه هو فهم المعان ، والحكم ، وأسرار التشريع ، ومعرفة الأسباب والعلل ونسبة بعضها إلى بعض ليعتبر منها ما يصح وما يكون أشبه بمقصود الشارع من تشريعه ، وهو الفهم الذي مدح به الله تعالى العلماء أهل الاستباط في قوله : ((ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستبطونه منهم))" ertinya:

"*Fiqh* tidak bererti mengetahui kedudukan sesuatu perkataan sebagai perkataan yang umum dan khusus, bukan juga mengetahui pengertian perkataan-perkataan yang sudah nyata. Ini kerana mengetahui perkara tersebut bukan merupakan sesuatu yang sukar bagi seseorang yang mengetahui bahasa Arab. Sebenarnya apa yang dimaksudkan sebagai *fiqh* ialah memahami segala pengertian, hikmah dan rahsia *tasyri'* (perundangan Islam) dan mengetahui sebab-sebab, 'illah- 'illah dan hubungkaitnya di antara satu sama lain untuk mengeluarkan hukum yang benar-benar dan yang seakan-akan dengan kehendak Allah daripada pensyariatannya. Inilah dia kefahaman yang Allah memuji para ulama ahli ijtihad di dalam firmanNya yang bermaksud: "Dan kalau mereka kembalikannya (sesuatu persoalan hidup) kepada Rasul dan kepada *Uli*

³⁴ 'Abd al-Rahmān ibn Abi Bakr al-Suyūtī (t.t), *al-Radd 'alā man Akhlada ilā al-Ard wa Jahila ann al-Ijtihād fī Kull 'Aṣr Farḍ*. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, m.s. 23.

³⁵ 'Abd al-'Āl Aḥmad 'Aṭwah (1993), *al-Madkhāl ilā al-Siyāsah al-Shar'iyyah*. Riyāḍ : Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, m.s. 124.

al-Amr di kalangan mereka, tentulah ia dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan (hukum) mengenainya di kalangan mereka”³⁶

Di samping pengertian di atas, istilah *fiqh* telah ditakrifkan juga sebagai himpunan hukum-hukum syarak yang bersifat amali yang *diistinbāt*kan daripada dalil-dalilnya yang terperinci.³⁷ Berasaskan pengertian ini, apa yang dimaksudkan sebagai “kitab *fiqh*” ialah kitab yang mengandungi hukum-hukum fikah.³⁸ Pengertian ini amat bersesuaian dengan konsep yang tersirat di dalam hadis (رب حامل فقه ليس بفقهي) sebagaimana yang telah dihuraikan.³⁹

Menganalisa dua takrif di atas, Mahmood Zuhdi Abdul Majid menjelaskan bahawa kedua-dua pengertian di atas sebenarnya telah didukung oleh ulama *fiqh* dan ulama *uṣūl al-fiqh*. Bagi ulama *uṣūl al-fiqh*, istilah *fiqh* telah dierangkan dengan pengertian yang pertama. Sementara ulama *fiqh* pula telah mengertikannya dengan pengertian yang kedua. Berdasarkan definisi ini, seorang yang dikatakan sebagai *faqih* itu tidak

³⁶ Al-Qur’ān, surah al-Nisā’ (4): 83.

³⁷ Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 11.

³⁸ Yūsuf al-Qaradāwī (Dr.) (1990), *Madkhal li Dirāsah al-Shari‘ah al-Islāmiyyah*. Kaherah: Maktabah Wahbah, m.s. 22.

³⁹ Sila rujuk muka surat 159.

semestinya seorang mujtahid, tetapi mungkin sebagai seorang yang hanya bertaklid dengan ijtihad orang lain.⁴⁰

Kesimpulannya, terdapat hubungkait di antara pengertian *fiqh* menurut bahasa dan istilah, di mana ia telah diertikan sebagai kefahaman yang mendalam dan juga kefahaman biasa. Bagaimanapun dalam bidang pengajian hukum Islam dan ijtihad semasa, apa yang dimaksudkan dengan istilah *fiqh* ialah kefahaman yang mendalam berkenaan hukum syarak yang bersifat amali yang diambil daripada dalil-dalilnya yang terperinci. Lantaran itu, apabila penulis menyebut istilah *fugahā'* di dalam tulisan ini maka apa yang dimaksudkan daripadanya ialah para ilmuan yang mempunyai kefahaman yang mendalam berkenaan sumber dan hukum-hukum Islam atau dengan kata lainnya adalah para mujtahid.

3.1.2. Hubungan Di Antara *Fiqh* Dan Perbendaharaan *Fiqh*

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa terdapat hubungan yang rapat di antara *fiqh* dan perbendaharaan *fiqh*. Ini kerana kefahaman yang mendalam berkenaan selok belok hukum, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah yang terdapat di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* itulah yang dinamakan sebagai *fiqh* sementara perbendaharaan *fiqh* pula ialah

⁴⁰ Mahmood Zubdi b. Abdul Majid (1992), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* (cetakan kedua). Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, m.s. 5-6 dan Muhammad al-Zuhayli (Dr.) (1992), *al-Izz ibn 'Abd-al-Salām*. Damashiq: Dār al-Qalam, m.s. 236.

himpunan hukum-hukum syarak yang bersifat amali yang diistihātakan daripada *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*.⁴¹

Kajian yang mendalam berkenaan nas-nas *tafsīliyyah*, prinsip-prinsip umum syariah dan hukum-hukum yang telah diijtihadkan oleh *fugahā* 'Sahabat kemudiannya telah dibincangkan secara ilmiah di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* yang bertujuan untuk mengawal selia pemeriksaan hukum-hukum *fiqh* mengikut kaedah dan metodologi yang betul dan tersusun.⁴² Sejak kebelakangan ini para sarjana hukum seperti Muḥammad Abū Zahrah (1394H)⁴³, Wahbah al-Zuhaylī⁴⁴ dan 'Abd al-Karīm Zaydān⁴⁵ telah memasukkan perbahasan berkenaan ilmu *maqāṣid al-shari'ah* di dalam penulisan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Lantaran itu, penulis amat bersetuju dengan takrif *uṣūl al-fiqh* yang dikemukakan oleh Prof. Dr. Fathī al-Duraynī sebagai:⁴⁶

⁴¹ Fathī 'Uthmānī (t.t), *al-Fikr al-Qānūnī al-Islāmī Bayn Uṣūl al-Shari'ah wa Turāth al-Fiqh*. Kaherah: Maktabah Wahbah, m.s. 43. Perpendaharaan *fiqh* boleh juga ditakrifkan sebagai مجموعة الأحكام الشرعية العملية (المكتسبة من أدائها الفضولية سواء كانت شرعاً باليقين أو بالاحتمال أو بالإحتمال) (الكتبة من أدائها الفضولية سواء كانت شرعاً باليقين أو بالاحتمال أو بالإحتمال). Badran Abu al-'Aynayn Badran (t.t), *op. cit.*, m.s. 11.

⁴² Mohd Daud Bakar (Prof. Madya Dr.), "Hukum Islam: Antara Prinsip Shari'ah Dan Perpendaharaan Fiqh" di dalam: Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari (peny.) (1999), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, m.s. 17.

⁴³ Muḥammad Abū Zahrah (t.t b), *op. cit.*, 341-356.

⁴⁴ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 1017-1129.

⁴⁵ 'Abd al-Karīm Zaydān (1993), *op. cit.*, m.s. 375-381.

⁴⁶ Fathī al-Duraynī (Prof. Dr.) (1997), *al-Manāhiyyah fi al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'y fī al-Tashrī' al-Islāmī* (cetakan ketiga). Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 10-11.

”الأدلة الإجحالية والقواعد التي يتوصل بها المحدث إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية (العملية) من أدتها التفصيلية أو من مبادئ التشريع ومقاصده العامة“⁴⁷

ertinya:

“Dalil-dalil (hukum) yang bersifat umum dan kaedah-kaerah yang boleh digunakan oleh para mujtahid untuk mengistinbātkan hukum-hukum syarak yang bersifat amali daripada dalil-dalilnya yang terperinci atau daripada prinsip-prinsip perundangan dan objektifnya yang umum”.

Hasil daripada kegigihan *fugahā'* dalam berijtihad pada zaman para imam mazhab khususnya dalam memperincikan sesuatu hukum berpandukan nas-nas *tafsīliyyah*, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah akhirnya telah melahirkan “perbendaharaan fiqh” iaitu apa sahaja hukum yang telah diijtihadkan oleh *fugahā'* dari semasa ke semasa sebagaimana yang terkandung di dalam kitab-kitab *fiqh*, fatwa, tafsir dan syarah hadis yang terdiri daripada fatwa, *qaḍā'* (keputusan kes di mahkamah) dan apa sahaja hukum *furū'* yang telah diperincikan sama ada sebagai hukum *taklīfī* (wajib, sunat, harus, makruh dan haram) mahupun hukum *wad'i* (syarat, sebab, *māni'*, sah, batal, *rukhsah* dan *'azīmah*).

Dalam berijtihad, *fugahā'* terlebih dahulu akan merujuk fakta-fakta yang terdapat di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* yang meliputi pelbagai dimensi seperti *'ām*, *khāṣ*, *takhṣīṣ*, *mushtarak*, *muṭlaq*, *muqayyad*, *amr*, *nahy*, *haqīqah*, *majāz*, *ṣariḥ*, *kināyah*, *zāhir*, *naṣṣ*, *mufassar*, *muhkam*, *khafī*, *mushkal*, *mujmal*, *mutashābih*, *dilālāt* dan lain-lain.⁴⁷

⁴⁷ Sebagai contoh, sila lihat: ‘Abd al-Karīm Zaydān (1993), *op. cit.*, m.s. 274-370.

Berkenaan sesuatu persoalan baru yang mempunyai persamaan *'illah* dengan persoalan yang telah dinaskan pula, mereka akan berijtihad dengan menggunakan kaedah *qiyās*. Apabila kes yang berkenaan tidak boleh diqiyāskan kerana tidak mempunyai persamaan *'illah* dengan sebarang hukum yang telah diperincikan, *fūqahā'* akan berijtihad dengan menggunakan sesuatu fakta yang terdapat di dalam sebarang nas *tafsīliyyah* yang berkaitan dengan persoalan yang diijtihadkan atau dengan mengambil kira objektif dan prinsip umum syariah.

Pada zaman *tābi'īn* dan para imam mazhab, fatwa-fatwa sahabat yang bertepatan dengan *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* juga telah dijadikan sebagai rujukan hukum kerana *fūqahā'* menganggap bahawa sahabat yang berkenaan telah mendengar fatwa tersebut secara langsung daripada Rasulullah s.a.w atau melalui perantaraan sahabat yang lain atau ia difahami daripada *al-Qur'ān* dengan suatu kefahaman yang tidak dapat ditanggapi oleh *fūqahā'* terkemudian atau hukum tersebut telah disepakati oleh semua *fūqahā'* sahabat tetapi tidak diriwayatkannya melainkan sebagai fatwa salah seorang daripada mereka.⁴⁸

Pada zaman pembinaan mazhab, ijtihad dengan *al-ra'y* telah dikenali sebagai berijtihad dengan menggunakan kaedah *qiyās*, *maṣlahah mursalah*, *sadd al-dharā'i*,

⁴⁸ Muhammad Abū Zahrah (1987), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 263.

'urf, *istishāb* dan lain-lain sebagaimana yang dibicarakan di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.⁴⁹

Walaupun hanya istilah *qiyās* sahaja yang digunakan secara jelas pada zaman sahabat, namun ijtihad berasaskan kaedah-kaedah di atas sebenarnya telah pun digunakan oleh Rasulullah s.a.w dan *fugahā'* sahabat dalam menyelesai dan memberikan jawaban kepada pelbagai kes dan persoalan. Apa yang menarik ialah selain daripada memberikan jawaban kepada pelbagai persoalan semasa yang benar-benar berlaku, *fugahā'* *mujtahidīn* khususnya dari kalangan *Ahl al-Ra'y wa al-Qiyās* turut berijtihad dalam mengeluarkan pelbagai hukum yang bersifat andaian sebagaimana yang telah dipelopori oleh Abū Ḥanīfah.⁵⁰

Memandangkan hukum-hukum *ijtihādiyyah* yang terdapat di dalam perbendaharaan *fiqh* telah *diisṭinbāṭ*kan daripada *al-Qur'ān*, *al-Sunnah* dan fatwa-fatwa sahabat, maka ia mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi syariah, di mana ia merupakan sebahagian daripada hukum-hukum syarak itu sendiri. Lantaran itu, hukum-hukum *ijtihādiyyah* tidak boleh dianggap sebagai hukum ciptaan manusia sebagaimana undang-undang sekular.⁵¹

⁴⁹ Sebagai contoh, sila lihat: Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan (Prof. Dr.) (1997), *al-Ijtihād bi al-Ra'y fi Madrasah al-Ḥijāz al-Fiqhīyyah*. Kaherah: Maktabah al-Zahrā', m.s. 83 dan 88.

⁵⁰ Al-Ḥajjāwī (1396H), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 349 dan 353.

⁵¹ Yūsuf al-Qarāḍāwī (Dr.) (1990), *op. cit.*, m.s. 22-23.

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa terdapat suatu ikatan yang kuat di antara konsep *fiqh*, syariah dan hukum. Ini kerana syariah Islam yang terkandung di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* merupakan sumber kepada segala hukum syarak manakala *fiqh* pula merupakan kefahaman yang mendalam berkenaan dalil-dalil hukum yang terkandung di dalam syariah. Lantaran itu boleh ditegaskan bahawa walaupun syariah hanya terdiri daripada objektif, beberapa prinsip umum dan keputusan hukum yang terhad, namun ia merupakan sumber kepada *fiqh* dan segala hukum kerana kandungan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* itu sendiri sudah mempunyai nilai-nilai *fiqh* yang tinggi dan bersedia untuk dikembangkan menjadi hukum-hukum *furu'* dari semasa ke semasa.

3.2. PEMBINAAN HUKUM PADA ZAMAN RASULULLAH

Topik ini bertujuan untuk menjelaskan bahawa sejak zaman penurunan wahyu lagi, Rasulullah dan para sahabat telah berijtihad untuk mengenali sesuatu hukum syarak.

3.2.1. Ijtihad Rasulullah

Semua *fugahā'* telah berijmak bahawa Rasulullah mempunyai hak untuk berijtihad dalam semua persoalan yang melibatkan kemaslahatan dunia seperti urusan peperangan.⁵² Apa yang diperselisihkan oleh *fugahā'* ialah berkenaan sama ada Rasulullah mempunyai hak untuk berijtihad dalam persoalan agama atau pun tidak. Menurut pendapat yang kuat, baginda mempunyai hak untuk berbuat demikian.⁵³

Ini kerana selain daripada seorang Rasul, baginda juga merupakan seorang pemimpin negara, kadi dan mufti yang secara langsung bertanggungjawab kepada institusi-institusi *imāmah*, *qadā'* dan fatwa,⁵⁴ di mana ketiga-tiga institusi tersebut kerap terdedah kepada pelbagai persoalan hukum yang tidak dinaskan khususnya yang

⁵² Al-Shawkāni (t.t), *op. cit.*, m.s. 378.

⁵³ Ibid, m.s. 378-379 dan Khalifah Bā Bakr al-Hasan (1997), *op. cit.*, m.s. 116.

⁵⁴ Khalifah Bā Bakr al-Hasan (1997), *ibid*.

melibatkan persoalan hidup bermasyarakat dan bernegara. Pendapat ini adalah bertepatan dengan firman Allah:⁵⁵

"وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ ذِكْرًا لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ وَلِعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"

ertiinya:

"Dan Kami telah menurunkan kepadamu (wahai Muhammad) *al-Qur'ān* yang memberi peringatan supaya engkau menerangkan kepada umat manusia akan apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkannya (apa yang terkandung di dalam syariah Islam)".

Ayat di atas menjelaskan bahawa Rasulullah telah diperintahkan supaya memberikan penjelasan berkenaan sesuatu hukum yang tidak diperincikan melalui *al-Qur'ān*. Tugas tersebut telah dilakukan oleh baginda dengan beberapa cara seperti memberikan tafsiran, mengikat (*taqyid*) dan mengkhususkan (*takhsīṣ*) sesuatu nas *al-Qur'ān*. Bahkan baginda juga turut menentukan beberapa hukum yang langsung tidak ditentukan melalui *al-Qur'ān*.⁵⁶ Berhubung dengan peranan ini, Allah telah berfirman:⁵⁷

"إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحُقْقِ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّا أَرَكَ اللَّهُ"

ertiinya:

"Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan kepadamu *al-Qur'ān* dengan membawa (petunjuk) kebenaran supaya engkau berhukum dengannya di kalangan manusia menurut apa yang diperlihatkan oleh Allah kepadamu".

⁵⁵ Al-Qur'ān, sūrah al-Nahl (16): 44.

⁵⁶ Al-Shāfi'i (1979), *op. cit.*, m.s. 32-33.

⁵⁷ Al-Qur'ān, sūrah al-Nisā' (4): 105.

Ayat di atas menunjukkan bahawa Rasulullah telah diberikan mandat untuk berijtihad dalam memutuskan sesuatu kes mahkamah yang tidak dinaskan melalui *al-Qur'an*. Peruntukan yang terdapat di dalam ayat di atas amat bertepatan dengan sabda Rasulullah s.a.w.⁵⁸

"إِنَّمَا أَقْضِيُّ بِنِكُمْ بِرَأْيِ فِيمَا لَمْ يُنْزَلْ عَلَىٰ فِيهِ وَحْيٌ"

ertiinya:

"Sesungguhnya saya hanya menentukan *qadā'* (keputusan mahkamah) di kalangan kamu dengan pendapat saya dalam kes yang tidak diturunkan wahyu kepada saya mengenainya sahaja".

Dalam memperincikan hukum-hukum syarak, Rasulullah terlebih dahulu akan mengambilkira fakta-fakta yang sudah wujud di dalam *al-Qur'an* itu sendiri. Selain itu baginda juga menggunakan kaedah *qiyās* dan adakalanya baginda mengambilkira prinsip dan objektif syariah. Di bawah ini ialah beberapa hukum yang telah diijtihadkan oleh Rasulullah:

i. Memperincikan Hukum Berpandukan *Nuṣūṣ Tafsīliyyah*

Sebagai seorang yang mempunyai kefahaman yang paling mendalam berkenaan hukum-hukum yang terdapat di dalam *al-Qur'an*, Rasulullah kerap berijtihad berpandukan nas-nas *tafsīliyyah*. Sebagai contoh, baginda pernah memulakan puasa Ramadan dalam

⁵⁸ Hadis riwayat Abū Dāwūd. Sila lihat: Muhammad Shams al-Haqq al-'Azīm Ābādī (1990), *'Ayn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, juzu' 9. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 364.

keadaan berjunub sebagaimana yang diberitakan oleh ‘Ā’ishah (58H) dan Umm Salamat (59H):⁵⁹

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْبِحُ جَنِيًّا مِّنْ غَيْرِ حَلْمٍ ثُمَّ يَصُومُ ”
ertinya:

“Rasulullah s.a.w pada suatu hari telah berpagi dalam keadaan berjunub bukan kerana mimpi kemudian baginda pun berpuasa.”

Tindakan di atas bertepatan dengan apa yang tersirat di dalam firman Allah.⁶⁰

فَالآنَ يَا شَوَّهِنَ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرِبُوا حَتَّىٰ يَبْيَنَ
لَكُمُ الْخَيْطَ الْأَيْضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الظَّهَرِ

ertinya:

“Maka sekarang campurilah isteri-isteri kamu dan carilah apa-apa yang telah ditetapkan oleh Allah bagi kamu; dan makanlah serta minumlah sehingga nyata kepada kamu benang putih (cahaya siang) dari benang hitam (kegelapan malam) iaitu waktu fajar . . .”

Ayat di atas menjelaskan bahawa umat Islam diharuskan makan, minum dan bercampur dengan isteri-isteri mereka pada waktu malam sehingga keluar fajar. Apa yang tersirat di sebalik ketetapan di atas ialah harus bagi umat Islam untuk memulakan puasa dalam keadaan berjunub sebagaimana yang telah dibuktikan oleh Rasulullah.

⁵⁹ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī (1997), *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj*, juzu' 7, ed. Ma'mūn Khalil Shihāb. Beirut: Dār al-Ma'rifah, m.s. 221 dan seterusnya.

⁶⁰ Al-Qur'ān, sūrah al-Baqarah (2): 187.

Berhubung pelaksanaan ibadat *sa'i* pula baginda telah bersabda: "Saya mulakan dengan apa yang dimulakan oleh Allah" (أبدأ عما بدأ الله به) lalu memulakannya dari bukit *Ṣafā*.⁶¹

Tindakan di atas adalah merujuk kepada firman Allah (إن الصفا والمروة من شعائر)

⁶² yang bererti: "Sesungguhnya *Ṣafā* dan Marwah adalah sebahagian daripada lambang agama Allah".

Dalam suatu kes yang lain, apabila 'Ammār ibn Yāsir (37H) melaporkan bahawa beliau telah berjunub semasa sedang bermusafir lalu *bertayammum* dengan cara berguling di dalam debu tanah kerana ketiadaan air, baginda menjelaskan bahawa cara *bertayammum* daripada hadas kecil dan hadas besar adalah sama. Penjelasan adalah merujuk kepada firman Allah:⁶³

"وَإِن كُتُمْ مَرْضِيْ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مُسْتَمِنَ النِّسَاءُ فَلْيَسْتَعْدِمُوا مَا تَرَكُوا صَعِيدًا طَبِيًّا فَامْسِحُوهَا بِوْجُوهِهِمْ وَأَيْدِيهِمْ مِّنْهُ"

ertinya:

"Dan jika kamu sakit (tidak boleh kena air) atau dalam pelayaran atau salah seorang dari kamu datang dari tempat buang air atau kamu menyentuh perempuan sedang kamu tidak mendapat air (untuk berwuduk dan mandi wajib), maka hendaklah kamu *bertayammum* dengan debu tanah yang bersih iaitu sapulah muka dan kedua belah tangan kamu dengannya".

⁶¹ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 8, m.s. 408.

⁶² Al-Qur'an, surah al-Baqarah (2):

⁶³ Al-Qur'an, surah al-Mâ'idah (5): 6.

Di dalam ayat di atas, hanya satu cara *bertayammum* sahaja yang diajar oleh Allah sama ada kerana sakit atau kerana ketiadaan air tanpa membezakan di antara hadas kecil dan hadas besar. Secara tidak langsung, ayat di atas menunjukkan bahawa cara *bertayammum* kerana hadas kecil dan hadas besar adalah sama.

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa dalam memperincikan hukum-hukum syarak, Rasulullah telah merujuk kepada fakta-fakta yang sudah terdapat di dalam nas-nas *al-Qur'an* sama ada untuk diamalkan oleh baginda sendiri mahupun untuk memberikan jawaban kepada sesuatu kes atau pertanyaan.

ii. Ijtihad Berdasarkan *Qiyās*

Selain daripada mengambil kira nas-nas *tafsīliyyah*, Rasulullah turut berijtihad dengan menggunakan kaedah *qiyās*. Sebagai contoh, baginda mengqiyāskan perbuatan seorang yang mencium isteri semasa sedang berpuasa tanpa menggaulinya dengan perbuatan memasukkan air ke dalam mulut tanpa meminumnya. Berkenaan perkara tersebut, Rasulullah bersabda kepada 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (23H):⁶⁴

"أَرَأَيْتُ لَوْ مَضْمِضَتْ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟"

⁶⁴ Hadis riwayat Abū Dāwūd. Sila lihat: Muhammad Shams al-Haqq al-'Azīm Ābādī (1990), *op. cit.*, juzu' 7, m.s. 9.

ertinya:

“Apakah pendapat engkau sekiranya engkau berkumur dengan air sedang pada waktu itu engkau berpuasa?”

Berasaskan kaedah *qiyās* juga baginda telah memberikan galakan kepada para sahabat supaya mengkada puasa wajib dan nazar bagi pihak ibubapa yang meninggal dunia sebelum sempat menunaikannya. Berkenaan perkara tersebut, Ibn ‘Abbās (68H) meriwayatkan:⁶⁵

” جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، أفالقضيه عنها؟ فقال: ((لو كان على أمك دين أكنت قضيتك عنها؟)) قال: نعم ، قال: ((فدين الله أحق أن يقضى)) . ”

ertinya:

“Seorang lelaki telah datang menemui Rasulullah s.a.w lalu bertanya: ‘Wahai Rasulullah! Sesungguhnya ibu saya telah meninggal dunia sedang dia menanggung puasa Ramadan. Bolehkan saya berpuasa bagi pihaknya?’. Baginda bersabda: ‘Sekiranya ibu anda menanggung hutang, adakah anda akan membayar bagi pihaknya?’. Lelaki itu menjawab: ‘Ya’. Baginda bersabda: ‘Maka hutang Allah adalah lebih berhak untuk disempurnakan’.”

‘Abd Allāh ibn ‘Abbās juga meriwayatkan:⁶⁶

أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ، فقال ((أرأيت لو كان عليها دين ، أكنت تقضيته؟)) قالت: نعم ، قال : ((فدين الله أحق بالقضاء))

⁶⁵ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 8, m.s. 266.

⁶⁶ *Ibid.*

ertinya:

"Seorang perempuan telah datang menemui Rasulullah s.a.w lalu bertanya: 'Sesungguhnya ibu saya telah meninggal dunia sedang dia menanggung puasa Ramadan'. Rasulullah bersabda: 'Apa pendapat anda sekiranya dia menanggung hutang, adakah anda akan membayarnya?'. Perempuan itu menjawab: 'Ya'. Baginda bersabda: 'Maka hutang Allah itu adalah lebih berhak untuk disempurnakan'."

Selain dari riwayat di atas, Ibn 'Abbās juga meriwayatkan:⁶⁷

"جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم نذر ، فأصوم عنها؟ قال: ((أرأيت لو كان على أمك دين أكان ذلك يسُود عنها؟)) قالت: نعم ، قال: ((فصومي عن أمك)) ."

ertinya:

"Seorang perempuan telah datang menemui Rasulullah s.a.w lalu bertanya: 'Wahai Rasulullah! Sesungguhnya ibu saya telah meninggal sedang beliau menanggung puasa nazar. Adakah boleh jika saya berpuasa bagi pihaknya?'. Baginda bersabda: 'Apakah anda fikir sekiranya ibu anda menanggung hutang (lalu anda menjelaskannya), adakah ia dikira sebagai telah dijelaskan?'. Perempuan itu menjawab: 'Ya'. Baginda bersabda: 'Berpuasalah bagi pihak ibu anda'."

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa Rasulullah telah memberikan kebenaran kepada para sahabat sama ada lelaki maupun perempuan untuk mengkadakan puasa Ramadan dan puasa nazar bagi pihak ibu mereka yang meninggal dunia sebelum sempat menyempurnakannya, di mana baginda telah mengqiyāskannya dengan kewajiban membayar hutang.

⁶⁷ Ibid, m.s. 267.

Bahkan di dalam hadis yang lain, Rasulullah turut memberikan peluang kepada seorang perempuan untuk menunaikan haji bagi pihak ibunya sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Imām Muslim daripada ‘Abd Allāh ibn Buraydah ibn al-Huṣayb (16-115H)⁶⁸ daripada bapanya yang menjelaskan:⁶⁹

"بِينَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَهُ امْرَأٌ فَقَالَتْ : إِنِّي تَصَدَّقْتُ عَلَى أُمِّي بِجَارِيَةٍ وَإِنَّهَا مَاتَتْ ، قَالَ : ((وَجَبَ أَجْرُكَ . . .)) قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنَّهَا كَانَ عَلَيْهَا صَومُ شَهْرٍ ، أَفَأَصُومُ عَنْهَا ؟ قَالَ : ((صُومِي عَنْهَا)) قَالَتْ : إِنَّهَا لَمْ تَحْجُّ قَطُّ ، أَفَأَحْجُّ عَنْهَا ؟ قَالَ : ((حَجِّي عَنْهَا))"

ertinya:

"Ketika saya sedang duduk di sisi Rasulullah s.a.w tiba-tiba datang seorang perempuan lalu berkata: "Saya telah bersedekah untuk ibu saya dengan membebaskan seorang hamba sedang ibu saya sudah meninggal dunia". Rasulullah bersabda: "(Ibu anda) pasti mendapat pahala (sedekah) anda . . . ". Perempuan itu berkata lagi: "Wahai Rasulullah! Sesungguhnya ibu saya menanggung kewajiban melakukan puasa Ramadan, apakah saya boleh berpuasa bagi pihaknya?". Baginda menjawab: "Berpuasalah bagi pihaknya". Perempuan itu berkata lagi: "Sesungguhnya ibu saya tidak pernah menunaikan haji, bolehkan saya berhaji untuknya?". Baginda menjawab: "Tunaikanlah haji bagi pihak ibu anda"."

Dalam kes yang lain, seorang lelaki telah menafikan nasab seorang anak yang dilahirkan oleh isterinya kerana kulit anak tersebut berwarna hitam. Lalu Rasulullah

⁶⁸ Sila lihat pengenalan peribadinya di dalam: Abī Ḥātim Muḥammad ibn Ḥibbān (1991), *Mashāhir 'Ulamā' al-Amṣār wa A'lām Fuqahā' al-Aqṭār*, ed. Marzūq 'Alī Ibrāhīm al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', m.s.202.

⁶⁹ *Ibid.*

menghilangkan kemosyikilan yang dihadapi oleh lelaki tersebut dengan menggunakan kaedah *qiyās* sebagaimana yang terdapat di dalam hadis berikut:⁷⁰

"أَن رجلاً أتى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَدِي غَلامٌ أَسْوَدٌ، فَقَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ إِبْلٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: مَا أَلَوَاهَا؟ قَالَ: حَمْرَةً، قَالَ: هَلْ فِيهَا مِنْ أُورَقْ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَأَنِي ذَلِكْ؟ قَالَ: لَعْلَ نَزَعَهُ عَرْقٌ، قَالَ: فَلَعْلَ ابْنَكَ هَذَا نَزَعُهُ"

ertinya:

"Bawahan seorang lelaki telah menjumpai Rasulullah s.a.w lalu berkata: "Wahai Rasulullah! Telah dilahirkan untuk saya seorang anak yang berkulit hitam". Maka Rasulullah bertanya: "Adakah engkau mempunyai unta?". Lelaki itu menjawab: "Ya". Baginda bertanya: "Apa warnanya?" Jawabnya: "Merah". Baginda bertanya: "Adakah engkau memiliki unta merah yang terdapat warna hitam pada badannya?". Lelaki itu menjawab: "Ya". Rasulullah bertanya lagi: "Dari manakah datangnya warna hitam itu?". Lelaki itu menjawab: "Boleh jadi dari keturunannya". Lantas baginda bersabda: "Kanak-kanak ini pun mungkin berasal daripada baka keturunannya juga".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa dalam menentukan sesuatu hukum atau menyelesaikan sesuatu kes yang dipertikaikan, Rasulullah s.a.w telah menggunakan kaedah *qiyās*.

⁷⁰ Hadis riwayat al-Bukhārī. Sila lihat: Ahmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1997), *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juzu’ 9. Riyāḍ : Dār al-Salām, m.s. 547.

ii. Ijtihad Berasaskan Prinsip Umum Syariah

Selain daripada berijtihad berpandukan *nūṣūṣ tafsīlīyyah* dan kaedah *qiyās*, Rasulullah juga berijtihad berpandukan -prinsip umum syariah. Berhubung dengan prinsip tiada kesempitan, Rasulullah telah bersabda: ⁷¹

"لَوْ لَا أَنْ أَشْتَقُ عَلَى أَمْيَنِ - أَوْ عَلَى النَّاسِ - لَأُمْرِتُهُمْ بِالسُّوَّاكَ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ" ertinya:

"Kalaularah tidak kerana akan memberatkan umatku -atau ke atas umat manusia- nescaya aku perintahkan mereka bersugi pada setiap kali akan mendirikan salat".

Berasaskan prinsip memelihara kemaslahatan masyarakat umum pula, baginda telah memerintahkan para sahabat supaya menghabiskan daging korban dalam masa tiga hari. Berkennaan perkara tersebut, al-Imām Mālik (179H) meriwayatkan: ⁷²

"دَفَ نَاسٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى فِي زَمْنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (ادْخُرُوا ثُلَاثَ ، وَتَصْدِقُوا بِمَا بَقَى) . قَالَ : فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ ، ... قَالَ : رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (إِنَّمَا هُنَّ يَتَكَبَّرُونَ أَجْلَ الدَّافِعَةِ الَّتِي دَفَتْ إِلَيْكُمْ . فَكُلُّوا وَتَصْدِقُوا وَادْخُرُوا)"

ertinya:

" Telah datang (ke Madīnah) satu kumpulan penduduk kampung pada hariraya korban pada zaman Rasulullah s.a.w lalu baginda bersabda: "Simpanlah (daging korban) untuk tempoh tiga hari sahaja dan bersedekahlah yang selebihnya". 'Ā'ishah berkata: "Pada tahun yang

⁷¹ Riwayat al-Bukhārī. *Ibid*, juzu' 2, m.s. 481.

⁷² Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 484-485.

berikutnya, ... baginda bersabda: "Sebenarnya saya melarang kamu kerana terdapat rombongan yang datang melawat kamu. (Adapun sekarang) maka makanlah, bersedekahlah dan simpanlah".

Manakala Imām Muslim (261H) pula meriwayatkan:⁷³

"عن سلمة بن الأكوع : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((من ضحى منكم فلا يصيّن في بيته بعد ثلاثة شبّا)). فلما كان في العام المقبل قالوا : يا رسول الله ! نفعل كما فعلنا عام أول ؟ فقال : ((لا ، ذاك عام كان الناس فيه مجده ، فأردت أن يفشو فيهم)) ."

ertiinya:

"Daripada Salamah ibn al-Akwa', bahawa Rasulullah s.a.w bersabda: "Sesiapa yang menyembelih korban di kalangan kamu maka jangan sama sekali dia berpagi-pagi selepas hari yang ketiga sedang di rumahnya terdapat sesuatu pun". Apabila datang tahun hadapan, para sahabat bertanya: "Wahai Rasulullah! Adakah (pada tahun ini) kami perlu melakukan sebagaimana yang telah kami lakukan pada tahun pertama?". Rasulullah lalu bersabda: "Tidak, pada tahun lepas orang ramai hidup dalam keadaan sukar maka saya mahu supaya daging tersebut tersebar di kalangan mereka".

Hadis di atas menunjukkan bahawa Rasulullah mengeluarkan perintah berdasarkan prinsip *maslahah* iaitu supaya para sahabat tidak menyimpan daging korban selepas hariraya yang ketiga kerana pada masa tersebut Madinah sedang mengalami kekurangan makanan dan dalam masa yang sama Madinah sedang dilawati oleh sekumpulan masyarakat Arab.

⁷³ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 13, m.s. 134.

Berasaskan prinsip yang sama baginda telah melarang para sahabat daripada melaksanakan hukum potong tangan semasa peperangan demi untuk memelihara kekuatan para tentera Islam. Ini kerana dibimbangi individu tersebut akan melaikan diri dan bergabung dengan tentera musuh dan sekiranya individu tersebut masih menjadi tentera Islam, dia tidak mampu lagi untuk memegang senjata kerana tangannya sudah kudung.⁷⁴

Selain itu, Rasulullah telah memutuskan bahawa seseorang yang membunuh warisnya tidak berhak untuk memperolehi pusaka yang ditinggalkan oleh waris tersebut sebagaimana sabda baginda (ليس لقاتل شيء) ⁷⁵ yang bererti: “Pembunuh tidak berhak menerima sesuatu pun (dari harta pusaka)”. Matlamat daripada ketetapan di atas ialah untuk menghalang seseorang daripada membunuh waris apabila didorong oleh perasaan mahu memperolehi pusaka dengan segera sebagaimana yang telah disimpulkan oleh *fugahā'* di dalam *qā'idah fiqhīyyah* yang bererti: “Sesiapa yang bertindak melakukan sesuatu sebelum tiba masanya, dia akan dibalas dengan cara menghalangnya (daripada memperolehi apa yang dicita-citakannya)”.⁷⁶

⁷⁴ 'Ali Ḥasab Allāh (1982), *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* (cetakan keenam). Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, m.s. 186.

⁷⁵ Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 867.

⁷⁶ (من استحصل شيئاً قبل أوانه عرق بعمر مانع). 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūti (t.t a), *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah*. Bangkok: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad al-Nahdī wa Awlādūh, m.s. 169.

Memandangkan terdapat banyak persoalan yang diijtihadkan oleh Rasulullah berasaskan prinsip *maṣlahah*, terdapat sebilangan para sahabat yang menyedari perkara tersebut. Lantaran itu, apabila baginda melarang para sahabat daripada menebang sebarang pokok di kawasan Tanah Haram, ‘Abbās telah memohon agar baginda mengecualikan pokok *idhkhīr* dari larangan tersebut dengan memberikan alasan bahawa ia diperlukan oleh binatang ternakan dan para pembuat senjata lalu baginda terus memperkenankannya. Ini menunjukkan bahawa larangan tersebut telah dibuat dengan ijtihad baginda sendiri.⁷⁷

Dalam kes yang lain, para sahabat telah menyembelihkan seekor keldai di dalam suatu peperangan lalu memasakkannya di dalam sebuah periuk besar. Sebaik sahaja Rasulullah mengetahui perbuatan tersebut, baginda terus memerintahkan agar para sahabat menumpahkan masakan tersebut dan memecahkan periuknya. Mendengar arahan tersebut, seorang sahabat memohon agar periuk tidak dipecahkan tetapi dibasuhkan sahaja lalu baginda terus memberikan persetujuan.⁷⁸ Permintaan sahabat di atas dan persetujuan yang diberikan oleh Rasulullah tanpa terlebih dahulu menunggu kedatangan wahyu menunjukkan bahawa arahan tersebut telah dikeluarkan hasil daripada ijtihad, bukannya wahyu daripada Allah.

⁷⁷ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Yūsuf al-Qaraḍāwī (Dr.) (1998 b), *al-Sunnah Maṣdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadārah* (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Shurūq, m.s. 25-26.

⁷⁸ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawī (1997), *op. cit.*, juzu' 13, m.s. 94.

Selain itu, baginda juga pernah bercita-cita untuk mengubahsuai binaan kaabah kepada bentuknya yang asal sebagaimana yang telah dibina oleh nabi Ibrāhīm a.s. Bagaimanapun, memandangkan tindakan tersebut boleh menimbulkan keburukan yang lebih besar berbanding dengan kemaslahatan yang ingin dicapai iaitu kemungkinan akan menimbulkan kemarahan dan pemberontakan bangsa Arab yang baru memeluk Islam, hasrat tersebut telah dibatalkan sebagaimana sabda baginda kepada ‘Ā’ishah r.a: ⁷⁹

”يَا عَائِشَةً لَوْلَا قَوْمٌ كَثُرُوا بِحَدِيثِ عَهْدِهِمْ – قَالَ أَبْنُ الزُّبَيرِ: بِكُفْرٍ – لَتَنْقُضَتِ الْكَعْبَةُ
فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ: بَابَ يَدْخُلُ النَّاسَ وَبَابَ يَخْرُجُونَ“.

ertiaya:

“Wahai ‘Ā’ishah, kalaularah tidak kerana kaum engkau baru sahaja masa mereka –kata (‘Abd Allāh) Ibn al-Zubayr: dengan kekuferan (iaitu baru memeluk Islam) - nescaya saya akan merobohkan bangunan Kaabah dan akan membina dua buah pintu untuknya iaitu satu pintu masuk dan satu pintu keluar”.

Melalui kitabnya *al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī mengkategorikan sikap Rasulullah di atas sebagai penentuan hukum berdasarkan prinsip “mengambilkira kesan yang akan timbul daripada sesuatu tindakan” (النظر إلى مآلات الأفعال), di mana ia merupakan asas kepada kaedah *sadd al-dharā’i*. ⁸⁰ Berasaskan prinsip inilah Rasulullah telah melarang para sahabat dari membunuh orang-orang munafik dengan memberikan alasan supaya masyarakat Arab tidak menyebarkan berita bahawa baginda telah membunuh para sahabat sendiri. Selain itu, Rasulullah juga telah melarang umat Islam daripada

⁷⁹ Hadis riwayat al-Bukhārī. Sila lihat: Ibn Hajar al-‘Asqalānī (1997), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 296.

⁸⁰ Al-Shāṭibī (t.t), *op. cit.*, juzu’ 4, m.s. 143.

melakukan perbuatan khalwat, mencela ibubapa orang lain, melarang golongan wanita daripada memakai bau-bauan dan lain-lain.⁸¹

Di antara ijtihad Rasulullah berdasarkan prinsip umum syariah ialah baginda telah mengambilkira ‘urf semasa dalam menyelesaikan sesuatu persoalan atau memberikan sesuatu fatwa. Di antaranya ialah baginda telah memperakukan amalan *al-qasāmah* yang dikenali sejak zaman jahiliyah⁸² iaitu dengan meminta seramai lima puluh orang yang tinggal di sekitar kawasan mangsa pembunuhan dijumpai supaya bersumpah dengan mengatakan: “Demi Allah! Kami tidak membunuhnya dan kami tidak tahu siapa pembunuhnya”.⁸³

Begitu juga apabila baginda ditanya oleh Khawlah bint Tha’labah berkenaan kedudukan dirinya yang telah *dizīhār*kan oleh suaminya, baginda menjelaskan bahawa beliau (Khawlah) telah tertalak daripada suaminya. Ini kerana pada zaman jahiliyah, *zīhār* merupakan salah satu daripada bentuk-bentuk talak.⁸⁴ Lalu Allah menurunkan

⁸¹ Ibn al-Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu’ 3, m.s. 118-130.

⁸² Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu’ 11, m.s. 146-154. Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Sayyid Sābiq (t.t.), *Fiqh al-Sunnah*, juzu’ 2. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, m.s. 493-497.

⁸³ Ahmad Fathi Bahnsi (1970), *al-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (cetakan ketiga). Beirut: Dār al-Rā’id al-‘Arabi, m.s. 166.

⁸⁴ Idris Jumu’ah Darrār Bashir (Dr.) (t.t.), *op. cit.*, m.s. 87.

wahyu untuk membatalkan ijтиhad Rasulullah s.a.w, sekaligus membatalkan adat tersebut.⁶⁵

Menurut Dr. Idris Jumu'ah Darrar Bashir, di antara ijтиhad Rasulullah berasaskan 'urf ialah apabila Rasulullah berhijrah ke Madinah dan mendapati orang-orang Yahudi berpuasa pada hari 'Āshūrā' (sepuluh Muharam), baginda telah mengambil langkah untuk turut berpuasa dan memberikan galakan kepada para sahabat supaya berpuasa pada hari tersebut.⁶⁶

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa Rasulullah telah berijтиhad dalam menentukan hukum sama ada yang melibatkan urusan keduniaan mahupun urusan keagamaan. Dalam melaksanakan amalan berijтиhad, Rasulullah sendiri terikat dengan nas-nas *al-Qur'an*, prinsip dan objektif syariah sebagaimana firman Allah yang bererti: "Dan hendaklah engkau menjatuhkan hukuman di kalangan mereka dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka".⁶⁷ Lantaran itu baginda telah mendapat teguran apabila memberikan kesediaan untuk

⁶⁵ Sila lihat *al-Qur'an*, surah al-Mujādilah (58): 1-4. Sila lihat: Ini kerana sudah menjadi suatu prinsip *al-Qur'an* untuk mengambil kira adat-adat yang baik sahaja dalam mementukan sesuatu hukum. Manakala sesuatu adat yang tidak baik pula akan diubah seperti menghadkan bilangan talak kepada tiga kali dan empat orang isteri sahaja kepada seseorang lelaki yang ingin berpoligami.

⁶⁶ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 8, m.s. 250.

⁶⁷ Al-Qur'an, surah al-Mā'idah (5): 49. Ayat tersebut ialah: وَإِنْ أَحْكَمْ بِيْنَهُمْ عَاذَلَ اللَّهُ وَلَا تَعْلَمُ أَهْوَاهُمْ وَأَخْذَرُهُمْ (ان ينتوک عن بعض ما أنزل الله إليک)

menyembahyangkan jenazah ‘Abd Allāh ibn Ubay.⁸⁸ Baginda juga telah ditegur apabila memberikan keizinan kepada sebilangan tentera Islam untuk tidak menghadiri perperangan Tābūk.⁸⁹

Berasaskan penjelasan di atas, penulis amat bersetuju dengan pandangan sebahagian *fūqahā’* yang menyatakan bahawa Rasulullah s.a.w diharuskan berijtihad tanpa perlu menunggu wahyu dari Allah sama ada dalam urusan dunia mahupun urusan agama kecuali dalam permasalahan yang tidak mungkin diketahui tanpa wahyu.⁹⁰

Ini kerana Rasulullah sendiri amat mengetahui bahawa Allah s.w.t hanya akan memperincikan hukum-hukum yang berkaitan dengan asas-asas ibadat, selok belok perkahwinan dan kehidupan berumahtangga, asas-asas muamalat, sebahagian hukum jenayah dan asas-asas hubungan antarabangsa sahaja.⁹¹ Manakala cabang-cabang hukum yang melibatkan kehidupan bermasyarakat dan bernegara serta perhubungan antarabangsa pula tidak akan diperincikan melalui *al-Qur’ān*. Lantaran itu, dalam menghadapi sesuatu kes yang berkaitan dengan persoalan tersebut, baginda diharuskan

⁸⁸ Al-Qur’ān, surah al-Tawbah (9): 84.

⁸⁹ Al-Qur’ān, surah al-Tawbah (9): 43.

⁹⁰ Ali Ḥasab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 99 dan Khalifah Bā Bakr al-Hasan (1997), *op. cit.*, m.s. 118.

⁹¹ Sila lihat penjelasan mengenainya di muka surat 35-44.

berijtihad tanpa perlu menunggu kedatangan wahyu. Tanggungjawab itu kemudiannya telah disempurnakan oleh *fuqahā' mujtahidin* sesudah kewafatan Rasulullah s.a.w.

3.2.2. Ijtihad Para Sahabat Pada Zaman Rasulullah s.a.w

Terdapat perbezaan pendapat di kalangan ulama berkenaan sama ada para sahabat boleh berijtihad pada zaman Rasulullah atau pun tidak. Menurut pendapat yang kuat, para sahabat telah diberikan peluang untuk berijtihad sama ada ketika mereka berada bersama Rasulullah atau pun tidak.⁹² Apa yang menjadi peranan Rasulullah s.a.w ialah baginda akan memperbetulkan sebarang kesilapan para sahabat dalam berijtihad di samping membimbing mereka dalam penggunaan *qiyās* dan mengambilkira fakta-fakta yang terdapat di dalam sesuatu nas hukum, prinsip-prinsip dan objektif syariah.

Di bawah ini ialah beberapa contoh yang menunjukkan bahawa para sahabat telah berijtihad sama ada yang berkaitan dengan hukum-hukum *furu'* mahupun dalam dalam memutuskan sesuatu pertikaian atau kes mahkamah (*qadā'*).

i. Ijtihad Yang Berkaitan Dengan Hukum *Furu'*

Di antara ijtihad para sahabat yang berkaitan dengan hukum *furu'* pada zaman Rasulullah ialah sebagaimana berikut:

⁹² Nādiyah Sharīf al-'Umari (Dr.) (1985), *Ijtihād al-Rasūl S.A.W* (cetakan ketiga). Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 171-187.

a. Menggantikan (Qadā') Salat Sunat Fajar Sesudah Mendirikan Fardu Subuh

Telah diriwayatkan bahawa seorang sahabat telah melakukan salat dua rekaat sesudah salat fardu Subuh. Melihat tindakan tersebut, Rasulullah telah menegurnya dengan mengatakan bahawa salat Subuh hanya berjumlah dua rekaat sahaja. Lelaki tersebut kemudiannya menjelaskan bahawa beliau sebenarnya tidak sempat menunaikan salat sunat fajar lalu mengkadanya sesudah salat fardu Subuh. Mendengar penjelasan tersebut, Rasulullah s.a.w pun diam. Berkenaan perkara tersebut, Abū Dāwūd meriwayatkan:⁹³

"رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً يصلى بعد صلاة الصبح ركعتين . فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((صلاة الصبح ركعتان)) . فقال الرجل : إِنِّي
أَكْنِي صلیت الرَّكعَتَيْنِ الَّتِيْنِ قَبْلَهُمَا ، فَصَلَّيْتُهُمَا الآن . فَسَكَتَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"

ertiinya:

"Rasulullah s.a.w telah melihat seorang lelaki melakukan sembahyang sebanyak dua rekaat selepas menunaikan salat Subuh. Lalu Rasulullah bersabda: "Salat Subuh hanya dua rekaat sahaja". Lelaki tersebut berkata: "Sesungguhnya saya belum melakukan sembahyang sunat dua rekaat sebelumnya, maka saya pun bersalat sekarang". Lalu diamlah Rasulullah s.a.w."

Hadis di atas menunjukkan bahawa seorang sahabat telah melakukan salat sunat fajar sesudah menunaikan salat fardu Subuh dengan ijihadnya sendiri. Tindakan Rasulullah berdiam diri sesudah mendapat penjelasan menunjukkan bahawa baginda memberikan pengiktirafan terhadap ijihad tersebut.

b. Menggantikan Mandi Wajib Dengan *Tayammum* Kerana Kesejukan

Dalam suatu kes, ‘Amru ibn al-‘Āṣ telah berjunub kerana bermimpi pada suatu malam yang amat sejuk. Apabila masuk waktu Subuh, beliau telah berijtihad lalu bertayammum dan mendirikan salat bersama para sahabat yang lain. Berkenaan perkara tersebut, ‘Amru ibn al-‘Āṣ meriwayatkan:⁹⁴

”احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد ، فأشفقت إن أغسلت أن أهلك فنيعمت ثم
صليت بأصحابي صلاة الصبح . فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرروا
ذلك له . فقال: ((عمر ! صليت بأصحابك وأنت جب ؟)) فقلت: ذكرت قوله
تعالى : ((ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيم)) فنيعمت ثم صليت . فضحك
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئا ”

ertinya:

“Saya telah bermimpi pada suatu malam yang amat sejuk. Lantaran merasa bimbang akan mati sekiranya saya mandi, saya pun bertayammum kemudian mendirikan sembahyang. Apabila kami kembali menemui Rasulullah s.a.w, para sahabat menceritakan tindakan saya kepada baginda lalu baginda berkata kepada saya: “Wahai Amru! Engkau sembahyang bersama para sahabat engkau sedangkan engkau berjunub?”. Saya menjawab: “Saya teringat kepada firman Allah yang bermaksud: “Dan janganlah kamu membunuh diri kamu kerana Allah Maha Mengasihani akan kamu”.⁹⁵ Saya pun bertayammum kemudian mendirikan salat. Lalu Rasulullah s.a.w ketawa dan tidak mengatakan apa-apa”.

⁹³ Muhammad Shams al-Haqq al-‘Azīm Ābādī (1990), *op. cit.*, juzu’ 4, m.s. 102.

⁹⁴ Hadiṣ riwayat Ahmad, Abū Dāwūd dan al-Dāraqutnī. Sila lihat: al-Shawkānī (1998), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 333.

⁹⁵ Al-Qur’ān, sūrah al-Nisā’ (4): 29.

Hadis di atas menunjukkan bahawa 'Amru ibn al-'Āṣ telah *bertayammum* bukan kerana ketiadaan air tetapi kerana tidak sanggup untuk menghadapi bahaya yang mungkin akan berlaku sekiranya beliau mandi wajib dalam cuaca yang terlalu sejuk. Walaupun tidak terdapat sebarang nas khusus yang mengharuskan perbuatan tersebut, namun beliau telah berijihad berpandukan nas syariah yang mengharamkan seseorang membunuh diri sendiri atau melakukan tindakan yang boleh membawa kemudarat. Ijtihad tersebut kemudiannya telah diperakukan oleh Rasulullah s.a.w.

d. Cara Sembahyang *Ma'mūm Masbūq*

Pada awal zaman penghijrahan para sahabat ke Madinah, apabila seseorang sahabat datang lewat untuk mendirikan sembahyang secara berjemaah dan menjadi *ma'mūm masbūq*, mereka akan bertanyakan kepada sahabat yang sedang bersalat tentang bilangan rekaat yang telah disempurnakan. Setelah diberitahu, mereka akan bersalat secara bersendirian untuk menyempurnakan jumlah rekaat yang telah disempurnakan oleh imam kemudian barulah mereka memulakan salat secara berjemaah, di mana mereka memberi salam bersama-sama dengan Rasulullah.

Pada suatu hari, Mu'ādh ibn Jabal (18H) telah terlewat datang ke masjid sedang Rasulullah telah menyempurnakan sebahagian daripada salat. Sesudah bertakbir, Mu'ādh terus mengikuti salat Rasulullah satu persatu sehingga baginda memberikan salam kemudian barulah beliau menyempurnakan rekaat yang masih berbaki secara

bersendirian. Apabila Rasulullah mengetahui perbuatan Mu'ādh di atas, baginda meminta para sahabat mencontohi apa yang telah dilakukan oleh Mu'ādh.⁹⁶

Kes di atas menunjukkan bahawa Mu'ādh telah berijtihad melakukan suatu amalan yang tidak pernah dilakukan oleh para sahabat yang lain iaitu dalam menyempurnakan ibadat salat berjemaah sebagai *ma'mūm masbūq*. Ijtihad beliau kemudiannya telah diperakukan oleh Rasulullah s.a.w, di mana ianya telah ditetapkan oleh Rasulullah sebagai satu cara menyempurnakan salat bagi *ma'mūm masbūq*.

e. 'Ammār Berguling Di Dalam Debu Tanah

Telah diriwayatkan bahawa dalam suatu perjalanan, 'Ammār ibn Yāsir (37H) telah berjunub ketika ketiadaan air padahal waktu salat sudah masuk. 'Ammār telah berijtihad lalu berguling di dalam debu tanah kemudian bersalat. Beliau bertindak sedemikian kerana mengqiyaskan cara bersuci menggunakan tanah dengan perbuatan bersuci menggunakan air. Berkenaan kes tersebut, 'Ammār meriwayatkan:⁹⁷

"أَجْنِبْتُ فِلْمَ أَصْبَحَ الماءْ قَمْعَكْتُ فِي الصَّعِيدِ وَصَلَيْتُ ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : ((إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكُنَا)) وَضَرَبَ النَّبِيُّ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَفِيهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفِيهِ "

⁹⁶ Berhubung kes di atas, Rasulullah telah bersabda: (إِنْ مَعَذَا قَدْ سَنَ لَكُمْ سَنَةٌ ، فَكُنُّكُمْ فَانْغَلُو). Sila lihat: Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 174.

⁹⁷ Hadis riwayat al-Bukhārī, Muslim dan al-Dāraqutnī. Sila lihat: al-Shawkānī (1998), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 341.

ertinya:

"Saya telah berjunub dan saya tidak mendapati air lalu saya pun berguling di dalam debu tanah kemudian mendirikan salat. Saya kemudiannya memberitahu perkara tersebut kepada Rasulullah s.a.w lalu baginda bersabda: "Adalah cukup bagi anda melakukan begini" sambil baginda menepukkan kedua tangan baginda ke bumi dan meniup keduanya kemudian menyapu keduanya ke muka dan dua tangan baginda."

Hadis di atas menunjukkan bahawa 'Ammār telah berijtihad dalam mensucikan dirinya daripada hadas besar semasa ketiadaan air iaitu dengan cara menggulingkan dirinya di dalam debu-debu tanah. Punca tindakan sedemikian dilakukan ialah kerana beliau mengqiyāskan cara *bertayammum* dengan perbuatan mandi wajib. Apabila beliau bertanyakan Rasulullah s.a.w berkenaan ijtihad tersebut, baginda menjelaskan kepada 'Ammār bahawa cara *bertayammum* untuk menggantikan "mandi wajib" adalah sama sahaja dengan cara *bertayammum* untuk menggantikan "wuduk".

f. Dua Orang Sahabat Menemui Air Sesudah Bersalat Dengan *Tayammum*

Diriwayatkan bahawa dua orang lelaki telah keluar bermusafir pada zaman Rasulullah. Apabila masuk waktu salat, mereka pun *bertayammum* kerana tiada air lalu mendirikan salat. Bagaimanapun sesudah mendirikan salat, mereka telah menjumpai air sedang waktu salat belum lagi berakhir. Salah seorangnya berijtihad lalu mengambil wuduk dan mengulangi salat manakala seorang lagi tidak berbuat demikian. Apabila kes tersebut dilaporkan kepada Rasulullah s.a.w, baginda telah memperakukan ijtihad mereka berdua dengan menjelaskan bahawa ijtihad sahabat yang tidak mengulangi salatnya adalah bertepatan dengan sunnah yang berprinsipkan tiada kesukaran manakala berkenaan

ijtihad sahabat yang kedua yang walaupun tersilap, Rasulullah menjelaskan bahawa beliau akan diberikan dua ganjaran sebagai balasan kepada dua kali salat yang didirikannya.⁹⁸

Ini menunjukkan bahawa dua orang sahabat yang terlibat telah menggunakan *rukhsah* yang telah dinaskan oleh Allah iaitu *bertayammum* apabila ketiadaan air. Namun mereka berbeza pendapat dalam menghadapi kes yang tidak dinaskan iaitu kes menjumpai air sesudah mereka *bertayammum* dan mendirikan salat sedang waktu salat masih ada.

ii. Ijtihad Dalam Bidang *Qadā'*

Selain daripada kes-kes di atas, terdapat juga para sahabat yang berijtihad secara perseorangan dalam memutuskan sesuatu kes mahkamah setelah mendapat keizinan atau sesudah dilantik oleh Rasulullah s.a.w sebagai kadi. Penjelasan berkenaan perkara tersebut adalah sebagaimana berikut:

a. *Qadā'* Sa'd ibn Mu'ādh

Kes ini bermula dengan tindakan Yahudi *Bani Qurayzah* mengapi-apikan orang Quraysh supaya menyerang orang Islam dalam perperangan *Ahzāb* dan mereka juga mencabuli perjanjian yang telah diadakan dengan Rasulullah s.a.w. Sesudah tentera *Ahzāb*

⁹⁸ Hadis riwayat Abū Dāwūd dan al-Nasā'i. Sila lihat: al-Shawkāni (1998), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 342.

dikalahkan, kubu *Bani Qurayzah* telah dikepong oleh tentera Islam dan akhirnya mereka ditawan. Melalui suatu perundingan, mereka telah memberikan kesanggupan untuk mentahkīmkan kes tersebut kepada Sa'd ibn Mu'ādh. Setelah mendapat persetujuan daripada Rasulullah, Sa'd memutuskan supaya semua golongan lelaki dibunuh sedang golongan perempuan dan kanak-kanak pula dijadikan hamba. Rasulullah s.a.w menyetujui hukuman tersebut dan menyatakan bahawa ia amat bertepatan dengan kehendak Allah.⁹⁹

Ada kemungkinan Sa'd mengqiyāskan *Bani Qurayzah* dengan para tawanan perang Badar yang mana Rasulullah telah ditegur kerana tidak membunuh mereka. Berdasarkan tindakan *Bani Qurayzah* yang boleh menimbulkan kemudaratian yang besar kepada negara Islam, maka mereka tidak wajar dimaafkan sama sekali. Tambahan lagi pada saat ijtihad tersebut dilakukan, Allah belum lagi mewahyukan firmanNya:¹⁰⁰

" حَنِّيْ إِذَا أَنْتَ هُمْ فَشَدُّوْا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِمَّا فَدَاءَ "

ertinya:

"Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh bebaskan mereka atau menerima tebusan".

⁹⁹ Nādiyah Syarīf al-'Umari (1985), *op. cit.*, m.s. 75.

¹⁰⁰ Al-Qur'ān, sūrah Muhammad (47): 4.

Ada juga kemungkinan Sa'd mengqiyāskan kes *Bani Qurayzah* di atas dengan golongan *bughāh* sebagaimana yang difirmankan oleh Allah:¹⁰¹

"Hanyasanya balasan orang-orang yang memerangi Allah dan RasulNya serta melakukan bencana kerusakan di muka bumi (dengan melakukan keganasan merampas dan membunuh orang di jalan) ialah dengan dibalas bunuh (kalau mereka membunuh sahaja tanpa merampas), atau disalib (kalau mereka membunuh dan merampas) atau dipotong tangan dan kaki mereka secara berselang (kalau mereka merampas sahaja) atau dibuang negeri (kalau mereka hanya mengganggu ketenteraman awam). Hukuman yang demikian itu adalah suatu kehinaan di dunia dan di akhirat kelak mereka beroleh azab seksa yang amat besar".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa Sa'd ibn Mu'ādh telah berijtihad dalam suatu kes mahkamah, di mana ijtihad beliau telah diperakuan oleh Rasulullah s.a.w kerana didapati bertepatan dengan beberapa fakta yang terdapat di dalam *al-Qur'an*.

b. *Qadā'* Saidina 'Ali

Terdapat beberapa kes mahkamah yang diputuskan oleh 'Ali sesudah Rasulullah mengutuskannya ke Yaman sebagai kadi. Di antaranya ialah berkenaan peristiwa *al-Zibyah* iaitu suatu lubang yang sengaja digali untuk memerangkap singa. Setelah seekor singa jatuh ke dalam lubang yang berkenaan, orang ramai pun mulai berkumpul di sekelilingnya. Tiba-tiba seorang lelaki terjatuh ke dalam lubang lalu berpaut kepada seorang yang lain menyebabkan orang yang kedua jatuh juga. Orang yang kedua berpaut

¹⁰¹ Al-Qur'an, surah al-Mā'idah (5): 33.

pula kepada orang ketiga dan yang ketiga berpaut kepada yang keempat Akhirnya mereka semua mati.

Apabila kes tersebut dirujuk kepada ‘Ali¹⁰¹, beliau memutuskan bahawa mangsa pertama berhak mendapat $\frac{1}{4}$ *diyah* pampasan kerana kematiannya disebabkan oleh tolakan orang ramai sedang dia pula telah menyebabkan kematian tiga orang yang lain, di mana disebabkan tindakan yang dilakukannya itu, $\frac{3}{4}$ daripada *diyah*nya perlu dikurangkan. Mangsa kedua berhak mendapat $\frac{1}{2}$ *diyah* kerana kematiannya disebabkan oleh orang pertama dan dia yang menyebabkan kematian dua orang selepasnya sehingga $\frac{1}{2}$ daripada *diyah*nya perlu dikurangkan. Mangsa ketiga pula berhak mendapat $\frac{3}{4}$ *diyah* sedang mangsa keempat berhak mendapat *diyah* sepenuhnya kerana kematiannya disebabkan oleh orang yang ketiga. Kewajiban membayar *diyah* dikenakan ke atas kabilah-kabilah yang berkumpul di tempat tersebut. Memandangkan semua pihak yang terlibat enggan menerima keputusan di atas, mereka telah mengadu kepada Rasulullah pada tahun berikutnya. Bagaimanapun Rasulullah menjelaskan bahawa keputusan kes tersebut adalah seperti yang telah diputuskan oleh ‘Ali¹⁰².

Sebagai penutup, perlu dinyatakan bahawa terdapat satu kes yang amat menarik, di mana para sahabat telah berbeza pendapat dalam mematuhi arahan Rasulullah s.a.w melalui sabda baginda (من كان يوماً بالله واليوم الآخر فلا يصلون إلا في بين قريظة) ¹⁰² yang

¹⁰¹ Hadis riwayat al-Bukhārī. Sila lihat: Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1997), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 562.

bererti: "Sesiapa yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, maka jangan sekali-kali dia bersalat Asar kecuali di (perkampungan) *Bani Qurayzah*".

Dalam memahami arahan di atas, para sahabat terbahagi kepada dua golongan. Golongan yang pertama mematuhi perintah menurut apa yang zahir daripada arahan yang telah dikeluarkan laju mereka mendirikan salat Asar di perkampungan *Bani Qurayzah* pada waktu malam. Manakala golongan yang kedua pula memahami bahawa arahan Rasulullah di atas adalah bertujuan supaya tentera Islam bertolak ke perkampungan *Bani Qurayzah* dengan secepat mungkin laju mereka pun mendirikan salat Asar dalam perjalanan apabila mereka mendapati bahawa waktu Asar sudah hampir loput.

Berhubung kes di atas, Rasulullah tidak menunjukkan sebarang bantahan terhadap tindakan kedua-dua golongan di atas. Mengulas kes di atas, Ibn Qayyim (751H) menyimpulkan bahawa para sahabat merupakan generasi awal yang menjadi perintis kepada metodologi ijihad yang digunakan oleh *Ahl al-Zāhir* dan juga *Ahl al-Ma'āni wa al-Qiyās*.¹⁰³

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa ijihad merupakan sumber hukum sesudah *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, di mana ia telah dilaksanakan sejak zaman penurunan wahyu lagi sama ada oleh Rasulullah s.a.w sendiri mahupun oleh para sahabat. Bagaimanapun, ijihad Rasulullah hanya menjadi sumber hukum sesudah mendapat

perakuan daripada Allah. Manakala ijtihad para sahabat pula hanya dikira sebagai sumber hukum setelah mendapat pengiktirafan daripada Rasulullah. Tegasnya sumber hukum pada zaman *nubuwwah* hanyalah *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sahaja. Ijtihad hanya menjadi sumber hukum yang tersendiri sesudah kewafatan Rasulullah s.a.w.

¹⁰³ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 183.

3.3. PEMBINAAN HUKUM SESUDAH ZAMAN RASULULLAH

Topik ini akan membicarakan tentang latar belakang pembinaan hukum Islam pada zaman sahabat, *tābi'īn*, para imam mazhab dan zaman taklid. Walaupun topik ini meliputi pembinaan hukum pada empat zaman, namun penekanan akan diberikan kepada hukum-hukum yang telah diijtihadkan oleh *fuqahā'* sahabat sahaja kerana ia merupakan asas terpenting kepada kelahiran perbendaharaan *fīqh* hasil daripada kegiatan ijтиhad pada zaman-zaman yang berikutnya.

3.3.1. Pembinaan Hukum Pada Zaman Sahabat

Topik ini akan membicarakan tentang metodologi ijтиhad dan beberapa contoh hukum yang telah diijtihadkan oleh *fuqahā'* sahabat.

i. Metodologi Ijtihad *Fuqahā'* Sahabat

a. Metodologi Ijtihad Abū Bakr

Hakikat bahawa segala hukum Islam adalah bersumber daripada *al-Qur'an*, *al-Sunnah* dan ijтиhad sekaligus menunjukkan beberapa langkah penyelidikan yang perlu dilakukan oleh setiap *fuqahā'* dalam mengkaji sesuatu hukum sebagaimana yang terdapat di dalam hadis Mu'ādh ibn Jabal (18H) iaitu bermula dengan mengkaji *al-Qur'an* kemudian *al-*

Sunnah dan akhirnya barulah berjihad dengan *al-ra'y*. Metodologi penyelidikan inilah yang digunakan oleh Abū Bakr (13H) sebagaimana kenyataan berikut:¹⁰⁴

"كَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ حُكْمٌ نَظَرَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ مَا يَقْضِي بِهِ قَضَى بِهِ ، وَإِنْ أَعْيَاهُ أَنْ يَجِدَ فِي كِتَابِ اللَّهِ نَظَرًا فِي سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ فَإِنْ وَجَدَ فِيهَا مَا يَقْضِي بِهِ قَضَى بِهِ ، وَإِنْ أَعْيَاهُ أَنْ يَجِدَ فِي سَنَةِ رَسُولِ اللَّهِ جَمْعًا رُؤُسَاءِ النَّاسِ فَاسْتَشَارُهُمْ ، فَإِذَا اجْتَمَعُوا رَأَيُهُمْ عَلَى شَيْءٍ قَضَى بِهِ".

ertiinya:

"Apabila Abū Bakr al-Šiddiq menghadapi sesuatu persoalan hukum, beliau akan mengkaji ayat-ayat *al-Qur'ān*. Sekiranya beliau menemui hukum di dalamnya beliau akan menjatuhkan hukuman dengannya. Sekiranya beliau tidak mendapat hukum yang dicari itu di dalam *al-Qur'ān*, beliau akan merujuk kepada *sunnah* Rasulullah s.a.w. Apabila mendapatinya beliau akan menjatuhkan hukuman dengannya. Sekiranya beliau tidak menjumpainya beliau akan mengumpulkan tokoh-tokoh masyarakat lalu bermusyawarah dengan mereka. Apabila mereka bersepakat berkenaan sesuatu hukum, beliau akan memutuskan hukuman dengan keputusan yang telah disepakati itu".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa untuk memberikan jawaban kepada sesuatu permasalahan semasa yang dihadapi, Abū Bakr terlebih dahulu akan merujuk *al-Qur'ān*. Apabila beliau tidak mendapat hukum yang dicari di dalam *al-Qur'ān*, beliau akan menyelidikinya pula di dalam *al-Sunnah* termasuklah dengan cara bertanyakan kepada sahabat lain. Sebagai contohnya ialah apabila khalifah Abū Bakr didatangi oleh seorang nenek sebelah ibu untuk menuntut pusaka cucu lelakinya yang baru meninggal dunia kerana ibu lelaki itu sendiri telah meninggal dunia terlebih dahulu, Abū Bakr menjelaskan bahawa beliau tidak menemui apa-apa panduan mengenai pusaka nenek di

¹⁰⁴ Dipetik daripada: 'Ali Ḥasab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 22. Lihat juga: Ibn Qayyim (1993), *ibid.*, juzu' 1, m.s. 64-65.

dalam *al-Qur'an*. Beliau lalu bertanyakan kepada para sahabat kalau-kalau mereka pernah mengetahui hukum tersebut daripada Rasulullah. Apabila al-Mughirah ibn Syu'bah (50H) menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w pernah memberikan sebanyak 1/6 dari harta pusaka dan kemudiannya disokong oleh Muhammad ibn Maslamah al-Anṣārī (43H). Abū Bakr pun memberikan kepada nenek tersebut sebanyak 1/6 daripada pusaka cucunya.¹⁰⁵

Apabila sesuatu hukum yang dicari tidak terdapat di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, barulah Abū Bakr berijtihad. Sebagai contoh, beliau telah mentafsirkan maksud *al-kalālah* sebagai seorang yang mati tanpa meninggalkan anak atau bapa.¹⁰⁶

b. Metodologi Ijtihad Sesudah Abū Bakr

Metodologi ijtihad Abū Bakr di atas kemudiannya telah digunakan oleh khalifah 'Umar. Bagaimanapun 'Umar tidak akan berijtihad sebelum merujuk dan mengambilkira ijtihad Abū Bakr. Berkenaan tafsiran *al-kalālah* contohnya, 'Umar menyatakan: "Saya malu untuk menyalahi tafsiran yang diberikan oleh Abū Bakr berkenaan *al-kalālah*".¹⁰⁷

¹⁰⁵ Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, m.s. 513 dan 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyū'i (1990), *Miftāḥ al-Jannah*, ed. 'Abd al-Rahmān Fakhru' (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Salām, m.s. 173-174.

¹⁰⁶ (سَاعَدَ الْوَالِدَ وَالْإِلَهَ). Ahmad ibn 'Alī al-Jassās (1985), *Aḥkām al-Qur'an*, ed. Muhammed Ṣādiq Qamḥāwī, juzu' 3. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, m.s. 16.

¹⁰⁷ *Ibid*, m.s. 17.

Bahkan ‘Umar sendiri telah berpesan kepada Shurayh (78H) ketika mengutuskannya sebagai kadi ke Kūfah supaya menggunakan metodologi di atas dengan katanya:¹⁰⁸

”اقض عما استبان لك من كتاب الله ، فإن لم تعلم كل كتاب الله فاقض عما استبان لك من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض عما استبان لك من أئمة المهددين ، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهددين فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح .“

ertiinya:

“Hendaklah engkau memutuskan hukum berdasarkan apa yang engkau dapat di dalam *al-Qur’ān*. Sekiranya engkau tidak mengetahui kesemua permasalahan hukum yang terkandung di dalam *al-Qur’ān*, maka putuskanlah hukuman menurut apa yang engkau ketahui daripada *qadā’* Rasulullah s.a.w. Sekiranya engkau tidak mengetahui semua *qadā’* Rasulullah s.a.w, maka putuskanlah hukuman dengan apa yang engkau ketahui daripada para imam (*mujtahidin*) yang mendapat hidayah. Sekiranya engkau tidak mengetahui semua jenis hukuman yang telah diputuskan oleh para imam (*mujtahidin*) yang mendapat hidayah, maka hendaklah engkau berijihad dengan pendapatmu dan bermusyawarahlah dengan para ilmuan yang soleh”.

Pesan di atas menunjukkan bahawa terdapat satu langkah baru yang telah diperkenalkan oleh ‘Umar iaitu perlu mengambilkira ijtihad yang telah dikemukakan oleh *fuqahā’* yang terdahulu. Bagaimanapun dalam sesetengah kes, ‘Umar tidak teragak-agak untuk berbeza pendapat dengan Abū Bakr apabila beliau meyakini pendapatnya lebih bertepatan dengan prinsip dan objektif syariah seperti dalam menentukan perbezaan tangga gaji di antara para tentera Islam yang berjuang lebih awal berbanding dengan para tentera yang lewat memeluk Islam.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu’ I, m.s. 184.

¹⁰⁹ Husayn Hāmid Ḥasan (Dr.) (1972), *al-Madkhāl li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmī*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah. m.s. 55.

Metodologi yang digunakan oleh khalifah ‘Umar kemudian turut digunakan oleh *fuqahā’* sahabat yang lain. Ibn ‘Abbās (68H) contohnya tidak akan berijtihad sehingga beliau merujuk *al-Qur’ān*, *al-Sunnah*, ijtihad Abū Bakr dan ijtihad ‘Umar.¹¹⁰ Langkah yang sama turut diambil oleh ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (32H)¹¹¹ dan khalifah ‘Uthmān (35H).¹¹² Bagaimanapun, sebagaimana sikap ‘Umar, *fuqahā’* sahabat yang lain juga tidak teragak-agak untuk menilai semula beberapa hukum yang diamalkan pada zaman Rasulullah, Abū Bakr dan ‘Umar apabila mereka mempunyai alasan yang kukuh. Sebagai contohnya ialah khalifah ‘Uthmān telah mengeluarkan arahan supaya menangkap unta yang berkeliaran tanpa tuan (ضواع الإبل) untuk dihebahkan dan dijual sementara harganya akan diberikan kepada tuannya apabila dituntut.¹¹³

¹¹⁰ Ahmad ibn ‘Abd al-Rahīm al-Dīhlawī (1984), *al-Insāf fi Bayān Asbāb al-Ikhtilāf*, ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah (cetakan kedua). Beirut: Dār al-Nafā’is, m.s. 52 dan Khalifah Bā Bakr al-Ḥasan (Prof. Dr.) (1997), *op. cit.*, m.s. 87.

¹¹¹ Khalifah Bā Bakr al-Ḥasan (1997), *Ibid.*

¹¹² Penulis menyimpulkan bahawa khalifah ‘Uthmān juga tidak akan berijtihad sehingga beliau terlebih dahulu merujuk ijtihad Abū Bakr dan ‘Umar adalah berdasarkan janji yang diberikannya kepada ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Awf sebelum dipilih sebagai khalifah, di mana ketika ‘Abd al-Rahmān bertanyakan ‘Uthmān ketika beliau memegang tangannya: “Adakah engkau berjanji kepada saya untuk beramal dengan kitab Allah, sunnah nabiNya dan amalan Abū Bakr dan ‘Umar?” ‘Uthmān menjawab: “Ya Allah! Ya”. Sila lihat: Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī (1987), *Tārīkh al-Umām wa al-Mulūk*, juzu’ 5. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 236.

¹¹³ ‘Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1992), *al-Madkhāl li Dirāsah al-Shari‘ah al-Islāmiyyah* (cetakan kedua belas). al-Mansūrah: Dār al-Waftā’, m.s. 104.

Berkenaan metodologi ijтиhad ‘Ali’ pula, beliau telah berijтиhad secara bebas tanpa terikat dengan pendapat para khalifah sebelumnya. Ini kerana beliau mempunyai kefahaman yang mendalam berkenaan nas-nas hukum yang terkandung di dalam *al-Qur’ān* dan *al-Sunnah*. Kajian terhadap hukum-hukum *ijtihādiyyah* pada zaman *al-khulafā’ al-rāshidīn* menunjukkan bahawa ‘Ali’ banyak membantu khalifah ‘Umar dan ‘Uthmān dalam menyelesaikan sesuatu persoalan yang dihadapi dengan mengemukakan hujah-hujah yang tepat dan jelas sehingga beliau telah dijadikan tempat rujuk yang penting terutamanya oleh khalifah ‘Umar. Selain daripada mempunyai pandangan yang berbeza, beliau kerap memberikan persetujuan kepada ijтиhad ‘Umar dan ‘Uthmān apabila mendapati ijтиhad tersebut bertepatan dengan prinsip dan objektif syariah sebagaimana yang akan diperjelaskan.¹¹⁴

Metodologi ijтиhad di atas kemudiannya telah digunakan oleh *fuqahā’ tābi’īn* dan para imam mazhab. Ini bermakna apabila mereka tidak mendapati sesuatu hukum di dalam *al-Qur’ān* dan *al-Sunnah*, mereka akan menjadikan ijmāk para sahabat sebagai rujukan. Sekiranya mereka mendapati para sahabat berbeza pendapat dalam sesuatu masalah, mereka akan memilih pendapat mana-mana sahabat yang lebih bertepatan dengan prinsip dan objektif syariah. Tegasnya, mereka hanya berijтиhad sesudah merujuk *nusūs tafsīliyyah* yang terdapat di dalam *al-Qur’ān* dan *al-Sunnah* serta ijтиhad *fuqahā’* sahabat.

¹¹⁴ Sebagai contoh, sila lihat muka surat 212-213 dan 225-227.

iii. Pengertian *Ra'y* (رأي).

Menurut pengertian bahasa, perkataan *ra'y* yang merupakan kata terbitan daripada perkataan رأى (رأي) adalah bererti ilmu dan kefahaman ¹¹⁵ (العلم والفهم) iaitu bersamaan dengan pengertian *fiqh* menurut bahasa. Manakala menurut pengertian istilah, Ibn Qayyim (751H) mentafsirkannya sebagai: ¹¹⁶

"ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات"

ertiinya:

"Apa yang difahami oleh hati sesudah diteliti, diamati dan berusaha untuk mengetahui alasan yang betul daripada beberapa petanda yang bertentangan".

Menghuraikan tafsiran di atas, Ibn Qayyim menjelaskan bahawa *ra'y* bukan merupakan pandangan akal semata-mata tetapi sebaliknya merupakan suatu cetusan daripada ilmu dan kefahaman yang mendalam mengenai nas-nas hukum itu sendiri, di mana ilmu dan kefahaman tersebut adalah bersumber daripada hati yang dipenuhi dengan cahaya, keimanan, hikmah kebijaksanaan dan *ma'rifah* tentang Allah dan RasulNya serta bertujuan untuk memberikan nasihat kepada ummah seluruhnya. ¹¹⁷

¹¹⁵ Khalīfah Bā Bakr al-Hasan (Prof. Dr.) (1997), *op. cit.*, m.s. 84.

¹¹⁶ Ibn Qayyim (1993). *op. cit.*, juzu' I, m.s. 68.

¹¹⁷ *Ibid.* m.s. 81.

Ini menunjukkan bahawa maksud berijtihad dengan *ra'y* ialah berijtihad dalam sesuatu persoalan yang tidak dinaskan secara terperinci atau berijtihad untuk mentafsirkan sesuatu nas yang mempunyai pengertian yang tidak jelas dan sukar untuk difahami¹¹⁸ khususnya apabila terdapat beberapa nas yang menerima lebih daripada satu pentafsiran.

Menurut pengertian yang luas, *ra'y* adalah mencakupi semua metodologi ijтиhad sebagaimana yang dibicarakan di dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* seperti *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dharā'i'* dan *istiḥshāb*.¹¹⁹

Memandangkan hanya istilah *qiyās* sahaja yang digunakan secara jelas pada zaman para sahabat, maka penulis hanya akan membincangkan tentang ijтиhad *fuqahā'* berasaskan nas-nas *tafsīliyyah*, *qiyās* dan prinsip-prinsip umum syariah. Ini kerana penjelasan berkenaan tiga bentuk ijтиhad di atas sudah mencakupi semua kaedah ijтиhad yang digunakan secara terperinci oleh para imam mazhab.

¹¹⁸ Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan (Prof. Dr.) (1997), *op. cit.*, m.s. 84.

¹¹⁹ Nādiyah Sharīf al-‘Umari (Dr) (1985), *op. cit.*, m.s. 223; Shawqi ‘Abduh al-Sāhī (Dr) (1989), *al-Madkhāl li Dirāsah al-Fiqh al-Islāmī*. Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, m.s. 56; ‘Abd al-Karim Zaydān (1992). *op. cit.*, m.s. 102 dan Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan (Prof. Dr.) (1997). *ibid.*, m.s. 83 dan 88.

ii. Ijtihad *Fuqahā'* Sahabat

Di bawah ini ialah beberapa contoh ijtihad *fuqahā'* sahabat yang mencakupi pelbagai persoalan hukum sama ada yang *diistinbāt*kan daripada *muṣūṣ tafsīliyyah*, *qiyās* dan prinsip umum syariah.

a. Ijtihad Berasaskan *Nuṣūṣ Tafsīliyyah*

Apabila seseorang *fuqahā'* sahabat menghadapi sesuatu persoalan baru yang berkaitan dengan hukum-hukum yang telah diperincikan melalui *al-Qur'ān* mahupun *al-Sunnah* sama ada dalam bidang ibadat, muamalat, munakahat dan hukum-hukum jenayah, mereka terus merujuk kepada sesuatu fakta yang terdapat di dalam nas-nas hukum itu sendiri. Di antaranya ialah:

Pertama, Mendirikan Salat Tarawih Secara Berjemaah

Pada zaman Rasulullah, salat tarāwīh hanya didirikan oleh baginda secara bersendirian kecuali pada tiga malam sahaja. Berkenaan perkara tersebut, ‘Ā’ishah meriwayatkan bahawa pada suatu malam pada bulan Ramadan, Rasulullah telah keluar ke masjid dan bersalat lalu diikuti oleh beberapa orang para sahabat. Bilangan para sahabat yang melakukan salat tarāwīh secara berjemaah menjadi semakin ramai pada malam kedua dan ketiga. Pada malam keempatnya, bilangan para sahabat yang menunggu baginda

keluar sembahyang tarāwīh semakin bertambah sehingga masjid menjadi penuh sesak. Pada malam tersebut baginda sengaja tidak keluar ke masjid tetapi sebaliknya telah bersalat secara bersendirian di rumah. Baginda hanya keluar ke masjid setelah azan Subuh dikumandangkan. Sesudah mendirikan salat Subuh, baginda menghadapkan mukanya kepada para sahabat lalu mengucap shahādah dan bersabda:¹²⁰

"أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَى مَكَانِكُمْ، لَكُنِّي خَشِيتُ أَنْ تَفْرُضُ عَلَيْكُمْ فَعْجَزَوْا عَنْهَا"

ertiinya:

"Sesungguhnya saya bukanlah tidak mengetahui tentang keadaan kamu (iaitu supaya baginda keluar ke masjid untuk mendirikan salat tarawih secara berjemaah), tetapi saya takut sekiranya ia difardukan ke atas kamu nanti kamu merasa lemah untuk melakukannya".

Hadis di atas menunjukkan bahawa Rasulullah hanya mendirikan salat tarāwīh secara berjemaah selama tiga malam sahaja. Apabila mendapat amalan tersebut mendapat sambutan yang amat hangat daripada para sahabat pada malam berikutnya, baginda telah mengambil keputusan untuk mengerjakannya secara bersendirian kerana bimbang sekiranya amalan tersebut difardukan oleh Allah apabila ia dilakukan secara berterusan sehingga menjadi adat kebiasaan di kalangan umat Islam.

Mulai dari malam tersebut, salat tarāwīh telah dilakukan secara bersendirian. Begitu juga di sepanjang zaman Abū Bakr (13H) dan pada awal zaman pemerintahan ‘Umar (23H). Pada suatu malam, ‘Umar keluar untuk melihat hal keadaan umat Islam dan mendapati mereka mendirikan salat tarāwīh secara bersendirian dan ada juga yang

¹²⁰ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 6, m.s. 285.

mendirikannya secara berjemaah di dalam beberapa kelompok yang kecil. Lalu timbul di dalam fikirannya untuk memilih seorang qari supaya mereka dapat mendirikannya secara beramai-ramai sekaligus. Setelah membuat penelitian berkenaan persoalan tersebut, akhirnya beliau memilih Ubay ibn Ka'b (22H) sebagai imam.¹²¹

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa tidak terdapat sebarang nas yang menuntut agar salat tarawih didirikan secara berjemaah. Ia sebaliknya telah dibuat berasaskan ijtihad 'Umar. Mengulas kes di atas, Dr. Yusuf al-Qaradawi menjelaskan bahawa ijtihad 'Umar sebenarnya bertepatan dengan petunjuk Rasulullah s.a.w sendiri, di mana baginda telah melakukannya secara berjemaah selama tiga malam. Sekiranya tidak timbul kebimbangan mengenai kemungkinan amalan tersebut akan difardukan oleh Allah, tentulah baginda akan melakukannya secara berjemaah di sepanjang hayat. Sesudah baginda wafat, apa yang dibimbangi itu sudah pun berakhir kerana wahyu sudah tidak diturunkan lagi.¹²² Berasaskan ijtihad 'Umar di atas, umat Islam telah melakukan salat tarawih secara berjemaah sehingga ke hari ini.

¹²¹ Mālik ibn Anas (t.t), *al-Muwatta'*, juzu' 1, ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, m.s. 114-115.

¹²² Yusuf al-Qaradawi (Dr.) (1992 c). *Fiqh al-Siyām* (cetakan kedua). Kaherah: Dār al-Šāfiwah, m.s. 105.

Kedua, Tempoh Mengandung Yang Paling Minima

Pada zaman pemerintahan khalifah ‘Uthmān (35H), seorang perempuan telah melahirkan anak sesudah berkahwin selama enam bulan lalu kes tersebut dirujuk kepadanya. Pada mulanya khalifah ‘Uthmān ingin menjatuhkan hukuman *hudūd* ke atas perempuan tersebut tetapi kemudianya telah menarik balik hasratnya itu setelah mendapat teguran daripada ‘Alī berasaskan fakta yang tersirat di dalam dua nas *al-Qur’ān* iaitu:¹²³

”ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حمله أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله“
”ثلاثون شهراً“

ertinya:

”Dan Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibubapanya. Ibunya telah mengandungnya dengan menanggung susah payah dan telah melahirkannya dengan menanggung susah payah. Sedang tempoh mengandungnya beserta dengan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa tiga puluh bulan“

Nas yang kedua ialah:¹²⁴

”ووصينا الإنسان بوالديه حمله أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين“

ertinya:

”Dan Kami wajibkan manusia berbuat baik kepada kedua ibubapanya. Ibunya telah mengandungnya dengan menanggung kelemahan demi kelemahan (dari mengandung hingga akhir menyusukannya), dan tempoh menceraikan susunya ialah dalam masa dua tahun“

¹²³ Al-Qur’ān, sūrah al-Ahqāf (46): 15.

¹²⁴ Al-Qur’ān, sūrah Luqmān (31): 14.

Berpandukan kedua-dua nas di atas, ‘Ali¹²⁵ menyimpulkan bahawa seseorang perempuan boleh melahirkan anak dalam keadaan hidup setelah mengandung dalam tempoh selama enam bulan sahaja. Ini kerana melalui ayat 15 dari surah *al-Ahqāf* di atas, Allah menyatakan bahawa tempoh mengandung dan menyusukan anak adalah selama tiga puluh bulan. Memandangkan tempoh menyusukan anak sahaja sudah memakan masa selama dua puluh empat bulan (dua tahun) sebagaimana yang dinaskan melalui ayat 14 dari surah *Luqmān*, maka tempoh yang berbaki iaitu selama enam bulan lagi merupakan tempoh mengandung yang paling minima.

Ketiga, Mengahwini Ibu Sesudah Menceraikan Anak Perempuannya

Di antara ijtihad para sahabat berpandukan fakta-fakta yang terkandung di dalam nas *al-Qur’ān* ialah apabila Zayd ibn Thābit (45H) ditanya berkenaan hukum seorang lelaki yang ingin mengahwini seorang ibu sesudah menceraikan anak perempuannya yang telah dikahwini terlebih dahulu, di mana anak perempuan tersebut belum lagi digauli, Zayd menegaskan bahawa *al-Qur’ān* tidak membenarkan tindakan tersebut dilakukan.¹²⁶ Fatwa beliau adalah merujuk kepada firman Allah.¹²⁷

¹²⁵ Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubī (1996), *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, juzu’ 16 (cetakan kelima). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, m.s. 128-129.

¹²⁶ Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, juzu’ 2, m.s. 533.

¹²⁷ Al-Qur’ān, surah al-Nisā’ (4): 23.

"... وَرِبَّنِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَانِكُمْ إِنِّي دَخَلْتُمْ

"بِهِنْ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنْ فَلَا حَاجَةٌ عَلَيْكُمْ ..."

ertinya:

"... dan anak-anak tiri yang dalam pemeliharaan kamu dari isteri-isteri yang kamu telah campuri; tetapi kalau kamu belum mencampuri mereka (dan kamu telah pun menceraikan mereka), maka tiadalah salah kamu (berkahwin dengan anak-anak tiri tersebut) . . ."

Ini kerana menurut fakta yang terkandung di dalam nas di atas, *al-Qur'ān* hanya mengizinkan seorang lelaki mengahwini anak sesudah menceraikan ibu yang belum disetubuh sahaja. Ini bermakna seseorang yang muh mengahwini ibu sesudah menceraikan anaknya yang belum digauli adalah tidak termasuk di dalam keizinan tersebut. Bahkan kes yang ditimbulkan di atas adalah termasuk di dalam firman Allah di awal ayat yang sama iaitu:

"حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِ نِسَانِكُمْ ... وَأَمْهَاتِ نِسَانِكُمْ"

ertinya:

"Diharamkan ke atas kamu (berkahwin dengan) ibu-ibu kamu ... dan *ibu-ibu isteri kamu* . . ."

Hukum di atas tidak akan diketahui melainkan oleh seseorang yang berkemampuan untuk berijihad dan telah membuat kajian yang mendalam berkenaan fakta-fakta yang terdapat di dalam sesuatu nas hukum itu sendiri. Jika tidak, seseorang *fugahā'* akan terdedah kepada kesilapan dalam mengeluarkan sesuatu fatwa. Sebagai contohnya ialah ketika 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (32H) berada di Kūfah, beliau pernah memberikan kelonggaran kepada seorang lelaki yang meminta pandangannya untuk mengahwini ibu sesudah menceraikan anaknya yang belum digauli. Bagaimanapun

setelah beliau pergi ke kota Madīnah, beliau telah bertanyakan tentang kedudukan fatwa di atas lalu beliau diberikan penjelasan bahawa hukum yang sebenar ialah tidak harus bagi seseorang lelaki untuk berbuat demikian. Apabila beliau kembali semula ke Kūfah, beliau terus menemui lelaki tersebut dan memerintahkan supaya menceraikan isterinya.¹²⁸

Dalam suatu kes yang lain, salah seorang *fuqahā' tābi'iñ* yang terkenal di Madīnah iaitu 'Urwah ibn al-Zubayr (99H) menjelaskan bahawa beliau telah tersilap dalam memahami firman Allah ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَاعِ اللَّهِ فِنْ حَجَّ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا﴾

(جناح عليه أن يطوف بهما yang bererti: "Sesungguhnya Ṣafā dan Marwah itu adalah sebahagian daripada syiar (lambang) agama Allah. Maka sesiapa yang menunaikan ibadat haji ke *Bayt Allāh* atau mengerjakan umrah, maka tiadalah menjadi salah untuk dia bersa'i (berjalan berulang alik) di antara keduanya . . .")¹²⁹, di mana beliau menyangka bahawa hukum melakukan sa'i di antara Ṣafā dan Marwah adalah sunat sahaja. Bagaimanapun sangkaan beliau itu telah diperbetulkan oleh 'Ā'ishah r.ha (58H).

Berkenaan kes di atas, 'Urwah mengatakan:¹³⁰

¹²⁸ Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 533.

¹²⁹ Al-Qur'añ, sūrah al-Baqarah (2): 158.

¹³⁰ Muhammad ibn Ahmad al-Qurṭubī (1996), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 120.

"قلت لعائشة ما أرى على أحد لم يطف بين الصفا والمروءة شيئاً ، وما أبالي ألا أطوف
بینهما . فقلت : بس ما قلت يابن أخن ! ... ولو كانت كما تقول لكانت : ((
فلا جناح عليه ألا يطوف بهما))"

ertinya:

"Saya berkata kepada 'Ā'ishah: "Saya berpendapat, tidak menjadi sebarang kesalahan ke atas seseorang yang tidak melakukan sa'i di antara Safa dan Marwah dan saya sendiri pun tidak mengambil peduli untuk tidak barsa'i di antara keduanya". Lalu 'Ā'ishah berkata: "Alangkah buruknya apa yang engkau cakapkan itu wahai anak saudaraku! ... Sekiranya apa yang engkau katakan itu benar, tentulah firman Allah akan berbunyi begini (ertiya): "Maka tiadalah menjadi salah ke atasnya untuk tidak bersa'i di antara keduanya".

Kes di atas menunjukkan bahawa kesilapan dalam berijtihad kadang-kadang berlaku juga kepada tokoh *fiqahā'* sama ada dari kalangan sahabat maupun *tābi'īn*. Namun, mereka terus menarik balik sesuatu fatwa atau pandangan apabila mengetahui bahawa ianya bersalahan dengan sesuatu nas.

Tegasnya, sesuatu persoalan hukum tidak boleh dijawab berpandukan pendapat akal semata-mata. Ia sebaliknya hendaklah berasaskan dalil yang kuat khususnya fakta-fakta yang tersirat di dalam *muṣūṣ tafsīliyyah* itu sendiri, di mana sekiranya terdapat sesuatu ijtihad yang bertentangan dengan nas atau mana-mana fakta yang terdapat di dalamnya, maka ijtihad tersebut akan terbatal dengan sendirinya.

b. Ijtihad Berasaskan *Qiyās*

Sekiranya tiada sebarang fakta di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah, fiqhahā'* sahabat akan menggunakan kaedah *qiyās* untuk mengistinbātkan hukum bagi kes-kes baru. Di antara persoalan yang diselesaikan dengan kaedah *qiyās* ialah sebagaimana berikut:

Pertama, Menyokong Perlantikan Abū Bakr Sebagai Khalifah Pertama

Di antara persoalan yang mula-mula dihadapi oleh para sahabat sebaik sahaja kewafatan Rasulullah ialah berkenaan siapakah yang berhak dilantik sebagai khalifah yang pertama. Melalui perdebatan yang hangat di Saqīfah Bani Sa'ādah, Abū Bakr (13H) telah dibay'ahkan sebagai khalifah yang pertama. Memandangkan majlis tersebut hanya dihadiri oleh sebilangan kecil umat Islam sahaja, maka *bay'ah* umum telah dilakukan keesokannya di *Masjid Nabawi*. Dalam memberikan sokongan kepada pemilihan tersebut, para sahabat telah menggunakan kaedah *qiyās*, di mana mereka merujuk kes tersebut kepada pemilihan Abū Bakr sebagai imam sembahyang oleh Rasulullah pada sepanjang tempoh keuzuran di akhir hayat baginda.¹³¹ Berkennaan sokongan tersebut, para sahabat mengatakan:¹³²

¹³¹ Sebagai contoh, sila lihat: al-Nawawī (1997), *op. cit.*, juzu' 4, m.s. 357-366.

¹³² Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 189. Sebenarnya terdapat perbezaan pendapat di kalangan ulama berhubung perlantikan khalifah yang pertama sesudah Rasulullah s.a.w. di mana golongan shi'ah mengatakan bahawa hak tersebut telah diberikan kepada saidina 'Alī. Selain itu, ada juga mengatakan bahawa individu yang dipilih untuk memegang jawatan tersebut ialah 'Abbās. *Manakala* kebanyakan ulama salaf dan khalfah dari kalangan *ahl al-sunnah* pula berpendapat bahawa Rasulullah telah menunjukkan Abū Bakr sebagai khalifah yang pertama sama dengan nas yang nyata ataupun nas yang

"رضيَّهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَدِينَتَا أَفْلَا نَرْضَاهُ لَدِينِنَا"

ertiannya:

"Rasulullah meredainya (Abū Bakr) untuk agama kita, apakah kita tidak meredainya untuk urusan dunia kita?"

Ini menunjukkan bahawa para sahabat telah menggunakan kaedah *qiyās* dalam menyokong perlantikan Abū Bakr sebagai khalifah pertama sesudah kewafatan Rasulullah iaitu meng*qiyāskan* kepimpinan negara dengan kepimpinan sembahyang.¹³³

Kedua, Memerangi Golongan Yang Enggan Membayar Zakat

Tindakan memerangi golongan yang tidak membayar zakat pada zaman khalifah Abū Bakr sebenarnya telah dilakukan hasil daripada ijtihad Abū Bakr kerana tidak terdapat

tersembunyi. Sementara itu, terdapat juga sebilangan ulama *ahl al-summāh* yang berpendapat bahawa Rasulullah tidak menunjukkan sesiapa pun sebagai bakal khalifah yang pertama. Antara alasan yang diberikan oleh golongan ini ialah berlakunya perselisihan pendapat di antara para sahabat di Sacifah Bani Sa'ādah, di mana sekiranya baginda pernah menunjukkan bakal khalifah sesudah baginda, tentulah pertelingkahan tersebut tidak akan berlaku. Antara hujah mereka yang lain ialah penegasan 'Umar di akhir hayatnya: إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَعْنِي دِيْنَهُ وَإِنْ لَمْ يَأْخُذْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسْتَحْلِفْ، وَإِنْ أَسْتَحْلِفَ فَإِنَّ أَبَابِي' (بكر رضي الله عنه قد استخلفه ertiannya: "Sesungguhnya Allah sentiasa memelihara agamanya. Sekiranya saya tidak memilih seorang pengganti, maka Rasulullah s.a.w juga tidak melakukannya. Dan jika saya memilih pengganti, maka sesungguhnya Abū Bakr telah melakukannya") (Hadis riwayat Muslim sebagaimana yang terdapat di dalam: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 12, m.s. 411). Bersesuaian dengan pendapat ini, al-Ghazālī menegaskan قطعاً بطلان دعوى النص عليه - أي على أبي بكر - وعلى علىٰ وعلى العباس ، إذ لو كان لنفس (وَلَمْ يَنْتَهِ بِهِ الْمُشْهُورَةُ مُحَالٌ ، حَتَّى لَنْقَنِي عَمَرٌ رَضِيَّ عَنْهُ وَفِيهِمْ عَلَيٰ رَضِيَّ اللَّهُ عَنْهُ ، فَكَانَ سِلَاحُهُ لِلْمُشْهُورَةِ مُحَالٌ) (عن القبر وانتهاد سارئي). Sila lihat: al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 242. Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (t.t). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqq Kalām al-Shī'ah wa al-Qadariyyah*, juzu' 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 134-150 dan Jamal 'Abd al-Hādi Muhammad Mas'ūd (Dr.) dan Wafā' Muhammad Rafa'at Jumu'ah (Dr.) (1994), *Istikhłāf Abī Bakr al-Śiddīq Radīya Allāh 'Anh*, (cetakan ketiga). al-Mansūrah: Dār al-Wafā', m.s. 15-206.

¹³³ Khalīfah Bā Bakr al-Hasan (Prof. Dr.) (1997), *op. cit.*, m.s. 147.

sebarang nas yang khusus mengenainya. Berkenaan tindakan tersebut, Khalifah Abū Bakr merupakan orang yang paling bertanggungjawab. Ini kerana pada mulanya ‘Umar yang menjadi menteri kanan kepada Abū Bakr sendiri tidak bersetuju dengan pandangan Abū Bakr dengan memberikan alasan bahawa darah orang-orang Islam mesti dipelihara sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah:¹³⁴

”أُمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهُدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيَؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوهُ عَصَمُوا مِنِّي دَمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحْسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ“.

ertiinya:

”Saya diperintahkan supaya memerangi manusia sehingga mereka menyaksikan bahawa tiada tuhan melainkan Allah dan bahawa Muhammad adalah rasul Allah, dan sehingga mereka mendirikan sembahyang dan menunaikan zakat. Apabila mereka melakukannya, terpeliharalah darah dan harta benda mereka daripada saya kecuali dengan haknya dan perhitungan amalan mereka terserahlah kepada Allah”.

Bagaimanapun Abū Bakr tetap bertegas untuk memerangi mereka dengan berhujah menggunakan frasa (إِلَّا بِحَقِّهَا) yang secara tersiratnya membolehkan pemerintah memerangi golongan yang tidak membayar zakat. Abū Bakr seterusnya menegaskan:¹³⁵

”وَاللَّهُ لَا يُقْاتِلُنَّ مِنْ فَرْقَ بَيْنِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، إِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ! لَوْ مَنْعَوْنِي عَقَالًا كَانُوا يَؤْدُونِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ“

¹³⁴ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 154-158.

¹³⁵ *Ibid.* juzu' 1, m.s. 150.

barang perniagaan Non-Muslim.¹³⁸ Beliau lalu mencampur dan menjualkannya. Apabila tindakan tersebut sampai ke pengetahuan ‘Umar, beliau berkata dengan marah:¹³⁹

"قاتل الله سرقة ، اما علم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمانها ."

ertiaya:

"Pasti Allah memurkai Samurah. Tidakkah beliau mengetahui bahawa Rasulullah telah bersabda: "Semoga Allah melaknat bangsa Yahudi (kerana) telah diharamkan ke atas mereka (memakan) lemak (lembu dan kambing), mereka pun menjual dan memakan harganya."

Pengharaman jualan lemak (lembu dan kambing) ke atas bangsa Yahudi sebagaimana yang dinyatakan melalui hadis yang dibacakan oleh ‘Umar di atas adalah terdapat di dalam firman Allah:¹⁴⁰

"وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ، ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
إلا ما حملت ظهورهما أو الحوایا أو ما احتلظ بعظم"

ertiaya:

"Dan Kami haramkan ke atas bangsa Yahudi setiap binatang yang berkuku, dan dari lembu dan kambing pula Kami haramkan ke atas mereka lemaknya kecuali (lemak) yang ada pada belakangnya atau yang menyelaputi perkakas dalam perutnya atau yang bercampur dengan tulang".

¹³⁸ Nazīḥ Ḥammād (Dr.) (1995). *Mu'jam al-Muṣgalahāt al-Iqtisādiyyah fī Lughah al-Fiqahā*, (cetakan ketiga). Riyāḍ : al-Dār al-Ālamiyah li al-Kitāb al-Islāmī, m.s. 243-244. Lihat juga: Ghālib 'Abd al-Kāfi al-Qurashi (Dr.) (1990). *Awwaliyyāt al-Fārūq al-Siyāsiyyah*. al-Mansūrah: Dār al-Wafā', m.s. 376-381.

¹³⁹ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawī (1997). *op. cit.*, juzu' 11, m.s. 8-11.

¹⁴⁰ Al-Qur'ān, sūrah al-An'ām (6): 146.

Menurut al-Ghazālī¹⁴¹, larangan yang dikeluarkan oleh ‘Umar berhubung kes di atas telah dibuat berdasarkan kaedah *qiyās* iaitu sebagaimana harga jualan lemak (lembu dan kambing) telah diharamkan ke atas bangsa Yahudi, maka harga jualan arak juga hendaklah diharamkan ke atas umat Islam.

Keempat, Orang Yang Melemparkan Tuduhan Zina

Berkenaan perbuatan melemparkan tuduhan zina ke atas seseorang, *al-Qur’ān* hanya mejelaskan berkenaan tuduhan yang dilemparkan ke atas golongan perempuan yang *muḥṣanāt* (menjaga kehormatan diri) sahaja sebagaimana firman Allah:¹⁴²

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شَهِيدَاتٍ فَاجْلِدُوهُنَّا مُئَانِينَ جَلَدَةً

ertinya:

“Dan orang-orang yang melemparkan tuduhan zina ke atas perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawa empat orang saksi, maka sebatlah mereka sebanyak lapan puluh kali”

Berpandukan ayat di atas, *fuqahā’* sahabat telah berijmak mengatakan bahawa seseorang yang melemparkan tuduhan zina ke atas lelaki yang suci tanpa membawa

¹⁴¹ Al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu’ 2, m.s. 244.

¹⁴² Al-Qur’ān, sūrah al-Nūr (24): 4.

saksi seramai empat orang hendaklah dikenakan hukuman yang sama iaitu sebanyak lapan puluh kali sebatan. Kaedah ijtihad yang digunakan oleh mereka ialah *qiyās*.¹⁴³

Kelima, Had Zina Ke Atas Hamba Lelaki

Berkenaan hukuman zina ke atas golongan hamba pula, Allah menjelaskan bahawa hamba perempuan yang berzina hendaklah dikenakan hukuman sebanyak separuh daripada hukum yang wajib dikenakan ke atas perempuan yang merdeka sebagaimana firman Allah:¹⁴⁴

"فِإِذَا أَحْصَنْتُمْ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَ نَصْفُ مَا عَلَى الْخَصْنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ . . ."

ertiinya:

"Kemudian setelah mereka (hamba-hamba perempuan itu) berkahwin, lalu mereka melakukan perbuatan keji (zina), maka mereka dikenakan separuh dari (hukuman) seksa yang ditetapkan ke atas perempuan-perempuan yang merdeka. . ."

Berpandukan ayat di atas dan ayat yang kedua dari surah al-Nūr yang menjelaskan bahawa hukuman zina ke atas mana-mana perempuan dan lelaki merdeka yang belum berkahwin adalah sama iaitu hendaklah disebat sebanyak seratus rotan, para sahabat telah berijmak berdasarkan kaedah *qiyās* iaitu hamba lelaki yang berzina juga

¹⁴³ Nādiyah Sharīf al-‘Umari (Dr) (1985), *op. cit.*, m.s. 229.

¹⁴⁴ Al-Qur’ān, surah al-Nisā’ (4): 25.

hendaklah dihukum sebanyak lima puluh sebatan sahaja sebagaimana yang dinaskan ke atas hamba perempuan.¹⁴⁵

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa para sahabat telah menentukan pelbagai hukum berdasarkan kaedah *qiyās*.¹⁴⁶

c. Ijtihad Berdasarkan Prinsip Umum Syariah

Di antara persoalan yang ditangani oleh *fugahā'* sahabat berdasarkan prinsip umum syariah ialah sebagaimana berikut:

Pertama, Mengumpulkan *al-Qur'ān*

Walaupun semua ayat-ayat *al-Qur'ān* telah ditulis dan dihafal pada zaman Rasulullah s.a.w, namun baginda tidak pernah memerintahkan agar *al-Qur'ān* dikumpulkan sehingga menjadi satu naskah yang lengkap. Tindakan pembukuan *al-Qur'ān* hanya dilakukan pada zaman pemerintahan Abū Bakr (13H) setelah dicadang dan didesak oleh 'Umar (23H). Cadangan tersebut dibuat sesudah beliau mendapati para penghafaz *al-Qur'ān* telah berkurangan kerana ramai di antara mereka yang gugur syahid di sepanjang peperangan menentang kebangkitan golongan murtad.

¹⁴⁵ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 205.

¹⁴⁶ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 242-244 dan Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 185-196.

Pada mulanya Abū Bakr merasa keberatan untuk berbuat demikian dengan memberikan alasan bahawa Rasulullah sendiri tidak pernah melakukannya. Namun ‘Umar terus mendesak Abū Bakr dengan menegaskan bahawa ia merupakan suatu tindakan yang mendatangkan kemudahan untuk semua umat Islam di sepanjang zaman. Setelah Abū Bakr memahami bahawa terdapat suatu kemudahan yang tergolong di dalam kategori *maṣlahah darūriyyāt*¹⁴⁷ di sebalik cadangan tersebut iaitu kewajiban memelihara sumber hukum yang tertinggi daripada lenyap begitu sahaja atau pun dipertikaikan mengenai kesahihan periwatannya di kemudian hari, beliau terus memberikan arahan kepada Zayd ibn Thābit untuk melaksanakan tanggungjawab itu. Bermula dari kes tersebut lahirlah satu naskah *al-Qur’ān* yang ditulis secara lengkap.

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa tidak terdapat sebarang nas yang menuntut supaya *al-Qur’ān* dihimpunkan dalam satu naskah yang lengkap sebagaimana yang dilakukan pada zaman Abū Bakr. Tindakan tersebut sebaliknya telah dilakukan dengan ijihad para sahabat berdasarkan *maṣlahah*.

Kedua, Mengawal Cara Penulisan *al-Qur’ān*

Pada zaman pemerintahan ‘Uthmān (35H), suatu tindakan yang lebih tegas telah diambil terhadap cara penulisan *al-Qur’ān*. Tindakan tersebut dilakukan setelah khalifah

¹⁴⁷ Sila lihaturaian mengenai *maṣlahah darūriyyāt* di muka surat 142 - 143.

‘Uthmān mendapat laporan daripada Hudhayfah ibn al-Yamān (36H) berkenaan perselisihan yang berlaku di kalangan umat Islam berhubung cara bacaan (*qirā’at*) *al-Qur’ān* sehingga ke peringkat mereka saling mempersalahkan di antara satu sama lain.¹⁴⁸ Berpandukan kepada naskah lengkap yang telah dikumpul dan disusun pada zaman Abū Bakr, ‘Uthmān memerintahkan Zayd ibn Thābit supaya menyalin *al-Qur’ān* kepada beberapa naskah. Beliau kemudiannya membahagikan salinan tersebut ke beberapa buah bandar besar¹⁴⁹ dan memerintahkan agar umat Islam membakar lain-lain naskah *al-Qur’ān* yang ada di tangan mereka.¹⁵⁰

Tindakan di atas merupakan hasil ijihad ‘Uthmān berdasarkan *maṣlahah* dan *sadd al-dharā’i*,¹⁵¹ iaitu untuk memelihara *al-Qur’ān* sebagai sumber utama hukum Islam dan untuk menghalang daripada berlakunya perselisihan dan perpecahan di kalangan umat Islam. Berhubung tindakan di atas, saudina ‘Alī mengatakan: “Sekiranya

¹⁴⁸ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Ibrāhim Muhammād al-‘Alī (1996), *Hudhayfah ibn al-Yamān: Amin Sirr Rasūl Allāh*. Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 74-83.

¹⁴⁹ Menurut pendapat yang kuat, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Zarkashī, jumlah naskah *al-Qur’ān* yang disalin pada zaman ‘Uthmān ialah empat naskah, di mana tiga daripadanya dihantar ke Kūfah, Basrah dan Shām. Manakala satu naskah lagi disimpan oleh khalifah ‘Uthmān sendiri. Ada juga yang mengatakan tujuh naskah, di mana enam daripadanya telah dihantar ke enam buah bandar iaitu Kūfah, Basrah, Shām, Mekah, Yaman dan Bahrayn. Sila lihat: Muhammād ibn ‘Abd Allāh al-Zarkashī (1994), *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, juzu’ 1, ed. Dr. Yūsuf ‘Abd al-Rahmān, Shaykh Jamāl Ḥamdi dan Shaykh Ibrāhim ‘Abd Allāh. Beirut: Dār al-Ma’rifah, m.s. 240.

¹⁵⁰ Ibrāhim ibn Mūsā al-Shāṭibī (1996), *al-I’tiṣām*, juzu’ 2, ed. Khālid ‘Abd al-Fattāḥ Shabl Abū Sulaymān. Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 82.

¹⁵¹ al-Hajawī (1396H), *op. cit.* juzu’ 1, m.s. 164-165. Lihat juga: Idrīs Jumu’ah Darrār Bashir (Dr.) (t.t.), *op. cit.* m.s. 190-191 dan m.s. 195-196.

saya memegang jawatan yang dipegang oleh ‘Uthmān, pastilah saya lakukan terhadap *mâshâf-mâshâf* (yang tidak diselaraskan cara penulisannya sehingga menimbulkan perselisihan pendapat dalam membaca pelbagai ayat *al-Qur’ân*) apa yang telah dilakukannya (iaitu akan memerintahkan supaya *mâshâf-mâshâf* tersebut dibakar)”.¹⁵²

Ketiga, Arahan Supaya Menceraikan Isteri Dari Kalangan Ahli Kitab

Di antara ijtihad berdasarkan prinsip umum syariah ialah khalifah ‘Umar (23H) telah mengarahkan Hudhayfah ibn al-Yamān (36H) yang sedang bermastautin di Madâ'in (melalui sepucuk surat) supaya menceraikan isterinya dari kalangan ahli kitab padahal Allah telah mengharuskannya melalui firmanNya:¹⁵³

"وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ"

ertiinya:

“...dan (dihalalkan juga berkahwin) dengan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya dari kalangan orang-orang yang diberikan Kitab dahulu daripada kamu”.

Apabila Hudhayfah membalas surat ‘Umar untuk bertanyakan sama ada tindakan beliau itu bercanggah dengan sesuatu nas ataupun tidak, ‘Umar menjelaskan bahawa mengahwini mereka tidaklah haram tetapi beliau merasa bimbang ianya akan

¹⁵² Teks ucapan saidina ‘Alî ialah: (لو وليت ما ولی عنوان لعمل بالمحاصف ما عمل). Muhammad ibn ‘Abd Allâh al-Zarkashî (1972), *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, ed. Muhammad Abû al-Faḍl Ibrâhîm, juzu’ 1. Beirut: Dâr al-Mâ’rifah, m.s. 239.

¹⁵³ Al-Qur’ân, súrah al-Mâ’idah (5): 5.

menimbulkan fitnah di kalangan golongan muslimat sekiranya ramai orang Islam yang mengahwini perempuan ahli kitab disebabkan rupa mereka yang cantik.¹⁵⁴

Ini menunjukkan bahawa perintah ‘Umar supaya Ḥudhayfah menceraikan isterinya dari kalangan ahli kitab merupakan suatu ijтиhad, di mana ‘Umar berpendapat sekiranya amalan tersebut dibiarkan begitu sahaja, lama kelamaan ia akan menjadi kebiasaan di kalangan umat Islam memandangkan perempuan ahli kitab mempunyai rupa yang cantik. Lantaran itu, sebagai langkah pencegahan yang lebih awal, ‘Umar telah mengeluarkan arahan di atas untuk menghalang daripada timbul fitnah di kalangan umat Islam.¹⁵⁵

Di antara ijтиhad yang berasaskan *maṣlahah* ialah ‘Umar telah menggalakkan umat Islam (yang tinggal di sekitar *al-Haramayn*) melakukan haji *ifrād* supaya Kaabah sentiasa dikunjungi oleh umat Islam di sepanjang tahun apabila mereka mengerjakan

¹⁵⁴ Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, juzu' 3, m.s. 588 sebagaimana yang dipetik oleh: Ibrāhīm Muhammād al-Ālī (1996), *op. cit.*, m.s. 67-68. Lihat juga: Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (1969), *op. cit.*, m.s. 269.

¹⁵⁵ Memandangkan tiada sebarang nas yang mengharamkan umat Islam mengahwini perempuan ahli kitab para sahabat yang bermastautin di Madinah seperti 'Uthmān ibn 'Affān (35H), 'Abd al-Rahmān ibn 'Awf (30H) dan Talhah ibn 'Abd Allāh (97H) masing-masingnya telah mengahwini dua orang perempuan ahli kitab. [Sila lihat: 'Abd al-Wadūd Muhammād al-Saryātī (Dr.) (1993), *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī wa Naẓariyyatih al-'Āmmah*. Beirut: Dār al-Nahdah, m.s. 77]. Bagaimanapun, perlu diperjelaskan bahawa 'Uthmān dan 'Abd al-Rahmān merupakan *fūqahā'* sahabat yang tinggal dan wafat di Madinah. Manakala berkenaan Talhah ibn 'Abd Allāh pula, Ibn Ḥibbān (w. 354H) menjelaskan bahawa beliau merupakan anak saudara kepada 'Abd al-Rahmān ibn 'Awf, di mana beliau merupakan salah seorang daripada *fūqahā'* Madinah yang meninggal pada tahun 97 hijrah ketika berumur 72 tahun. Lantaran itu, kes Hudhayfah ibn al-Yamān adalah berbeza dengan kes mereka bertiga. Sila lihat: Ibn Ḥibbān (1991), *op. cit.*, m.s. 112.

umrah di luar bulan haji.¹⁵⁶ Di antaranya lagi ialah *al-khulafā' al-rāshidin* mengenakan bayaran ganti ke atas para tukang yang mendakwa kerosakan atau kehilangan barang-barang para pelanggan tanpa saksi dan bukti yang kukuh.¹⁵⁷ تضمين الصناع

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa *fuqahā'* sahabat yang dipelopori oleh *al-khulafā' al-rāshidin* telah mengambilkira prinsip umum dan objektif syariah dalam mengenalpasti hukum bagi sesuatu persoalan yang tidak dinaskan. Berasaskan prinsip inilah *fuqahā'* sahabat telah menetapkan beberapa hukum yang pada zahirnya bertentangan dengan nas syarak tetapi pada hakikatnya adalah bertepatan dengan kehendak syarak itu sendiri seperti dalam kes pembekuan peruntukan zakat kepada golongan *mu'allaf* dan perintah supaya unta yang berkeliaran tanpa tuan ditangkap, dihebahkan dan dijual apabila tidak dituntut manakala harganya pula diserahkan kepada tuannya apabila datang membuat tuntutan.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Muhammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim (1985), *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siyāsah al-Shariyyah*, ed. Dr. Muhammad Jamil Ghāzi. Jedah: Dār al-Madāni, m.s. 20.

¹⁵⁷ Al-Shāfi‘ī (1996), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 83 dan ‘Alī Ḥasab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 177-178.

¹⁵⁸ Sila lihaturaian mengenainya di muka surat 319-321 dan 326-327.

3.3.2. Pembinaan Hukum Pada Zaman *Tābi’īn*¹⁵⁹

Sebagai suatu era peralihan, zaman ini bermula dengan zaman peralihan *Sahabat-Tābi’īn*. Di antara *fuqahā’* sahabat yang memainkan peranan penting pada zaman ini ialah Zayd ibn Thābit (45H), ‘Ā’ishah (58H), Hafṣah (58H), Abū Hurayrah (58H) dan Ibn ‘Umar (73H) di Madīnah, Abū Mūsā al-Ash‘arī (44H), ‘Imrān ibn Ḥuṣayn (52H) dan Anas ibn Mālik (91H) di Kūfah dan kemudiannya di Baṣrah, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (68H) di Mekah, ‘Amru ibn al-Āṣ (61H) dan anaknya ‘Abd Allāh (63H) di Mesir dan Mu‘āwiyah ibn Abū Sufyān (61H) di Shām. Bermula dari bandar-bandar inilah tersebarnya ilmu-ilmu yang berkaitan *al-Qur’ān*, *al-Sunnah* dan *fiqh* ke pelbagai tempat.¹⁶⁰

i. Kelahiran Dua Aliran Ijtihad

Pada zaman ini, dua aliran ijtihad telah terbina dengan mantap iaitu aliran hadis dan riwayat yang berpusat di Madīnah, Mekah, Tā’if, Shām, Mesir dan Yaman, dan aliran pemikiran dan *qiyās* yang bertapak di Kūfah, Baṣrah dan Khurāsān. Kedua-dua aliran ini

¹⁵⁹ *Tābi’īn* ialah satu gelaran yang diberikan kepada satu kumpulan umat Islam yang tidak pernah berjumpa dengan Rasulullah s.a.w tetapi sempat berbuat demikian dengan mana-mana sahabat sekalipun mereka hidup sezaman dengan Rasulullah seperti ‘Alqamah ibn Qays al-Nakha’ī (28SH-62H) dan al-Aswad ibn Yazid ibn Qays al-Nakha’ī (74H). Mahmūd al-Tāhhān (1984). *Taysīr Muṣṭalḥ al-Hadīth*. Kuwait: Maktabah Dār al-Turāth, m.s. 202-203 dan Ibn Ḥibbān (1991), *op. cit.*, m.s. 159-161.

¹⁶⁰ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 29.

dikenali juga sebagai aliran Hijāz dan aliran ‘Irāq,¹⁶¹ dan secara khususnya telah digelarkan sebagai aliran Madinah¹⁶² dan aliran Kūfah.¹⁶³

Fuqahā' tābi'iñ yang paling terkemuka di Madīnah ialah Sa‘id ibn al-Musayyib (15-94H), ‘Urwah ibn al-Zubayr (99H), Abū Bakr ibn ‘Abd al-Rahmān ibn Ḥārith ibn Hishām (94H), ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Utbah ibn Mas‘ūd (98H), Khārijah ibn Zayd (99H), al-Qāsim ibn Muḥammad (102H) dan Sulaymān ibn Yasār (109H), di mana mereka digelarkan sebagai *fuqahā' sab'ah*.¹⁶⁴ *Fuqahā' tābi'iñ* yang paling terkenal

¹⁶¹ Idrīs Jumu‘ah Darrār Bashir (Dr.) (t.t), *op. cit.*, m.s. 504-505.

¹⁶² Madīnah amat layak menjadi pusat pembinaan hukum yang berteraskan *al-Sunnah* kerana ia merupakan pusat pemerintahan Islam sejak zaman Rasulullah dan *al-khulafā' al-rāshidin* kecuali ‘Ali (40H). Ini bermakna Madīnah merupakan pusat tersebarnya ayat-ayat dan hadis-hadis hukum, fatwa, *qadā'* dan pendapat ramai *fuqahā'* sahabat yang dipelopori oleh *al-khulafā' al-rāshidin*, Zayd (45H), ‘Āishah (58H), Abū Hurayrah (58H) dan Ibnu ‘Umar (73H). Di antara *fuqahā'* lain yang turut memainkan peranan ialah Hafṣah (58H) dan Umm Salamah (59H). Sila lihat: al-Hajawi (1396), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 311.

¹⁶³ Kelahiran pusat ilmu yang berteraskan kepada aliran pemikiran di Kūfah bukanlah sesuatu yang pelik kerana Kūfah sebenarnya telah dipengaruhi oleh metodologi ijtihad ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd sejak tahun 17 hijrah. Bersama Ibnu Mas‘ūd ialah beberapa orang sahabat besar seperti Ammār ibn Yāsir (36H), Hudhayfah ibn al-Yamān (36H) dan Abū Mūsā al-Ash’arī (44H), di mana terdapat seramai empat ribu orang dari kalangan *tābi'iñ* yang bertafaqqih di bawah bimbingan mereka. Kedudukan Kūfah sebagai pusat pengembangan hukum Islam menjadi lebih penting dengan kehadiran *fuqahā'* sahabat yang lain khususnya ‘Ali (40H) setelah ianya dijadikan sebagai pusat *khilāfah Islāmiyyah* yang baru. Dengan itu Kūfah telah menjadi tempat persinggahan dan permastautinan ramai para sahabat iaitu seramai tiga ratus orang sahabat yang terlibat di dalam perjanjian *Hudaybiyyah* dan tujuh puluh orang tentera Badar seperti ‘Imrān ibn Husayn (52H), Sa‘d ibn Abi Waqqās (55H) dan Anas ibn Mālik (91H). Menurut al-Hajawi (1376H), kedatangan ramai para sahabat ke Kūfah telah menimbulkan anggapan di kalangan *fuqahā'* ‘Irāq bahawa pusat penyebaran *al-Sunnah* sudah berpindah ke tempat mereka. Walaupun anggapan itu tidak benar kerana para sahabat yang berada di Madīnah dan di lain-lain bandar adalah lebih ramai, namun apa yang jelas ialah *fuqahā'* Kūfah telah berjaya menyaingi *fuqahā'* Madīnah dalam berijihad dan tiada *fuqahā'* di lain-lain tempat yang dapat berbuat demikian. Sila lihat: Wahbi Sulaymān Ghāwījī (1993), *op. cit.*, m.s. 35; al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 310-311 dan Muhammad ‘Ajāj al-Khaṭīb (Dr.) (1981), *op.cit.*, m.s. 167.

¹⁶⁴ *Fuqahā'* lain yang turut berperanan di Madīnah ialah Abū Salamah ibn ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Awf (92H), ‘Alī ibn al-Husayn ibn ‘Alī ibn Abi Tālib (92H), ‘Abd Allāh ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (105H), Abbān ibn ‘Uthmān ibn ‘Affān (105H), Sālim ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (106H) dan Nāfi‘ mawlā ‘Abd

sesudah mereka ialah Ibn Shihāb al-Zuhri (50-124H) iaitu salah seorang guru Imām Mālik ibn Anas (93-179H). Aliran ini kemudiannya telah diikuti oleh *fuqahā'* *Mālikiyah, Shāfi'iyyah, Hanābilah* dan *Zāhiriyah*.¹⁶⁵

Manakala *madrasah al-ra'y* yang berpusat di Kūfah pula telah dipelopori oleh beberapa orang murid Ibn Mas'ūd (32H) khususnya 'Alqamah ibn Qays al-Nakha'i (28SH-62H) yang merupakan murid Ibn Mas'ūd yang paling masyhur, Masrūq ibn 'Abd al-Rahmān al-Ajda' al-Hamdāni (63H) dan al-Aswad ibn Yazid al-Nakha'i (74H).¹⁶⁶ Sesudah mereka, *fuqahā' tābi'iin* yang paling masyhur ialah Ibrāhīm ibn Yazid ibn Qays al-Nakha'i (50-96H). Ibrāhīm al-Nakha'i merupakan guru kepada Ḥammād ibn Sulaymān (120H) iaitu guru kepada al-Nu'mān ibn Thābit yang dikenali sebagai al-Imām Abū Ḥanīfah (80-150H).¹⁶⁷

Di antara faktor terpenting yang melahirkan aliran hadis di Madīnah ialah *fuqahā' sab'ah* telah terpengaruh dengan metodologi ijtihad yang banyak berpegang

Allāh ibn 'Umar (120H). Sila lihat: Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 31 dan 'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 85-86.

¹⁶⁵ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 77.

¹⁶⁶ Di antara murid Ibn Mas'ūd yang lain ialah Shurayh al-Qādī (78H), Hasan al-Baṣrī (21-110H) dan 'Āmir ibn Sharāḥil al-Sha'bī (105H). Bagaimanapun Syurayh dan al-Sha'bī lebih cenderung kepada aliran Hadis sementara Hasan al-Baṣrī pula walaupun lebih cenderung kepada aliran pemikiran, namun beliau tidak berperanan di Kūfah tetapi sebaliknya di Baṣrah. Muḥammad Husayn al-Dhahabī (Dr.) (t.t), *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, juzu' 1, T.tp.: t.pt., m.s. 118-127.

¹⁶⁷ Muḥammad al-Khudārī (1994), *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (cetakan kedua). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 104-105; Shawqi 'Abduh al-Sāḥī (Dr.) (1989), *op. cit.*, m.s. 77-79; Yūsuf al-Qaradāwī (Dr.) (1992 b), *al-Madkhal li Dirāsah al-Sunnah al-Nabawiyah* (cetakan ketiga). Kaherah. Maktabah Wahbah. m.s. 50 dan 'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 86-87.

kepada nas dan sedikit sahaja menggunakan akal dan *qiyās* sebagaimana yang dipelopori oleh Zayd ibn Thābit (45H), ‘Ā’ishah (58H) dan Ibn ‘Umar (73H).¹⁶⁸ Tambahan lagi suasana kehidupan di Madīnah adalah serba sederhana, di mana tidak timbul banyak persoalan baru yang perlu diselesaikan. Bahkan kebanyakan masalah yang dihadapi mempunyai persamaan dengan apa yang berlaku pada zaman sahabat. Kedudukan Madīnah itu sendiri sebagai pusat pengembangan Islam yang kaya dengan *al-Sunnah*, *qaḍā’*, fatwa dan pandangan *fuqahā’* sahabat pula menjadikan mereka tidak bermasalah untuk menjadikan sumber-sumber tersebut sebagai rujukan hukum sekalipun ianya tidak diriwayatkan secara *mutawātir*.¹⁶⁹

Memandangkan realiti dan suasana kehidupan yang wujud di ‘Irāq amat berbeza dengan apa yang wujud di Madīnah, *fuqahā’* Kūfah terpaksa membina suatu metodologi ijtihad yang tersendiri sesuai dengan apa yang dipusakai oleh mereka daripada ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (32H). Ini kerana di samping terletak berjauhan dari bumi kenabian dan hadis, ‘Irāq merupakan daerah terbuka yang banyak mendapat pelbagai pengaruh kebudayaan dan peradaban seperti Babilion, Parsi, Greek dan Rom, di mana sesuatu persoalan hidup perlu diselesaikan dengan cara yang bersesuaian dengan tahap kemajuan masyarakat itu sendiri. Tambahan lagi ‘Irāq merupakan pusat kelahiran golongan *zindiq*, *shī‘ah*, *khawārij*, *mu’tazilah* dan *murji’ah* yang mengakibatkan

¹⁶⁸ Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t). *op. cit.*, m.s. 65 dan Shawqī ‘Abduh al-Sāḥī (1989), *op. cit.*, m.s. 57-58 dan 67.

¹⁶⁹ Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t). *op. cit.*, m.s. 77 dan ‘Abd al-Karīm Zaydān (1991), *op. cit.*, m.s.

munculnya pembohongan dalam periyawatan hadis, di mana golongan *zindiq* sahaja telah memalsukan sebanyak empat ribu buah hadis untuk menghancurkan Islam.¹⁷⁰ Berhubung permasalahan di atas, Ibn Shihāb al-Zuhri (124H) mengatakan: “Hadis yang dari kita sejaingkal, apabila sampai ke ‘Irāq boleh menjadi sehasta”.¹⁷¹

Untuk mengelakkan diri daripada menerima sesuatu hadis yang palsu, *fuqahā’* ‘Irāq amat berhati-hati dalam menerima dan meriwayatkan sesuatu hadis yang sampai kepada mereka. Sebagai langkah berhati-hati, mereka telah meletakkan beberapa syarat penerimaan hadis *Āḥād* yang ketat khususnya apabila ia tidak bertepatan dengan nas-nas, ‘illah dan prinsip-prinsip umum syariah. Untuk lebih berwaspada, mereka mengutamakan *qiyās* daripada hadis *Āḥād*.¹⁷²

Sebagai jalan keluar, mereka telah membina *fiqh* berdasarkan prinsip “hukum berubah menurut ‘illah, ada atau tiada”, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah yang digali daripada *al-Qur’ān* dan *al-Sunnah*.¹⁷³ Mereka berpendapat bahawa cara tersebut adalah bertepatan dengan apa yang terkandung di dalam nas-nas, prinsip dan objektif syariah sendiri, bukannya sebagai suatu pencerobohan ke atas syariah tanpa

¹⁷⁰ Al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 307. Muhammad ‘Ajjāj al-Khatib (Dr.) (1981), *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (cetakan kelima). Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 194-218.

¹⁷¹ Al-Hajawi (1396H), *ibid.*, juzu’ 1, m.s. 313.

¹⁷² Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 78.

¹⁷³ Secara langsung, usaha-usaha telah berjaya menghalang penyebaran hadis-hadis palsu daripada diriwayatkan secara berleluasa di negeri ‘Irāq. Shawqi ‘Abduh al-Sāhi (Dr.) (1989), *op. cit.*, m.s. 71-72.

pengetahuan.¹⁷⁴ Manakala *fuqahā' al-hadīth* pula tidak bersedia untuk berbuat demikian kerana mereka mendapati wujud pelbagai hukum yang bertentangan dengan *qiyās*. Di antaranya ialah kenapa kesalahan membunuh boleh dibuktikan dengan dua orang saksi sahaja berbanding dengan kesalahan zina yang memerlukan empat orang saksi sedangkan dosa membunuh adalah lebih besar daripada dosa berzina.¹⁷⁵

Penjelasan di atas tidak bermakna semua *fuqahā'* yang berada di Madīnah dan di Irāq mempunyai aliran yang sama dalam berijtihad. Bahkan terdapat di kalangan *fuqahā'* Irāq yang membenci aliran pemikiran seperti ‘Āmir ibn Sharāhil al-Sha‘bī (105H) di Kūfah dan Muḥammad ibn Sīrīn (110H) di Baṣrah yang hidup sezaman dengan Ibrāhīm al-Nakha‘ī (96H).¹⁷⁶ Al-Sha‘bī contohnya pernah mengatakan: “Janganlah anda duduk bersama ahli-ahli *qiyās* nanti anda akan menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal”.¹⁷⁷ Selain itu, beliau mengatakan: “Sesuatu (hadis) yang dibawa oleh mereka (*fuqahā'* pemikiran) daripada para sahabat Rasulullah maka ambillah, manakala sesuatu (hukum) yang berasaskan pendapat mereka maka lemparkanlah ke dalam tandas”.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 318.

¹⁷⁵ Tāhā Jābir al-‘Alwāni (1992), *op. cit.*, m.s. 83.

¹⁷⁶ al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 315-316.

¹⁷⁷ Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 80.

¹⁷⁸ Ibn Qayyim (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 75.

Manakala Rabi'ah ibn Abi 'Abd al-Rahmān (136H) yang berasal di Madīnah pula lebih cenderung kepada aliran pemikiran.¹⁷⁹ Berkenaan sikap tersebut, al-Imām Mālik meriwayatkan bahawa Rabi'ah pernah bertanyakan Sa'id ibn al-Musayyib¹⁸⁰ tentang *diyah* kerana mencederakan satu, dua, tiga dan empat jari seorang perempuan. Apabila Sa'id ibn al-Musayyib menjelaskan bahawa bayaran *diyah* untuk satu jari ialah sebanyak sepuluh ekor unta, *diyah* dua jari ialah dua puluh ekor unta, *diyah* tiga jari ialah tiga puluh ekor unta sedang *diyah* untuk empat jari pula hanya dua puluh ekor unta sahaja, Rabi'ah melahirkan kehairanannya dengan mengatakan: "Apabila kecederaannya semakin banyak dan musibahnya semakin besar, *diyahnya* menjadi semakin kurang!". Mendengar sungutan tersebut, Sa'id berkata: "Adakah anda seorang yang berasal dari negeri 'Irāq?". Rabi'ah lalu menjawab: "Bahkan seorang ilmuan yang mahu mencari kepastian atau seorang jahil yang ingin belajar". Sa'id kemudiannya menegaskan bahawa itu adalah *al-Sunnah*.¹⁸¹

¹⁷⁹ Beliau merupakan tokoh *fuqahā'* aliran pemikiran di Madīnah yang hidup sezaman dengan al-Zuhri dan merupakan salah seorang guru imam Mālik ibn Anas. Dikatakan bahawa beliau lebih mahir menggunakan pemikiran berbanding Hasan al-Basri dan Ibn Sirīn. Muhammād al-Khudāri (1992). *op. cit.* m.s. 95.

¹⁸⁰ Beliau merupakan seorang *faqīh* yang paling terkemuka di Madīnah kerana beliau banyak meriwayatkan hādīs-hādīs Rasulullāh daripada 'Umar, 'Ali, 'Uthmān, Sa'd ibn Abi Waqqās (55H) dan lain-lain termasuklah bapa mertuanya, Abū Hurayrah. Pada zamannya, beliau merupakan orang yang paling mengetahui tentang pelbagai fatwa dan *qadā'* yang bersumber daripada Rasulullāh, Abū Bakr, 'Umar dan 'Uthmān sehingga dikagumi oleh *fuqahā'* yang lain termasuk 'Abd Allāh ibn 'Umar. Sila lihat: al-Hajāwi (1396), *op. cit.* juzu' 1, m.s. 291.

¹⁸¹ Mālik ibn Anas (t.t.). *op. cit.* juzu' 2, m.s. 860.

Riwayat ini menggambarkan salah satu cara yang digunakan oleh *fuqahā'* aliran pemikiran dan *qiyās* dalam menilai sesuatu hadis iaitu mereka akan mempersoalkan sesuatu hadis apabila mendapatinya bertentangan dengan *qiyās* atau prinsip umum syariah kecuali apabila hadis berkenaan diriwayatkan secara *mutawātir*.

Perbezaan di antara dua kecenderungan ini telah melahirkan polemik di antara *fuqahā'* kedua-dua aliran, di mana *fuqahā'* pemikiran telah didakwa sebagai golongan yang suka mencipta hukum dengan akal fikiran sendiri manakala *fuqahā' al-hadīth* pula telah didakwa sebagai golongan yang jumud dan mempunyai pemikiran yang singkat.¹⁸²

ii. Sumbangan *Fuqahā' Tābi'iñ*

Terdapat beberapa sumbangan besar yang telah ditinggalkan oleh *fuqahā' tābi'iñ* dalam pembinaan hukum Islam iaitu:

a. Melakukan Usaha-usaha Pengumpulan

Berkenaan sumbangan di atas, Sa‘id ibn al-Musayyib (94H) menjelaskan bahawa beliau pernah bermusafir selama tiga hari untuk memperolehi satu hadis. Manakala ‘Amir ibn Syarāhil al-Sha‘bī (105H) pula pernah bermusafir dari Kūfah ke Madīnah untuk

¹⁸² Al-Hajawi (1397H), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 316.

mengumpulkan hadis-hadis Rasulullah s.a.w.¹⁸³ Sementara ‘Alqamah (28SH-62H) dan al-Aswad (74H) pula telah pergi ke Madinah untuk mengambil hadis daripada ‘Umar (23H) dan ‘Ā’ishah (58H). Selain itu, Alqamah juga telah pergi ke Shām untuk mengambil hadis daripada Abū al-Dardā’ (32H).¹⁸⁴

Selain itu, *fuqahā’* kedua-dua aliran turut meriwayatkan fatwa dan *qaḍā’* yang telah diputuskan oleh *fuqahā’* sahabat. Manakala *fuqahā’ tābi’īn* peringkat kedua pula meriwayatkan pendapat-pendapat yang telah difatwakan oleh *fuqahā’ tābi’īn* peringkat pertama. Berhubung persoalan ini, Shāh Wali Allāh al-Dihlawī (1176H) contohnya menjelaskan bahawa apabila Sa’id ibn al-Musayyib dan Ibrāhīm al-Nakha’ī memperkatakan tentang sesuatu ilmu tanpa menasabkannya kepada seseorang, maka kebanyakannya adalah bersumber daripada salah seorang daripada *fuqahā’ salaf*.¹⁸⁵

Ini menunjukkan bahawa *fuqahā’* kedua-dua aliran telah melakukan usaha-usaha pengumpulan *al-Sunnah*, fatwa dan *qaḍā’* sahabat dengan cara yang bersungguh-sungguh bukan sahaja daripada *fuqahā’* sahabat yang menetap di tempat masing-masing tetapi mereka juga telah berusaha lebih jauh dari itu.

¹⁸³ *Ibid.* m.s. 228. Ini menunjukkan bahawa *fuqahā’ tābi’īn* sama ada di Madinah mahupun di Kufah bukan hanya mengumpulkan *al-Sunnah* yang ada pada para sahabat yang menjadi guru di tempat mereka sahaja tetapi telah berusaha lebih jauh daripada itu. Bagaimanapun, usaha-usaha tersebut hanya dilakukan secara hafalan dan diriwayatkan secara lisan sahaja.

¹⁸⁴ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥazm (t.t.), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-İḥkām*, juzu’ 1, m.s. 241 sebagaimana yang dipetik oleh: ‘Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaymān (Dr.) (1983), *al-Fikr al-Uṣūli: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdīyyah*. Jedah: Dār al-Shurūq, m.s. 46.

¹⁸⁵ Shāh Wali Allāh al-Dihlawī (1997). *Hujjah Allāh al-Bālighah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, m.s. 328.

b. Berijtihad

Pada zaman ini, *fuqahā' tābi'iñ* telah meneruskan peranan berijtihad dengan lebih rancak. Bagaimanapun, kecergasan ijtihad belum sampai ke kemuncaknya kerana pada zaman ini belum wujud kaedah-kaedah umum ijtihad yang digunakan secara seragam oleh para mujtahid.

Ijtihad *fuqahā' tābi'iñ* adalah meliputi ijtihad *inshā'ī* iaitu mengenalpasti hukum bagi sesuatu persoalan yang baru berlaku dan ijtihad *tarjīḥī* iaitu mentarjihkan mananya pendapat yang diikhtilafkan di kalangan *fuqahā'* sahabat. Dengan tindakan ini, lenyaplah beberapa pendapat yang lemah sekalipun pendapat itu diucapkan oleh para sahabat yang kanan seperti pendapat Ibn 'Abbās yang mengatakan bahawa ibu mendapat sebanyak 1/3 bahagian pusaka sebelum ditolak bahagian suami atau isteri apabila salah seorang suami isteri yang tidak mempunyai anak meninggal dunia sedang kedua ibubapanya masih hidup.¹⁸⁶

Berkenaan penggunaan kaedah ijtihad, Shāh Wali Allāh al-Dīhlawī (1176H) menjelaskan bahawa semua *fuqahā' tābi'iñ* sama ada dari aliran hadis mahupun aliran

¹⁸⁶ 'Abd al-Majid Subbī (1989), *Uṣūl al-Manāhiyy al-Fiqhīyyah*, al-Manṣūrah: Dār al-Wafā', m.s. 58-60. Sila lihat huriaian lanjut mengenainya di muka surat

pemikiran sebenarnya menggunakan metodologi yang sama dalam berijtihad.¹⁸⁷ Ini bermakna mereka menjadikan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sebagai rujukan tertinggi dalam mengenalpasti sesuatu hukum syarak. Selain itu, mereka juga tidak akan menyalahi sesuatu hukum yang telah diijmakkhan oleh para sahabat. Berhubung dengan hukum-hukum yang diperselisihan oleh para sahabat pula, mereka hanya berijtihad untuk memilih mana-mana pendapat yang lebih bertepatan dengan nas, prinsip dan objektif syariah dan mereka tidak akan mencari pendapat yang baru.

Tegasnya semua *fuqahā'* hanya akan berijtihad apabila menghadapi sesuatu persoalan yang tidak terdapat di dalam *al-Qur'an*, *al-Sunnah* yang sahih (menurut penilaian seseorang mujtahid) dan tidak pernah diijmakkhan oleh *fuqahā'* sahabat. Apa yang berbeza ialah *fuqahā'* *al-ra'y* lebih berani menggunakan qiyas dan pendapat akal yang berasaskan kepada nas, prinsip dan objektif syariah dalam memberikan jawaban kepada sesuatu pertanyaan, bukannya mereka tidak berpegang kepada *al-Qur'an* dan *al-*

¹⁸⁷ Menurut al-Dihlawī, metodologi yang sama turut digunakan oleh *fuqahā'* sesudah *tābi'i*. Selain dari pendapat sahabat, *fuqahā'* sesudah *tābi'i* juga turut mengambil kira pendapat yang diberikan oleh *fuqahā'* *tābi'i* kerana mereka mempercayai bahawa pendapat tersebut merupakan hadis yang dimawqūfkan atau hasil ijihad yang disandarkan kepada sesuatu nas atau prinsip dan objektif syariah. Bagi *fuqahā'* sesudah *tābi'i*, ijihad yang dihasilkan oleh *fuqahā'* *tābi'i* perlu diterima memandangkan mereka hidup lebih awal, lebih mengetahui, lebih mengerti dan lebih tepat dalam berijtihad kecuali apabila mereka berbeza pendapat. Menurut al-Dihlawī lagi, apabila *fuqahā'* sahabat dan *tābi'i* berbeza pendapat dalam sesuatu masalah, *fuqahā'* *tābi'i* peringkat kedua akan memilih pendapat guru masing-masing kerana mereka lebih mengetahui berkenaan pendapat mereka yang sahih daripada yang cacat, lebih memahami asas-asas ijihad yang telah digunakan dan kerana hati mereka lebih cenderung kepada keilmuan dan kepakaran guru masing-masing. Inilah di antara faktor yang melahirkan aliran hadis di Madinah dan aliran pemikiran di Kūfah. Sila lihat: al-Dihlawī (1997), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 329-330.

Sunnah itu sendiri. Manakala *fuqahā' al-hadīth* pula banyak bergantung kepada nas-nas hukum dan tidak memberikan ruangan kepada pendapat akal kecuali apabila terdesak.¹⁸⁸

Ini bermakna terdapat juga di kalangan *fuqahā' al-hadīth* yang berijtihad menggunakan pemikiran dalam kes-kes yang tertentu terutamanya Sa'īd ibn al-Musayyib. Berkennaan sikap tersebut, telah diriwayatkan bahawa apabila sesuatu pertanyaan sampai ke Madīnah, setiap orang daripada *fuqahā' Madīnah* akan menyerahkannya kepada *fuqahā'* lain untuk menjawabnya sehingga apabila pertanyaan tersebut sampai kepada Sa'īd, beliau pun akan memberikan jawaban sehingga beliau digelarkan sebagai *al-jari'* (الجاري) iaitu orang yang berani mengeluarkan fatwa bersesuaian dengan keluasan ilmu dan hafalannya.¹⁸⁹

Di antara *fuqahā' Madīnah* yang turut menggunakan *ra'y* dalam berijtihad ialah 'Ubayd Allāh ibn 'Utbah ibn Mas'ūd (98H), Khārijah ibn Zayd (99H), al-Qāsim ibn Muhammad (102H) dan Sulaymān ibn Yasār (109H). Sikap tersebut amat bertepatan dengan sejarah pembinaan hukum di Madīnah, di mana *al-khulafā' al-rāshidīn* sendiri

¹⁸⁸ Muhammad Abū Zahrah (1987), *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, m.s. 259 dan 'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1996), *al-Madkhāl ilā Dirāsah al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Oman: Dār al-Nafā'is, m.s. 21.

¹⁸⁹ Al-Ilajawī (1396), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 291.

banyak mengambilkira prinsip dan objektif syariah dalam menentukan pelbagai hukum berdasarkan perubahan *maṣlahah*.¹⁹⁰

Berhubung dengan asas penggunaan *ra'y* di 'Irāq dan Hijāz, Muhammad Abū Zahrah (1978M) menjelaskan bahawa *ra'y* di 'Irāq adalah berasaskan kepada *qiyyās* sementara *ra'y* yang digunakan oleh *fuqahā'* Hijāz kebanyakannya berasaskan *maṣlahah*.¹⁹¹ Di antara ijtihad *fuqahā'* Madīnah berasaskan *ra'y* ialah:

Pertama; Pengawalan Harga Barang

Berhubung persoalan di atas, Anas ibn Mālik (91H) meriwayatkan bahawa para sahabat telah memberikan cadangan kepada Rasulullah supaya mengambil tindakan mengawal harga barang yang mulai naik di pasaran. Bagaimanapun baginda tidak bersedia untuk berbuat demikian kerana tidak mahu berlaku zalim terhadap seseorang apabila ia dijadikan suatu peraturan yang mesti dipatuhi sehingga masyarakat perlu menjual hartabenda dengan kadar bayaran yang tidak direndai oleh mereka.¹⁹²

¹⁹⁰ Muhammad Abū Zahrah (1987), *op. cit.*, m.s. 266-267. Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Khalīfah Bā Bakr al-Hasan (1997), *op. cit.*, m.s. 177 dan seterusnya.

¹⁹¹ Muhammad Abū Zahrah (1987), *ibid.*, m.s. 273.

¹⁹² Hadis riwayat Abū Dāwūd, al-Tirmidhī dan Ibnu Mājah. Sila lihat: al-Shawkānī (1998), *op. cit.*, juzu' 5, m.s. 283-284.

Walaupun pada zahirnya hadis di atas tidak mengharuskan mana-mana pihak menetapkan harga barang jualan, namun Sa'īd ibn al-Musayyib (94H) telah menfatwakan bahawa tindakan menetapkan harga barang jualan adalah diharuskan kerana tindakan tersebut amat diperlukan demi kemaslahatan masyarakat semasa.¹⁹³

Kedua: Hukum Bercelak Bagi Wanita Yang Bererah

Berkenaan persoalan di atas, terdapat hadis yang menjelaskan bahawa seorang perempuan telah datang meminta izin kepada Rasulullah untuk membubuhkan celak pada mata anak perempuannya yang baru kematian suami dengan alasan anaknya telah mengadu sakit kedua belah mata. Bagaimanapun Rasulullah tidak memberikan keizinan walaupun diminta sebanyak dua atau tiga kali. Bahkan baginda menegaskan bahawa tempoh bererah hanya selama empat bulan sepuluh hari sahaja sedang pada zaman jahiliyyah, seseorang perempuan yang kematian suami perlu bererah selama setahun.¹⁹⁴

Hadis di atas menunjukkan bahawa seseorang perempuan yang bererah dilarang daripada bercelak sekalipun ditakuti akan berlaku kemudaratian. Walau bagaimanapun, Sālim ibn 'Abd Allāh ibn 'Umar (106H) dan Sulaymān ibn Yasār (109H) telah menfatwakan bahawa harus bagi seseorang perempuan yang sedang bererah kerana kematian suami bereelak atau berubat sekalipun dengan celak dan ubat yang berbau

¹⁹³ Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan (Prof. Dr.) (1997). *op. cit.*, m.s. 379-380.

¹⁹⁴ Mālik ibn Anas (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 597.

harum apabila bimbang akan mendapat kemudaratian daripada matanya yang sakit atau kerana sesuatu kesakitan yang menimpanya. Ini kerana mereka memahami bahawa Rasulullah tidak bermaksud untuk membiarkan perempuan tersebut menanggung kemudaratian sakit mata tetapi kerana terdapat faktor-faktor yang lain seperti untuk menolak kemudaratian yang lebih besar. Ini kerana terdapat banyak dalil-dalil yang menjelaskan bahawa agama Allah adalah mudah dan bertujuan untuk mengangkat kesulitan dan kesempitan. Mengulas berkenaan fatwa di atas, al-Imām Mālik menjelaskan bahawa sekiranya sakit mata itu mendarangkan kemudaratian, maka agama Allah adalah mudah ¹⁹⁵ (وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر).

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa walaupun *fuqahā'* aliran hadis di Madīnah tidak suka mengeluarkan fatwa berdasarkan pemikiran sebagaimana yang kerap dilakukan oleh *fuqahā'* ‘Irāq, namun dalam beberapa persoalan, mereka turut mengambil kira prinsip dan objektif syariah dalam menentukan hukum-hukum semasa sekalipun ianya bercanggah dengan zahir sesuatu hadis. Inilah yang dikatakan sebagai berijtihad dengan menggunakan *ra'y*.

Lantaran inilah walaupun ‘Amrū ibn Sharāhil al-Sha‘bī (105H) banyak mengkritik *fuqahā'* aliran pemikiran, namun beliau telah memuji Ibrāhīm al-Nakha‘ī (96H) dengan mengatakan: “Ibrāhīm tidak meninggalkan seorang pun yang lebih *faqīh* daripadanya”. Apabila beliau ditanya: “Sekalipun Ḥasan al-Baṣrī (110H) dan Ibn Sirīn

¹⁹⁵ *Ibid.* m.s. 599.

(110H)?". Beliau menjawab: "Sekalipun Ḥasan al-Baṣrī dan Ibnu Sirīn mahupun seluruh *fuqahā'* Baṣrah, Kūfah, Ḥijāz dan Shām".¹⁹⁶ Bahkan Dr. Muhamad ‘Ajjāj al-Khaṭīb pula telah menyenaraikan ‘Alqamah ibn Qays (62H) dan Ibrāhīm al-Nakha‘ī (96H) dalam kategori tokoh-tokoh hadis pada zaman *tābi‘īn*.¹⁹⁷

Dengan itu, boleh ditegaskan bahawa faktor terpenting yang melahirkan kedua-dua aliran ijihad ialah sikap, kemahiran dan jumlah kes-kes yang diijtihadkan oleh seseorang *fuqahā'* dengan menggunakan *ra'y* selaras dengan pembawaan guru masing-masing. Jarak kedudukan yang berjauhan di antara kota Madīnah dan Kūfah bukan merupakan faktor yang melahirkan kedua-dua aliran ijihad kerana Tā'if, Shām, Mesir dan Yaman juga merupakan beberapa buah bandar yang terletak berjauhan tetapi mempunyai aliran ijihad yang sama dengan *fuqahā'* Madīnah.¹⁹⁸

Sebagai penutup, perlu dinyatakan bahawa *fuqahā'* *tābi‘īn* yang dipelopori oleh Sa‘īd ibn al-Musayyib (94H) di Madīnah dan Ibrāhīm al-Nakha‘ī (96H) di Kūfah tidak meninggalkan sebarang kitab *fiqh*. Memandangkan pewarisan pemikiran *fiqh* hanya dilakukan secara periwayatan sahaja, maka pelbagai pendapat para sahabat dan *tābi‘īn* tidak dapat dipelajari secara lengkap. Selain itu, tiada para murid yang secara khusus menyebarkan pendapat-pendapat salah seorang *fuqahā'* sahabat mahupun *tābi‘īn*.

¹⁹⁶ *Ibid.*, juzu' 1, m.s. 294 dan Muhamad ‘Ajjāj al-Khaṭīb (Dr.) (1981), *op. cit.*, m.s. 520.

¹⁹⁷ Muhamad ‘Ajjāj al-Khaṭīb (Dr.) (1981), *ibid.*, m.s. 520-521 dan 524-525.

¹⁹⁸ Idrīs Jumu‘ah Darrār Bashīr (Dr.) (1.), *op. cit.*, m.s. 504-505.

Lantaran itu tiada sebarang mazhab yang diriwayatkan muncul pada zaman *tābi‘in* kecuali mazhab Ḥasan al-Baṣrī (21-110H).¹⁹⁹

3.3.3. Pembinaan Hukum Pada Zaman Para Imam Mazhab

Zaman keemasan *fiqh* Islam telah bermula dari awal kurun kedua hijrah dan berlangsung sehingga ke pertengahan kurun keempat hijrah. Kebetulan dari segi politiknya, teraju pemerintahan Islam pada zaman ini dipegang oleh golongan ‘Abbāsiyyah. Memandangkan *khulafā’* ‘Abbāsiyyah sangat mengambil berat tentang perkembangan ilmu khususnya dalam bidang *fiqh* dan memberikan penghormatan kepada para ulama, maka peralihan pemerintahan bukan sahaja melibatkan perubahan dalam bidang politik dan kerajaan, tetapi turut merangkumi bidang *fiqh* dan perundangan.

Berhubung sikap di atas, khalifah Ja‘far al-Mansūr (menjadi khalifah pada tahun 136-158H) contohnya telah meminta al-Imām Mālik (93-179H) supaya menyusun

¹⁹⁹ Tāhā Jābir al-‘Alwāni (1992), *op. cit.*, m.s. 88. Pada pandangan penulis, kejayaan tersebut adalah berpunca daripada usaha gigih yang dilakukan oleh al-Imām Ḥasan al-Basri dalam mempelajari kedua-dua aliran ijtihad yang wujud pada zaman ini sehingga beliau berjaya membina pelbagai hukum menurut suatu metódologi ijtihad yang mantap sehingga telah dianggap sebagai pengasas kepada mazhab yang pertama di dalam sejarah pembinaan hukum Islam. Sayangnya, beliau sendiri telah membakar semua kitab yang memuatkan fatwa-fatwa beliau yang meliputi pelbagai permasalahan hukum di akhir hayatnya. Lantaran inilah mazhab beliau tidak berkembang dan semua fatwa beliau tidak diketahui kecuali apa yang didapatkan di dalam sesetengah kitab yang membincarkan tentang ikhilaf *fugahā’*. Sila lihat: Muhammad ibn Sa‘d (t.t) *al-Tabaqāt al-Kubrā*, juzu’ 7. Kaherah: Dār al-Syāb, m.s. 127 sebagaimana yang dipetik oleh Idris Jumu‘ah Darrār Bashir (Dr.) (t.t), *op. cit.*, m.s. 502.

sebuah kitab hukum yang lengkap.²⁰⁰ Hasilnyalah lahirlah kitab *al-Muwatta'* yang menghimpunkan hadis-hadis yang sahih, *qaḍā'*, fatwa dan pandangan *fuqahā'* sahabat, *tābi'īn* serta ijtihad peribadi al-Imām Mālik. Manakala khalifah Hārun al-Rashīd (menjadi khalifah pada tahun 170-193) pula telah meminta Abū Yūsuf (113-182H) supaya menyusun buku yang membicarakan tentang urusan pentadbiran, kewangan dan pelbagai masalah kenegaraan menurut ajaran Islam. Berikutan daripada penulisan kitab *al-Kharāj*, al-Rashīd telah memerintahkan para gabenor supaya menjalankan urusan negara berpandukan *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* dengan cara memelihara apa yang diharam dan yang dihalalkan, dan dengan merujuk kepada *fuqahā'*.²⁰¹

Kelahiran kedua-dua buah kitab di atas secara langsung telah menjadikan sistem pengajian *fiqh* dan gerakan ijtihad semakin mantap serta menjadi asas kepada penulisan hadis, *athar* dan *fiqh* yang mencakupi segala permasalahan hidup termasuklah *fiqh* kenegaraan secara sistematik. Ia juga menunjukkan bahawa *khulafā'* 'Abbāsiyyah telah memberikan laluan yang luas kepada aliran hadis dan aliran pemikiran untuk terus berkembang.

²⁰⁰ Untuk tujuan tersebut, al-Mansūr (158H) mengatakan kepada al-Imām Mālik: "Sekarang ini hampir tidak ada ulama kecuali saya dan anda. Memandangkan saya sendiri sibuk dengan urusan pemerintahan, maka harapan saya hanya terletak pada anda iaitu usahakanlah menulis buku tentang *al-Sunnah* dan *fiqh*. Usahakanlah untuk menghindari kelonggaran Ibn 'Abbās, kelurusan Ibn 'Umar dan keganjilan Ibn Mas'ūd". al-Dīhlawī (1984), *op. cit.*, m.s. 38.

²⁰¹ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t.), *op. cit.*, m.s. 82-83.

Di bawah ini ialah penjelasan berkenaan punca kelahiran mazhab *fiqh*, sikap Abū Hanīfah (80-150H) dan al-Shāfi‘ī (150-204H) terhadap *maṣlahah mursalah* dan bagaimana ijmak boleh berlaku di kalangan para imam mazhab.

i. Perbezaan Metodologi ijтиhad Sebagai Asas Kelahiran Mazhab *Fiqh*

Proses pembinaan mazhab yang berlaku pada zaman ini sebenarnya mempunyai hubungan rapat dengan metodologi dan segala kegiatan ijтиhad yang dilakukan oleh *fuqahā'* sahabat dan *tābi‘īn*. Ini kerana mereka telah mempusakakan suatu perbendaharaan hadis, *fiqh* dan dua aliran atau metodologi ijтиhad. Bahkan terdapat *fuqahā'* *tābi‘īn* khususnya al-Imām Ḥasan al-Baṣrī (21-110H) yang telah berjaya membina mazhab aliran *ra'y* yang terulung.

Bertitik tolak daripada beberapa pusaka ilmiah inilah lahirnya beberapa orang *fuqahā'* yang muktabar seperti Abū Hanīfah (80-150H) di Kūfah, al-Awzā‘ī (80-157H) di Shām (Palestin), Mālik ibn Anas (93-179H) di Madīnah, Sufyān ibn Sa‘īd ibn Masrūq al-Thawrī (95-161H) di Baṣrah dan al-Layth ibn Sa‘īd (94-175H) di Mesir.²⁰² Ini kerana mereka memiliki ilmu hadis dan *fiqh* yang diambil daripada para ulama khususnya dari generasi *tābi‘īn*.

²⁰² Tāhā Jābir al-‘Alwānī (Dr.) (1992), *op. cit.*, m.s. 88.

Abū Ḥanīfah contohnya telah berguru kepada lebih daripada sembilan puluh orang *tābi’iñ*.²⁰³ Manakala al-Imām Mālik pula walaupun tidak pernah keluar dari kota Madīnah, namun beliau telah mempelajari hadis daripada ramai *fuqahā’ tābi’iñ* seperti Sālim ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (106H), Nāfi‘ mawlā Ibnu ‘Umar (120H) dan Ibnu Shihāb al-Zuhri (124H). Sementara kemahiran beliau dalam bidang *ra'y* pula telah diperolehi daripada Rabi‘ah al-Ra'y (136H). Bahkan beliau tidak melibatkan diri dalam kegiatan mengajar dan mengeluarkan fatwa melainkan setelah mendapat perakuan daripada tujuh puluh orang *fuqahā’* termasuk al-Zuhri (124H) dan Rabi‘ah al-Ra'y (136H).²⁰⁴

Berbekalkan ilmu yang mendalam itulah mereka telah membina metodologi ijtihad yang tersendiri, jelas dan mantap berdasarkan nas-nas *tafsīliyyah*, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah yang bersumber daripada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*. Menurut analisa yang dilakukan oleh Muḥammad Abū Zahrah (1978M), ijtihad Abū Ḥanīfah adalah bersumberkan *al-Qur'an*, *al-Sunnah*, fatwa Ṣahabat, ijmak, *qiyās*, *istihsān* dan *'urf*.²⁰⁵ Muḥammad Abū Zahrah turut menegaskan bahawa Abū Ḥanīfah lebih mengutamakan pendapat sahabat daripada *qiyās* dan akan memilih salah satu pendapat

²⁰³ Wahbī Sulaymān Ghāwījī (1993), *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān Imām al-'imma al-Fuqahā'* (cetakan kelima). Damsyiq: Dār al-Qalam, m.s. 43.

²⁰⁴ Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Mālik: Hayātuh wa 'Aṣruh – Ārā'uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, m.s. 33 dan Muḥammad al-Khuḍārī (1994), *op. cit.*, m.s. 160-162.

²⁰⁵ Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Abū Ḥanīfah: Hayātuh wa 'Aṣruh – Ārā'uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, m.s. 235-357.

apabila mereka berikhtilaf. Sesudah itu, Abū Ḥanīfah terus akan berijihad tanpa mengambilkira fatwa mana-mana *fuqahā' tābi'i*.²⁰⁶

Sementara di Madīnah, al-Imām Mālik pula telah berjaya membina suatu metodologi ijihad yang tersendiri dan dengan itu lahirlah mazhab aliran hadis yang masyhur di Madīnah.²⁰⁷ Apa yang menakjubkan ialah walaupun al-Imām Mālik merupakan seorang *fuqahā'* aliran hadis, namun fatwa-fatwa beliau bukan sahaja bersumber daripada *al-Qur'an*, *al-Sunnah*, ijmak dan fatwa sahabat tetapi bersumber juga daripada amalan penduduk Madīnah, *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dharā'i*, 'urf dan *istiṣḥāb*.²⁰⁸ Bahkan al-Imām Mālik sendiri pernah menegaskan bahawa *istihsān* menghasilkan sembilan puluh peratus ilmu

الإحسان تسعة وأربعين (العلل).²⁰⁹

Ini menggambarkan bahawa *fuqahā'* aliran hadis pada zaman ini sudah

²⁰⁶ *Ibid.*, m.s. 235 dan 304. Penegasan Abū Zahrāh sekaligus menunjukkan bahawa Abū Ḥanīfah tidak mendahulukan *qiyās* ke atas *al-Qur'an*, *al-Sunnah* dan ijmak. Analisis tersebut amat bertepatan dengan penegasan Abū Ḥanīfah berkenaan sumber ijihadnya, di mana beliau terlebih dahulu merujuk *al-Qur'an* kemudian *al-Sunnah* kemudian *qadā'* Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān dan 'Alī kemudian *qadā'* para sahabat yang lain dan akhirnya barulah beliau berijihad dengan menggunakan kaedah *qiyās*. Sila lihat: 'Abd al-Wahhāb ibn Ahmad al-Shā'rā'ī (1998), *al-Mīzān al-Kubrā al-Shā'rāniyyah*, ed. al-Shaykh 'Abd al-Wāriq Muhammād 'Alī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 80.

²⁰⁷ Langkah yang sama turut dilakukan oleh *fuqahā'* aliran hadis yang lain khususnya al-Imām al-Awzā'i (80-157H) di Shām, al-Layth ibn Sa'd (94-175H) di Mesir dan Sufyān al-Thawrī (95-161H).

²⁰⁸ Muhammad Abū Zahrāh (t.t d), *op. cit.*, m.s. 218. Untuk penjelasan lanjut, sila lihat muka surat: 219-360.

²⁰⁹ Al-Shāṭibī (t.t), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 233.

menerima kaedah *qiyās* dan *istihsān* sebagai sumber hukum padahal sebelum itu ia hanya menjadi sumber hukum bagi *fuqahā' al-ra'y* sahaja.

Ini menunjukkan bahawa *ra'y* mempunyai kedudukan yang amat tinggi di sisi syariah dan *fiqh* Islam, di mana gabungan di antara kedua-dua unsur itulah yang membolehkan seseorang *fuqahā'* mengetahui selok belok hukum yang terkandung di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* dan sebagai kemuncaknya seseorang *fuqahā'* *mujtahidin* akan berkemampuan untuk membina suatu metodologi ijtihad yang jelas dan mantap.²¹⁰

Pada pandangan penulis, kewujudan metodologi ijtihad yang mantap dan tersendiri inilah yang merupakan faktor terpenting dan asasi dalam melahirkan sesuatu mazhab *fiqh*, di mana berasaskan metodologi ijtihad itulah semua *fuqahā'* telah menyelesai dan memperincikan pelbagai masalah hukum secara ilmiah dan sistematik.

Sebagai buktinya ialah berkenaan kelahiran mazhab Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'i²¹¹ (150-204H), di mana pada mulanya beliau telah berguru dan menganut mazhab al-Imām Mālik. Bagaimanapun, beliau kemudiannya telah mengubah pendirian dan membina metodologi ijtihadnya sendiri khususnya sesudah mempelajari *fiqh* Abū Hanīfah daripada Muḥammad ibn Hasan al-Shaybānī (189H). Ini kerana beliau tidak

²¹⁰ كنفياً على ما أزدوج فيه: (العقل والسمع وأصطبغ فيه الرأي والشرع وعلم أصول الفقه من هذا القبيل). Sila lihat: al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 3.

bersetuju dengan metodologi ijtihad al-Imām Mālik yang mendahuluikan amalan penduduk Madinah ke atas hadis Āḥād yang sahih. Selain itu, beliau turut menolak kaedah *istihsān*. Menurut ‘analisa Muhammad Abū Zahrah, mazhab al-Imām al-Shāfi‘ī sama ada yang *qadīm* mahupun yang *jadīd* adalah bersumber daripada *al-Qur’ān*, *al-Sunnah*, ijmak, fatwa sahabat dan akhirnya ialah *qiyās*.²¹¹

Manakala al-Imām Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal (164-241H) pula walaupun pada mulanya telah mempelajari ilmu *fiqh* dan kaedah ijtihad daripada al-Shāfi‘ī, namun beliau kemudiannya telah diiktiraf sebagai *mujtahid mustaqill* kerana mempunyai sumber hukumnya yang tersendiri iaitu *al-Qur’ān*, *al-Sunnah*, fatwa sahabat, ijmak, *qiyās*, *istiṣḥāb*, *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd al-dharā’i*.²¹² Faktor inilah juga yang telah melahirkan mazhab al-Ẓāhiri‘ yang telah dinasabkan kepada Dāwūd ibn ‘Alī al-Ẓāhiri‘ (202-270H). Ini kerana sumber-sumber hukum bagi mazhab ini ialah *al-Qur’ān*, *al-Sunnah* dan ijmak sahaja.²¹³ Berkenaan penentuan hukum beraaskan *qiyās*, al-Imām ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfi al-Subkī (756H) menjelaskan bahawa Dāwūd al-Ẓāhiri‘ sebenarnya hanya menolak *qiyās khāfi* sahaja. *Fuqahā’* yang menolak *qiyās*

²¹¹ Muhammad Abū Zahrah (1996), m.s. 276.

²¹² Muhammad Abū Zahrah (t.t.), *Aḥmad ibn Ḥanbal: ḥayātuh wa ‘Aṣruh – Ārā’uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, m.s. 219-343.

²¹³ Al-Shahrastānī (1994), *op. cit.*, juzu’ 1, m.s. 153.

secara mutlak sama ada yang *khāfi* mahupun yang *jali* ialah satu kumpulan daripada *fuqahā' Zāhiriyah* yang diketuai oleh Ibn Hazm (456H).²¹⁴

Namun begitu, sekiranya tidak wujud beberapa faktor sampingan yang lain tentulah sesuatu mazhab tidak akan berkembang dan tidak dapat bertahan dengan lebih lama. Di antara faktor-faktor tersebut ialah peranan para murid yang setia, adanya galakan daripada pihak pemerintah dan wujudnya kitab-kitab *fiqh* yang ditinggalkan oleh seseorang pengasas mazhab.

Berkenaan peranan yang dimainkan oleh para murid contohnya mereka telah berusaha dalam menyebarkan metodologi dan hukum-hukum yang telah diijtihadkan oleh seseorang imam mazhab serta memantapkan pembinaan hukum berdasarkan metodologi ijtihad imam masing-masing. Berasaskan faktor inilah walaupun Abū Hanifah dan al-Imām Aḥmad tidak meninggalkan sebarang kitab *fiqh*, namun hasil daripada usaha-usaha yang dilakukan oleh para murid masing-masing, mazhab mereka dapat hidup dan terus berkembang sampai ke hari ini. Sejarah telah membuktikan bahawa ketiadaan para murid yang menyebar dan mempertahankan metodologi ijtihad yang dibina oleh seseorang mujtahid itulah yang menyebabkan lenyapnya beberapa mazhab yang ternama seperti mazhab Ḥasan al-Baṣrī (110H), al-Awzā'i (157H), Sufyān

²¹⁴ Al-Hajawi (1396), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 29. Sebagaimana Dāwūd al-Zāhirī, metodologi ijtihad yang digunakan oleh Ibn Hazm (456H) adalah terhad kepada beberapa dalil sahaja iaitu *al-Qur'ān*, *al-Sunnah*, ijmak para sahabat dan dalil-dalil yang diambil daripada nas dan ijmak sahabat seperti *istiṣhāb* dan *Aqall mā Qil*. Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Muḥammad 'Abd Allāh Abū Sa'aylik (1995), *al-Imām Ibn Hazm al-Zāhirī*. Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 71-87.

al-Thawrī (161H), al-Layth ibn Sa‘d (175H), Sufyān ibn ‘Uyaynah (107-198H), Dāwūd al-Zāhirī (270H) dan Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (310H).

Merujuk kepada sumber-sumber hukum yang digunakan oleh para imam mazhab di atas, boleh disimpulkan bahawa perbezaan budaya setempat, tahap kemajuan dan kedudukan geografi tidak mempunyai pengaruh yang besar dalam pembentukan metodologi ijtihad yang tertentu. Ini kerana bukan Abū Ḥanīfah sahaja yang tinggal dan mengalami kehidupan yang serba maju tetapi ia turut dialami oleh al-Imām Ahmad yang lahir dan meninggal di Baghdād.²¹⁵ Bahkan al-Imām al-Shāfi‘ī juga turut mengalami kehidupan yang sedemikian kerana beliau telah berpindah randah dari tempat lahirnya di Palestin ke tempat asalnya di Mekah kemudian pergi ke Madīnah, Kūfah, Baghdād dan seterusnya ke Mesir. Namun begitu, semuanya itu tidak memberi kesan sama sekali kepada pembinaan metodologi ijtihadnya sebagaimana yang dapat dilihat daripada lima sumber mazhabnya iaitu *al-Qu'rān*, *al-Sunnah*, ijmak, fatwa sahabat dan *qiyās*. Kesimpulan di atas boleh diperkuatkan lagi apabila rujukan dibuat terhadap sumber-sumber hukum yang diiktiraf oleh Dāwūd al-Zāhirī.

Bertitik tolak daripada penjelasan di atas, penulis berpendapat bahawa ikhtilaf *fuqahā'* yang berpunca daripada perbezaan budaya setempat, tahap kemajuan dan kedudukan geografi hanya berpengaruh dalam aspek yang kecil dan terhad sahaja khususnya yang berkaitan dengan konsep perubahan hukum menurut perubahan

²¹⁵ Muḥammad Abū Zahrah (t.t). *Ibn Ḥanbal: Hayātuh wa 'Aṣruh – Ārā'uh wa Fiqhuh*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, m.s. 15.

masykahah dan dalam mentafsirkan beberapa hadis yang berkaitan dengan kedudukan Rasulullah sebagai seorang pemerintah dan kadi seperti hadis berkenaan penerokaan tanah terbiar (*احياء الموات*) sebagaimana yang akan diperjelasakan.²¹⁶

Bertepatan dengan pandangan di atas, al-Shātibī (790H) menjelaskan bahawa ikhtilaf *fuqahā'* hanya berpunca daripada kewujudan dalil-dalil yang bertentangan di dalam sesuatu persoalan hukum.²¹⁷ Manakala al-Shaykh ‘Alī al-Khaṭīf pula menjelaskan bahawa pembinaan hukum berdasarkan ‘urf yang sahih sebenarnya ditentukan menurut konsep *al-masālih*, bukannya menurut amalan masyarakat. Beliau seterusnya menjelaskan bahawa perbezaan ‘urf tidak dianggap sebagai salah satu daripada sebab-sebab ikhtilaf *fuqahā'* kerana punca yang melahirkan ikhtilaf di kalangan *fuqahā'* ialah apabila seseorang mujtahid berpendapat bahawa mujtahid lain telah menyalahi atau tersilap dalam memahami sesuatu nas.²¹⁸

Kesimpulannya, faktor terpenting yang melahirkan sesuatu mazhab ialah kewujudan metodologi ijтиhad yang berbeza di antara seseorang tokoh *fuqahā'* yang muktabar. Inilah di antara faktor terpenting yang menyebabkan *fuqahā'* muta'akhhirin tidak membina mazhab yang lain tetapi sebaliknya telah memilih metodologi ijтиhad dan

²¹⁶ Sila lihaturaian mengenainya di muka surat 373 - 374.

²¹⁷ (وَالاختلاف عَنِ الْعُلَمَاءِ لَا يَبْتَدَأُ إِلَّا مِنْ تَعَارُضِ الْأَدْنَى). Al-Shātibī (t.t), *op. cit.*, juzu' 4, m.s. 91.

²¹⁸ Ali al-Khaṭīf (1996), *op. cit.*, m.s. 244 dan 246.

fatwa mana-mana imam yang lebih bertepatan dengan *nusūṣ*, *mabādī* dan *maqāṣid al-shari‘ah*.

ii. Sikap Abū Ḥanīfah Dan al-Shāfi‘ī Terhadap *Maṣlaḥah Mursalah*

Merujuk kepada sumber hukum yang digunakan oleh para imam empat mazhab di atas, terdapat satu persoalan yang perlu ditonjolkan di sini iaitu kenakah Abū Ḥanīfah dan al-Shāfi‘ī tidak menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai sumber hukum bagi mazhab mereka sedangkan ia merupakan sumber hukum yang penting di sisi *al-khulafā’ arāshidin*.

Berhubung persoalan di atas, Dr. Muṣṭafā Dayb al-Bughā menjelaskan bahawa penggunaan *istihsān* oleh *fuqahā’ Hanafiyah* sebenarnya sudah mencakupi kaedah *maṣlaḥah mursalah*. Ini kerana *istihsān* yang digunakan oleh mereka adalah bersandarkan kepada ‘urf, darurat dan *maṣlaḥah*.²¹⁹ Sebagai contoh, Abū Yūsuf (182H) dan Muḥammad ibn al-Hasan (189H) telah menfatwakan bahawa para tukang bertanggungjawab membayar gantirugi apabila berlaku kehilangan barang-barang pelanggan melainkan kerana sebab-sebab yang tidak dapat dielakkan seperti kebakaran.

²¹⁹ Adalah tidak logik sekiranya *fuqahā’ Irāq* tidak mengambil *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum sedangkan mereka sentiasa mengambilkira *illah* dan objektif syariah serta banyak meninggalkan pengertian zahir nas berdasarkan *illah* dan kemaslahatan yang berada di sebaliknya. Iu kerana mereka merupakan di antara *fuqahā’* yang mula-mula mengatakan bahawa segala hukum syarikatilah bertujuan untuk kemaslahatan manusia dan dibina di atas *illah* yang tertentu. Sila lihat: Muṣṭafā Dayb al-Bughā (1993), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fī al-Fiqh al-Islāmī* (cetakan kedua). Damshiq: Dar al-Qalam, m.s. 45.

dan ancaman para penjahat (العدو الظالم). Manakala Muhammad ibn al-Hasan pula mengharuskan perbuatan membeli barang jualan yang dibawa oleh orang-orang kampung sebelum sampai ke pasar (لتفى الركبان) apabila barang tersebut sudah dijual di merata tempat.²²⁰

Berhubung dengan sumber hukum bagi mazhab al-Shāfi‘ī pula, Dr. Muṣṭafā Dayb al-Bughā menjelaskan bahawa al-Shāfi‘ī sebenarnya telah membina mazhabnya berdasarkan *maṣlahah mursalah* dalam banyak masalah. Bagaimanapun al-Shāfi‘ī menganggap bahawa semua itu adalah *qiyās* kerana apa yang dimaksudkan sebagai *qiyās* menurut beliau ialah berijtihad menurut kehendak dalil-dalil dan objektif syariah.²²¹ Tegasnya al-Shāfi‘ī hanya menganggap bahawa *maṣlahah mursalah* tidak boleh dijadikan sebagai dalil hukum yang berdiri dengan sendiri. Dalam persoalan ini, al-Ghazālī (505H) menjelaskan bahawa *maṣlahah* hanya boleh dijadikan sebagai sumber hukum apabila ia merupakan *maṣlahah ḍarūriyyah* yang *qat’i* dan bersifat menyeluruh (مصلحة ضرورية قطعية كافية).²²²

²²⁰ Ali Ḥasab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 178-179.

²²¹ Muṣṭafā Dayb al-Bughā (1993), *op. cit.*, m.s. 49. Menurut al-Shāfi‘ī, *qiyās* adalah ijtihad dan ijtihad adalah *qiyās*. Sila lihat: al-Shāfi‘ī (1979), *op. cit.*, m.s. 477. Untuk penjelasan lanjut, sila lihat: Muhamad Abū Zahrah (1996), *al-Shāfi‘ī: Hayātuh wa ‘Aṣruh - Īrū’uh wa Fiqhuh*, ed. Muhamad ‘Abd al-Hakim. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabi, m.s. 263-275.

Di antara hukum yang dibina berdasarkan konsep *maslahah* oleh *fuqahā'* *Shāfi'iyyah* ialah mereka mengharuskan tindakan membunuh orang-orang Islam yang dijadikan sebagai perisai perang oleh para tentera musuh apabila pihak musuh tidak dapat dikalahkan melainkan dengan tindakan tersebut.²²³ Ijtihad ini adalah bertepatan dengan *fiqh awlawiyāt*²²⁴ yang terdapat di dalam konsep *maslahah* sebagaimana yang dibicarakan di dalam ilmu *maqāṣid al-shari'ah*, di mana memelihara kemaslahatan yang lebih besar iaitu agama dan jiwa umat Islam yang lebih ramai hendaklah diutamakan ke atas kemaslahatan yang lebih kecil iaitu beberapa jiwa umat Islam yang dijadikan sebagai perisai perang oleh pihak musuh.

Berasaskan konsep yang sama, *fuqahā'* *Shāfi'iyyah* dan *Hanafiyah* mengharuskan orang-orang yang bodoh mewasiatkan hartanya untuk tujuan yang baik dan mengharuskan para tentera Islam memusnahkan makanan, haiwan, pokok dan sesuatu barang apabila mereka tidak mampu memindah atau memanfaatkannya dengan tujuan untuk melemahkan kekuatan musuh.²²⁵

²²³ Al-Ghazālī (1993), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 295-296.

²²⁴ *Ibid.* m.s. 294-295.

²²⁵ Apa yang dimaksudkan dengan *fiqh awlawiyāt* ialah kefahaman berkenaan keutamaan sesuatu hukum berbanding hukum yang lain apabila berlaku pertentangan seperti keutamaan *maslahah darūriyah* berbanding *maslahah hājiyyah* dan keutamaan *maslahah agama* berbanding dengan *maslahah jiwa*. Sila lihat huraian lanjut di dalam *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Shari'ah* oleh al-Shāṭibī.

²²⁶ Al-Husab Allāh (1982), *op. cit.*, m.s. 179 dan Abd al-Karim Zaydān (1993), *op. cit.*, m.s. 242-243.

iii. Bagaimana Ijmak Boleh Tercapai

Satu persoalan penting yang berkaitan dengan hukum-hukum yang diijtihadkan oleh para pelopor mazhab ialah bagaimanakah ijmak boleh tercapai sedangkan mereka menggunakan metodologi ijtihad yang berbeza.

Berhubung persoalan ini, perlu ditegaskan bahawa walaupun para imam mazhab menggunakan sumber hukum dan metodologi ijtihad yang berbeza, namun mereka tetap menjadikan *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sebagai sumber hukum yang pertama. Lantaran itu hukum-hukum yang diistinbātkan oleh *fuqahā'* *mujtahidin* boleh dibahagikan kepada dua kategori sahaja iaitu hukum-hukum yang diikhtilafkan dan hukum-hukum yang disepakati.

Di antaranya ialah para imam mazhab telah bersepakat menetapkan bahawa seseorang yang menuduh orang lain berzina tanpa empat orang saksi hendaklah dikenakan hukuman sebat sebanyak lapan puluh rotan sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اخْصَنَاتٍ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهِيدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَانِيًّا جَلَدًا)²²⁵ yang bererti: “Dan orang-orang (lelaki) yang melemparkan tuduhan (zina) kepada perempuan yang terpelihara kehormatannya, kemudian mereka tidak membawa empat orang saksi, maka sebatlah mereka sebanyak lapan puluh kali”.

²²⁵ Al-Qur'an, surah al-Nur (24): 4.

Berhubung nas di atas, *jumhūr fuqahā'* yang menggunakan kaedah *qiyās* telah bersepakat mengatakan bahawa mana-mana perempuan yang membuat tuduhan zina ke atas seseorang akan dikenakan hukuman had. Manakala Ibn Hazm al-Zāhirī (456H) pula walaupun telah mengecam penggunaan *qiyās* dalam kes di atas, namun beliau telah mengistinbātkan hukum yang sama sebagaimana yang diistinbātkan oleh *jumhūr fuqahā'*. Ini kerana beliau mentafsirkan perkataan (النِّسَاءُ الْمُخْصَنَاتُ) sebagai (الْمُخْصَنَاتُ) (النِّسَاءُ الْمُخْصَنَاتُ) bukannya sebagaimana yang diperkatakan oleh *jumhūr fuqahā'*. Sesudah mengemukakan beberapa hujah, beliau menyimpulkan bahawa sesiapa sahaja yang membuat tuduhan zina ke atas seseorang lelaki atau perempuan yang lain akan dikenakan hukuman had kerana apa yang dimaksudkan sebagai *al-muhsanāt* ialah kemaluan-kemaluan yang dipelihara bukannya perempuan-perempuan yang memelihara diri.²²⁷ Ini bermakna Ibn Hazm berpendapat bahawa nas di atas adalah bersifat umum dan kaedah *qiyās* tidak perlu digunakan.

Dalam persoalan yang lain, *jumhūr fuqahā'* telah bersepakat dalam mengharamkan lemak babi dengan mengqiyāskannya kepada pengharaman daging babi yang telah dinaskan melalui firman Allah (أَرْبَعَةٌ حَنَّرَ بَرْ فَإِنَّهُ رَجْسٌ).²²⁸ Dalam berhujah untuk menolak konsep *qiyās* yang digunakan oleh *jumhūr fuqahā'* dalam persoalan di

²²⁷ Muhammad Sa'id al-Khinn (Dr.) (1998), *op. cit.* m.s. 492-494.

²²⁸ Al-Qur'an, surah al-An'am (6): 145.

atas, Ibn Ḥazm menjelaskan bahawa menurut kaedah naḥū, ganti nama yang terdapat di dalam frasa (عَنْ) hendaklah dikembalikan kepada nama yang paling hampir dengannya

•

iaitu perkataan (الْكَلْبُ زَيْدٌ) bukannya perkataan (الْكَلْبُ). Dengan itu, Ibn Ḥazm menjelaskan bahawa lemak babi adalah diharamkan dengan nas itu sendiri kerana apa yang dikatakan sebagai najis ialah keseluruhan babi itu sendiri, bukan dagingnya sahaja.²²⁹ Ini menunjukkan bahawa walaupun *fuqahā'* menggunakan kaedah ijtihad yang berbeza tetapi mereka masih boleh berijmak dalam pelbagai persoalan *ijtihādiyyah* sebagaimana yang terkandung di dalam kitab *al-Ijmā'* oleh Ibn al-Mundhir (242-318H) dan *Marātib al-Ijmā'* oleh Ibn Hazm (393-456H).²³⁰

iv. Penulisan Pada Zaman Ini

Perlu diperjelaskan bahawa pembinaan hukum pada zaman ini telah sampai ke kemuncaknya iaitu dengan wujudnya metodologi ijtihad yang jelas dan teratur, dan lahirnya penulisan-penulisan hadis, *fiqh* dan *usūl al-fiqh* yang bersifat ilmiah dan sistematik. Pada zaman ini juga muncul *fuqahā'* yang mengkaji setiap bidang fekah dan ada di antara mereka yang mencatat secara lengkap hukum-hukum menurut mazhab tertentu yang boleh dijadikan panduan sesuatu fatwa, kehakiman dan memenuhi

²²⁹ Ibn Ḥazm al-Andalūṣī (1969), *Mulakhkhas Iḥtäl al-Qiyās wa al-Ra'y wa al-İstihsān wa al-Taqlid wa al-Ta'līl*, ed. Sa'īd al-Afghānī (cetakan kedua), Beirut: Dār al-Fikr, m.s. 31-32.

²³⁰ Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundhir (t.t.), *al-Ijmā'*, ed. 'Abd Allāh 'Umar al-Bārīdī, T. tp. Marku al-Khadamāt wa al-Abbāth al-Thaqāfiyyah, m.s. 17-150 dan 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm, *Murātib al-Ijmā'*, *fi al-'Ibādāt wa al-Mu'amalāt wa al-Tiqād wa Naqd Murātib al-Ijmā'*, I. *Taymiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s.

pelbagai keperluan.²³¹ Justeru itu, zaman ini telah dikenali dengan beberapa nama untuk menggambarkan kedudukan *fiqh* dan ciri-ciri keistimewaananya seperti zaman keemasan *fiqh*, zaman perkembangan *fiqh*, zaman pembukuan dan zaman para imam *mujtahidin*.²³²

Di antara kitab-kitab yang telah dihasilkan pada zaman ini selain daripada *al-Muwatta'* dan *al-Kharāj* ialah *al-Siyar* oleh al-Awzā'i (157H), *al-Radd 'alā Siyar al-Awzā'i*, *al-Āthār* dan *Ikhtilāf Abī Ḥanīfah wa Ibni Abī Laylā* oleh Abū Yūsuf (182H), *al-Asl*²³³ atau *al-Mabsūt*, *al-Ziyādāt*, *al-Jāmi' al-Saghīr*, *al-Jāmi' al-Kabīr*, *al-Siyar al-Saghīr*, *al-Siyar al-Kabīr* oleh Muhammad ibn Hasan al-Shaybānī (189H),²³⁴ *al-Mudawwanah al-Kubrā* yang mengandungi pelbagai hukum yang telah diperincikan oleh al-Imām Mālik sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Imām Sahnūn (160-240H), *al-Risālah*, *al-Umm*, *Ikhtilāf al-Hadīth* dan *Jimā' al-'Ilm* oleh al-Shāfi'i (204H), *Ibtāl al-Qiyās*, *Khabar al-Wāhid*, *al-Khabar al-Mūjib li al-'Ilm*, *al-Hujjah*, *al-Khusūs wa al-'Umūm*, *al-Mufassar wa al-Mujmal* dan *Ibtāl al-Taqlīd* oleh Dāwūd ibn 'Alī al-Zāhir²³⁵ dan lain-lain.

²³¹ Kassim Salleh (Dr.) (1989), *op. cit.* m.s. 71.

²³² Abd al-Karim Zaydān (Dr.) (1992), *op. cit.* m.s. 118.

²³³ Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybānī (1966), *Kitāb al-Asl*, ed. Abū al-Wafā' al-Aghānī, Haydar Ābād: Matba'ah Majlis Dā'i'rah al-Ma'rifah al-Uthmāniyyah.

²³⁴ Muhammad Abū Zahrah (1987), *op. cit.* juzu' 2, m.s. 384-385.

²³⁵ Al-İtājāwī (1396H), *op. cit.* juzu' 2, m.s. 40.

Sesudah itu, lahir pula para ulama yang memberikan tumpuan dalam usaha-usaha pengumpulan dan pembukaan *al-Sunnah*. Di antara kitab-kitab hadis yang telah dihasilkan pada zaman ini ialah *Musnad Ahmad* oleh al-Isnān Ahmad ibn Hanbal (241H) dan kitab-kitab hadis yang dikenali sebagai *sunan sittah* yang telah dihasilkan oleh al-Bukhārī (256H), Muslim (261H), Abū Dāwūd (175H), al-Tirmidhī (279H), al-Nasā'ī (275H) dan Ibn Mājah (303H).

Kelahiran kitab-kitab *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* di atas telah menjadikan kegiatan ijtihad lebih mantap dan teratur. Manakala kelahiran kitab-kitab hadis pula telah membantu para *fuqahā'* dalam berijtihad dengan lebih yakin kerana sebelum pembukaan *al-Sunnah*, *fuqahā'* sering menangguhkan ijtihad mengenai sesuatu kes kerana bimbang sekiranya wujud hadis-hadis Rasulullah yang bertentangan dengan hasil ijtihad mereka.²³⁶

²³⁶ Mahmood Zuhdi Hj Abdul Majid (1992), *op. cit.*, m.s. 97-98.

3.3.4. Pembinaan Hukum Pada Zaman Taklid²³⁷

Zaman kegemilangan *fiqh*' Islam hanya berlangsung sehingga pertengahan abad keempat hijrah sahaja. Sesudah itu, ulama dan masyarakat mulai bertaklid, di mana mereka telah memilih mazhab yang tertentu untuk dijadikan sebagai asas pengajian, pegangan dan penghayatan hidup.²³⁸

Para penganalisis sejarah pembinaan hukum Islam biasanya membahagikan zaman ini ini kepada dua peringkat, di mana mereka menjadikan kejatuhan kota Baghdād ke tangan tentera Tartar pada tahun 656 hijrah sebagai garis pemisah.²³⁹ Pada peringkat sebelum kejatuhan Baghdād, meskipun *fuqahā'* sudah bertaklid tetapi mereka masih mempunyai kemampuan untuk berijihad. Manakala pada zaman yang berikutnya, kebanyakannya *fuqahā'* yang bertaklid sudah tidak berkemampuan untuk berijihad sebagaimana *fuqahā'* sebelum mereka.²⁴⁰

²³⁷ Menurut al-Shawkānī (1255H), apa yang dimaksudkan sebagai *taqlīd* ialah beramai dengan kata-kata (pendapat) seseorang tanpa hujah. Adapun beramai dengan kata-kata Rasulullah s.a.w., ijma' dan fatwa mufti serta kadi yang membuat rujukan kepada kesaksian yang diberikan oleh saksi-saksi yang adil tidak dinamakan sebagai taklid kerana semuanya telah dikira sebagai hujah. Sila lihat: al-Shawkānī (t.), *op. cit.*, m.s. 391.

²³⁸ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (1968), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 176.

²³⁹ Muḥammad al-Khuḍārī (1994), *op. cit.*, m.s. 216; Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.), *op. cit.*, m.s. 93-94; Abū al-Karīm Zaydān (Dr.) (1992), *op. cit.*, m.s. 122 dan Shawqī 'Abduh al-Sāḥī (Dr.) (1989), *op. cit.*, m.s. 105-132.

²⁴⁰ Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid (1992), *op. cit.*, m.s. 218.

Di bawah ini ialahuraian ringkas berkenaan pembinaan dan pemuliharaan hukum Islam pada zaman ini.

•*

i. Sebelum Kejatuhan Baghdād

Di antara faktor utama yang menyebabkan kelahiran dan penerusan gejala taklid pada zaman ini ialah pertama, kuasa politik *khulafā' Abbāsiyyah* sudah menjadi lemah akibat daripada perpecahan politik sehingga melahirkan beberapa negara kecil. Akibatnya bidang pengajian *fiqh* dan *fuqahā'* sendiri tidak mendapat perhatian, rangsangan dan galakan untuk meneruskan kegiatan berijtihad.²⁴¹

Kedua, mazhab-mazhab *fiqh* telah terbentuk dengan sempurna, di mana pelbagai masalah hukum telah disusun secara terperinci di dalam bab-bab tertentu yang boleh dirujuk dengan mudah. Faktor ini menimbulkan perasaan kagum di kalangan ulama terkemudian terhadap ketokohan *fuqahā'* terdahulu dan kurang mempercayai diri sendiri untuk berijtihad.²⁴² Sebagai suatu imbalan, mereka telah menghimpun dan membukukan hasil-hasil ijtihad *fuqahā'* terdahulu yang belum dibukukan.

Ketiga, penggunaan mazhab yang tertentu dalam pengadilan. Memandangkan pada zaman ini muncul pendapat umum yang mengatakan bahawa seseorang hakim

²⁴¹ Abd al-Karim Zaydān (Dr.) (1992), *op. cit.*, m.s. 123.

²⁴² *Ibid*.

perlu menggunakan *fiqh* mazhab yang tertentu dalam pengadilan maka perlantikan kadi telah dibuat berdasarkan mazhab yang dianuti oleh seseorang pemerintah. Akibatnya *fuqahā'* telah menumpukan kajian mereka berkenaan hukum-hukum *fiqh* sesuatu mazhab yang dianggap sebagai mazhab rasmi negara.²⁴³

Apa yang memerlukannya ialah sejak pertengahan abad keempat hijrah lagi sudah terdapat segelintir dari kalangan *fuqahā'* sendiri yang menjadikan hasil ijтиhad seseorang imam mazhab sebagai hukum-hukum yang tidak boleh diubah dan diganti. 'Ubayd Allāh al-Karkhī (260-340H),²⁴⁴ seorang *fuqahā'* terkemuka mazhab Ḥanafī contohnya pernah mengatakan bahawa setiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat mazhab Ḥanafī hendaklah ditarik atau (dianggap sebagai telah) dinasakhkan.²⁴⁵

Di antara gejala buruk yang berlaku pada zaman ini ialah terdapat orang-orang yang tidak berkeahlian dalam bidang hukum yang telah memberanikan diri dalam memberikan fatwa sehingga melahirkan beberapa pendapat dan fatwa yang berbeza

²⁴³ Sila lihat huraian lanjut di dalam: Muhammad al-Khudari (1994), *op. cit.*, m.s. 221-223; dan Mustafa Ahmad al-Zarqā (1968), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 177-179.

²⁴⁴ Al-Karkhī merupakan ketua dan tuan guru kepada *fuqahā'* Hanafiyah di 'Irāq. Di antara buku yang dihasilkan oleh beliau ialah *al-Mukhtasar*, *Shāhīt al-Jāmi'*, *al-Saghīr* dan *Shāhīt al-Jāmi'* *al-Kābir* taitu huraian kepada dua buah kitab yang telah ditulis oleh Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybānī (189H). Sila lihat: Khayr al-Dīn al-Zirikī, *al-Ā'fām*, juzu' 4, m.s. 347 sebagaimana yang dipetik oleh 'Abd Allāh al-Nadwī (1994), *op. cit.*, m.s. 162. Lihat juga: Muhammad al-Khudari (1994), *op. cit.*, m.s. 224.

²⁴⁵ Al-Hajājī (1397H), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 6.

dalam sesuatu masalah. Berikut daripada gejala inilah para *fuqahā'* yang hidup pada akhir kurun keempat hijrah mengisyiharkan bahawa pintu ijtihad sudah tertutup.²⁴⁶

“

Akibatnya kegiatan ijtihad mulai terhenti dan berlakulah proses pemilihan mazhab. Untuk tujuan ini, terdapat banyak sekolah-sekolah yang ditubuhkan untuk mengajar ilmu *fiqh* berdasarkan kepada mazhab yang tertentu. Pada zaman ini kebanyakan ulama sudah tidak mendalami ilmu-ilmu yang diperlukan untuk melayakkan diri dalam berijtihad. Mereka sebaliknya merasa cukup untuk menghafal hukum-hukum dan mempelajari kaedah *istinbāt* menurut mazhab tertentu lalu menerapkannya tanpa melakukan sebarang pembaharuan di bidang hukum.

Walaupun majoriti ulama zaman ini tidak mampu berijtihad, di mana sesuatu fatwa lebih merupakan nukilan daripada fatwa *fuqahā' mujtahidin* dan berlakunya usaha-usaha membela mazhab secara fanatik,²⁴⁷ namun *fuqahā'* zaman ini telah melakukan beberapa usaha yang perlu dibanggakan iaitu pertama, mengenalpasti ‘illah bagi pelbagai hukum yang telah diisytiharkan oleh *fuqahā' mujtahidin* terdahulu. Kedua, membicara dan memperincikan dasar-dasar mazhab (*usūl al-fiqh*) dan merumuskan kaedah-kaedah hukum (*qawā'id fiqhīyyah*) serta melakukan usaha-usaha pentarjihan

²⁴⁶ Badrūn Aclū al-'Aynayn Badrūn (t.t), *op. cit.*, m.s. 94-95; Muhammad Abū Zahrah (1987), *op. cit.*, m.s. 303 dan 'Abd al-Karīm Zaydān (1993), *op. cit.*, m.s. 13.

²⁴⁷ Sebagai contoh, Mustafā Aḥmad al-Zurqā menjelaskan bahawa sesetengah pendukung mazhab mengatakan bahawa di antara syarat-syarat untuk bertaklid kepada sesuatu mazhab ialah seseorang *muqallid* hendaklah berkeyakinan bahawa semua pendapat imamnya adalah benar tetapi berkemungkinan ada yang tersilap manakala semua pendapat imam mazhab yang lain adalah salah tetapi berkemungkinan

terhadap berbagai pendapat yang bersumber daripada seseorang imam mazhab.²⁴⁸

Ketiga, melakukan pengumpulan dan penyusunan *fiqh* mazhab dengan cara memberikan dalil-dalil danuraian kepada sebahagian hukum, mengenalkan masalah-masalah *khilāfiyyah*, punca-punca *khilāf* dan dalil-dalil bagi mengukuhkan sesuatu pendapat imam mazhab.²⁴⁹

Merujuk kepada peranan yang dimainkan oleh ulama pada zaman ini, boleh dirumuskan bahawa zaman ini merupakan zaman bertaklid kepada mazhab-mazhab yang tertentu kecuali dalam mengenalpasti 'illah-'illah hukum dan dalam mentarjihkan pendapat sesuatu mazhab. Seseorang yang mempunyai kemampuan ilmiah untuk berbuat demikian digelarkan sebagai *mujtahid fi al-madhhab*, di mana pendapat mereka dianggap muktabar dalam pembinaan hukum dan *uṣūl* sesuatu mazhab.²⁵⁰

Walaupun peranan yang dimainkan oleh *fuqahā'* zaman ini bersifat terbatas kerana ia dilakukan menurut kaedah-kaedah ijтиhad yang diwarisi dari seseorang imam mazhab yang tertentu, namun mereka sebenarnya telah memainkan peranan yang tidak

benar. Sila lihat: Mustafā Ahmad al-Zarqā (1968), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 185. Lihat juga: Muqarrinud al-Khudari (1994), *op. cit.*, m.s. 226, 232-234.

²⁴⁸ Badran Abu al-'Aynayn Badran (t.t). *op. cit.*, m.s. 96-98.

²⁴⁹ Abd al-Karim Zaydān (Dr.) (1992). *op. cit.*, m.s. 125.

²⁵⁰ Mustafā Ahmad al-Zarqā (1968). *op. cit.*, juzu' I, m.s. 179.

boleh diperkecilkan khususnya dalam melahirkan kaedah-kaedah *usūl al-fiqh* yang lebih mantap dan menambahkan jumlah perbendaharaan *fiqh*.²⁵¹

•

Selaras dengan perkembangan di atas, penulisan pada zaman ini kebanyakannya tertumpu dalam bidang *usūl al-fiqh* dan *fiqh* menurut mazhab yang tertentu. Di antara kitab-kitab *fiqh* yang telah dihasilkan pada zaman ini ialah *al-Muhallā* oleh Ibn Hazm al-Zāhirī (384-456H), *al-Muhadhdhab* oleh Abū Ishaq al-Shirāzī al-Shāfi‘ī (393-476H), *al-Hidāyah* oleh ‘Alī ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Jalīl al-Marghinānī al-Ḥanafī (511-593H), *al-Mughnī* oleh Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī (541-620H)²⁵² dan lain-lain.

Manakala penulisan kitab *usūl al-fiqh* pada zaman ini pula telah dilakukan dengan dua pendekatan iaitu pendekatan *fuqaha'* (Hanafiyyah) dan pendekatan *mutakallimīn* iaitu *jumhūr fuqahā'* yang dipelopori oleh *fuqaha'* Shāfi‘iyah. Di antara kitab-kitab *usūl al-fiqh* yang ditulis berdasarkan pendekatan *fuqahā'* Hanafiyyah ialah *Ma‘ākhidh al-Shari‘ah* oleh Abū Mansūr al-Māturīdī (330H), *Kitāb fī al-Uṣūl* oleh al-Imām al-Karkhī (340H), *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ* oleh Ahmad ibn ‘Alī al-Jaṣṣāṣ al-Rāzī (370H), *Taqwīm al-Adillah* dan *Ta’sīs al-Naẓar* oleh Abū Zayd al-Dabbūsī (430H), *Uṣūl al-*

²⁵¹ *Ibid.* m.s. 183-184.

²⁵² Sila lihat analisis ringkas berkenaan kitab *al-Muhallā* dan *al-Mughnī* di dalam: Umar Sulaymān al-Asīqr (Dr.) (1991), *op. cit.* m.s. 128-132.

Bazdawī oleh Fakhr al-Islām al-Bazdawī (483H) dan *Uṣūl al-Sarakhsī* oleh Muḥammad ibn Aḥmad al-Sarakhsī (490H).²⁵³

Manakala penulisan *uṣūl al-fiqh* yang dihasilkan menurut pendekatan *jumhūr fuqaha'* ialah *al-Taqrīb wa al-Irshād* oleh al-Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī (403H), *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* oleh Muḥammad ibn 'Alī al-Baṣrī (436H), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* oleh Ibnu Ḥazm al-Zāhiri (456H), *al-Luma'* dan *Sharḥ al-Luma'* oleh Abū Ishaq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shirāzī (476H), *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* oleh al-Imām al-Juwaynī (478H), *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* oleh al-Ghazālī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* oleh Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī (606H) dan *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* oleh al-Āmidi (631H).²⁵⁴

Selain daripada penulisan dalam bidang *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh, fuqahā'* zaman ini juga telah menyimpulkan beberapa kaedah *fiqh* seperti kaedah (التيقن لا يزول بالشك).

(الحقيقة تحلب التيسير), (الضرر يزال), (العادة حكمة), (الأصل براءة الذمة) dan lain-lain.²⁵⁵ Di antara kitab-kitab yang dihasilkan dalam bidang ini ialah *Uṣūl al-Karkhī* oleh 'Ubayd Allāh ibn al-Hasan al-Karkhī al-Hanafī (260-340H), *Tatāris al-Nazar* oleh al-Qādī 'Ubayd Allāh

²⁵³ Sebagai contoh, sila lihat: Muhammed Hasan Hayyū, "Muqaddimah al-Muhaqqiq" di dalam Muhammed ibn Muhammad al-Ghazālī (1998), *al-Mankhūl min Ta'līqat al-Uṣūl*, ed. Dr. Muhammed Hasan Hayyū, (cetakan ketiga). Damshiq: Dār al-Fikr, m.s. 14.

²⁵⁴ *Ibid.* m.s. 10-12.

²⁵⁵ Mustafī Ahmad al-Zarqā (1968), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 175.

ibn 'Umar al-Dabbūsī al-Hanafī (430H) dan *Uṣūl al-Futuḥā* oleh Muḥammad ibn Ḥarīth al-Mālikī (361H).²⁵⁶

Selain itu, *fuqahā'* zaman ini turut berkecimpung dalam mentafsirkan ayat-ayat *al-Qur'ān* yang mempunyai kaitan dengan persoalan *fiqh* seperti *Aḥkām al-Qur'ān* yang dihasilkan oleh Aḥmad ibn 'Alī al-Jassās al-Hanafī (305-370H) dan *Aḥkām al-Qur'ān* oleh Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn al-'Arabī al-Mālikī (468-543H). Selain itu, terdapat juga sebilangan *fuqahā'* yang melakukan pengkajian dan penulisan baru dalam bidang hadis. Di antara mereka ialah al-Mubārak ibn Muḥammad ibn al-Aṭīr (544-606H) yang menghasilkan kitab *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl*.²⁵⁷

Di akhir peringkat ini, terdapat *fuqahā'* yang menghasilkan beberapa buah kitab fatwa seperti *al-Fatāwā al-Khāniyyah* yang ditulis oleh al-Qādī Khān al-Hasan ibn Maṇṣūr (592H), *al-Fatāwā al-Zahiriyyah* oleh Zāhir al-Dīn Abū Bakr (619H).²⁵⁸ Biasanya kitab-kitab ini mengandungi soalan-soalan yang memerlukan fatwa dan kemudian barulah diikuti oleh fatwa itu sendiri. Buku-buku ini dikira lebih praktikal

²⁵⁶ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: 'Alī Ahmad al-Nadwī (1994), *al-Qawā'id al-Fiqhīyyah* (edisi ketiga), Dār al-Qalam, m.s. 94-459.

²⁵⁷ Menurut Dr. Sulaymān al-Ashqar, di dalam kitab ini, ibn al-Aṭīr telah menghimpunkan sebilangan besar hadis-hadis yang terdapat di dalam *sunan sittah*. Kitab ini telah ditahqiqkan oleh 'Abd al-Qādir al-Ama'īt dan dicetak oleh Maktabah al-Ḥalwāni dan Matba'ah al-Mallāb pada tahun 1389 hijrah (1969M) dengan bilangan sebanyak 9,523 buah Hadis di dalam sebelas juzu'. Sila lihat: 'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 123 (Sila lihat pada nota kaki).

²⁵⁸ Badrīn Abū al-'Aynayn Badrīn (L), *op. cit.*, m.s. 102, 104

kerana ia lebih menitikberatkan persoalan semasa yang benar-benar berlaku di kalangan masyarakat.²⁵⁹

ii. Sesudah Kejatuhan Baghdād

Pada zaman ini budaya taklid sudah begitu mempengaruhi para ulama, di mana para *fuqahā'* Islam sudah merasa puas dengan usaha-usaha melakukan ringkasan terhadap karya-karya *fuqahā'* terdahulu khususnya apabila mereka berjaya menghimpunkan pelbagai masalah dalam beberapa perkataan yang sepadat dan seringkas mungkin (dinamakan *matan*). Ringkasan yang sukar untuk difahami ini kemudiannya telah dihuraikan oleh *fuqahā'* yang terkemudian (dinamakan *sharah*). Kadang-kadang huraian ini masih lagi terlalu padat dan sukar untuk difahami lalu dihuraikan dengan lebih lanjut oleh *fuqahā'* yang berikutnya (dinamakan *hāshiyah*). Malangnya, apa yang dititikberatkan oleh kitab-kitab di atas ialah perbincangan berkenaan pengertian sesuatu lafaz sehingga menjadikan usaha seseorang yang mempelajarinya lebih tertumpu dalam memahami dan merungkaikan pengertian sesuatu ayat dan ungkapan, dan jarang sekali mengenai persoalan dan isi.²⁶⁰

Meskipun begitu, terdapat juga pada zaman ini beberapa orang tokoh *fiqahā'* yang menyeru supaya para ulama kembali berijtihad dalam mengenalpasti sesuatu

²⁵⁹ Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid (1992), *op. cit.*, m.s. 224.

²⁶⁰ Badruddin Abdul Ali, 'Ayatayn Badruddin (t.t.), *op. cit.*, m.s. 100.

hukum semasa seperti Ibn Taymiyyah (728H), Ibn Qayyim (751H), al-Suyūtī (911H) dan al-Shawkānī (1255H). Untuk tujuan di atas, al-Suyūtī contohnya telah menulis kitab yang dinamakan sebagai *al-Radd 'alā man Akhlada itā al-Ard wa Jahila ann al-Ijtihād fi Kull 'Aṣr Fard*²⁶¹ sementara al-Shawkānī pula telah menulis sebuah kitab yang dinamakan sebagai *al-Qawl al-Mufid fī Adillah al-Ijtihād wa al-Taqlīd*.²⁶² Malangnya tokoh-tokoh *fuqahā'* di atas telah mendapat tentangan hebat daripada pelbagai pihak termasuk para pemerintah dan juga *fuqahā'* yang bertaklid, di mana mereka telah ditutuh sebagai mahu mewujudkan mazhab yang baru, menyalahi ijmak dan sebagai ahli-ahli *bid'ah* yang baru.²⁶³

Walaupun gejala taklid pada zaman ini lebih buruk berbanding dengan zaman yang sebelumnya, namun terdapat ramai tokoh *fuqahā'* dari pelbagai mazhab yang telah meneruskan lagi usaha-usaha pembinaan hukum sebagaimana yang terbukti daripada hasil penulisan dalam bidang *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, hadis, tafsir dan fatwa.

²⁶¹ Sebagai contoh, sila lihat: 'Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr al-Suyūtī (t.t.), *al-Radd 'alā man Akhlada itā al-Ard wa Jahila ann al-Ijtihād fi Kull 'Aṣr Fard*. Kaherah: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

²⁶² Sebagai contoh, sila lihat: Muhammad ibn 'Alī al-Shawkānī (1988), *al-Qawl al-Mufid fī Adillah al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. ed. Muhammad 'Uthmān al-Khiṣht. Kaherah: Maktabah al-Qur'añ.

²⁶³

'Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.* m.s. 111)

Di antara kitab *fiqh* yang dihasilkan pada zaman ini ialah *al-Majmū‘ Sharh al-Muhaidhab* oleh Yahyā ibn Sharaf al-Nawawi al-Shafi‘ī (631–676H).²⁶⁴ Sementara Muhammad ibn Ahmad al-Qurtubi al-Maliki (671H) pula telah menghasilkan kitab *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* iaitu kitab yang terbesar dalam menerangkan ayat-ayat hukum.²⁶⁵

Berhubung penulisan dalam bidang *uṣūl al-fiqh* pula, para ulama zaman ini telah melahirkan suatu bentuk penulisan yang menggabungkan di antara pendekatan *fuqahā‘ Hanafiyah* dan *jumhūr fuqahā‘* seperti kitab *Bābī ‘al-Nizām al-Jāmi‘ Bayn Uṣūl al-Bazdawī wa al-Iḥkām* oleh al-Imām Mużfir al-Dīn al-Sā‘ātī (694H), *al-Tanqīh* oleh Ṣadīr al-Shari‘ah (747H), *al-Tahrij* oleh Kamāl al-Dīn ibn al-Hummām (861H), *al-Taqrīr wa al-Tahbīr* oleh Muhammad ibn Amir al-Hājj (879H), *Jam‘ al-Jawāni* oleh ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī al-Subkī (771H) dan *Musallam al-Thubūt* oleh al-Allāmah Muhibb al-Dīn ibn ‘Abd al-Shakūr (1119H).²⁶⁶

Selain itu, *fuqahā‘* pada zaman ini juga telah memberikanuraian kepada kitab-kitab hadis khususnya *sunan sittah* sesuai dengan kedudukannya sebagai sumber hukum yang terpenting sesudah *al-Qur‘ān*. Untuk tujuan ini, *Sahīh Muslim* telah

²⁶⁴ Sila lihat komentar ringkas berkenaan kitab *al-Majmū‘* di dalam: ‘Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.) (1991), *op. cit.*, m.s. 133–134.

²⁶⁵ Sila lihaturaian mengenainya di dalam: Muhammad Husayn al-Dhahabi (Dr.) (t.t.), *op. cit.*, juzu’ 2, m.s. 438–464.

²⁶⁶ Muhammad Hasan Haytū, “*Uluqaddimah al-Muhaqqiq*” di dalam: al-Ghazālī (1998), *op. cit.*, m.s. 18

dihuraikan oleh al-Nawawi (676H),²⁶⁷ *Şahîh al-Bukhârî* telah dihuraikan oleh Ibn Hajar al-‘Asqalânî (852H)²⁶⁸ dan Ma’mûd ibn Ahmad al-‘Aynî (762-855H),²⁶⁹ *Sunan Abî Dâwûd* oleh Muhammad Shams al-Haqq al-‘Azîm Ābâdî, *Sunan al-Tirmidhî* oleh al-Imâm ibn al-‘Arabî al-Mâlikî (543H),²⁷⁰ *Musnâd Ahmâd* oleh Ahmad ‘Abd al-Râhmân al-Bannâ al-Sâ’âtî (694H),²⁷¹ *al-Muwatta’* dan *Sunan al-Nasâ’î* oleh ‘Abd al-Râhmân ibn Abî Bakr al-Suyûtî (911H).²⁷²

Pada zaman ini terdapat juga *fuqahâ’* yang berusaha mengumpulkan dan menyusun *al-Sunnah* menurut bab-bab hukum daripada pelbagai sumber. Di antara mereka ialah al-Hâfiż Ibn Hajar al-‘Asqalânî (773-852H) yang menghasilkan kitab *al-*

²⁶⁷ Yahyâ ibn Sharaf al-Nawawi (1997), *al-Minhâj Sharîf Şâhih Muslim ibn al-Hajjâj*, ed. Ma’mûn Khalil Shihâ. Beirut: Dâr al-Mârifah.

²⁶⁸ Sebagai contoh, sila lihat: Ahmad ibn ‘Alî ibn Hajar al-‘Asqalânî (1997), *Fath al-Bârî Sharîf Şâhih al-Bukhârî*. Oman: Maktabah al-Risâlah al-Hadithah.

²⁶⁹ Sebagai contoh, sila lihat: Muhammad ibn Ahmad al-‘Aynî (1972), *‘Umdah al-Qâri Sharîf Şâhih al-Bukhârî*. Kaherah: Matba’ah Mustafâ al-Bâbî al-Halabi.

²⁷⁰ Sila lihat: Muhammad Shams al-Haqq al-‘Azîm Ābâdî (1990), *Awn al-Mâbûd Sharîf Sunan Abî Dâwûd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

²⁷¹ Sila lihat: Ahmad ‘Abd al-Râhmân al-Bannâ al-Sâ’âtî (t.t.), *al-Fath al-Rabbâni li Tartîb Musnâd al-Imâm Ahmâd ibn Hanbal al-Shaybâni*. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabi.

²⁷² Sila lihat: ‘Abd al-Râhmân ibn Abî Bakr al-Suyûtî (1994), *Sunan al-Nasâ’î bi Sharîf al-Hâfiż Iâlâl al-Dîn al-Suyûtî wa Hâshiyah al-Imâm al-Sindî*, ed. ‘Abd al-Fattâh Abû Ghuddah (cetakan keempat). Beirut: Dâr ul-Bashâ’ir al-Islâmiyyah.

Maqālib al-‘Āliyah dan ‘Abd al-Rahmān al-Suyūtī yang menghasilkan kitab *Jam‘ al-Jawāmi‘* yang mengandungi 26,568 buah hadis dan *al-Jāmi‘ al-Saghīr*.²⁷³

Sementara itu, terdapat juga *fuqahā‘* yang telah melahirkan kitab-kitab fatwa untuk menjawab pelbagai persoalan semasa. Di antara kitab-kitab fatwa yang paling masyhur ialah *Majmū‘ah Fatāwā Ibn Taymiyyah* oleh Ahmad ibn ‘Abd al-Halīm Ibn Taymiyyah al-Hanbali (728H), *al-Fatāwā al-Kubrā* (4 jilid) oleh Ibn Hajar al-Haytamī al-Shāfi‘ī (974H) dan *al-Fatāwā al-Hindīyyah* (6 jilid) yang ditulis oleh sekumpulan ulama India yang bermazhab Hanafī pada akhir abad kesebelas hijrah.²⁷⁴

Semua hasil penulisan di atas mempunyai nilainya yang tersendiri sebagai perbendaharaan *fīqh* dan amat diperlukan oleh semua para pelajar dan para sarjana hukum untuk dijadikan rujukan dalam pembinaan hukum Islam semasa.

²⁷³ Umar Sūlaymān al-Ashqar (Dr.) (1993), *op. cit.*, m.s. 121-126.

²⁷⁴ Di antara kitab fatwa yang turut dihasilkan *al-Fatāwā al-Sirājīyyah* oleh Sirāj al-Dīn al-Hīrī (737H), *al-Fatāwā al-Zavīyyah* oleh Ibn Najīm al-Miṣrī (970H), *al-Fatāwā al-Khawārijyah* oleh Khayr al-Dīn al-Ramli (1081H) dan *al-Fatāwā al-Mahdiyyah* oleh al-Mahdi al-Abbāsi (1252H). Sila lihat Badrī, M., al-‘Aynayn Badrūn (1), *op. cit.*, m.s. 102-104.

3.4. IKHTILAF FUQAHĀ': KONSEP DAN PUNCA

Memandangkan sebahagian besar perbendaharaan *fiqh* terdiri daripada hukum-hukum yang diikhtilafkan oleh *fuqahā'* sejak zaman sahabat sehingga ke zaman pembinaan hukum menurut mazhab yang tertentu, maka di bawah ini penulis akan memberikan suatu perjelasan ringkas berkenaan konsep, punca ikhtilaf *fuqahā'* dan ikhtilaf di zaman para imam mazhab.

3.4.1. Konsep Ikhtilaf *Fuqahā'*

Menurut pengertian bahasa, perkataan *ikhtilaf* (اختلاف) bererti *tiada persefakan*

tentang sesuatu (عدم الاتفاق على الشيء) iaitu lawan kepada perkataan *ijmāk* (اجماع).

Berhubung dengan penggunaan perkataan ikhtilaf di dalam *al-Qur'ān*, Ibn Taymiyyah (728H) menjelaskan bahawa ia telah digunakan dengan dua pengertian.²⁷⁵ Pertama, ikhtilaf yang bererti tiada persamaan dalam bentuk pertentangan (عدم التمايز على سبيل) iaitu lawan kepada persefakan bagi perkataan *ikhtīāfa* (الختاف) yang bererti (عدم التمايز) iaitu lawan kepada persefakan. Sila lihat: al-Fayrūz Ābādī (1997), *op. cit.* juzu' 2, m.s. 1078.

²⁷⁵ Abd al-Karim Zaydān (Dr.) (1986). *Majmū'ah Buhūth Fiqhīyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 273 dan Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.), et. al. (1996). *Masd'ul fi al-Fiqh al-Muqarīn*. Oman: Dār al-Naṭā'is, m.s. 15. Menurut al-Fayrūz Ābādī (817H), perkataan *ikhtilaf* merupakan kata terbitan bagi perkataan *ikhtīāfa* (الختاف) yang bererti (عدم التمايز) iaitu lawan kepada persefakan. Sila lihat: al-Fayrūz Ābādī (1997), *op. cit.* juzu' 2, m.s. 1078.

²⁷⁶ Dipetik daripada: Muhammad 'Umar ibn Sālim Bazmūl (1995). *al-Haqīqah al-Shāriyyah fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aṣm wa al-Sunnah al-Yabawiyyah*. Riyād: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī', m.s. 33.

(التضاد) sebagaimana yang dinyatakan di atas. Pengertian inilah yang terdapat di dalam firman Allah:²⁷⁷

"ولو كان من عند غير الله لوحدوا فيه اختلافاً كثيراً"

ertiinya:

"Sekiranya *al-Qur'an* itu bukan dari sisi Allah tentulah mereka mendapat banyak *pertentangan* di dalamnya"

Menurut pengertian yang kedua pula, ikhtilaf digunakan dengan maksud tiada persamaan dalam bentuk *kepelbagaiuan* (عدم التمايز على سبيل التسوع), bukannya dalam bentuk pertentangan sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah:²⁷⁸

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم

ertiinya:

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan Allah ialah penciptaan langit dan bumi dan wujudnya perbezaan (*tiada persamaan*) bahasa dan warna kulit di antara kamu....".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa konsep ikhtilaf adalah lebih umum daripada konsep "percanggahan" (التعارض) kerana setiap yang bercanggah adalah

²⁷⁷ Al-Qur'an, surah al-Nisâ' (4): 82.

²⁷⁸ Al-Qur'an, surah al-Rûm (30): 22

berbeza tetapi bukan setiap yang berbeza itu bercanggah.²⁷⁹ Konsep inilah yang menjadi asas kepada perbezaan pendapat yang berlaku di kalangan para mujtahid.²⁸⁰ Bahkan seseorang mujtahid kadang-kadang mengubah beberapa ijtihadnya sendiri sebagaimana yang dilakukan oleh al-Imām al-Shāfi‘ī sesudah berpindah dari Baghēd ke Mesir yang kemudiannya terkenal sebagai *qawl jadīd* dan *qawl qadīm*.

Sesuai dengan konsep di atas, istilah ikhtilaf telah ditakrifkan oleh al-Shāfi‘ī (790H) sebagai: “Pelbagai pandangan yang dilahirkan oleh para mujtahid berkenaan masalah-masalah *ijtihādiyyah* (iaitu setiap persoalan) yang tidak mempunyai nas yang pasti mengenainya”.²⁸¹ Manakala Dr. ‘Umar Sulaymān al-Ashqar pula mentakrifkannya sebagai: “Setiap mujtahid mengeluarkan pendapat yang berbeza daripada pendapat mujtahid yang lain, iaitu lawan kepada persefakatan (ijmāk)”.²⁸²

Sebagai contohnya ialah perbezaan pendapat yang berlaku di kalangan para sahabat dalam menentukan hukuman ke atas para tawanan perang Badar dan dalam

²⁷⁹ (وَالْخِلْفُ أَهْمُّ مِنَ الْعِدْلِ لَا يَنْكُرُ صِدْقَيْنِ وَلِيُسْ كُوْنُ مُخْلِفَ ضَدِّيْنِ). Tāhā Jābir al-‘Alwāni (1992), *op. cit.*, m.s. 21; ‘Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.), et. al. (1996), *op. cit.*, m.s. 15 dan ‘Abd al-Karīm Zaydān (1986), *op. cit.*, m.s. 274.

²⁸⁰ Sila lihat sikap yang ditunjukkan oleh para mujtahid pada zaman para sahabat, *tābi‘īn* dan para imām mazhāb di dalam: Tāhā Jābir al-‘Alwāni (1992), *op. cit.*, m.s. 49-127.

²⁸¹ (مَا صَدَرَ عَنْ اَخْتِهِبِيْنِ مِنْ آرَاءِ اِنْسَانِ الْاِحْتِدَادِيِّ الَّتِي لَا يَرْجُدُ نَفْسَ فَضْمَنِيْ نَفْسِيْ). Dipetik daripada: ‘Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1986), *op. cit.*, m.s. 274.

²⁸² (أَنْ يَنْهَى كُوْنُ عَدْلًا إِنْ خِلْفَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِمْ . . . وَهُوَ حَدَّ الْاِنْتِقَافِ). Sila lihat: ‘Umar Sulaymān al-Ashqar (Dr.), et. al. (1996), *op. cit.*, m.s. 15.

mematuhi arahan Rasulullah s.a.w supaya mereka tidak mendisikkan salat Asar kecuali di perkampungan *Bani Qurayzah*.²⁸³

Bertitik tolak daripada konsep di atas, syariah tidak menghalang berlakunya perbezaan pendapat di kalangan para mujtahid dalam mengenalpasti sesuatu masalah *ijtihādiyyah* bahkan setiap mujtahid tetap akan mendapat ganjaran. Ini kerana terdapat hadis yang menjelaskan bahawa apabila seseorang hakim berijtihad dalam mencari hukum yang bersifat tidak *qat'i*, beliau akan dikanjari dengan dua pahala apabila ijtihadnya tepat dan jika ijtihadnya tersilap, beliau akan dikanjari dengan satu pahala.²⁸⁴

Menurut Dr. 'Abd al-Karīm Zaydān, terdapat lima syarat penting yang perlu dipenuhi untuk menjadikan ikhtilaf dalam permasalahan *fiqh* bersifat harus dan positif. Pertama, apa yang diperselisihan itu mestilah hanya berkisar dalam masalah *furu'* (hukum-hukum yang boleh diijtihadkan). Kedua, ia hendaklah dilakukan oleh individu yang bertaraf mujtahid (mencapai tahap kesarjanaan dalam sesuatu bidang yang berkenaan). Ketiga, ijtihad hendaklah dilakukan dengan tujuan untuk mencapai sesuatu yang benar dan untuk memenuhi kemaslahatan ummah. Keempat, para mujtahid hendaklah membuat kajian dan penelitian yang semaksima mungkin agar berhasil mencapai kebenaran. Kelima, ikhtilaf hendaklah jangan sama sekali membawa kepada

²⁸³ Sila lihat huraian mengenainya di muka surat 198 - 199.

²⁸⁴ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.* juzu' 12, m.s. 240.

putusnya silaturahim dan timbulnya kebencian di antara sesama umat Islam atau berlakunya perpecahan.²⁸⁵

Ini bermakna ikhtilaf yang berlaku di kalangan *fuqahā'* yang muktabar adalah bersifat positif. Hanya ikhtilaf yang melahirkan pertengkaran, perdebatan dan perpecahan di kalangan umat Islam atau yang berpunca daripada akidah yang sesat atau kerana mengikut hawa nafsu sahaja yang boleh dihukum sebagai ikhtilaf yang negatif secara mutlak.²⁸⁶

3.4.2. Punca Ikhtilaf *Fuqahā'*

Memandangkan semua hukum Islam adalah bersumber daripada *al-Qur'an*, *al-Sunnah* dan ijтиhad *fuqahā'*, maka penulis menyimpulkan bahawa segala persoalan hukum yang diikhtilafkan oleh *fuqahā'* adalah berpunca daripada tiga sebab yang paling utama iaitu ikhtilaf dalam memahami pengertian sesuatu nas *al-Qur'an*, ikhtilaf yang berkaitan

²⁸⁵ Abd al-Karīm Zaydān (Dr.) (1986), *Majmū'ah Buhūth Fiqhiyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, m.s. 289-290.

²⁸⁶ Menurut Dr. Tāhā Jābir al-'Alwāni, memandangkan ikhtilaf yang berlaku di kalangan manusia kadang-kadang membawa kepada pertikaian, perkataan ikhtilaf telah digunakan dengan maksud peritengkaran dan perdebatan (الخزعنة والخلافة) sebagaimana firman Allah (ونكرون مذهب من آمن ونهم من كسر) yang bermaksud: "...akan tetapi mereka bercanggah pendapat, maka di antara mereka ada yang beriman dan ada pula yang kafir..." (sūrah al-Baqarah (2): 253) dan firmanNya (ولا يزالون مختلفين) yang bermaksud: "Dan sentiasalah mereka bercanggah pendapat". (sūrah Hūd (11): 117). Sila lihat: Tāhā Jābir al-'Alwāni (1992), *op. cit.*, m.s. 21.

dengan *al-Sunnah* dan ikhtilaf kerana ketidaaan nas. Di bawah ini ialah beberapa contoh ikhtilaf *fuqahā'* yang berpunca daripada tiga sebab di atas:²⁸⁷

i. Ikhtilaf Dalam Memahami Pengertian Nas *al-Qur'an*

Terdapat beberapa sebab penting yang melahirkan perbezaan pendapat di kalangan *fuqahā'* dalam memahami nas-nas *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* seperti kerana wujud nas-nas yang mempunyai lebih daripada satu pengertian (ظُنِّ الدِّلَالَةِ) dan wujudnya pertentangan zahir di antara nas-nas hukum. Di antara contoh-contoh ikhtilaf *fuqahā'* yang berpunca daripada sebab di atas ialah:

a. Terdapat Dua Makna Yang *Haqīqī* Bagi Sesuatu Nas

Di antara sebab yang membawa kepada ikhtilaf *fuqahā'* dalam memahami sesuatu nas ialah kerana terdapat nas yang mempunyai dua makna yang *haqīqī*. Sebagai contohnya ialah perkataan *sayd* (صَيْدٌ) yang terdapat di dalam firman Allah²⁸⁸ :

حَتَّى لَكُمْ بِهِمْ (الأنعام إِلَّا مَا يَتْنَى عَلَيْكُمْ غَيْرُ مَحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتَ حَمْ

²⁸⁷ Di antara kitab yang terbaik membincarakan pelbagai persoalan yang diikhtilafkan oleh *fuqahā'* ialah kitab *Athar al-Ikhtilaf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī lkhtilaf al-Fuqahā'* oleh Dr. Muṣṭafā Sa'īd al-Khuwār dan kitab *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fīhā fī al-Fiqh al-Islāmī* oleh Dr. Muṣṭafā Dayb al-Bughā.

²⁸⁸ Al-Qur'an, surah al-Mā'idah (5): 1.

memakan binatang ternakan kecuali yang ditentukan (pengharamannya) ke atas kamu tanpa menghalalkan *sayd* ketika kamu berada dalam iihram". Berkenaan pengertian perkataan *sayd*, al-Fayyūqī (770H) menjelaskan bahawa menurut penggunaan bahasa, perkataan *sayd* (الصَّدِيد) mempunyai dua makna iaitu binatang buruan (الصَّيْد) atau kegiatan memburu (الاصْطِلَاد).²⁸⁹

Menurut ‘Alī, ‘Ā’ishah, Ibn ‘Abbās dan Ibnu ‘Umar, maksud perkataan *sayd* di dalam ayat di atas ialah binatang buruan. Lantaran itu mereka mengharamkan seseorang yang sedang berihram memakannya secara mutlak sama ada iaanya diburu oleh orang yang berihram mahupun orang yang tidak berihram. Pendapat ini kemudiannya telah diterima oleh Sufyān al-Thawrī (161H), al-Layth (175H) dan Ishāq ibn Rāhawayh (238H). Sandaran pendapat mereka ialah hadis yang berikut:²⁹⁰

”عَنْ أَبْنَى عَبَّاسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : أَهْدَى الصَّعْبُ بْنُ جَحَّامَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَمَارٌ وَحْشٌ وَهُوَ حُرْمٌ ، فَرَدَهُ عَلَيْهِ وَقَالَ : لَوْلَا أَنَا حُرْمُونَ لَقُبْلَتِنَا مِنْكُمْ“

ertiinya:

“Daripada Ibn ‘Abbās r.a telah melaporkan: al-Šā’ib ibn Jathāmah telah menghadiahkan kepada Rasulullah s.a.w seekor himar liar ketika baginda sedang berihram, lalu baginda mengembalikan semula hadiah tersebut kepadanya sambil bersabda: “Sekiranya kami tidak berihram, tentulah kami akan menerimanya daripada anda.””

²⁸⁹ (صَادَ الْرَّجُلُ الظَّفَرُ وَغَرْدُ بَصَيْدِهِ صَبَداً... وَسَمِيَّ مَا يَعْصَمُهُ) Dipetik daripada: Mustafā Sa’id al-Khinn (Dr.) (1998). *op. cit.*, m.s. 85-86.

²⁹⁰ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawī (1997). *op. cit.*, juzu’ 8, m.s. 343.

Manakala berasaskan pengertian yang kedua pula, khadifah ‘Uthmān mengharuskan seseorang yang berihram memakan binatang buruan sekiranya ia diburu oleh orang yang tidak berihram dan dengan syarat penangkapan binatang tersebut tidak bertujuan untuk diberikan kepada orang-orang yang berihram. Terdapat beberapa hadis yang menjadi alasan kepada pendapat ini. Di antaranya ialah hadis berikut:²⁹¹

"صَدَ الْرِّزْقُ لِكُمْ حَلَالٌ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ ، مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أُو بَصِدُ لَكُمْ"

ertiinya:

"Binatang buruan darat adalah halal untuk kamu ketika kamu berada dalam ihram selagi kamu tidak memburunya dan selagi ianya tidak ditangkap untuk kamu".

Pada zaman pembinaan mazhab, pendapat ‘Uthmān di atas telah diterima oleh *jumhūr fuqahā'* termasuk Abū Ḥanīfah dan al-Shāfi‘ī. Untuk menguatkan pendapat di atas, al-Shāfi‘ī mentafsirkan hadis yang menjelaskan bahawa Rasulullah tidak bersedia untuk memakan binatang buruan semasa berihram adalah kerana baginda merasa berat sangka (*zann*) bahawa binatang tersebut telah diburu untuk baginda.²⁹² Ini menunjukkan bahawa al-Shāfi‘ī telah menggunakan kaedah (الجمع والتفريق بين النصوص الشعارية) dalam mengenalpasti sesuatu hukum apabila berhadapan dengan beberapa dalil yang pada zahirnya saing bertentangan. Sebagai tambahan, Abū Ḥanīfah mensyaratkan agar orang

²⁹¹ Hadis riwayat Ahmad, Abū Dāwūd, al-Tirmidhi, al-Nasā'i, Ibn Khuzaymah, Ibn Hibbān, al-Hākim, al-Dār Qutnī dan al-Bayhaqī. Sila lihat: al-Shawkānī (1998), *op. cit.*, juzu' 5, m.s. 33.

yang berihram tidak memberikan sebarang bantuan sama ada tunjuk ajar maupun isyarat kepada kerja-kerja pemburuan.²⁹³

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa di antara sebab berlakunya perbezaan pendapat di kalangan *fuqahā'* ialah kerana terdapat sesuatu nas yang mempunyai beberapa makna yang *haqīqī*. Untuk mengenalpasti perngertiannya yang sebenar, *fuqahā'* merujuk kepada *al-Sunnah*. Memandangkan *al-Sunnah* itu sendiri pada zahirnya memberikan maklumat yang berbeza, *fuqahā'* memilih pendapat yang berbeza menurut hujah masing-masing.

b. Terdapat Makna *Haqīqī* Dan Makna *Majāzī* Bagi Sesuatu Nas

Di antara sebab yang membawa kepada ikhtilaf *fuqahā'* dalam memahami sesuatu nas ialah kerana terdapat sesuatu nas yang mempunyai dua makna iaitu makna *haqīqī* dan makna *majāzī* seperti perkataan (نَكْحٌ) (نكح) yang terdapat di dalam firman Allah (مَا) (وَلَا تَنكِحُوا مَا)

(نكح آبلوكم) yang bererti: "Dan janganlah kamu menikahi perempuan yang telah dinikahi oleh bapa-bapa kamu"²⁹⁴ Ini kerana sebahagian *fuqahā'* berpendapat bahawa menurut

²⁹² Mustafā Sa'īd al-Khinn (Dr.) (1998), *op. cit.*, m.s. 86.

²⁹³ *Ibid.*, m.s. 85-86.

²⁹⁴ Al-Qur'an, sūrah al-Nisā' (4): 22

yang berihram tidak memberikan sebarang bantuan sama ada tunjuk ajar maupun isyarat kepada kerja-kerja pemburuan.²⁹³

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa di antara sebab berlakunya perbezaan pendapat di kalangan *fuqahā'* ialah kerana terdapat sesuatu nas yang mempunyai beberapa makna yang *haqīqī*. Untuk mengenalpasti perngertiannya yang sebenar, *fuqahā'* merujuk kepada *al-Sunnah*. Memandangkan *al-Sunnah* itu sendiri pada zahirnya memberikan maklumat yang berbeza, *fuqahā'* memilih pendapat yang berbeza menurut hujah masing-masing.

b. Terdapat Makna *Haqīqī* Dan Makna *Majāzī* Bagi Sesuatu Nas

Di antara sebab yang membawa kepada ikhtilaf *fuqahā'* dalam memahami sesuatu nas ialah kerana terdapat sesuatu nas yang mempunyai dua makna iaitu makna *haqīqī* dan makna *majāzī* seperti perkataan (نَكْحٌ) yang terdapat di dalam firman Allah (وَلَا تَنكِحُوا مَا)

(نَكْحٌ أَبْلَوْكَمْ) yang bererti: "Dan janganlah kamu menikahi perempuan yang telah dinikahi oleh bapa-bapa kamu".²⁹⁴ Ini kerana sebahagian *fuqahā'* berpendapat bahawa menurut

²⁹² Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn (Dr.) (1998). *op. cit.*, m.s. 86.

²⁹³ *Ibid.* m.s. 85-86.

²⁹⁴ Al-Qur'an, surah al-Nisā' (4): 22

pengertian yang *haqīqī*, perkataan nikah bererti “*akad nikah*” (العقد) sementara sebahagian *fuqahā'* yang lain pula berpendapat bahawa perkataan nikah menurut pengertian yang *haqīqī* adalah bererti “*persetubuhan*” (الوطء).

Persoalan yang timbul daripada kewujudan dua pengertian di atas ialah adakah harus bagi seseorang anak untuk mengahwini bekas ibu tiri yang telah diceraikan oleh bapanya sebelum disetubuh. Bagi *fuqahā'* yang berpendapat bahawa maksud perkataan (نكح) adalah akad nikah, mereka tidak mengharuskan tindakan tersebut. Manakala *fuqahā'* yang memilih pendapat yang kedua pula telah mengharuskannya.²⁹⁵

Berhubung kes di atas, para imam mazhab berbeza pendapat dalam menentukan hukum apabila seseorang lelaki berzina dengan seorang perempuan, adakah harus bagi anak lelaki itu mengahwini perempuan tersebut ataupun tidak. Bagi *fuqahā'* yang berpendapat bahawa maksud nikah adalah akad, mereka mengharuskannya dengan alasan bahawa hanya akad perkahwinan yang sah sahaja yang menjadikan seseorang perempuan itu haram dikahwini. Manakala bagi *fuqahā'* yang berpendapat bahawa maksud nikah adalah persetubuhan, mereka tidak mengharuskannya. Berhubung persoalan di atas, al-Imām Mālik (179H) dan al-Shāfi‘ī (204H) berpegang dengan

²⁹⁵ Abd al-'Azim Ibrāhīm al-Mut'īnī (Dr.) (1993). *al-Fiqh al-Ijtihādī al-Islāmī Bayn 'Abqariyyah al-Salaf wa Ma'ākkidh Nāqidīh*. Kaherah: Maktabah Wahbah. m.s. 85-88.

pendapat yang pertama sementara Abū Ḥanīfah (150H), al-Awzā'i (157H) dan Sufyān al-Thawrī (161H) pula berpegang dengan pendapat yang kedua.²⁹⁶

ii. Ikhtilaf Yang Berkaitan Dengan *al-Sunnah*

Semua *fuqahā'* telah berijmak bahawa *al-Sunnah* merupakan sumber hukum Islam yang kedua sesudah *al-Qur'ān*, di mana mereka telah menerima semua hadis-hadis yang sahih tanpa sebarang pertikaian. Mereka hanya berbeza pendapat apabila berhadapan dengan hadis-hadis yang menerima pentafsiran yang berbeza atau yang tidak terjamin kesahihannya. Di antara punca ikhtilaf yang berhubungkait dengan *al-Sunnah* ialah:

a. Tidak Mengetahui Kewujudan Hadis

Memandangkan seseorang *fuqahā'* tidak mengetahui semua hadis yang bersumber daripada Rasulullah, seseorang *fuqahā'* akan berijtihad apabila menghadapi sesuatu kes khususnya yang memerlukan jawaban yang segera. Sekiranya ternyata bahawa ijihad tersebut tidak bertepatan dengan *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*, mereka terus akan meninggalkan ijihad tersebut.²⁹⁷

²⁹⁶ *Ibid.* m.s. 85-86.

²⁹⁷ Sebagai contohnya ialah apabila Abū Mūsā al-Ash'arī (44H) ditanya mengenai bahagian-bahagian pusaka yang perlu dibahagikan di antara anak perempuan, saudara perempuan dan cucu perempuan dari anak seorang lelaki yang telah meninggal dunia, beliau telah menfatwakan bahawa anak perempuan dan saudara perempuan masing-masingnya memperoleh $\frac{1}{4}$ manakala cucu perempuan pula tidak memperoleh apa-apa. Beliau kemudiannya mengatakan: "Pergilah tanya Ibn Mas'ūd, tentu dia bersetuju dengan saya" (أنت أعلم بالمسنون فقل له ما أنت بمعنوي). Setelah Ibn Mas'ūd diberitahu berkenaan kata-kata Abū Mūsā, beliau ter-

Di antara ikhtilaf yang berpunca daripada sebab di atas ialah berkenaan tempoh edah bagi perempuan yang kematian suami dalam keadaan hamil. Ini kerana *fuqahā'* sahabat tidak mengetahui tentang kewujudan sebarang nas yang secara khusus menentukan hukum berkenaan kes tersebut. Sebaliknya apa yang mereka ketahui ialah dua nas *al-Qur'an* yang bersifat umum, di mana kedua-dua nas tersebut telah memberikan ruang untuk *fuqahā'* berbeza pendapat dalam mengistinbātkan hukum.

Firman Allah yang pertama ialah:²⁹⁸

"أَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضْعُنَ حَلْهُنَّ"

ertiinya:

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu (tamat) edah mereka ialah apabila melahirkan kandungan."

Manakala firman Allah yang kedua pula ialah:²⁹⁹

"وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذْرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا"

mengatakan: "Kalau begitu aku telah sesat selama ini. Aku akan memberi fatwa sebagaimana yang ditentukan oleh Rasulullah s.a.w iaitu anak perempuan mendapat $\frac{1}{2}$ sedang cucu perempuan gula mendapat $\frac{1}{6}$ untuk menjadikan kedua-duanya berjumlah $\frac{2}{3}$ dari keseluruhan harta. Apa yang terbaik akan diperolehi oleh saudara perempuan....". Apabila perkara tersebut diberitahu kepada Abu Müsā, beliau pun mengatakan: "Janganlah kamu bertanyakan kepada saya selagi lautan ilmu itu (Ibn Mas'ūd) masih hidup di kalangan kamu". Sila lihat: 'Abd al-Sattār al-Shaykh (1990), *'Abd Allāh Ibn Mas'ūd*, Damshiq: Dār al-Qalam, m.s. 239-240.

²⁹⁸ Al-Qur'an, surah al-Talāq (65): 4.

²⁹⁹ Al-Qur'an, surah al-Baqarah (2): 234.

ertinya:

“Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan istri-isteri hendaklah isteri-isteri itu beredah selama empat bulan sepuluh hari.”

Pengertian ayat yang pertama menjelaskan bahawa edah perempuan yang hamil akan tamat apabila melahirkan anak. Manakala ayat yang kedua pula secara umumnya menjelaskan bahawa seseorang perempuan yang kematian suami hendaklah beredah selama empat bulan sepuluh hari. Persoalannya ialah berapa lamakah edah perempuan yang kematian suami ketika sedang hamil.

Dalam memahami maksud kedua-dua ayat di atas, para sahabat telah berbeza pendapat. Menurut pendapat ‘Ali (40H) dan Ibn ‘Abbās (68H), edah mereka ialah tempoh yang lebih panjang di antara keduanya.³⁰⁰ Pendapat ini dibuat dengan tujuan untuk mengambilkira tuntutan kedua-dua ayat di atas sesuai dengan *qā’idah fiqhīyyah* yang dirumuskan oleh *fuqahā’ muta’akhkhirin* iaitu: “Mengambilkira kehendak sesuatu perkataan (contohnya nas syarak) adalah lebih utama daripada mengabaikannya”. (اعمال)

³⁰¹ (الكلام أولى من إهماله).

³⁰⁰ Ahmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymiyyah (1983). *Raf‘ al-Malām ‘an A‘immat al-Ālām*. Riyāḍ: RALBAIDI, m.s. 16 dan Mustafā Sa‘īd al-Khinn (Dr.) (1998), *op. cit.*, m.s. 48.

³⁰¹ Al-Suyūtī (l.t.a), *op. cit.*, m.s. 142.

Manakala Ibn Mas'ud (32H) puja bespendapat bahawa edah perempuan tersebut akan berakhir dengan kelahiran anak.³⁰² Berkemaan pendapat di atas, Ibn Mas'ud berhujah bahawa memandangkan ayat (أَنْ يَضْعُنْ حَمْلَهُنَّ) diturunkan selepas ayat (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا), maka ayat yang lebih akhir, perlu dianggap sebagai *pentakhiṣ* kepada ayat pertama yang bersifat umum. Dengan ini, edah perempuan tersebut akan tamat sebaik sahaja melahirkan kandungannya sekalipun beberapa minit sesudah kematian suaminya.

Di antara para sahabat yang sependapat dengan Ibn Mas'ud ialah Abū Hurayrah (58H). Pendapat inilah yang bertepatan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Umm Salamah (59H):³⁰³

" عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال : سئل عبد الله بن عباس وأبو هريرة عن المرأة الحامل يتوفى عنها زوجها . فقال ابن عباس : آخر الأجلين ، وقال أبو هريرة : إذا ولدت فقد حلت . فدخل أبو سلمة بن عبد الرحمن على أم سلمة ، زوج التي صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك ، فقالت أم سلمة : ولدت الأسلية بعد وفاة زوجها بنصف شهر ، فخططها رجلان أحدهما شاب والآخر كهل ، فخطت إلى الشاب . فقال الشيخ : لم تخلى بعد فحاجات رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ((قد حلت فانكحي من شئت)) "

³⁰² Sadr al-Shari'ah 'Ubayd Allāh ibn Mas'ud al-Hanafi (t.t). *Sharḥ al-Tawḍīḥ 'alā al-Tanqīḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, m.s. 39.

³⁰³ Mālik ibn Anas (t.t). *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 589. Lihat juga: al-Nawawi (1997). *op. cit.*, juzu' 10, m.s. 349.

ertinya:

"Daripada Abi Salamah ibn 'Abd al-Rahmān bahawa beliau mengatakan: Telah ditanya 'Abd Allāh ibn 'Abbās dan Abū Hurayrah berkenaan perempuan kematian suami semasa hamil. Ibn 'Abbās menjawab: (Dia mesti beredah selama) salah satu tempoh yang lebih panjang" manakala Abū Hurayrah pula menjawab: Apabila dia melahirkan kandungannya, telah halallah dia (untuk berkahwin). Sesudah itu Abū Salamah ibn 'Abd al-Rahmān pun pergi ke rumah Umm Salamah, isteri Rasulullah s.a.w lalu bertanyakannya tentang persoalan tersebut. Umm Salamah menjawab: Seorang perempuan dari Bani Aslam telah melahirkan anak selepas setengah bulan daripada kematian suaminya lalu dua orang lelaki telah meminangnya, seorang pemuda dan seorang lagi tua lalu dia cenderung kepada yang muda. Lantaran itu lelaki yang tua mengatakan: Engkau belum halal lagi ... Perempuan tersebut kemudiannya datang menjumpai Rasulullah s.a.w lalu baginda bersabda: Sesungguhnya engkau telah halal, maka kahwini sesiapa yang engkau mahu."

Kes di atas menunjukkan bahawa di antara punca ikhtilaf *fuqahā'* ialah mereka berbeza pendapat dalam sesuatu kes yang sudah dinyatakan melalui *al-Sunnah* kerana hadis yang berkenaan tidak sampai ke pengetahuan mereka. Walaupun begitu, kedua-dua pendapat di atas telah melahirkan dua kaedah ijtihad yang amat bernilai iaitu kaedah *mentakhsīs* dan *mentawfiqkan* beberapa nas yang mempunyai aspek persamaan dan juga aspek perbezaan di antara satu sama lain.

b. Meragui Kesahihan Sesuatu Hadis

Memandangkan perwayatan kebanyakkan *al-Sunnah* adalah bersifat zanni (*Zannī al-Thubūt al-Rawāyah al-Wurūd*), maka *fuqahā'* sejak zaman sahabat lagi tidak terus menerima sesuatu hadis sebaik sahaja mendengarnya daripada seseorang, malah mereka

menelitinya terlebih dahulu. Setelah berpuas hati barulah mereka menerima dan beramal dengan hadis tersebut.

Sebagai contohnya ialah berkenaan masalah nafkah dan tempat tinggal bagi isteri yang diceraikan. Saidina 'Umar berpendapat isteri tersebut berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal kerana berpegang dengan firman Allah.³⁰⁴

"لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُسْخِرُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَ"

ertiinya:

"Janganlah kamu keluarkan mereka (isteri-isteri kamu yang diceraikan) dari rumah (kamu yang didiami oleh) mereka (sehingga selesai edah mereka) dan janganlah pula (dibenarkan) mereka keluar kecuali (jika) mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang"

Berpandukan ayat di atas, 'Umar berpendapat bahawa semua isteri yang diceraikan sama ada dengan talak *raj'i* mahupun talak *bā'in* adalah berhak mendapat tempat tinggal dan nafkah sepanjang tempoh edah. Ini kerana ayat di atas menuntut agar mereka menetap di dalam rumah, di mana secara *mafhumnya* perempuan tersebut perlu diberikan kedua-dua hak di atas. Setelah 'Umar diberitahu tentang hadis yang diriwayatkan oleh Fātimah bint Qays yang menjelaskan bahawa beliau telah diceraikan oleh suaminya dengan talak tiga lalu Rasulullah s.a.w tidak memberikan kepadanya hak nafkah dan tempat tinggal, 'Umar tidak berpuas hati dengan hadis tersebut dan mengatakan: "Bagaimana kita boleh membelakangkan kitab Allah dan sunnah RasulNya

³⁰⁴ Al-Qur'an, surah al-Talāq (65) : 1

disebabkan kata-kata seorang perempuan yang kita ragui adakah dia ingat atau terlupa".³⁰⁵

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa 'Umar telah menolak hadis di atas kerana beliau meragui kesahihannya kerana pada zahirnya ia tidak selaras dengan nas *al-Qur'an*. Jika tidak, tentulah beliau akan menerima sebagai suatu hukum. Bahkan 'Ā'ishah juga turut merasa sangsi terhadap keterangan Fātimah bint Qays lalu mengatakan: "Wahai Fātimah! Tidak takutkah engkau kepada Allah?"³⁰⁶

Di antaranya lagi ialah *fuqahā'* telah bersepakat mengatakan bahawa isteri yang diceraikan sebelum dicampuri dan sebelum ditentukan mas kahwinnya berhak mendapat *mut'ah* (pemberian saguhati) sebagaimana yang terdapat di dalam firman Allah (yang bererti):³⁰⁷ "Tidaklah kamu bersalah (dan tidaklah kamu menanggung bayaran mas kahwin) jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka atau (sebelum) kamu menetapkan maskahwin untuk mereka. Walaupun demikian, hendaklah kamu memberi *mut'ah* (saguhati) kepada mereka...".

³⁰⁵ Hadis riwayat Muslim. Sila lihat: al-Nawawi (1997), *op. cit.*, juzu' 10, m.s. 343. Lihat juga: Mustafī Sa'īd al-Khinn (Dr.) (1998), *op. cit.*, m.s. 55-56.

³⁰⁶ (عَنْ عَائِشَةَ بْنِي أَبِي قَتْلَنَةَ مَا أَنْتُ مُسْمِرَهُ أَوْ تَفْصِيرَهُ لَكُمْ فِي هَذِهِ وَمُسْمِرَهُ لِي...). Al-Qur'an, surah al-Baqarah: 236.

Bagaimanapun, *fiqahā'* sahabat berbeza pendapat dalam kes seorang lelaki yang meninggal dunia sebelum menetapkan nilai mas kahwin dan sebelum mencampuri isterinya yang baru dikahwin. Berkemaan kes di atas, Ibn Mas'ūd telah mengkaji nas-nas hukum selama sebulan lalu memberikan pendapatnya:

"أقول فيها برأي فیان كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فعن ، أرى لها صداق امرأة"

"من نسائه لا وكس ولا شطط وعلها العدة وله الميراث"

ertrinya:

"Saya mengatakan dengan pendapat saya, sekiranya ia tepat, maka daripada Allah dan sekiranya ia silap, maka daripada saya sendiri. Saya berpendapat bahawa perempuan tersebut berhak mendapat mas kahwin seperti isteri-isterinya yang lain tanpa dikurang dan dilebihkan, dan dia wajib beredah dan berhak pula mendapat pusaka".

Sesudah Ibn Mas'ūd mengemukakan pendapat di atas, Ma'qil ibn Yasār al-Ashjā'i yang berada di dalam majlis tersebut terus bangun dan menjelaskan bahawa keputusan tersebut adalah bertepatan dengan *qadā'* Rasulullah dalam kes Barwa' bint Wāshiq.³⁰⁸

Manakala 'Alī, Zayd dan Ibn 'Umar menfatwakan bahawa isteri tersebut berhak memperolehi *mut'ah* sahaja, bukannya mas kahwin. Ini kerana mereka juga tidak mengetahui kewujudan hadis berkemaan kes tersebut.³⁰⁹ Bagaimanapun, apabila 'Alī diberitahu tentang hadis Ma'qil ibn Yasār yang menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w

³⁰⁸ Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd (t.t). *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*. juzu' 2. Beirut: Dār al-Fikr. m.s. 29.

³⁰⁹ Ibn Tavāriyyah (1983), *op. cit.*, m.s. 17.

memberikan kepada Barwa¹ bint Wāhiq mahar *mithlī* dan pusaka serta memintanya beredah, ‘Ali berkata: “Kita tidak menerima kata-kata seorang badwi yang kencing berdiri mengenai perkara yang bertentangan dengan *al-Qur’ān* dan *sunnah Rasulullah*”³¹⁰

c. Berpegang Dengan Hadis Yang Berlainan

Di antara sebab berlakunya ikhtilaf di kalangan *fuqahā'* ialah kerana mereka berpegang dengan hadis yang berlainan. Perkara tersebut boleh dibuktikan daripada suatu perbincangan yang berlaku di antara ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Umar al-Awzā‘ī (157H) dengan Abū Ḥanifah (150H) di kota Mekah, di mana al-Awzā‘ī bertanyakan Abū Ḥanifah tentang sebab beliau tidak mengangkat tangan sebelum dan sesudah rukuk. Abū Ḥanifah menjelaskan bahawa tiada satu pun hadis saih yang menuntut agar berbuat demikian. Lalu al-Awzā‘ī membawa satu hadis yang bersumber daripada al-Zuhri (124H) dari Sālim (106H) dari ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (73H) dari Rasulullah s.a.w yang menjelaskan bahawa Rasulullah mengangkat tangan apabila memulakan sembahyang, sebelum dan sesudah rukuk. Lalu Abū Ḥanifah membawa satu hadis yang bersumber daripada Hammād (120H) daripada Ibrāhīm (96H) daripada ‘Alqamah (61H) dan al-Aswad (74H) daripada Ibnu Mas’ūd (32H) yang menjelaskan bahawa Rasulullah hanya mengangkat tangan apabila memulakan sembahyang sahaja dan tidak berbuat demikian pada yang selainnya.

³¹⁰ Mustafī Sa’id al-Khuūn (Dr.) (1993), *op. cit.*, m.s. 57-58 dan 602-614

Apabila al-Awza'i mempertikaikan hujah Abū Ḥanīfah di atas (mungkin al-Awza'i menganggap bahawa Abū Ḥanīfah cuba mempertahankan pendapatnya dengan meriwayatkan hadis yang lain), Abū Ḥanīfah menjelaskan bahawa gurunya Hammād lebih *faqīh* daripada al-Zuhri, Ibrāhīm pula lebih *faqīh* daripada Sālim sedang ‘Alqāmah pula tidak kurang *kefaqīhannya* berbanding dengan Ibn ‘Umar. Abū Ḥanīfah menjelaskan lagi bahawa sekiranya Ibn ‘Umar mempunyai kelebihan sebagai seorang sahabat Rasulullah, maka al-Aswad (yang menjadi perawi kembar kepada Ibrāhīm) pula mempunyai kelebihan yang banyak juga sedang Ibn Mas‘ūd pula adalah Ibn Mas‘ūd (sebagaimana yang sudah dikenali ramai). Mendengar hujah tersebut, terdiamlah al-Awza'i.³¹¹

Penjelasan Abū Ḥanīfah di atas menunjukkan bahawa sejak zaman sahabat lagi *fuqahā'* telah berbeza pendapat dalam kes mengangkat tangan sebelum dan sesudah rukuk, di mana setiap *fuqahā'* akan memakai hadis yang dikira kuat menurut hujah atau kaedah pentarjihan masing-masing. Berhubung persoalan di atas, Abū Ḥanīfah berhujah dengan riwayat para perawi yang lebih *faqīh* manakala al-Awza'i pula berhujah dengan hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih tinggi sanadnya.³¹²

³¹¹ Al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu' I, m.s. 320-321.

³¹² Wahbi Sulaymān Ghāwījī (1993), *op. cit.*, m.s. 157.

d. *Al-Sunnah* Menerima Pentafsiran Yang Berbeza

Iktihaf juga berlaku apabila terdapat beberapa sabda Rasulullah yang menerima pentafsiran yang berbeza sesuai dengan kedudukan bagianda sebagai seorang rasul, pemimpin negara, kadi dan mufti³¹³ sebagaimana yang berlaku kepada para sahabat dalam mematuhi arahan Rasulullah supaya tidak seorang pun dari kalangan mereka yang sembahyang Asar kecuali di perkampungan *Bani Qurayzah*.

Selain daripada perkataan, tindakan Rasulullah juga kadang-kadang mengertikan sesuatu hukum dan kadang-kadang merupakan perkara biasa sahaja, di mana para sahabat cuba mentafsirkannya menurut kefahaman masing-masing. Sebagai contohnya ialah berkenaan amalan lari-lari anak (لَرْلَرْ) semasa melakukan *sa'i* dalam mengerjakan ibadat haji, di mana *jumhūr fuqahā'* berpendapat bahawa amalan tersebut adalah sunat. Manakala Ibn ‘Abbās pula berpendapat bahawa tindakan tersebut bertujuan untuk memperlihatkan bahawa orang Islam masih kuat dan bertenaga kerana golongan *mushrikīn* di Mekah mengatakan bahawa orang Islam sudah lemah akibat diserang oleh demam di Madīnah.³¹⁴

³¹³ Al-Qarāfi (t.t). *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 205-209.

³¹⁴ Al-Dīlahwī (1997), *op. cit.*, juzu' 1, m.s. 325 dan Yūsuf al-Qarādiwī (Dr.) (1998 b), *op. cit.*, m.s. 50.

Di antara ketentuan Rasulullah yang telah menerima pentafsiran yang berbeza ialah pembahagian tanah yang dibuka secara kekerasan sama ada ia perlu dibahagikan melepas kehendak *khutbah* atau tidak³¹⁵ dan kedudukan tanah yang diteroka sebagaimana yang akan diperjelaskan.³¹⁶

iii. Ikhtilaf Kerana Ketiadaan Nas

Berkenaan persoalan yang tidak mempunyai nas hukum pula *fuqahā'* akan berijtihad dengan menggunakan pelbagai kaedah seperti mengambilkira fakta-fakta yang terdapat di dalam nas-nas *tafsīliyyah* atau mengambilkira prinsip dan objektif syariah.

Sebagai contohnya ialah *fuqahā'* sahabat berbeza pendapat dalam menentukan kadar pembahagian pusaka di antara suami dan kedua ibubapa apabila seorang perempuan meninggal dunia. Menurut Ibn ‘Abbās, ibu perempuan tersebut mendapat satu pertiga daripada keseluruhan pusaka sebelum ditolak bahagian suami berdasarkan pengertian *zāhir* firman Allah ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وْلَدٌ وَرَثَهُ أَبْوَاهُ فَلَا مُهَاجِرَةُ الْأَلْثَلِ﴾³¹⁷ yang bererti: "... tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibubapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga".

³¹⁵ Sila lihat muka surat 321 – 326.

³¹⁶ Sila lihat muka surat 373 – 374.

³¹⁷ Al-Qur’ān, sūrah al-Nisā’ (4): 11.

Manakala Zayd ibn Thābit pula menfatwakan bahawa ibu mendapat satu pertiga daripada harta pusaka sesudah ditolak bahagian suami. Alasan yang beliau berikan ialah bahagian untuk ibu tidak boleh dilebihkan daripada bahagian untuk bapa. Ini kerana menurut ayat kedua belas dari surah al-Nisā', suami mendapat $\frac{1}{2}$ daripada pusaka isterinya jika mereka tidak mempunyai anak. Lantaran itu, jika pemberian pusaka sebanyak $\frac{1}{3}$ kepada ibu dibuat sebelum ditolak bahagian suami, tentulah ibu akan memperolehi bahagian yang lebih banyak daripada bapa si mati. Ini tentulah bertentangan dengan pengertian umum firman Allah (yang bermaksud): "(Bahagian pusaka) bagi lelaki adalah seperti dua bahagian perempuan".³¹⁸

Dalam kes yang lain, semua *fūqahā'* telah berijmak mengatakan bahawa adik beradik si mati terhalang daripada mendapat pusaka sekiranya bapa si mati masih hidup. Bagaimanapun, mereka berbeza pendapat sekiranya yang hidup bersama adik beradik si mati itu adalah datuk. Puncanya ialah kerana *al-Qur'ān* telah menggunakan perkataan (أبٌ) untuk mengertikan datuk sebagaimana firman Allah³¹⁹ (ملة أبيكم، إبراهيم) yang bererti: "... agama bapa kamu Ibrāhīm ...". Ini menunjukkan bahawa nas *al-Qur'ān* sendiri telah mengisyaratkan bahawa selain daripada bapa yang sebenar, datuk juga boleh dipanggil sebagai bapa menurut makna yang *majāzī*.

³¹⁸ Al-Qur'ān, surah al-Nisā' (4): 11.

³¹⁹ Al-Qur'ān, surah al-Hajj (22): 78.

Berkenaan persoalan di atas, sebilangan *fuqahā'* sahabat yang dipelopori oleh Abū Bakr (13H), Mu'ādh ibn Jabal (19H), Abū Mūsā al-Ash'ari (44H), Abū Hurayrah (58H), 'Ā'ishah (58H), Ibnu 'Abbās (68H) dan Ibnu al-Zubayr (72H) berpendapat bahawa kedudukan datuk adalah sama seperti bapa iaitu boleh menghalang adik beradik si mati dari menerima pusaka. Ibnu 'Abbās contohnya memberikan alasan bahawa memandangkan cucu lelaki boleh menghalang adik-beradik si mati dari menerima pusaka sebagaimana anak si mati itu sendiri, maka datuk juga boleh berbuat demikian sebagaimana juga bapa si mati itu sendiri.³²⁰

Manakala sebahagian *fuqahā'* sahabat yang dipelopori oleh Zayd ibn Thābit (45H), 'Alī (40H), 'Umar (23H) dan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (32H) pula berpendapat bahawa datuk tidak boleh menghalang adik beradik dari mendapat bahagian pusaka. Untuk menguatkan hujah mereka, Zayd ibn Thābit membandingkan datuk dengan sebatang pokok, bapa seperti dahan dan saudara sebagai cabang-cabang yang keluar dari dahan. Andainya salah satu cabang dipotong, maka cabang-cabang yang lain menyedut makanan tanpa memulangkan ke batang pokok. Manakala 'Alī pula membandingkan kedudukan datuk sebagai laut, bapa sebagai teluk, si mati dan saudara sebagai kincir yang menimba air dari teluk itu. Andainya salah satu kincir itu tertutup, kincir satu lagi masih boleh menimba air tanpa boleh mengalirkan ke laut.³²¹

³²⁰ Muṣṭafā Sa'īd al-Khin (Dr.) (1998), *op. cit.*, m.s. 112.

³²¹ *Ibid.*

Pada zaman pembinaan mazhab, ikhtilaf yang melibatkan kes di atas terus berlanjutan. Ini kerana Abū Ḥanīfah (150H), Zufar (157H), al-Hasan ibn Ziyād (H), Dāwūd (270H) dan salah satu riwayat daripada al-Imām Ahmad (241H) telah memilih pendapat yang pertama. Di antara hujah mereka ialah kedudukan datuk adalah lebih teguh daripada kedudukan saudara kerana datuk dan saudara adalah sama-sama berkongsi hak dalam menerima pusaka tetapi datuk bersendirian dalam aspek penjagaan harta dan menjadi wali nikah. Alasan mereka yang lain ialah anak boleh menghalang saudara si mati tetapi tidak boleh menghalang datuk.³²²

Manakala Abū Yūsuf (182H), Muḥammad ibn al-Hasan (189H), al-Imām Ahmad (241H) menurut riwayat yang lebih kuat, *fuqahā' Mālikiyah* dan *Shāfi'iyyah* pula memilih pendapat yang kedua dengan memberikan pelbagai hujah. Di antara hujah mereka ialah adik-beradik lelaki menjadi '*aṣabah*'³²³ kepada adik beradik perempuan seperti anak lelaki tetapi datuk tidak mempunyai kedudukan sedemikian. Mereka menegaskan juga bahawa hak adik beradik untuk mendapat pusaka adalah lebih teguh daripada hak datuk kerana anak saudara (anak kepada adik beradik) si mati boleh

³²² Muṣṭafā Sa'īd al-Khin (Dr.) (1998), *op. cit.*, m.s. 112-113.

³²³ Apa yang dimaksudkan sebagai '*aṣabah*' ialah para waris si mati yang tidak ditentukan bahagian yang khusus untuk mereka di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*, di mana mereka berhak mengambil semua harta pusaka apabila semua *Ashāb al-Furūd* (orang-orang yang telah ditentukan bahagian pusaka mereka di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*) tidak wujud. Mereka akan mengambil bahagian yang lebih jika *Ashāb al-Furūd* wujud dan sekiranya *Ashāb al-Furūd* telah menghabiskan semua pusaka menurut bahagian masing-masing, maka gugurnya hak tersebut daripada mereka. Sebagai contoh, sila lihat: 'Ārif Khalīl Abu 'Id (Dr.) (1996), *al-Wajīz fī al-Mīrāth* (cetakan kedua). Oman: Dār al-Nafā'is, m.s. 74.

menghalang bapa saudara si mati (anak kepada datuk) dari mendapat pusaka.³²⁴

Manakala al-Shāfi‘ī sendiri menyatakan bahawa pemberian pusaka kepada adik beradik telah ditentukan melalui *al-Qur’ān* sedangkan bahagian datuk tidak dinyatakan. al-Shāfi‘ī menjelaskan lagi bahawa hadis yang memperuntukkan bahagian pusaka kepada adik beradik adalah lebih sabit (kesahihannya) berbanding dengan hadis yang memperuntukkan bahagian pusaka kepada datuk.³²⁵

3.4.3. Ikhtilaf Di Kalangan Para Imam Mazhab

Kebanyakan ikhtilaf yang berlaku di kalangan para imam mazhab adalah berpunca daripada tiga sebab yang telah dinyatakan di atas. Sebagaimana pada zaman sahabat dan *tābi‘īn*, ikhtilaf yang berpunca daripada pengetahuan dan penerimaan *al-Sunnah* merupakan punca ikhtilaf yang paling utama di kalangan para imam mazhab sehingga mereka dibahagikan kepada dua aliran iaitu aliran hadis dan aliran *ra'y* sejak zaman *tābi‘īn* lagi. Satu perbezaan yang ketara di antara *fuqahā' Hanafiyyah* dengan *jumhūr fuqahā'* (*Mālikiyah*, *Shāfi‘iyah* dan *Hanabilah*) ialah mereka berbeza pendapat dalam mentakhṣiṣkan hukum ‘ām dan mentaqyidkan hukum *muṭlaq* yang terdapat di dalam *al-Qur’ān* dengan hadis *Āhād*.³²⁶ Berkenaan hakikat tersebut, al-Shāfi‘ī menjelaskan:³²⁷

³²⁴ Muṣṭafā Sa‘īd al-Khin (Dr.) (1998), *op. cit.* m.s. 112 dan Nādiyah Sharīf al-‘Umari (Dr.) (1985), *op. cit.* m.s. 237.

³²⁵ Al-Shāfi‘ī (1979), *op. cit.* m.s. 596.

³²⁶ Sebagai contoh, sila lihat: Muhammad Sa‘īd Mansur (1993). *Manzilah al-Sunnah min al-Kitāb wa Atharuhā fī al-Furū'* *al-Fiqhiyyah*. Kaherah: Maktabah Wahbah, m.s. 505-544.

"أجمع المسلمين على أن من استبانت له سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يدعها لقول أحد ، وما يخالف من مخالفتهم للسنة فعذرهم فيه أنه لم يصلهم الحديث ، أو وصلهم ولم يتقو به لضعف راويه ، أو لوجود قادح آخر لا يراه غيرهم قادحا ، أو لأنه ثبت عندهم حديث آخر معارض لما أخذ به غيرهم "

ertinya:

"Umat Islam telah berijmak bahawa seseorang *faqih* yang mendapati sesuatu sunnah yang sahih tidak akan meninggalkannya kerana memakai pendapat seseorang. Apa yang tergambar bahawa mereka meninggalkan *al-Sunnah*, maka keuzuran mereka ialah kerana hadis yang berkenaan tidak sampai ke pengetahuan mereka atau ianya sampai tetapi mereka tidak meyakininya kerana kelemahan perawinya atau kerana wujud sesuatu kecacatan yang orang lain tidak menganggapnya sebagai suatu kecacatan atau kerana sabit di sisi mereka suatu hadis lain yang bertentangan dengan hadis yang diterima oleh *fuqahā'* yang lain."

Di antara punca terpenting berlakunya ikhtilaf di kalangan para imam mazhab dalam memperincikan sesuatu hukum ialah kerana mereka berbeza pendapat dalam mengambil kira kaedah nahu dan pengertian bahasa yang terkandung di dalam sesuatu nas *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*. Sebagai contohnya ialah *fuqahā'* telah berikhtilaf dalam menentukan had kepala yang wajib disapu ketika berwuduk,³²⁸ hukum berjimak dengan isteri sebelum mandi wajib sesudah *hayd*,³²⁹ hukum suami yang mengilakkan isterinya sehingga tamat empat bulan,³³⁰ hukum membaca *isti 'ādhah* sama ada sebelum atau

³²⁷ Dipetik daripada: Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t), *op. cit.*, m.s. 80. (Sila lihat pada nota kaki).

³²⁸ Abd al-Qādir 'Abd al-Rahmān al-Sā'dī (1986), *Athar al-Dalā'ilah al-Naḥwiyah wa al-Lughawiyah fi Istibnāt al-Aḥkām min Āyāt al-Qur'ān al-Tashrī'iyyah*. Baghdad: Matba'ah al-Khulūd, m.s. 108-111.

³²⁹ *Ibid.* m.s. 116-119.

sesudah membaca surah *al-fatiha*,³³¹ jumlah perempuan yang harus dikahwini sama ada empat orang atau sembilan orang,³³² hukum tertib dalam mengambil wuduk,³³³ hukum membasuh kaki apabila berwuduk,³³⁴ hukum membaca *basmalah* ketika menyembelih binatang³³⁵ dan jenis hukuman ke atas perompak.³³⁶

Selain daripada sebab-sebab di atas, ikhtilaf para imam mazhab juga berpunca daripada penggunaan kaedah *uṣūl al-fiqh* yang berbeza dalam mengistinbātkan sesuatu hukum khususnya dalam memperincikan pelbagai hukum *fīrū'* dengan menggunakan pelbagai dalil dan hujah sehingga melahirkan pelbagai hukum yang diikhtilafkan. Sebagai contoh, *fuqahā'* Shāfi'iyyah telah memakaikan nas *muqayyad* kepada nas *muṭlaq* apabila "hukum yang terdapat di dalam kedua nas tersebut adalah sama sekalipun sebabnya berlainan" sebagaimana firman Allah (نَحْرِيرَ رَقْبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَسَّ) (Ibid, m.s. 146-148).

³³⁰ *Ibid*, m.s. 146-148.

³³¹ *Ibid*, m.s. 149-150.

³³² *Ibid*, m.s. 155-156.

³³³ *Ibid*, m.s. 157-161.

³³⁴ *Ibid*, m.s. 162-175.

³³⁵ *Ibid*, m.s. 176-177.

³³⁶ *Ibid*, m.s. 138-140. Untuk keterangan lanjut, sila lihat muka surat: 102-330, di mana terdapat sebanyak 93 persoalan hukum yang diikhtilafkan oleh *fuqahā'* berdasarkan kaedah nahu dan pengertian bahasa.

yang melibatkan *kaffārah zīhār* dan firmanNya (فَحُرِّيرَ رَبَّةٌ مُؤْمِنَةٌ) yang melibatkan *kaffārah* pembunuhan tidak sengaja. Berhubung persoalan di atas, *fuqahā' Shāfi'iyyah* mengistinbātkan bahawa hamba yang mesti dimerdekakan sebagai *kaffārah zīhār* ialah hamba yang beriman sedangkan *fuqahā' Ḥanafiyah* pula memakaikan hukum menurut ketentuan nas masing-masing.³³⁷

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa ikhtilaf *fuqahā'* hanya melibatkan hukum-hukum *furu'* yang tidak mempunyai nas yang *qat'i* (قطعية الثبوت والدلالة معاً) atau nas yang terperinci sahaja. Dalam memberikan sesuatu pendapat, semua *fuqahā'* muktabar tidak pernah menyelesaikan sesuatu persoalan berpandukan pendapat akal semata-mata, tetapi sebaliknya telah merujuk kepada nas-nas hukum atau prinsip umum dan objektif syariah itu sendiri. Cuma, ada di antara *fuqahā'* yang terlalu mengambil kira prinsip umum dan objektif syariah sehingga meninggalkan sebilangan hadis *Āhād*.³³⁸

³³⁷ Sebagai contoh, sila lihat: 'Abd al-Karim Zaydān (Dr.) (1993), *op. cit.*, m.s. 281-282.

³³⁸ Al-Hajawi (1396H), *op. cit.*, juzu' 2, m.s. 28.