

1. Pendahuluan

Setiap permasalahan hukum hendaklah ditentukan melalui metode yang betul. Menurut al-Shāfi'ī, metode itu mestilah jelas prinsip dan dasarnya. Antara prinsip dan dasar yang ditegaskan oleh beliau dalam metode pengambilan hukum adalah

1. Memastikan setiap hukum dibina di atas dalil-dalil syarak yang sahih dan konkrit.
2. Cara penghuraian terhadap nas-nas syarak hendaklah tidak menyimpang dari zahir makna nas sebenar.
3. Pengetahuan tentang kedudukan nilai sumber-sumber syarak mengikut keutamaannya sebagai rujukan hukum.
4. Keperluan pengetahuan terhadap ilmu-ilmu asas dalam merumuskan sesuatu nas hukum, seperti ilmu sastera Arab, *nasakh mansūkh* dalam al-Quran dan al-Sunnah dan sebagainya.

Kesemua pendekatan metode ini, telah dirangka oleh al-Shāfi'ī dalam kitabnya *al-Risālah*. Namun kajian ini akan cuba merungkai aspek-aspek metode hukum lain yang telah diguna pakai al-Shāfi'ī sebagai sumber dalil *shar'iiyah* berdasarkan keputusan ijtihadnya.

2. Metodologi dan *Uṣūl Al-Fiqh*

Perkataan metodologi ini berasal dari bahasa Yunan. Perkataan ini terbina daripada dua perkataan : iaitu “*metodos*” memberi maksud “cara melakukan sesuatu”, atau “satu sistem”¹. Manakala “*logos*” pula adalah “ilmu atau pengetahuan”². Dengan itu, maksud metodologi adalah “satu sistem yang merangkumi kaedah dan prinsip tertentu yang digunakan dalam sesuatu kegiatan”³.

Dengan pengertian tadi, perkataan metodologi ini berkait dengan *uṣūl al-fiqh*. Kerana *uṣūl al-fiqh* adalah “ilmu tentang pemakaian kaedah dan sumber dalil syarak bagi mengeluarkan hukum fiqh”⁴. Maksudnya, *uṣūl al-fiqh* adalah metodologi dalam berijtihad dengan hukum syarak. Cuma skop *uṣūl al-fiqh* hanya terbatas pada dalil-dalil syarak berkenaan hukum yang bersifat amali. Oleh itu, mengkaji metodologi al-Shāfi‘ī seperti membahaskan tentang *uṣūl al-fiqh* dan pemikiran beliau dalam membina hukum⁵. Dengan kata lain kajian ini adalah kajian ke atas *uṣūl al-istinbāṭ* dan pendekatan beliau dalam membina hukum furū‘.

¹ Kamus Dewan (2005), Edisi Keempat, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa Dan Pustaka, h 1030.

² Koentjaraningrat (1987), *Metod-metod Penelitian Masyarakat*, Cet 1, Jakarta, P.T Gramedia, h 7.

³ Kamus Dewan (2005), *Op.cit*, h 1030.

⁴ Zaydān, ‘Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyah, h 13.

⁵ Abū Zuhrah, Muḥammad, (1959), *Al-Shāfi‘ī*, Cet 1, Kaherah, Dār al-Fikr al-Arabī, h 162.

2.1 Definisi *Uṣūl Al-Fiqh*

Para ulamak *uṣūl* telah memberikan pelbagai definisi yang berbeza berkenaan *uṣūl al-fiqh*. Biasanya para ulamak membicarakan tentang pengertian *uṣūl al-fiqh* dari dua sudut, iaitu bahasa dan istilah. Kalimah “*uṣūl*” merupakan kata *jama'* bagi “*aṣl*”, yang memberi erti “sesuatu yang terbina daripadanya sesuatu yang lain, samada benda yang terbina itu berbentuk *ḥissī* atau ‘*aqlī*”⁶.

“*Uṣūl*” dari sudut istilah adalah dalil-dalil hukum, sesuatu yang *rājih* (lebih kuat), kaedah-kaedah umum hukum, kaedah menghukum pada asal hukum (*mustāshib*), dan perkara yang berlaku *qiyās* padanya. Namun makna yang tepat bagi “*uṣūl*” adalah “dalil-dalil berkenaan hukum”⁷. Definisi “*al-fiqh*” dari sudut bahasa ialah kefahaman, atau pengetahuan mendalam terhadap sesuatu⁸. Dari sudut istilah pula ia bermaksud “ilmu tentang hukum-hukum syariat yang amali, berdasarkan penelitian terhadap dalil-dalil hukum secara terperinci”⁹. Berkenaan definisi “*uṣūl al-fiqh*” pula, para ulamak *uṣūl* telah berbeza pendapat kepada beberapa definisi

1- Para ulamak *Al-Shāfi'iyyah* berpendapat iaitu “ mengenali dalil-dalil fiqh secara menyeluruh (*ijmālī*) dan cara-cara mengambil faedah daripadanya, *serta*

⁶ Al-Muḥīṭī, Muḥammad Bukhīt (1345H), *Sālim Uṣūl Sharḥ Nihāyat Al-Sūl Al-Isnawī*, Cet 1, Riyād, Maṭba'ah al-Salafiyyah, Jld 1, h 18.

⁷ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 1, h 16-17.

⁸ Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdad, Dār al-Ḥurriyyah Liṭṭibā'ah, h 8.

⁹ Al-Shawkānī, Muḥammad bin Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Tahqīq Al-Haq Min Al-'Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba'ah al-Ṣabīh, h 3.

mengetahui hal keadaan mereka yang mendapat faedah daripada dalil-dalil tersebut”¹⁰.

2- Menurut definisi *jumhūr* ulamak pula, *uṣūl al-fiqh* ialah “ ilmu tentang kaedah-kaedah yang membantu untuk mengeluarkan hukum-hukum syarak yang bersifat cabang, daripada dalil-dalilnya yang terperinci”¹¹.

3- Menurut Kamāl Ibn Humam, ianya bermaksud “memahami kaedah-kaedah yang dapat membantu untuk mengeluarkan fiqh”¹².

Perbezaan definisi *uṣūl al-fiqh* dikalangan para ulamak adalah disebabkan penekanan mereka yang berbeza-beza dalam menentukan metode penggunaan dalil-dalil syarak. Secara ringkas, ilmu *uṣūl al-fiqh* membicarakan tentang kaedah *istinbāt* hukum, serta sumber-sumber hukum yang boleh dijadikan sebagai dalil pada hukum *juz’ī*. Oleh itu, perbincangan mengenai dalil-dalil berkaitan kes cabang (*juz’iyyāt*) termasuk dalam perbincangan *fiqh*, dan bukannya dalam perbincangan *uṣūl al-fiqh*¹³.

¹⁰Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhab bin Alī bin ‘Abd al-Kāfī (t.t), *Sharḥ Minhāj al-Uṣūl Al-Bayḍāwī*, Beirut, Maṭba‘ah Al-Tawfīq Al-Adābiyyah, Jld 1, h 16.

¹¹ Khalaf, ‘Abd Al-Wahhāb(1366H), ‘*Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet 3, Kaherah, Maṭba‘ah al-Qāhirah, h 8.

¹² Ibn ‘Amīr al-Ḥāj, Shams Al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Ḥalabī(1316H), *Taqrīr wa Taḥbīr’ alā Tahrīr ibn Humam*, Beirut, Maṭba‘ah Al-Amīriyyah, Jld 1, h 15.

¹³ Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Ahkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Huriyyah Littiba‘ah, h 12.

2.2 Dalil-dalil *Shar'iyah* menurut Al-Shāfi'ī

Definisi Dalil

Perkataan dalil menurut bahasa, “benda yang memberi petunjuk bagi sesuatu urusan”¹⁴. Dari sudut istilah, “sesuatu yang memberikan petunjuk kepada pandangan yang benar mengenai hukum syarak yang amali, samada dalam bentuk pasti (*qaṭ'ī*) atau tidak pasti (*ẓannī*)”¹⁵.

Menurut al-Shāfi'ī, setiap hukum yang dibina daripada dalil-dalil syarak itu hendaklah mengikut peringkat kekuatan dalil-dalil tersebut. Hal ini bagi memastikan keputusan hukum itu dibina dari dalil yang kuat supaya ia menjadi lebih seiring dengan dalil yang lain¹⁶. Peringkat dalil-dalil hukum mengikut al-Shāfi'ī adalah seperti berikut :

Dalil Pertama : Al-Kitāb (Al-Quran).

Maksud al-Shāfi'ī dengan *al-Kitāb* adalah al-Quran. Al-Quran adalah “*kalām* Allah Ta'ala yang telah diturunkan kepada Rasulullah s.a.w dalam bahasa arab, mempunyai mukjizat, tertulis di dalam *muṣḥaf*, diriwayatkan secara *mutawātir* (beramai), mendapat pahala membacanya, dimulai dengan *surah al-Fātiḥah* dan disudahi dengan *Surah al-Nās*”¹⁷.

¹⁴ Ibrāhīm 'Abd Al-Raḥmān (1999), *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Cet 1, 'Ammān, Maktabah Dār al-Thaqāfah, h 15.

¹⁵ Al-Āmidī, Sayf al-Dīn 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad (1347H), *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Matba'ah al-Ṣabīḥ, Jld 1, h 5.

¹⁶ Siḥabuddin Muḥaeimin(2005), *Pandangan Al-Shāfi'ī dalam Qawl Qadīm & Qāwl Jadīd* : Satu Analisis, Akademi Pengajian Syariah, h 47.

¹⁷ Al-Laknawī, 'Abd Al-'Alī Muḥammad bin Niẓām al-Dīn al-Anṣārī(1322H), *Al-Fawātiḥ Al-Raḥmūt Bi Sharḥ Al-Muslim Al-Thabūt*, Beirut, Matba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 7.

Al-Shāfi‘ī berpendapat, untuk berhujah dengan al-Quran seseorang itu mestilah hebat dalam bahasa arab. Ini kerana kesemua lafaz dan kalimah al-Quran berasal dari bahasa arab. Kerana itu al-Shāfi‘ī menolak dakwaan yang mengatakan wujudnya kalimah ‘*ajam* dalam al-Quran¹⁸. Beliau berkata

“semua yang terkandung dalam al-Kitāb, telah diturunkan dalam bahasa arab, dan tiada sesuatu pun dalam kitāb Allāh melainkan bahasa arab sahaja”. Dan kata beliau “tidaklah kerana kejahilan sesetengah orang arab terhadap sebahagian perkataan arab itu bermakna perkataan itu dari ‘ajam”¹⁹. Sebenarnya al-Shāfi‘ī menyedari tentang sebahagian dari perkataan ‘ajam tersebut seperti kalimah “*mishkāh*”, “*istabraq*”, “*nāsūt*” dan “*lāhūt*”²⁰.

Selain itu, segala tafsiran lafaz al-Quran yang menggunakan perkataan seerti dengannya dalam bahasa arab juga tidak dikira lafaz al-Quran. Begitu juga dengan terjemahan lafaz al-Quran juga bukan merupakan al-Quran. Maksudnya, tidak boleh berpegang dengan kedua-duanya untuk membina atau mengeluarkan hukum²¹. Al-Quran itu dipindahkan secara *mutawātir* (beramai-ramai), dan segala kenyataannya adalah bersifat pasti (*qaṭ‘ī al-thubūt*). Maka segala riwayat yang *shādh* (ganjil), al-Shāfi‘ī menafikan keujahannya untuk dijadikan sandaran hukum. Kerana itu al-Shāfi‘ī tidak berpandangan supaya *kaffārah* sumpah dibayar dengan berpuasa tiga hari berturut-turut. Ini kerana bacaan

¹⁸Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-(1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 40-42.

¹⁹*Ibid*, h 40-46.

²⁰Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mankhūl*, Kaherah, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Jld 1, h 105-106.

²¹Zuhaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 1, h 423.

“*mutatābi‘āt*” (berturut-turut) pada ayat *kaffārah* sumpah itu daripada *qirāat shādh*²².

Dalam berhujah dengan al-Quran, al-Shāfi‘ī menyatakan tentang beberapa sifat ayat al-Quran yang menerangkan maknanya. Ia dinamakan al-Kitāb menerangkan kandungan al-Kitāb²³. Dalam bab ini, al-Shāfi‘ī telah membahagikannya kepada 5 bentuk²⁴ :

- 1- Lafaz yang memberi makna umum. Tetapi akal menunjukkan lafaz umum itu tidak boleh menerima pengkhususan (*takhṣīṣ*) pada maknanya. Lafaz umum seperti ini, dalilnya bersifat pasti (*qaṭ‘ī*) dan kekal sifat umumnya.
- 2- Lafaz yang zahirnya memberi makna umum. Namun lafaz umum itu mengandungi makna khusus yang lain yang menerangkan maksudnya. Jenis lafaz ini dikategorikan mengkhususkan lafaz umum al-Quran dengan al-Quran sendiri.
- 3- Lafaz umum yang memberi makna umum. Tetapi konteks keterangan ayat itu sendiri mengkhususkan maknanya pada nisbah tertentu. Maka lafaz umum ini kekal mengikut makna nisbah yang telah dikhususkan. Bentuk lafaz ini dinamakan sebagai lafaz umum pada nisbahnya.

²²Ibn Badrān, Muḥammad bin Aḥmad (t.t), *Madkhal ilā Madhhab Aḥmad*, Kaheerah, Maṭba‘ah al-Munīriyyah, h 88.

²³Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm bin Ḥasan (1982), *Nihāyat al-Sūwl Sharḥ Minhāj al-Uṣūl*, Kaheerah, Maṭba‘ah al-Ṣabīh, Jld 1, h 204.

²⁴Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al-(1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 53-69.

- 4- Lafaz yang bersifat umum secara zahirnya. Tetapi konteks ayat itu tidak berkehendak kepada maknanya yang umum. Kerana jika dikekalkan lafaz itu pada makna umumnya akan menyebabkan rosaknya konteks maksud ayat itu.

- 5- Lafaz yang memberi makna yang umum. Tetapi terdapat dalil al-Sunnah yang mengkhususkan makna umum ayat itu kepada makna yang khusus. Jenis ini adalah mengkhususkan lafaz umum al-Quran dengan al-Sunnah.

Mengikut metodenya, al-Shāfi‘ī ada membincangkan mengenai sistem *nasakh* dalam al-Quran. Al-Shāfi‘ī membahagikannya kepada 4 bahagian²⁵ :

- 1- *Nasakh* al-Quran dengan al-Quran
- 2- *Nasakh* al-Quran dengan al-Sunnah
- 3- *Nasakh* al-Sunnah dengan al-Sunnah
- 4- *Nasakh* al-Sunnah dengan al-Quran

1- *Nasakh* al-Quran dengan al-Quran

Definisi *Nasakh*

Nasakh dari sudut bahasa adalah : “menghilangkan atau memindahkan”²⁶. Dari sudut istilah pula adalah : “menganakutkan hukum syarak yang terdahulu melalui

²⁵ Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi‘ī fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba‘ah al-Qāhirah, h 297.

²⁶ Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makrām (2000), *Lisān al-‘Arab*, Ḥarf Sīn, Nūn dan Khā’, Beirut, Dār al-Turāth al-

dalil syarak yang terkemudian”²⁷. Menurut al-Shāfi‘ī pula : “meninggalkan kefarduan yang suatu ketika merupakan tuntutan syarak, setelah dinasakkan, maka meninggalkan kefarduan tersebut pula menjadi satu tuntutan baru”²⁸

Al-Shāfi‘ī tidak membawa contoh berkenaan *nasakh* ini, kerana ianya disepakati oleh para ulamak²⁹. Contoh bagi *nasakh* ini adalah kes pengharaman arak yang berlaku secara beransur-ansur melalui sistem *nasakh*. Begitu juga ayat hukuman ke atas penzina daripada dikurung sampai mati kepada hukuman *ḥad* seratus kali sebatan³⁰. Begitu juga pemansuhan kes perempuan yang kematian suami daripada beriddah selama satu tahun (*ḥāwl*) kepada *iddah* empat bulan sepuluh hari³¹.

Bentuk *nasakh* al-Quran dengan al-Quran ini juga disebut sebagai *nasakh ḍimnī*³². Maksudnya, syariat tidak menyatakan tujuan dalil *nāsikh* adalah untuk *menasakhkan* hukum terdahulu. Namun kerana berlaku pertentangan antara dalil *nāsikh* dan dalil *mansūkh* menunjukkan syariat berkehendak *menasakhkannya*.

²⁷ Arabī, Jld 6, h 78.

²⁸ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mankhūl*, Kaherah, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Jld 1, h 107.

²⁹ Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 122.

³⁰ Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi‘ī fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba‘ah al-Qāhirah, h 298.

³¹ Shāfi‘ī al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 128-129.

³² Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn Abd al-Raḥīm bin Ḥasan (1982), *Nihāyat al-Sāwl Sharḥ Minhāj al-Uṣūl*, Kaherah, Maṭba‘ah al-Ṣabīh, Jld 2, h 206.

³³ Zaydān, ‘Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 390.

2- *Nasakh* al-Quran dengan al-Sunnah

Mengenai bahagian *nasakh* ini, secara zahirnya menunjukkan al-Shāfi'ī tidak membolehkan al-Quran *dinasakhkan* dengan al-Sunnah³³. Beliau berkata : “sesungguhnya segala bentuk *nasakh* dalam al-Kitāb adalah dengan al-Kitāb juga, dan sesungguhnya al-Sunnah tidak dapat *menasakhkan* al-Kitāb”³⁴. Di sini menunjukkan al-Shāfi'ī meletakkan syarat persamaan jenis (*al-tajānus*) antara dalil hukum bagi kaedah *nasakh*³⁵.

Ini bermakna sesuatu dalil syarak tidak boleh *dinasakhkan* melainkan dengan dalil yang setaraf dengannya, atau yang lebih kuat darinya³⁶. Dalam hal ini, al-Shāfi'ī beranggapan hadis *mutawātir* juga tidak boleh *menasakhkan* al-Quran, sekali pun ia bersifat *qaṭ'i al-thubūt*. Kerana lafaz dan makna al-Quran secara bulat datang dari Allah Ta'ala. Tetapi lafaz hadis *mutawātir* berlaku melalui perantaraan dari lafaz dan makna Nabi s.a.w³⁷.

Bagaimanapun, al-Subkī cuba membawa ungkapan al-Shāfi'ī kepada maksud *nasakh* al-Quran dengan al-Sunnah tidak akan berlaku, melainkan wujudnya dalil dari al-Quran yang menyokong dalil *nāsikh* al-Sunnah itu³⁸. Namun kebanyakan ulamak *shāfi'iyyah* mengambil pakai kenyataan zahir al-Shāfi'ī³⁹.

Sekali pun al-Shāfi'ī tidak membolehkan al-Sunnah *menasakhkan* al-Quran,

³³Bukhārī, 'Alā al-Dīn 'Abd al-Azīz bin Aḥmad (1307H), *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl al-Bazdawī*, Kaherah, Maktab Ṣan'ā, Jld 2, h 895.

³⁴Shāfi'ī al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 106-108.

³⁵Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, h 222-223.

³⁶Khalaf, 'Abd al-Wahhāb(1366H), *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet 3, Kaherah, Matba'ah al-Qāhirah, h 258.

³⁷Yūsuf Mūsā(1961), *Madkhal li al-Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 2, Kāherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, h 185-186.

³⁸Banānī, Abd al-Raḥmān bin Jadd Allāh (t.t), *Ḥāshiyah al-Banānī alā Sharḥ Jalāl al-Maḥallī li Jām'i al-Jawāmī'*, Cet 2, Kaherah, Matba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 53.

³⁹Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mustasfā*, Cet 1, Kaherah, Matba'ah al-Amīriyyah, Jld 1, h 134.

namun beliau membolehkan al-Sunnah mentaqyidkan dan mentakhshiskan al-Quran, samada dari hadis *mutawātir* atau *Āḥād*⁴⁰.

Menurut al-Shāfi‘ī, *takhshīṣ* dan *taqyīd* al-Sunnah ke atas al-Quran bukanlah dikira *nasakh*⁴¹. Sebaliknya metode ḥanafī menganggapnya sebagai *nasakh juz’ī*, kerana dalil al-Sunnah datang terkemudian⁴². Oleh itu, perselisihan ini disebabkan perbezaan metode sahaja. Namun aplikasinya memberikan natijah persamaan. Hal ini kerana ulamak bersepakat tidak boleh beramal dengan dalil yang *dimansūkhkan*. Namun perselisihan mereka hanya melibatkan dalil *nāsikh* sahaja⁴³.

Kehujahan Al-Quran

Al-Quran merupakan dalil syarak pertama yang dirujuki al-Shāfi‘ī ketika berijtihad⁴⁴. Selain itu, al-Sunnah yang sahih juga menjadi dalil syarak pertama di sisi al-Shāfi‘ī, sekiranya dalil al-Quran itu memerlukan penerangan dari al-Sunnah tersebut. Sebaliknya tidak perlu merujuk al-Sunnah sekiranya dalil al-Quran itu memadai untuk menyelesaikan hukum⁴⁵. Ketika berhujah dengan al-Quran, al-Shāfi‘ī akan membina hukum melalui apa yang zahir daripada lafaz al-Quran. Kecuali terdapat dalil lain yang menafsirkannya kepada makna selain dari lafaz zahirnya⁴⁶.

⁴⁰Muṣṭafā Khin(2003), *Athar Al-Ikhtilāf fī Al-Qawā’id Al-Uṣūliyyah*, Cet 2, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 206- 207.

⁴¹Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Ḥurriyyah Li Al-Ṭibā‘ah, h 364.

⁴²Muṣṭafā Khin(2003), *Athar Al-Ikhtilāf fī Al-Qawā’id Al-Uṣūliyyah*, *Op.cit*, h 266- 269.

⁴³Zuhaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 1, h 998.

⁴⁴Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi‘ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, hlm 168.

⁴⁵Abū Sulaymān, Aḥmad bin ‘Abd Allāh (1999), *Manhajīyyah Imām Muḥammad bin Idrīs Al-Shāfi‘ī*, Cet 1, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, h 42.

⁴⁶Badrān, Abū ‘Aynān Badrān, *Al-Sharī‘ah Al-Islāmiyyah*, Kaherah, Muassasah al-Shabāb al-Jāmiyah, h 204.

Dalil al-Quran dan al-Sunnah yang sahih merupakan dalil rujukan syarak pertama kerana berhukum dengannya menepati kebenaran zahir dan batin⁴⁷. Segala keterangan hukumnya yang berbentuk tuntutan dan larangan wajib dipatuhi⁴⁸. Menurut al-Shāfi'ī, sesuatu hukum tidak boleh diputuskan melainkan merujuk terlebih dahulu kepada dalil al-Quran dan al-Sunnah yang sahih selagi keduanya ada. Beliau juga menyatakan bahawa setiap ilmu syarak itu mestilah dibina dari kedua dalil ini⁴⁹

Namun tidak ke semua keterangan dalil al-Quran itu bersifat *qaṭ'ī al-dilālah*⁵⁰. Bahkan terdapat keterangan dalil yang bersifat *ẓannī al-dilālah*⁵¹. Justeru, segala keterangan dalil al-Quran yang bersifat *qaṭ'ī al-dilālah* merupakan perintah yang wajib diikuti, selain pengertiannya tidak dapat menerima sebarang bentuk ijtihad⁵². Manakala keterangan dalil al-Quran yang bersifat *ẓannī al-dilālah*, boleh menerima pelbagai bentuk ijtihad. Berdasarkan kepada kedua bentuk *dilālah* ini, tercetus perbezaan metode antara para ulamak dalam mengaplikasikan kaedah *takhsīs*, *taqyīd* dan *nasakh* antara dalil-dalil hukum yang bersifat seperti ini⁵³.

⁴⁷Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 599.

⁴⁸*Ibid*, h 17.

⁴⁹Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 1, h 30.

⁵⁰Iaitu pengertian dalilnya sangat jelas dan tidak mungkin mengertikan sesuatu makna yang lain. Iaitu makna dalilnya tidak jelas dan mempunyai pelbagai andaian yang memerlukan kepada dalil lain untuk menentukan maknanya.

⁵¹Shāhibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwaḥḩāqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 1, h 164.

⁵²Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Ḥurriyyah Li Al-Ṭibā'ah, h 47.

⁵³Ibn Qudāmah, Muwaffiq al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad al-Muqaddasī al-Dimashqī(1981), *Al-Mughnī 'alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, Kaherah, Maktabah al-Riyād al-Ḥadīthah, Jld 7, h 452.

Dalil Kedua : Al-Sunnah Al-Ṣaḥīḥah Al-Thābitah

Definisi al-Sunnah

Al-Sunnah dari sudut bahasa : “jalan atau cara yang biasa dilakukan, samada ianya baik ataupun buruk”⁵⁴. Dari sudut istilah pula : “apa yang datang (thābit) daripada Nabi s.a.w samada berbentuk perkataan, perbuatan dan pengakuan”⁵⁵. Mengikut para fuqahā’, al-Sunnah adalah “sesuatu perbuatan yang diberi pahala sekira melakukannya dan meninggalkannya tidak berdosa”⁵⁶. Di sisi ulamak *shāfi’iyyah* pula menganggap al-Sunnah sebagai “perbuatan yang digalakkan si pelaku melakukannya, yakni *mandūb* atau *mustaḥab*. Perkataan al-Sunnah juga adalah lawan kepada perkataan *al-Bid’ah*⁵⁷.

Pembahagian al-Sunnah

Pembahagian al-Sunnah menurut al-Shāfi’ī adalah seperti berikut⁵⁸ :

1. Al-Sunnah dari sudut zat, meliputi segala bentuk percakapan (*al-sunnah al-qawliyyah*), perbuatan (*al-sunnah al-fi’liyyah*) dan pengakuan (*al-sunnah al-taqrīriyyah*) yang *thābit* daripada Nabi s.a.w berkaitan hukum.

⁵⁴ Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Tahqīq Al-Ḥaq Mīn Al-‘Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba‘ah al-Ṣabīh, h 33.

⁵⁵ Yūsuf Mūsā (1961), *Madkhal li al-Dīrāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-‘Arābī, h 187.

⁵⁶ Khaṭīb, Muḥammad Ajjāj (1981), *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuh wa Muṣṭalāḥuh*, Cet 2, Beirut, Dār al-Fikr, h 19.

⁵⁷ Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī, (1992), *Al-Muḥadhdhab fi Al-Fiqh Al-Imām Al-Shāfi’ī*, (Ed) Muḥammad Zuḥaylī, Kaherah, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Jld 2, h 79.

⁵⁸ Shāfi’ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 88-90.

2. Al-Sunnah dari sudut periwayatan, terdiri dari *al-sunnah al-mutawātirah*, dan *al-sunnah al-āḥād*. Manakala *al-sunnah al-mashhūr* dikategorikan al-Shāfi‘ī sebagai *al-sunnah al-āḥād*⁵⁹.

Al-Sunnah al-mutawātir bermaksud “hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar para sahabat, yang mengikut adatnya mustahil mereka berpakat untuk melakukan dusta”. Hadis ini diriwayatkan secara berkumpulan pada tiga peringkat zaman, iaitu para sahabat, *tābi’īn* dan *tābi’ tābi’īn*. Hadis ini bersifat pasti periwayatannya (*qaṭ’ī al-thubūt*), dan mengingkarinya dengan sengaja adalah kafir⁶⁰.

Al-Sunnah al-āḥād pula ialah “hadis yang diriwayatkan dari Nabi s.a.w dengan jumlah bilangan perawinya tidak menyamai jumlah *ḥadīth mutawātir*”. Manakala *al-sunnah al-mashhūr* pula sama seperti hadis *āḥād*, cuma hadis ini menjadi glamor dan bertambah jumlah perawinya pada zaman *tābi’īn* dan *tābi’ tābi’īn*. Kedua hadis ini bersifat kurang pasti dari sudut periwayatannya (*ẓannī al-thubūt*). Selain itu, mereka yang mengingkari kejujuran kedua al-sunnah ini tidak menjadi kafir⁶¹.

⁵⁹Taftāzānī, Sa’ad al-Dīn Mas’ūd bin Umar (1377H), *Sharḥ Talwīḥ ‘Alā Tawḍīḥ Li Matn Tanqīḥ*, Cet 1, Kaherah, Maṭba‘ah al-Ṣabīḥ, Jld 2, h 2.

⁶⁰Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī (1939), *Al-Luma’ fi Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Kaherah, Maṭba‘ah al-Bāb al-Ḥalabī, h 38.

⁶¹Maqdisī, Ibn Qudāmah Muwaffīq al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1342H), *Rāwḍah al-Nazīr Wa al-Jannah al-Munāzīr*, Cet 2, Riyāḍ, Maṭba‘ah Salāfiyyah, h 260.

Hubungan al-Sunnah dengan al-Quran

Al-Sunnah yang sahih merupakan dalil hukum yang mutlak. Maka al-Shāfi'ī berhujah dengan al-Sunnah sekali pun dari *khābr al-āḥād*. Dengan syarat hadis itu mestilah bersambung sanad dan diriwayatkan dari perawi yang *thiqah* (dipercayai) dan *ḍābiḥ*⁶². Maka al-Shāfi'ī menerima segala hadis yang sahih atau *ḥasan*, tanpa melihat taraf bangsa perawi tersebut⁶³.

Dengan ini, metode pengambilan hadis al-Shāfi'ī berbeza dengan metode Abū Ḥanīfah dan Mālik. Imām Abū Ḥanīfah mensyaratkan hadis *āḥād* menjadi masyhur pada perkara yang diketahui umum (*'umūm al-balwā*). Sedang Imām Mālik mensyaratkan hadis *āḥād* tidak bertentangan dengan *ijmā' ahl al-Madīnah*⁶⁴.

Bagi al-Shāfi'ī, hubungan al-Sunnah terhadap al-Quran adalah sebagai pemberi keterangan (*mubayyan*), tafsiran (*mufassar*), dan pengukuhan (*muakkad*) terhadap segala hukum dalam al-Quran. Al-Sunnah juga membawa keterangan hukum baru (*munshi'ah*) yang tidak terdapat dalam al-Quran⁶⁵. Kerana itu al-Shāfi'ī meletakkan kehujahan al-Sunnah menyamai al-Quran dari sudut penerangan hukum. Ini kerana kedua-dua sumber tersebut saling memerlukan

⁶² Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, h 204.

⁶³ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1985), *Al-Tashrī' Al-Islāmī Maṣādiruh Wa Aṭwāriuh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

⁶⁴ Al-Ashqar, 'Umar Sulaymān, (1996), *Madkhal Ilā Dirāsāt Al-Madāris Wa Al-Madhāhib Al-Fiqhiyyah*, Cet 1, Amman, Dār al-Nafāis, h 138-139.

⁶⁵ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damsyiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 88.

dalam menyatakan hukum syarak. Bagaimana pun al-Shāfi'ī tidak menjadikan al-Sunnah menyamai taraf al-Quran dalam semua keadaan⁶⁶.

Kedudukan Al-Sunnah Terhadap Al-Quran

Hakikatnya al-Shāfi'ī berpandangan al-Sunnah sebagai sumber hukum kedua selepas al-Quran dalam berijtihad. Hal ini dijelaskan beliau “dan tidaklah kebenaran hukum itu dapat diketahui melainkan melalui nas dari Allah Ta'ala, atau petunjuk (*dilālah*) kepada kebenaran daripadaNya. Dan sesungguhnya Allah Ta'ala telah menyatakan kebenaran hukum itu didalam kitabNya, kemudian melalui sunnah NabiNya.”⁶⁷.

Antara kedudukan al-Sunnah terhadap al-Quran boleh diertikan kepada berikut:

- 1- Al-Sunnah sebagai penguat kepada hukum al-Quran (*al-sunnah al-muakkadah*). Al-Sunnah ini bertindak membawa keterangan hukum yang bertepatan dengan hukum al-Quran. Ini bermakna hukum tersebut bersandarkan kepada dua dalil. Iaitu al-Quran sebagai penetap hukum, dan al-Sunnah pula sebagai penguatnya. Contohnya hukum perintah mengerjakan ibadat solat, zakat, puasa dan lainnya⁶⁸.

⁶⁶Shāfi'ī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 3, h 243-244.

⁶⁷Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 1, h 120.

⁶⁸Zuhaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 1, h 461.

2- Al-Sunnah sebagai penerang dan penjelas kepada hukum al-Quran (*al-sunnah al-mufassarah* dan *al-mubayyanah*). Di sini al-Sunnah terbahagi kepada 4 kaedah :

1- Al-Sunnah menerangkan secara terperinci hukum yang disebut al-Quran. Contohnya hadis mengenai kadar bilangan basuhan wuduk mengikut syarak, seperti memadai sekali basuhan dan tidak melebihi tiga kali. Dalam hal ini, al-Quran hanya menyebut tentang cara berwuduk dan anggota wuduk yang mesti dibasuh sahaja, tanpa menyatakan kadar basuhan yang dikehendaki syarak⁶⁹.

2-Al-Sunnah menjelaskan hukum *mujmal* (samar) dalam al-Quran. Contohnya hadis berkenaan tingkah laku pekerjaan dalam solat, bilangan rakaat, waktu-waktunya, syarat-syarat sah dan hal lain berkaitan solat⁷⁰.

3- Al-Sunnah mengkhususkan (*takhṣīṣ*) lafaz-lafaz umum al-Quran. Contohnya perintah hukuman *ḥad* seratus kali sebatan ke atas pezina bersifat umum yang meliputi orang berkahwin dan tidak berkahwin. Perintah al-Sunnah agar dikenakan hukuman rejam ke atas pezina yang *muḥṣan* (berkahwin) telah mengkhususkan lafaz umum itu. Maka hukuman *ḥad* 100 sebatan hanya dikhususkan kepada pezina yang bukan *muḥṣan*⁷¹.

⁶⁹Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 28-29.

⁷⁰Shāhibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwaḥḥaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 4, h 24.

⁷¹ Shāfi'ī, al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 65-69.

4- Al-Sunnah membataskan (*taqyīd*) lafaz-lafaz *mutlaq* al-Quran. Contohnya ayat al-Quran tidak menyatakan kadar pengharaman melalui susuan. Sedangkan hadis Nabi s.a.w menghadkan kadar pengharaman melalui susuan sebanyak 5 kali. Maka hadis ini membataskan lafaz mutlak al-Quran bagi hukum susuan⁷².

Sistem *Nasakh* dalam Al-Sunnah

Menurut al-Shāfi'ī, *nasakh* juga berlaku dalam al-Sunnah sepertimana al-Quran. Ini kerana al-Sunnah berperanan menyatakan terdapat *nasakh* dalam al-Quran⁷³. Diantara bentuk *nasakh* dalam al-Sunnah terdapat dua bahagian

1- *Nasakh* al-Sunnah dengan al-Sunnah

Para ulamak telah bersepakat dengan bentuk *nasakh* ini. Al-Shāfi'ī menyatakan bahawa al-Sunnah tidak boleh *dinasakhkan* kecuali dengan al-Sunnah juga⁷⁴. Antara contoh *nasakh* ini adalah hadis yang melarang menziarahi kubur pada zaman awal Islam disebabkan pengaruh syirik yang kuat. Kemudian hadis ini telah *dinasakhkan* dengan hadis Nabi s.a.w yang menyuruh menziarahi kubur kerana terdapat pengajaran daripadanya⁷⁵.

⁷² Muṣṭafā Khin(2003), *Athar Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā'id Al-Uṣūliyyah*, Cet 2, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 258-259.

⁷³ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 1, h 463.

⁷⁴ Al-Shāfi'ī (1940), *Al-Risālah*, *Op.cit.*, h 108-113.

⁷⁵ Al-Kubāysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Ḥuriyyah Littibā'ah, h 360.

2- *Nasakh* al-Sunnah dengan al-Quran

Dalam hal ini, al-Shāfi'ī menyatakan al-Sunnah tidak boleh *dinasakhkan* dengan al-Quran sepertimana sebaliknya⁷⁶. Maksudnya, tidak boleh berlaku *nasakh* al-Sunnah dengan al-Quran melainkan terdapat dalil al-Sunnah yang menyokong dalil *nāsikh* al-Quran⁷⁷. Sebahagian ulamak *uṣūl* mengatakan motif al-Shāfi'ī berpendapat sebegini kerana takut orang sengaja meninggalkan al-Sunnah atas alasan terdapat pertentangan dengan al-Quran⁷⁸.

Dakwaan ini ada benarnya, kerana di zaman al-Shāfi'ī wujud golongan yang tidak menerima hadis sebagai sumber hukum. Ada pula yang menerima sebahagian hadis semata-mata kerana mengikut hawa nafsu. Contohnya mereka menolak hukuman rejam ke atas penzina *muḥṣan*, atas alasan ianya bertentangan dengan nas al-Quran seratus kali sebatan. Begitu juga membolehkan segala jual beli yang diharamkan oleh al-Sunnah, kerana berkemungkinan pengharaman itu diperintahkan sebelum turun dalil al-Quran yang menghalalkan jual beli secara umum⁷⁹.

Perselisihan metode al-Shāfi'ī dengan *jumhūr* ulamak mengenai *nasakh* ini hanya pada sudut penekanan teori sahaja, tetapi tidak pada natijahnya⁸⁰. Contohnya, perintah al-Quran supaya mengadap kiblat ke Ka'bah telah *menasakhkan* hadis mengadap kiblat ke arah Bāyt al-Maqdis. Namun perbuatan

⁷⁶ Shāfi'ī, al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 108-113.

⁷⁷ Al-Kubaysī, (1975), *Uṣūl al-Ahkām*, *Op.cit*, h 361.

⁷⁸ *Ibid*, h 361-362.

⁷⁹ Shāfi'ī, al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 108-113.

⁸⁰ Ṣāliḥ, Muḥammad Adīb(1967), *Maṣādir Al-Tashrī' Al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Ta'āwuniyyah, h 130.

Nabi s.a.w beralih kiblat ke arah Ka'bah merupakan dalil *al-sunnah al-fi'liyyah* yang menyokong dalil *nāsikh* al-Quran tadi⁸¹.

Kedudukan Al-Sunnah Sebagai Penetap Hukum

Selain penerang kepada al-Quran, al-Sunnah juga menetapkan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Quran. Al-Shāfi'ī menamakannya sebagai *al-sunnah al-munshi'ah*⁸². Kewajipan berhujah dengan al-Sunnah ini merupakan perintah al-Quran supaya mentaati Nabi s.a.w. Sekiranya Nabi s.a.w hanya ditaati pada hukum berkaitan al-Quran sahaja, maka tiada makna Allah Ta'ala memberikan hak ketaatan khusus kepada baginda s.a.w⁸³.

Penegasan al-Shāfi'ī terhadap kehujahan *al-sunnah al-munshi'ah* sebagai sumber hukum, adalah bagi menolak pandangan mereka yang menafikan kehujahan al-Sunnah ini. Contoh penghujahan al-Shāfi'ī dengan *al-sunnah al-munshi'ah* dalam membina hukum adalah seperti hadis yang melarang daripada mewarisi harta pusaka antara orang Islam dan kafir. Hadis yang membolehkan berhukum dengan seorang saksi dan sumpahnya ketika ketiadaan dua orang saksi dalam kes-kes tertentu⁸⁴.

⁸¹ Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, h 228-229.

⁸² Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 32-33.

⁸³ Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi'ī fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba'ah Qāhirah, h 237.

⁸⁴ Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 4, h 16.

Kehujahan Al-Sunnah

Al-Shāfi'ī mengiktiraf al-Sunnah sebagai dalil syarak yang wajib dijadikan hujah sekiranya sahih dan *thābit*. Al-Shāfi'ī telah mengemukakan empat *muqaddimah* dalam mempertahankan kehujahan al-Sunnah⁸⁵:

- 1- Muqaddimah Pertama : al-Shāfi'ī menekankan kedudukan Nabi s.a.w sebagai seorang Rasul. Ini bermakna Nabi s.a.w membawa dan menyebarkan ajaran yang diperintahkan oleh Allah Ta'ala.

- 2- Muqaddimah Kedua : al-Shāfi'ī menegaskan tentang kewajipan beriman kepada Nabi s.a.w serta kewajipan mengikut ajarannya.

- 3- Muqaddimah Ketiga : al-Shāfi'ī menerangkan kefarduan mentaati Rasulullah s.a.w adalah sama seperti mentaati Allah Ta'ala. Kerana Allah Ta'ala sendiri memerintahkan supaya mentaati RasulNya.

- 4- Muqaddimah Keempat : al-Shāfi'ī menyatakan apa yang dibawa oleh Nabi s.a.w merupakan wahyu dari Allah Ta'ala. Sedangkan Nabi s.a.w menyampaikannya sebagai petunjuk ke jalan yang benar.

⁸⁵ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 274.

Antara dalil-dalil yang menguatkan kehujahan al-Sunnah adalah :

1- Dalil al-Quran : Allah Ta'ala menjadikan ketaatan kepada Rasulullah s.a.w menyamai ketaatan kepadanya. Allah Ta'ala juga memerintahkan supaya mematuhi segala keputusan hukum yang diputuskan oleh baginda s.a.w⁸⁶.

2- Dalil al-Sunnah : dalil hadis daripada Mu'āz bin Jabal r.a yang berhujah dengan al-Sunnah ketika berijtihad dan Nabi s.a.w memperakunya⁸⁷.

3- Dalil *Ijmā'* : umat Islam dari zaman Nabi s.a.w sehingga generasi seterusnya telah bersepakat bahawa wajib mengikuti al-Sunnah dan berhujah dengannya. Terutama dalam kes-kes ketiadaan nas dari al-Quran. Bahkan kehujahan al-Sunnah adalah sama seperti al-Quran memandangkan keduanya adalah wahyu dari Allah Ta'ala⁸⁸.

4- Dalil akal : Nabi s.a.w merupakan seorang Rasul yang menyampaikan wahyu dari Allah Ta'ala. Maka wajib beriman dengannya dan mentaati segala perintahnya⁸⁹.

Kehujahan *al-Sunnah al-Āḥād*

Mengikut al-Shāfi'ī, kehujahan al-Sunnah akan berbeza dari sudut kekuatan *dilālahnya* dan kepastian riwayatnya⁹⁰. Maksudnya, *al-sunnah al-mutawātir*

⁸⁶ Surah Al-Imrān, ayat 32, Surah al-Nisā', ayat 80, Surah al-Ḥashr, ayat 7.

⁸⁷ Ibn Hajar al-Asqalānī, Ahmad bin 'Ali (1964), *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj al-Aḥādīth al-Rāfi'ī al-Kabīr*, Kaherah, Maktabah al-Kulliyah, Jld 4, h 182.

⁸⁸ Zaydān, 'Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 163.

⁸⁹ Khalaf, 'Abd al-Wahhāb (1366H), *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Cet 3, Kaherah, Matba'ah al-Qāhirah, h 37.

lebih kuat *dilālahnya* dari *al-sunnah al-āḥād*. Ketika berhujah dengan hadis *al-āḥād*, al-Shāfi'ī akan mentafsirkan hadis tersebut mengikut makna zahirnya. Sekiranya hadis tersebut mengandungi pelbagai makna, maka beliau akan *mentarjīḥkan* makna yang lebih hampir kepada makna zahir hadis. Sekiranya terdapat dua hadis *al-āḥād* yang mempunyai makna yang sama, maka beliau akan *mentarjīḥkan* hadis yang lebih kuat sanadnya⁹¹.

Al-Shāfi'ī juga tidak pernah menjadikan *al-sunnah al-āḥād* sebagai dalil syarak yang mutlak. Sebaliknya, beliau meletakkan syarat untuk berhujah dengan *al-sunnah al-āḥād*, iaitu⁹² :

- 1- Hendaklah hadis itu bersambung sanadnya kepada Rasulullah s.a.w.
- 2- Perawi hadis mestilah seorang yang *thiqah* pada agama, dan seorang yang bercakap benar. Maksudnya setiap rangkaian sanad itu mestilah diriwayatkan dari perawi yang *thiqah*.
- 3- Perawi hadis mesti memahami makna hadis, sekiranya hadis itu diriwayatkannya secara makna dan bukan lafaz. Ini bertujuan agar perawi tidak mengubah kandungan makna hadis tersebut mengikut lafaznya.

⁹⁰Shāshī, Niẓām al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad bin Ishāq (1303H), *Uṣūl al-Shāshī*, Cet 1, Maṭbū' fī Delhi, h 81.

⁹¹Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1985), *Al-Tashrī' al-Islāmī Maṣādiruh wa Aṭwāruh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

⁹²Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 369-380.

- 4- Perawi itu mestilah seorang yang *dābiṭ* (kuat hafalan), sekira hadis itu diriwayatkan secara lafaz. Selain itu, perawi juga mesti memelihara hadis itu sekira diriwayatkan secara bertulis.
- 5- Hadis riwayat perawi itu tidak bertentangan dengan riwayat hadis yang lebih sahih, atau riwayat perawi-perawi *thiqah* yang lain. Sekiranya bertentangan, ini menunjukkan riwayat perawi itu lemah (tidak *thiqah*), atau tidak *dābiṭ*.
- 6- Perawi itu bukan seorang yang *mudallis*. Iaitu perawi yang meriwayatkan hadis daripada orang yang sezaman dengannya, padahal perawi tersebut tidak pernah mendengar hadis ataupun mengambil hadis daripada orang itu⁹³.

Al-Shāfi'ī berpandangan bahawa hadis *al-āḥād* yang memenuhi syarat-syaratnya, tidak boleh ditolak atau dicela keujahannya sekalipun hanya diriwayatkan oleh seorang perawi. Kecuali sekira berlaku pertembungan antara dua hadis yang diriwayatkan dari perawi yang sama⁹⁴. Al-Shāfi'ī juga menolak keujahan hadis *munqati'* dan hadis *mursal* kerana terputusnya sanad pada kedua-dua hadis tersebut⁹⁵. Bahkan al-Shāfi'ī merupakan orang pertama yang mula mengkritik pengambilan hadis *mursal* sebagai hujah, selain meletakkan

⁹³ Dinamakan sebagai *Tadlīs Isqāṭ*, iaitu perawi yang meriwayatkan hadis dari orang pertama yang mendengar hadis, padahal orang pertama itu tidak mendengar hadis tersebut dari perawi asalnya secara langsung, tetapi melalui perawi lain yang lemah statusnya, Abū Ḥamād Ziyād(2001), *Sifir Ḥāwī lī al-Ikhtisār Tadrīb al-Rāwī*, Cet 1, Jordan, Dār al-Ranād, h 126.

⁹⁴ Al-Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 275.

⁹⁵ Sihabuddin Muhacimin (2005), *Pandangan Al-Shāfi'ī dalam Qawl Qadīm & Qawl Jadīd* : satu analisis, Akademi Pengajian Syariah, h 63. Dimana *mursal* dan *munqati'* ini bermaksud terputusnya pada jalur sanad itu seorang perawi dari satu generasi. Makna *mursal*, perawi tābi'īn terus menyandar hadis pada Nabi s.a.w, sedangkan *munqati'* lebih umum daripada itu. Abū Ḥamād Ziyād(2001), *Sifir Ḥāwī lī al-Ikhtisār Tadrīb al-Rāwī*, Cet 1, Jordan, Dār al-Ranād, h 117&121.

syarat beramal dengannya⁹⁶. Antara syarat berhujah dengan hadis *mursal* mengikut al-Shāfi‘ī adalah⁹⁷ :

- 1- Hadis *mursal* itu disandarkan kepada Nabi s.a.w melalui hadis *mursal* lain yang diriwayatkan oleh para *ḥuffāz* yang dipercayai.
- 2- Terdapat hadis *mursal* lain yang diterima periwayatannya menyokong hadis perawi *mursal* itu.
- 3- Makna hadis *mursal* itu disokong dengan pandangan para sahabat.
- 4- Hadis *mursal* itu bersependapat dengan pendapat *jumhūr* ulamak.
- 5- Perawi hadis *mursal* itu tidak pernah meriwayatkan hadis dari perawi yang cacat atau lemah. Seperti perawi yang *majhūl* (tidak diketahui identitinya).
- 6- Perawi hadis *mursal* itu pernah berkongsi meriwayatkan hadis bersama salah seorang *ḥuffāz*, selain riwayatnya tidak pernah bercanggah dengan mereka.
- 7- Hadis *mursal* itu dari kalangan para sahabat sendiri, seperti Ibn ‘Abbās r.a, Aishah r.ah, dan sahabat-sahabat kecil yang lain yang tidak sempat mendengar sendiri hadis itu dari Nabi s.a.w. Hadis *mursal* ini diterima al-Shāfi‘ī kerana para sahabat semuanya adalah adil dan *thiqah*⁹⁸.

⁹⁶ Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl (1985), *Al-Tashrī‘ al-Islāmī Maṣādiruh wa Aṭwāruh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

⁹⁷ Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 461-465.

⁹⁸ Muṣṭafā Khin(2003), *Āthār Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā‘id Al-Uṣūliyyah*, Cet 2, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 398-399.

8- Hadis *mursal* yang disandarkan kepada Sa'īd bin Musayyab sahaja. Ini berdasarkan kenyataan al-Shāfi'ī : “hadis *mursal* Sa'īd bin Musayyab bagi kami adalah elok dan baik”⁹⁹.

9- Hadis *mursal* yang diriwayatkan daripada perawi yang adil dan *thiqah* ¹⁰⁰. Maka al-Shāfi'ī tidak berhujah dengan hadis *mursal* secara mutlak sepertimana yang dilakukan Abū Ḥanīfah dan gurunya Mālik¹⁰¹.

Dalil Ketiga : Al-Ijmā'

Definisi Al-Ijmā'

Al-ijmā' menurut bahasa : “berazam melakukan sesuatu”. Dari sudut istilah : “kata sepakat para mujtahid daripada umat Muhammad s.a.w setelah kewafatan baginda, dari semasa ke semasa berkaitan hukum syarak yang bersifat ijtihad dalam sesuatu kes yang berlaku”¹⁰². Menurut Abū Zuhrah, *ijmā'* hanya berlaku pada hukum yang bersifat amali. Maka persepakatan *ijmā'* hanya berlaku pada kes-kes cabang¹⁰³. Bagi al-Shāfi'ī, *ijmā'* perlu ditafsirkan dengan pengertian yang lebih luas¹⁰⁴. Menurut beliau, *ijmā'* merupakan satu pendapat yang tidak terdapat sebarang bukti bahawa ia bertentangan dengan mana-mana pandangan

⁹⁹ Shāfi'ī, al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 464.

¹⁰⁰ Banānī, 'Abd Al-Raḥmān bin Jadd Allāh (t.t), *Hāshiyah al-Banānī 'alā Sharḥ Jalāl al-Maḥallī li al-Jām'i al-Jawāmī'*, Cet 2, Kaherah, Maṭba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 117.

¹⁰¹ Al-Ashqar, Umar Sulaymān (1996), *Madkhal ilā al-Dirāsāt al-Madāris wa al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, Cet 1, 'Ammān, Dār al-Nafāis, h 138-139.

¹⁰² Al-Shawkānī, Muḥammad bin Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaq Mīn Al-'Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba'ah al-Ṣabīh, h 71.

¹⁰³ Abū Zuhrah, Muḥammad, (1959), *Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Kaherah, Dār Fikr al-'Arabī, h 198.

¹⁰⁴ Mahmūd Zuhdi(2004), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, Cet 6, Jabatan Penerbitan UM, h 173.

lain yang sezaman dengannya¹⁰⁵. Pendapat yang disepakati melalui *ijmā'* itu hendaklah dari *ahl al-'ilm*. Iaitu para *fuqahā'* yang diterima fatwanya oleh sekalian penduduk negeri¹⁰⁶.

Mengikut al-Shāfi'ī, sesuatu *ijmā'* itu hendaklah berlaku persepakatan pendapat seluruh para *fuqahā'* pada suatu zaman tanpa membezakan kelompok dan generasi¹⁰⁷. Sekiranya persepakatan itu dicapai dari majoriti para *fuqahā'*, tetapi terdapat golongan minoriti yang tidak bersetuju, maka ia tidak dikira *ijmā'* walaupun bilangan mereka yang tidak bersetuju sedikit¹⁰⁸.

Peringkat-Peringkat *Ijmā'*

Secara teori, al-Shāfi'ī berpandangan *ijmā'* itu mempunyai peringkat yang membolehkannya dijadikan sebagai hujah yang kuat. Ianya terbahagi kepada dua¹⁰⁹:

1- *Ijmā' mutawātir* atau *al-'Āmmah* : iaitu persepakatan mengenai hal-hal dasar Islam, yang bersandarkan kepada dalil-dalil yang pasti (*qaṭ'ī*). Contohnya *ijmā'* berkaitan perkara keperluan dalam agama yang diketahui umum, seperti kefarduan solat, zakat, pengharaman zina dan sebagainya. Selain itu, nas-nas syarak yang telah di*ijmā'*kan hukumnya atau diriwayatkan secara

¹⁰⁵ *Ibid*, h 173.

¹⁰⁶ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 293.

¹⁰⁷ Khalaf, 'Abd al-Wahhāb(1366H), *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Cet 3, Kaherah, Matba'ah al-Qāhirah, h 46.

¹⁰⁸ Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm bin Ḥasan (1982), *Nihāyat al-Sāwl Sharḥ Minhāj al-Uṣūl*, Kaherah, Matba'ah al-Ṣabīh, Jld 2, h 309.

¹⁰⁹ Maqdisī, Ibn Qudāmah Muwaffiq al-Dīn Abī Muḥammad Aḥmad (1342H), *Rawḍah al-Naẓīr wa Junnah al-Munāẓīr*, Cet 2, Riyād, Matba'ah Al-Salafiyah, Jld 1, h 381.

mutawātir juga termasuk dalam jenis *ijmā'* ini¹¹⁰. Dengan istilah lain, *ijmā'* ini adalah *ijmā' ṣarīh*. Iaitu persepakatan pendapat para *fuqahā'* melalui perkataan dan perbuatan mereka ke atas sesuatu hukum syarak¹¹¹. Kedudukan *ijmā'* ini di sisi al-Shāfi'ī adalah seperti kedudukan al-Quran dan al-Sunnah bagi kes-kes yang ketiadaan nas syarak. Oleh itu wajib berhujah dengannya dan mengingkarinya adalah kafir dan haram¹¹².

2- *Ijmā' āḥād* atau *al-Khāṣṣah* : iaitu persepakatan pendapat ke atas hukum hadis-hadis *āḥād* yang tidak diketahui wujudnya perselisihan pendapat padanya¹¹³. Dikatakan juga *ijmā'* ini sebagai *ijmā' sukūti*¹¹⁴, iaitu pendapat sebahagian para *fuqahā'* dalam sesuatu keputusan hukum, sedangkan ulamak lain mengetahuinya dan mendiamkan diri tanpa memberikan pendapat atau menentang.

Justeru, bentuk *ijmā'* seperti ini tidak boleh dijadikan sebagai hujah bagi al-Shāfi'ī kerana ia bukan *ijmā'*¹¹⁵. Hujahnya kerana terdapat bermacam andaian mengapa mujtahid itu berdiam diri, selain tidak boleh dinisbahkan kepada mereka yang berdiam itu berkata¹¹⁶. Ini berasaskan kaedah fiqh yang mengatakan “tidak boleh dinisbahkan bagi mereka yang berdiam itu apa-apa

¹¹⁰Al-Qarḍāwī, Muḥammad Yūsuf (1997), *Sharī'ah Al-Islām Ṣāliḥah li Taṭbīq fī Kullī al-Zamān wa al-Makān*, Kaheerah, Maktabah al-Wahbah, h 88.

¹¹¹Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Ḥuriyyah Littibā'ah, h 80.

¹¹²Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 278.

¹¹³Judlī, Nūr 'Abd(2006), *Manāḥij Fuqahā' al-Arba'ah*, Cet 1, Kuala Lumpur, Dār al-Tajdīd, h 137-138.

¹¹⁴Al-Zuhaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dar al-Fikr, Jld 1, h 549-550.

¹¹⁵Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 535.

¹¹⁶Al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaq Min Al-'Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba'ah al-Ṣabīh, h 84.

pendapat atau perkataan¹¹⁷. Kerana itu kebiasaannya al-Shāfi'ī akan menolak dakwaan yang mengatakan berlaku *ijmā'* secara kes demi kes¹¹⁸.

Kehujahan *Al-Ijmā'* :

Sebenarnya al-Shāfi'ī hanya akan berhujah dengan *ijmā'* sebagai dalil syarak ketika mana tidak terdapat ketetapan hukum dari al-Quran dan al-Sunnah mengenai sesuatu masalah¹¹⁹. Secara am, al-Shāfi'ī meletakkan taraf kehujahan *ijmā'* lebih tinggi daripada *khabr al-āḥād*. Maksudnya *ijmā' ṣarīḥ* yang bersifat *mutawātir (qaṭ'ī al-thubūt)*. Selain *ijmā'* juga memberikan hujah yang pasti (*qaṭ'ī al-dilālah*) berbanding *khabr al-āḥād*¹²⁰. Namun dari sudut praktikal, hal ini jarang berlaku. Mengenai kehujahan *ijmā'*, al-Shāfi'ī telah meletakkan tiga *ḍawābiṭ* penting, iaitu¹²¹:

- 1- *Ijmā'* mestilah dikemudiankan dari dalil al-Quran dan al-Sunnah. Maksudnya, sekira apa yang disepertujui itu secara jelas bertentangan dengan dalil al-Quran dan al-Sunnah, maka *ijmā'* itu mesti ditolak.
- 2- Mengikut al-Shāfi'ī, *ijmā'* penduduk Madinah tidak dikira sebagai *ijmā'* dalam pengertiannya yang sebenar. Ini kerana *ijmā' ahl alMadīnah* tertolak dari dua sebab¹²² :

¹¹⁷Suyūṭī, Imām Jalāl al-Dīn Abd al-Raḥmān (1959), *Al-Ashbāh wa Al-Nazā'ir*, Cet 2, Kaherah, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 142.

¹¹⁸Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 279.

¹¹⁹Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi'ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-'Arabī, h 231.

¹²⁰Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1985), *Al-Tashrī' al-Islāmī Maṣādiruh wa Aṭwāruh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

¹²¹Shāfi'ī, al-(1990), *Al-Um*, *Op.cit.*, Jld 7, h 193.

¹²²Ibn Ḥāzm, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad al-Andalusī (t.t) *Al-Iḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Kaherah, Maṭba'ah al-Imām, Jld 4, h 552.

- a. Persepakatan itu terbentuk melalui pendapat kebanyakan penduduk Madinah sahaja. Sedangkan terdapat segolongan penduduknya yang tidak bersetuju. Begitu juga dengan penduduk negeri lain yang turut bercanggah dengannya.
 - b. Maksud persepakatan pendapat hukum itu, mestilah terhasil dari persetujuan para ulamak dari seluruh pelusuk negeri. Bukannya persetujuan dalam sesebuah negeri sahaja.
- 3- Setiap dakwaan berlaku *ijmā'* dalam sesuatu permasalahan hukum itu mestilah diselidiki dan dikaji terlebih dahulu. Selagi mana terdapat kemungkinan berlaku perselisihan pendapat, maka dakwaan *ijmā'* itu ditolak. Menurut al-Shafi'i, sekira terdapat ungkapan dari seorang mujtahid "aku tidak mengetahui bahawa *ahl al-'ilm* ada berselisih pendapat mengenainya", ini bermakna tidak berlaku *ijmā'* dalam hal tersebut. Hal ini kerana wujud kemungkinan berlaku perbezaan pendapat¹²³.

Manakala dalil-dalil lain mengenai kehujahan *ijmā'* pula adalah :

Dalil Al-Quran : Ayat yang menyebut bahawa memilih jalan selain dari jalan yang dipilih oleh orang-orang mukmin, hukumnya seperti menyakiti Allah Ta'ala dan RasulNya. Maksudnya, menolak *ijmā'* orang-orang mukmin adalah seperti menolak ketetapan dari Allah Ta'ala dan RasulNya. Begitu juga hukum

¹²³ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jilid 1, h 522-523.

mengingkarinya. Maksud makna “jalan orang-orang mukmin” ini adalah *ijmā’*¹²⁴.

Dalil Al-Sunnah : Hadis Nabi s.a.w yang menyebut persepakatan umat Islam dalam sesuatu perkara itu terjamin dari sebarang kesalahan. Hadis ini merupakan jaminan dari Allah Ta’ala dan RasulNya bahawa setiap *ijmā’* umat Islam adalah benar¹²⁵. Ini kerana *ijmā’* merupakan persepakatan yang berasaskan dalil-dalil syarak dari al-Quran dan al-Sunnah.

Kehujahan *Ijmā’* Para Sahabat

Menurut al-Shāfi‘ī, *ijmā’* para sahabat yang tiada perselisihan antara mereka merupakan dalil *ijmā’* yang paling kuat. Namun, al-Shāfi‘ī juga menerima pakai *ijmā’* para *fuqahā’* sesudah zaman para sahabat¹²⁶. Al-Shāfi‘ī telah membahagikan *ijmā’* para sahabat kepada dua¹²⁷ :

- 1- Hukum yang disepakati oleh mereka itu telah diperkuatkan dengan dalil al-Sunnah. Kebiasaan para sahabat akan ber*ijmā’* pada masalah yang terdapat ketetapan hukum dari al-Sunnah bagi mengukuhkan hukum tersebut.
- 2- Persepakatan ijtihad mereka pada perkara yang tidak terdapat dalil syarak berkenaan masalah yang hendak di*ijmā’*kan oleh mereka. Ini bermakna mereka

¹²⁴ Abū Zuhrah, Muḥammad (1996), *Al-Shāfi‘ī*, Cet 2, Kaherah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, h 233.

¹²⁵ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mustafā*, Cet 1, Kaherah, Maṭba‘ah al-Amīriyyah, Jld 1, h 111.

¹²⁶ Abū Zuhrah (1996), *Al-Shāfi‘ī*, *Op.cit.*, h 231.

¹²⁷ Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 472.

telah ber*ijmā'*, kerana sedar tiada keterangan syarak yang jelas mengenainya. Maka mereka tidak ber*ijmā'* untuk menyalahi dalil syarak dengan sengaja.

Dalil Keempat : *Al-Qiyās*

Definisi *Al-Qiyās*

Al-qiyās dari segi bahasa : “mentakdirkan atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain”¹²⁸. Dari sudut istilah : “menyamakan sesuatu perkara atau kejadian yang tiada nas hukum syarak dengan perkara atau kejadian yang terkandung nas syarak mengenainya, disebabkan terdapat persamaan *'illat* hukum pada keduanya”¹²⁹. Al-Shāfi‘ī pula mentakrifkan *al-qiyās* dengan pengertian yang umum, iaitu segala bentuk keterangan dan bukti yang menuntut supaya menyamai dengan hukum dalil al-Quran dan al-Sunnah¹³⁰.

Melalui definisi ini, al-Shāfi‘ī berpendapat istilah *ijtihād* dan *al-qiyās* saling berkait maksudnya, kerana keduanya memberi makna yang sama sekali pun berbeza perkataannya¹³¹.

Kedudukan *al-Qiyās* sebagai dalil

Bagi al-Shāfi‘ī, dalil *al-qiyās* bukan merupakan dalil syarak bagi kes-kes yang sudah jelas keterangan hukumnya dari al-Quran, al-Sunnah dan *al-ijmā'*¹³².

Kerana al-Shāfi‘ī menganggap *al-qiyās* sebagai untuk menzahirkan hukum pada

¹²⁸ Zakī al-Dīn Sha‘bān (1974), *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Cet 1, Beirut, Dār al-Qalam, h 59.

¹²⁹ Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makrām (2000), *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār al-Turāth al-‘Arabī, Jld 5, h 379.

¹³⁰ Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, Cet 1, Damshiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 40.

¹³¹ *Ibid*, h 477.

¹³² Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi‘ī fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba‘ah al-Qāhīrah, h 387.

perkara *furū'* melalui persamaan *'illat* hukum dengan masalah asal yang sudah jelas hukumnya¹³³.

Maksudnya, *al-qiyās* bukanlah dalil yang bertindak untuk menetapkan hukum yang belum ada. Sebaliknya hanya memperjelaskan hukum yang sudah ada. Al-Shāfi'ī berkata : “setiap permasalahan yang berlaku ada hukumnya, samada melalui keterangan dari nas syarak sendiri, atau dengan jalan ijtihad dan petunjuk (*dilālah*) daripada nas-nas syarak tersebut”¹³⁴. Dalam beramal dengan *al-qiyās*, al-Shāfi'ī ada menetapkan beberapa syarat bagi mengikat penggunaan *al-qiyās* daripada terlalu bebas, seperti dalam mazhab Ḥanafī. Selain tidak menjadikan *al-qiyās* sebagai dalil yang bersifat terdesak, seperti mazhab Mālikī¹³⁵.

Antara syarat-syarat aplikasi bagi *al-qiyās* adalah¹³⁶:

- 1- Mujtahid itu mesti mempunyai pengetahuan tentang dalil-dalil syarak yang menjadi sandaran bagi *al-qiyās*, iaitu ilmu mengenai dalil al-Quran, al-Sunnah dan *al-ijmā'*. Ini kerana *al-qiyās* adalah ijtihad yang berpandukan kepada makna atau petunjuk dari dalil-dalil syarak tersebut¹³⁷.

¹³³Muḥammad 'Alī Zafzaf(1970), *Muḥāḍarāt fī al-Uṣūl al-Fiqh*, Mesir, Dār al-Fikr Al-'Arābī, h 8.

¹³⁴Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 477.

¹³⁵Aḥmad Amīn, (1938), *Ḍuḥā al-Islām*, Cet 2, Kaherah, Lajnah al-Ta'lif Wa al-Tarjamah Wa al-Nashr, Jld 2, h 225.

¹³⁶Abū Sulaymān, Aḥmad bin 'Abd Allāh (1999), *Manhajīyyah Imām Muḥammad bin Idrīs Al-Shāfi'ī*, Cet 1, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, h 54-55.

¹³⁷Shāfi'ī, al-(1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 509.

2- Mempunyai kefahaman yang tinggi dalam mengenali bentuk persamaan antara masalah yang berlaku dengan makna hukum yang terdapat pada dalil-dalil syarak¹³⁸. Hal ini penting bagi memastikan persamaan *'illat* antara masalah *furū'* dengan masalah asal yang terdapat dalil hukum. Tujuannya, supaya masalah *furū'* itu bersandarkan kepada dalil hukum yang betul.

Justeru, sekira gugur salah satu dari syarat ini, maka *al-qiyās* tidak sah. Hujahnya, kejahilan terhadap dalil-dalil syarak menyebabkan seseorang itu tidak mampu untuk melakukan *al-qiyās*, memandangkan *al-qiyās* memerlukan kepada dalil sandaran syarak untuk melakukan *qiyās*¹³⁹.

Menurut al-Shāfi'ī, seseorang yang memiliki kebijaksanaan juga tidak akan mampu melakukan *al-qiyās*, sekiranya dia jahil tentang dalil-dalil syarak untuk dilakukan *qiyās* pada masalah *furū'*¹⁴⁰. Ini kerana dalil al-Quran, al-Sunnah dan *al-ijmā'* merupakan tunjang bagi *al-qiyās*. Selain itu, seseorang yang mengetahui dalil-dalil syarak juga, belum tentu mampu memahami nilai-nilai persamaan *'illat* antara masalah *furū'* dengan masalah asal yang terdapat pada dalil syarak.

Al-Shāfi'ī juga menyatakan, tidak boleh berlaku *al-qiyās* diantara masalah-masalah asal hukum, sebaliknya hanya berlaku pada masalah *furū'* sahaja¹⁴¹. Hal

¹³⁸ *Ibid*, h 510.

¹³⁹ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 15, h 129.

¹⁴⁰ *Ibid*, Jld 15, h 129.

¹⁴¹ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1985), *Al-Tashrī' al-Islāmī Maṣādiruh wa Aṭwārūh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

ini memandangkan setiap masalah asal sudah mempunyai hukum dan dalilnya tersendiri. Sedangkan masalah *furū'* bebas dari sebarang hukum.

Rukun bagi *Al-Qiyās*

Al-qiyās juga mempunyai beberapa rukun penting. Antara rukun-rukun tersebut adalah¹⁴² :

- 1- *Al-Aṣl* : iaitu perkara yang terdapat nas hukum mengenainya. Ia juga dinamakan sebagai perkara yang *diqiyāskan* ke atasnya (*al-maqāṣ 'alāyih*). Contohnya air arak yang diharamkan meminumnya.
- 2- *Al-Furū'* : iaitu perkara yang tidak terdapat nas hukum padanya. Ia juga dinamakan sebagai perkara yang *diqiyāskan* kepada yang lain (*al-maqāṣ ilāyih*). Contohnya, *nabīdh* (air perahan anggur) yang diharamkan meminumnya dengan *menqiyāskannya* kepada arak.
- 3- *Ḥukm Al-Aṣl* : iaitu hukum yang telah diterangkan oleh syarak pada masalah asal, seperti hukum haram meminum arak.
- 4- *Al-'illah* : iaitu sifat yang dibina daripadanya hukum bagi masalah asal. Seperti mabuk yang menjadi sifat atau sebab kepada haramnya arak.

¹⁴² Zakī al-Dīn Sha'bān (1974), *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Cet 1, Beirut, Dār al-Qalam, h 122.

Pembahagian *Al-Qiyās* menurut al-Shāfi‘ī

Al-Shāfi‘ī telah membahagikan *al-qiyās* mengikut kekuatan ‘*illat*nya kepada tiga¹⁴³ :

1- *Al-qiyās al-awlā* : iaitu hukum perkara cabang lebih kuat dari hukum perkara asal. Maksudnya, sekira perkara yang enteng itu diharamkan oleh syarak, bermakna perkara yang lebih teruk lebih haram hukumnya.

Contoh hadis Nabi s.a.w : “sesungguhnya Allah Ta‘ala telah mengharamkan bagi orang mukmin itu (untuk memelihara) darahnya, dan hartanya dan hendaklah bersangka terhadap orang mukmin dengan sangkaan yang baik sahaja”. Hadis ini menjelaskan, sekira haram hukum bersangka buruk kepada orang mukmin, maka sudah pasti menuduhnya dengan kata-kata yang tidak benar (*qadhaf*) lebih haram hukumnya¹⁴⁴.

2- *Al-qiyās al-musāwā* : iaitu hukum perkara cabang sama kuat dengan hukum perkara asal. Dinamakan juga “*al-qiyās fī ma‘nā al-aṣl*”, atau “*al-qiyās al-jalī*”¹⁴⁵. Sehubungan itu, sebenarnya al-Shāfi‘ī tidak menyatakan secara jelas mengenai bentuk *al-qiyās* ini. Namun dari kenyataannya memperlihatkan beliau memperakui bentuk *al-qiyās* ini, seperti katanya : “apa sahaja yang mempunyai makna halal, maka halal hukumnya, sekiranya memberi makna haram, maka haram hukumnya”. Kenyataan ini bermakna, jika *al-qiyās* menunjukkan

¹⁴³Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad ‘Alī, Cet 1, Damsyiq, Maṭba‘ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 513-518.

¹⁴⁴*Ibid*, h 514-515.

¹⁴⁵Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi‘ī Fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba‘ah al-Qāhirah, h 397.

persamaan '*illat*' antara masalah *furū*' dengan masalah asal, maka hukum bagi keduanya adalah sama kuat¹⁴⁶.

Contohnya, hukuman *ḥad* ke atas hamba wanita (*amah*) adalah separuh dari hukuman *ḥad* perempuan merdeka. Mengikut *al-qiyās*, hamba lelaki juga mempunyai makna yang sama dengan hamba wanita dari segi hukum. Iaitu *ḥad*nya adalah separuh dari *ḥad* lelaki atau perempuan merdeka¹⁴⁷.

3- *Al-qiyās al-aḍ'af* : iaitu '*illat*' hukum perkara cabang lebih lemah daripada perkara asal. Bentuk *al-qiyās* ini pula terbahagi dua¹⁴⁸ :

3.1- *Al-qiyās al-'illat* atau *al-qiyās al-ma'nā* : iaitu mengeluarkan '*illat*' hukum melalui pencarian sebab-sebab persamaan '*illat*' antara perkara *furū*' dan asal. Contohnya, '*illat*' hukum diwajibkan nafkah ayah kepada anak adalah kerana hubungan anak beranak. Sebab bagi '*illat*' tersebut pula adalah kerana anak tidak mampu membiayai dirinya sendiri. Maka jika seorang ayah sudah tidak mampu membiayai dirinya lagi, maka nafkah itu diwajibkan ke atas anaknya¹⁴⁹.

3.2- *Al-qiyās al-shabah* : iaitu melakukan perbandingan dengan mengumpulkan masalah asal dan masalah *furū*', disebabkan satu sifat persamaan antara

¹⁴⁶ Shāfi'ī, al- (1940), *Al-Risālah*, *Op.cit.*, h 516.

¹⁴⁷ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mustaṣfā*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Amīriyyah, Jld 3, h 283.

¹⁴⁸ Rāzī, Abū Abd Al-Raḥmān bin Abī Ḥātim (1953), *Adab al-Shāfi'ī Wa Manāqibuh*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Sa'ādah, h 55-56.

¹⁴⁹ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 517-518.

keduanya. Namun diketahui bahawa sifat tersebut bukanlah merupakan *'illat* hukum¹⁵⁰.

Contohnya, antara tayammum dan wuduk lebih banyak terdapat persamaan berbanding tayammum dengan menyucikan najis. Kerana keduanya adalah ibadat *ṭahārah*, dan keduanya disyariatkan bagi membolehkan solat, dan keduanya juga akan terbatal di atas sebab-sebab tertentu. Sebaliknya tiada persamaan hal ini dengan menyucikan najis. Maka men*qiyās*kan wuduk dengan tayammum lebih tepat daripada menyucikan najis. Tujuan pelaksanaan *al-qiyās* antara wuduk dengan tayammum adalah bagi mensyaratkan niat pada keduanya¹⁵¹.

Kehujahan *Al-Qiyās*

Menurut al-Shāfi'ī, *al-qiyās* merupakan hujah bagi perkara-perkara yang ketiadaan nas dari al-Quran, al-Sunnah dan *al-ijmā'*¹⁵². Kehujahan *al-qiyās* telah dibuktikan dengan dalil-dalil berikut :

Dalil Al-Quran : Allah Ta'ala memerintahkan kepada manusia supaya mengambil iktibar daripada ketetapan Allah Ta'ala melalui kejadian yang berlaku. Hal ini supaya manusia memahami bahawa setiap kejadian itu berlaku mengikut sebab musabab yang telah ditetapkan oleh Allah Ta'ala. Daripada

¹⁵⁰ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1321H), *Al-Mustaṣfā*, *Op.cit*, Jld 2, h 311.

¹⁵¹ Rāzī, Abū 'Abd Al-Raḥmān bin Abī Ḥātim (1953), *Adab al-Shāfi'ī Wa Manāqibuh*, *Op.cit*, h 56.

¹⁵² Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 476-477.

maksud ini, setiap perintah dan larangan Allah Ta'ala itu pasti terdapat maksud atau hikmah tertentu disebalik perintah dan larangan tersebut¹⁵³.

Dalil Al-Sunnah : Pengakuan Nabi s.a.w terhadap kenyataan Mu'āz bin Jabal r.a yang berhukum dengan ijtihad sekira tidak mendapati hukum dari al-Quran dan al-Sunnah. Justeru, *al-qiyās* merupakan diantara bentuk ijtihad¹⁵⁴.

Dalil *Al-ijmā'* : Para sahabat Nabi s.a.w mengguna pakai metode *al-qiyās* dalam sesuatu kes baru ketika tidak mendapati dalil hukum. Penggunaan metode *al-qiyās* ini diterima pakai dikalangan para sahabat ketika berijtihad, tanpa sebarang penginekaran diantara mereka. Ini membuktikan mereka telah ber*ijmā'* bahawa metode *al-qiyās* merupakan hujah syarak yang wajib diamalkan¹⁵⁵.

Antara bukti ijtihad para sahabat melalui *al-qiyās* adalah pendapat Ibn 'Abbās r.a yang men*qiyāskan* datuk kepada cucu lelaki dari anak lelaki, bagi memberi kuasa kepada datuk untuk meng*hijabkan* saudara-saudara si mati dari mewarisi harta¹⁵⁶. Begitu dengan kata 'Umar al-Khaṭṭāb r.a kepada Abū Mūsā Al-Ash'arī r.a : “Ketahuilah perkara-perkara yang samar dan serupa itu, dan *qiyāskanlah* masalah-masalah itu dengan kebijaksanaan pandangan kamu”¹⁵⁷.

¹⁵³ Zaydān, 'Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 220.

¹⁵⁴ Ibn Hajar al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī (1964), *Talkhīṣ al-Ḥabīr fī al-Takhrīj al-Aḥādīth al-Rāfi'ī al-Kabīr*, Kaherah, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, Jld 4, h 182.

¹⁵⁵ Ibn al-Qayyim, Shams al-Dīn Abī Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr al-Jawziyyah (1985), *Zād al-Ma'ād fī al-Hādī Khāyir al-'Ibād*, (Ed) Shu'āyib al-Arna'ūṭ, Cet 7, Beirut, Muassasah al-Risālah, Jld 4, h 138.

¹⁵⁶ Ibn al-Qayyim, Shams al-Dīn Abī 'Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr al-Jawziyyah (1973), *I'lām al-Muwaqqi'īn 'An Rabb al-'Ālamīn*, (Ed) Abd Raḥmān al-Wakīl, Cet 3, Beirut, Dār Al-Jāyī, Jld 1, h 182.

¹⁵⁷ *Ibid*, Jld 1, h 77.

Analisis Metodologi *Qawl Qadīm* Dan *Qawl Jadīd* Al-Shāfi‘ī

Pendapat Para Sahabat

Menurut ulamak *uṣūl*, sahabat adalah “mereka yang bertemu Nabi s.a.w dan beriman dengan ajarannya, serta bermulāzamah dengan baginda dalam tempoh yang lama”. Mengikut ulamak hadis, mereka tidak mensyaratkan *mulāzamah* yang lama bagi para sahabat¹⁵⁸.

Maksud pendapat para sahabat adalah pandangan mereka yang berasaskan ijtihad semata-mata. Maka adakah ijtihad mereka merupakan hujah bagi para tābi‘īn dan generasi selepasnya¹⁵⁹. Para ulamak *shāfi‘iyyah* memberi ulasan tentang kehujahan al-Shāfi‘ī dengan pendapat para sahabat kepada tiga pendapat:

- 1- Pendapat para sahabat bukan merupakan hujah syarak yang mutlak. Pendapat ini merupakan salah satu dari pandangan al-Shāfi‘ī. Para ulamak *shāfi‘iyyah* telah mentarjīhkan pendapat ini¹⁶⁰.
- 2- Pendapat para sahabat merupakan hujah yang perlu diutamakan daripada *al-qiyaṣ*. Pandangan ini adalah *qawl qadīm* al-Shāfi‘ī¹⁶¹.

¹⁵⁸Ibn ‘Abd al-Shakūr, Muḥib Al-Dīn bin ‘Abd al-Shakūr (1983), *Musallam al-Thubūt*, Cet 2, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jld 2, h 102.

¹⁵⁹Al-Laknawī, ‘Abd al-‘Alī Muḥammad bin Niẓām al-Dīn al-Anṣārī(1322H), *Al-Fawātiḥ Al-Raḥmūt Bi Sharḥ Al-Muslim Al-Thabūt*, Beirut, Maṭba‘ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 185.

¹⁶⁰Ibn Ḥajīb, Jamāl Al-Dīn Uthmān bin Umar (t.t), *Mukhtaṣar Muntahā Al-Sūl Wa Al-‘Amal Fi ‘Ilmay Al-Uṣūl Wa Al-Jadal*, Kaherah, Maṭba‘ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 287.

¹⁶¹Bukhārī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz bin Aḥmad (1307H), *Kashf Al-Asrār ‘An Al-Uṣūl Al-Bazdawī*, Kaherah, Maktab al-Ṣan‘ānī’, Jld 2, h 937.

- 3- Pendapat para sahabat merupakan hujah sekira bertepatan dengan *al-qiyās*.
Pandangan ini merupakan *qawl jadīd* al-Shāfi‘ī¹⁶².

Walau bagaimanapun, pendapat yang masyhur daripada al-Shāfi‘ī adalah beliau tidak menerima pendapat para sahabat sebagai hujah yang mutlak, kerana tidak wajib *bertaqīd* dengannya¹⁶³. Namun hasil rujukan ke atas metode al-Shāfi‘ī menunjukkan beliau berhujah dengan pendapat para sahabat dalam tiga bentuk :

- 1- Persepakatan pendapat dikalangan para sahabat terhadap perkara yang tiada nas dari al-Quran dan al-Sunnah. Pendapat para sahabat seperti ini merupakan hujah yang wajib diamalkan serta didahulukan daripada *al-qiyās*, memandangkan ia merupakan *al-ijmā’* para sahabat¹⁶⁴.

Sebagai contoh, para sahabat bersepakat mewajibkan denda ke atas seseorang yang memburu burung merpati ketika berihram, agar membayar seekor kambing. Al-Shāfi‘ī berhujah dengan pendapat sahabat ini kerana ia telah disepakati oleh Umar, Uthmān, Ibn Abbās, Ibn Umar, ‘Āṣim bin Umar, ‘Aṭā’ dan Sa‘īd al-Musayyab. Jika dilihat, pendapat ini tidak berdasarkan *al-qiyās*, kerana burung merpati di Mekah tidak menyamai seekor kambing¹⁶⁵.

- 2- Pendapat para sahabat yang paling hampir kepada makna dalil al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmā’* dan *al-qiyās* dalam perkara yang mereka berselisih

¹⁶²Banānī, Abd Al-Raḥmān bin Jadd Allāh (t.t), *Hāshiyah al-Banānī ‘Alā Sharḥ Jalāl al-Maḥallī Li Jām‘i al-Jawāmī’*, Cet 2, Kaherah, Maṭba‘ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 289.

¹⁶³ Al-Tilimsānī, Abū Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad Al-Ḥasanī (1346H), *Miftāḥ Al-Uṣūl Ilā Binā’ Al-Furū’ ‘Alā Al-Uṣūl*, Tunisia, Maṭba‘ah al-Ahliyyah, h 120.

¹⁶⁴Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fīhā fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshiq, Dār al-Nafā’is, h 348.

¹⁶⁵Shāfi‘ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 2, h 166-167.

pendapat¹⁶⁶. Maksudnya, pendapat para sahabat itu memerlukan *pentarjīhan* berpandukan kepada dalil-dalil syarak tadi.

Contohnya al-Shāfi'ī tidak menerima penyaksian kanak-kanak, serta melarang jual beli barang yang belum dimiliki, samada berbentuk makanan atau tidak. Dalam masalah ini, al-Shāfi'ī berpegang dengan pendapat Ibn 'Abbās r.a kerana pendapat ini lebih hampir dengan makna al-Quran dan *al-qiyās*. Beliau juga menerima pendapat 'Ali r.a dalam kes tidak boleh menceraikan isteri yang kehilangan suami (*mafqūd*), sehingga yakin berita kematiannya. Pendapat ini dikuatkan dengan dalil lain seperti *istiṣḥāb*¹⁶⁷.

3- Pendapat seorang sahabat yang tidak diketahui percanggahan pendapatnya dengan pendapat sahabat yang lain¹⁶⁸. Contohnya al-Shāfi'ī berpendapat boleh meninggalkan solat jumaat bagi penduduk kampung pendalaman, sekira mereka sudah melakukan solat hari raya. Pendapat ini adalah pendapat Uthmān r.a¹⁶⁹.

Ulasan :

Hasil penelitian *qawl jadīd* mendapati al-Shāfi'ī tidak menjadikan pendapat para sahabat sebagai hujah yang berautoriti (*mustaqil*), sebaliknya sebagai dalil

¹⁶⁶Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 596-598.

¹⁶⁷Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshiq, Dār al-Nafā'is, h 349.

¹⁶⁸Shāfi'ī, al- (1940), *Al-Risālah*, *Op.cit*, h 596-598.

¹⁶⁹Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 1, h 212.

sekunder sahaja. Maka ini berbeza dengan *qawl qadīmya*¹⁷⁰. Namun ada yang berpendapat al-Shāfi‘ī berhujah dengan pendapat para sahabat dalam *qawl jadīd* sepertimana *qawl qadīm*. Hal ini berkemungkinan al-Shāfi‘ī menolak pendapat para sahabat dalam *qawl jadīd* kerana terdapat dalil lain yang lebih kuat¹⁷¹.

Realitinya, pendapat para sahabat adalah hujah yang memerlukan sokongan penguat dalil-dalil syarak dari al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmā’* dan *al-qiyās*. Maka pendapat para sahabat bukan merupakan hujah dengan sendirinya. Ini dibuktikan melalui penerimaan tertentu al-Shāfi‘ī terhadap bentuk-bentuk pendapat para sahabat. Contohnya bentuk pertama penerimaan pendapat para sahabat di atas, hakikatnya al-Shāfi‘ī berhujah dengan *al-ijmā’*, dan bukannya pendapat para sahabat itu semata. Kerana persepakatan para sahabat dalam berijtihad dinilai sebagai *ijmā’*. Maka *ijmā’* merupakan hujah yang berautoriti (*mustaqil*) bagi al-Shāfi‘ī.

Bentuk kedua pula, secara *mafhūm mukhālafah* menunjukkan al-Shāfi‘ī tidak akan berhujah dengan pendapat para sahabat yang tidak menepati dengan makna zahir dalil al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmā’* dan *al-qiyās*. Maksudnya, pendapat para sahabat mesti dikuatkan dengan dalil-dalil syarak yang *mustaqil*. Dengan kata lain, pendapat para sahabat bukan merupakan dalil berautoriti secara mutlak.

¹⁷⁰ Nahrawī, Aḥmad (1988), *Imām Al-Shāfi‘ī fī Madhhabāyih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Cet 1, Maṭba‘ah al-Qāhirah, h 425.

¹⁷¹ Ibn Al-Qayyim, Shams al-Dīn Abī Abd Allāh Muḥammad bin Abī Bakr al-Jawziyyah, (1973), *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘An Rabb Al-‘Ālamīn*, (Ed) ‘Abd Al-Raḥmān al-Wakīl, Cet 3, Beirut, Dār Al-Jāyil, Jld 4, h 120- 121.

Ini kerana pendapat para sahabat adalah ijihad yang memerlukan sandaran dalil syarak yang berautoriti. Hal ini kerana para sahabat juga tidak terlepas daripada melakukan kesilapan dalam berijihad. Bahkan tidak mustahil terdapat ijihad para sahabat yang bertentangan dengan hadis Nabi s.a.w disebabkan terlalai, terlupa atau tidak sampai hadis kepada mereka¹⁷². Perbezaan ijihad dikalangan para sahabat juga membolehkan para tābi'īn dan generasi selepasnya untuk berbeza pendapat dengan mereka dalam mencari kebenaran hukum¹⁷³. Kerana itu al-Shāfi'ī menyatakan bahawa pendapat para sahabat bukan merupakan hujah bagi tābi'īn dan yang lainnya.

Selain itu, para sahabat sendiri tidak pernah membantah para tābi'īn daripada berlainan pendapat dengan mereka, seperti kisah Shurāyḥ r.a yang tidak menerima penyaksian anak kepada bapanya. Sedangkan Sayyidina 'Alī r.a menjadikan anaknya Ḥasan r.a sebagai saksi untuk mendapatkan baju perisainya yang dicuri lelaki yahudi¹⁷⁴.

Bentuk ketiga pula, sebenarnya pendapat Sayyidina Uthmān r.a berasaskan kepada dalil al-Sunnah, selain ia bertepatan dengan *al-qiya's*¹⁷⁵. Bentuk *qiya'snya*, penduduk kampung pendalaman itu mendapat kesukaran untuk datang mengerjakan solat jumaat, padahal kehadiran solat jumaat dapat digugurkan jika

¹⁷² Sha' bān Muḥammad Ismā'īl (1985), *Al-Tashrī' al-Islāmī Maṣādiruh Wa Aṭwāruh*, Cet 2, Kaherah, Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h 338-339.

¹⁷³ Al-Āmidī, Sayf al-Dīn 'Alī bin Abī 'Alī bin Muḥammad (1347H), *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Ṣabīḥ, Jld 4, h 202.

¹⁷⁴ Bukhārī, 'Alā al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin Aḥmad (1307H), *Kaṣḥf Al-Asrār 'An Uṣūl Al-Bazdawī*, Kaherah, Maktab al-Ṣanā'ī, Jld 2, h 945.

¹⁷⁵ Al-Mālikī, Al-Imām Mālik bin Anas al-Aṣbahī (1987), *Al-Muwatṭa'*, (Ed) Muḥammad Fuād 'Abd Al-Bāqī, Kaherah Maṭba'ah al-Bāb al-Ḥalab, Jld 1, h 179.

terdapat kesukaran¹⁷⁶. Selain itu, masalah ini bukan sesuatu perkara yang dapat dihukumkan dengan akal. Menurut al-Shāfi‘ī, pendapat para sahabat dalam hal seperti ini adalah hujah. Beliau ada menyebutnya dalam kitabnya *Ikhtilāf al-Ḥadīth*¹⁷⁷.

Walaupun begitu, al-Shāfi‘ī tidak menolak kehujahan pendapat para sahabat secara mutlak. Sebaliknya perlu dibezakan antara tidak berhujah dengan pendapat para sahabat, dan berhujah dengannya sebagai dalil sekunder (*ghāyr mustaqil*). Maksudnya, al-Shāfi‘ī tetap berhujah dengan pendapat para sahabat dalam masalah *furū’* sebagai dalil penguat kepada dalil-dalil syarak yang berautoriti (*mustaqil*) sahaja.

Kedua : *Al-Istiṣhāb*

Al-istiṣhāb bermaksud : “mengekalkan hukum asal yang *thābit* melalui dalil syarak sehingga datangnya dalil syarak lain mengubahnya”¹⁷⁸. Atau “mengekalkan hukum bagi sesuatu perkara mengikut keadaan sebelumnya, selagimana tidak terdapat dalil syarak lain mengubahnya”¹⁷⁹.

Berkenaan kehujahan *al-istiṣhāb*, para ulamak usul berpendapat bahawa kaedah ini hanya boleh dijadikan sebagai hujah dalam menetapkan hukum atau menafikannya apabila sudah ketiadaan dalil dari mana-mana sumber syarak

¹⁷⁶ Al-Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ Al-Muḥadhdhab*, (Ed) Muḥammad Najīb al-Muḥīṭī, Cet 1, Beirut, Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Jld 4, h 360.

¹⁷⁷ Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā’is, h 360.

¹⁷⁸ Al-Āmidī, Sayf al-Dīn ‘Alī bin Abī ‘Alī bin Muḥammad (1347H), *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maṭba‘ah al-Ṣabīḥ, Jld 5, h 590.

¹⁷⁹ Al-Shawkānī, Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Tahqīq Al-Ḥaq Min Al-‘Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba‘ah al-Ṣabīḥ, h 20.

yang berautoriti¹⁸⁰. Dengan kata lain, *al-istiṣhāb* dijadikan dalil alternatif atau sekunder oleh para mujtahid dalam berijtihad ketika ketiadaan dalil syarak yang berautoriti (*mustaqil*). Kerana itu para mujtahid menganggap *al-istiṣhāb* sebagai dalil rujukan terakhir mereka dalam berfatwa¹⁸¹.

Ulasan :

Secara teori, al-Shāfi'ī tidak pernah menyatakan bahawa beliau menerima *al-istiṣhāb* sebagai dalil sandaran hukum. Secara praktikal pula menampakkan al-Shāfi'ī berhujah dengan kaedah ini¹⁸². Hasil penelitian (*istiqrā'*) terhadap ijtihad al-Shāfi'ī mendapati terdapat penggunaan metode *al-istiṣhāb* dalam kes-kes cabang. Antara contohnya :

- 1- Kes mengenai pihak tertuduh menolak untuk bersumpah setelah diminta bersumpah. Al-Shāfi'ī berpendapat, hukuman tidak boleh dijatuhkan hanya kerana pihak tertuduh menolak untuk bersumpah. Sebaliknya pihak pendakwa pula dituntut bersumpah¹⁸³. Ijtihad seperti ini berdasarkan metode *al-istiṣhāb*. Iaitu tidak boleh menghukum seseorang melainkan dengan bukti yang jelas dan yakin. Mengikut hukum asal, pihak tertuduh bebas dari sebarang tuduhan. Maka dalil yang mengubah hukum asal juga perlu kuat dan yakin¹⁸⁴.

¹⁸⁰ *Ibid*, h 508.

¹⁸¹ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 2, h 889.

¹⁸² Al-Tilimsānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad Al-Ḥasanī (1346H), *Miftāḥ Al-Uṣūl Ilā Binā' Al-Furū' 'Alā Al-Uṣūl*, Tunisia, Maṭba'ah al-Ahliyyah, h 189.

¹⁸³ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 5, h 255.

¹⁸⁴ Zanjānī, Shihāb al-Dīn Maḥmud bin Aḥmad (1962), *Takhrīj Al-Furū' 'Alā Al-Uṣūl*, Cet 2, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, h 80.

2- Kes hak warisan orang yang hilang (*mafqūd*) yang tidak diketahui khabarnya. Al-Shāfi'ī berpandangan, orang yang *mafqūd* dihukumkan seperti orang yang masih hidup. Ini bermakna, pewarisnya tidak boleh mewarisi hartanya, dan dia pula berhak mewarisi harta kerabatnya yang meninggal, serta berhak menerima wasiat. Selain itu, isterinya juga masih mempunyai ikatan perkahwinan dengannya, dan hartanya kekal menjadi miliknya sehinggalah datang berita yakin tentang kematiannya, ataupun hakim memutuskan ketetapan hal tersebut atas dasar maslahat¹⁸⁵.

Mengenai kehujahan *al-istiṣhāb*, al-Shāfi'ī berhujah dengannya ketika hendak menetapkan hukum yang baru (*ithbāt*), atau menafikan hukum yang berlawanan dengan hukum asal (*al-nafi*)¹⁸⁶. Hakikatnya, berhujah dengan *al-istiṣhāb* seperti berhujah dengan kehendak nas-nas syarak. Ini kerana metode *al-istiṣhāb* berperanan mengekalkan pengamalan hukum asal yang terdapat dalam dalil-dalil syarak, untuk dijadikan sandaran bagi masalah yang berlaku¹⁸⁷. Oleh itu, metode *al-istiṣhāb* bukan bertindak untuk menetapkan sesuatu hukum yang baru. Bahkan sekadar bukti (*qarīnah*) bahawa hukum dalil-dalil syarak itu masih kekal untuk diamalkan¹⁸⁸.

Bagaimanapun, kehujahan *al-istiṣhāb* terbatas mengikut ketetapan dalil al-Quran, al-Sunnah, *ijmā'* dan *al-qiyās*. Maksudnya, *al-istiṣhāb* tertolak sekira ia bercanggah dengan dalil-dalil syarak tadi. Maka al-Shāfi'ī melihat kehujahan *al-*

¹⁸⁵ Al-Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (1377H), *Al-Minhāj Al-Ṭālibīn*, Cet 1, Beirut, Maṭba'ah Al-Muṣṭafā Al-Bāb Al-Ḥalabī, Jld 3, h 26-27.

¹⁸⁶ Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 188-189.

¹⁸⁷ Al-Kubaysī, Aḥmad Kamil bin Musa (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Ḥuriyyah Liṭṭiba'ah, h 152.

¹⁸⁸ Zaydān, 'Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 270.

istiṣhāb sebagai dalil sekunder sahaja, dan bukan dalil yang berautoriti (*mustaqil*). Ini bersesuaian dengan kedudukan *al-istiṣhāb* sebagai dalil alternatif dan dalil penyambung kepada hukum syarak dalam al-Quran, al-Sunnah, *ijmā'* dan *al-qiyās*.

Ketiga : *Al-Maṣāliḥ Al-Mursalah*

Al-maṣlaḥah bermaksud : “mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan”. Sedang *al-mursalah* bermaksud : “tidak terdapat pengakuan dari syarak samada mengiktiraf *maṣlaḥah* tersebut atau membatalkannya”¹⁸⁹. Maka ulamak usul mendefinisikan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai “makna atau sifat yang menyerupai dengan ketetapan syarak dan objektifnya, tetapi tidak ada kenyataan daripada syarak mahu pun *al-ijmā'* yang membatalkannya ataupun mengiktirafnya, selain sifatnya itu mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan¹⁹⁰”.

Dalam metodologi hukum, al-Shāfi'ī tidak pernah menyatakan kehujahan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dalil sandaran hukum. Namun hasil penelitian (*istiqrā'*) dalam kes-kes *furū'* memperlihatkan al-Shāfi'ī berhujah dengan metode ini¹⁹¹. Bagaimanapun, al-Shāfi'ī tidak menjadikan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dalil autoriti (*mustaqil*) seperti dalil-dalil al-Quran, al-Sunnah,

¹⁸⁹ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Aḥmad (1321H), *Al-Mustaṣfā*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 139.

¹⁹⁰ Shāḥibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 1, h 39.

¹⁹¹ Ḥusāyn Ḥāmid Ḥassan (1981), *Al-Maqāsid Al-Sharī'ah*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Mutanabbī, Jld 2, h 326-370.

al-ijmā' dan *al-qiyās*. Kerana itu ramai beranggapan al-Shāfi'ī tidak berhujah langsung dengan *al-maṣlahah al-mursalah*¹⁹².

Ulasan :

Walaupun al-Shāfi'ī tidak menjadikan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil autoriti (*mustaqil*), namun tidak bermakna beliau tidak berhujah dengannya. Mengikut teori, al-Shāfi'ī telah mengkategorikan *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai salah satu dari bentuk *al-qiyās*¹⁹³. Ini kerana pemahaman al-Shāfi'ī mengenai konsep *al-qiyās* terlalu umum. Segala makna dan sifat yang hampir kepada makna al-Quran dan al-Sunnah, maka ia dianggap sebagai *al-qiyās* walaupun tidak terdapat contoh hukum asal yang jelas untuk di*qiyās*kan. Sebaliknya, memadai terdapat persamaan makna atau sifat tersebut dengan objektif (*maqāṣid*) syarak yang umum (*kullī*)¹⁹⁴. Selain persamaan dengan *al-qiyās*, al-Shāfi'ī juga menganggap metode *al-maṣlahah al-mursalah* ini termasuk dalam bentuk ijtihad mutlak yang bertepatan dengan dalil-dalil syarak dan objektifnya¹⁹⁵.

Menurut al-Shāfi'ī, *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan diantara jenis *al-qiyās* cuma gugur padanya satu rukun *al-qiyās*. Iaitu masalah asal yang menjadi dalil pengiktirafan syarak terhadap hukum masalah *furū'* apabila berlaku *al-qiyās*¹⁹⁶.

Al-Shāfi'ī juga menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai salah satu *maslak* (cara)

¹⁹² Muṣṭafā Khin(2003), *Athar Al-Ikhtilāf Fi Al-Qawā'id Al-Uṣūliyyah*, Cet 2, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 555.

¹⁹³ Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān (2000), *Ḍawābiṭ Al-Maṣlahah Fī Al-Shāri'ah Al-Islāmiyyah*, Cet 6, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 322-323.

¹⁹⁴ Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 49-50.

¹⁹⁵ Muṣṭafā Khin(2003), *Athar Al-Ikhtilāf Fi Al-Qawā'id Al-Uṣūliyyah*, *Op.cit*, h 555.

¹⁹⁶ Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān (2000), *Ḍawābiṭ Al-Maṣlahah Fī Al-Shāri'ah Al-Islāmiyyah*, *Op.cit*, h 326.

al-qiyās dalam mencari *'illat* hukum bagi masalah yang tiada pengiktirafan hukum melalui masalah asal¹⁹⁷. Bukti penerimaan al-Shāfi'ī terhadap *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai *al-qiyās* adalah :

1- Dalam *al-Risālah* al-Shāfi'ī berkata : “sebahagian dari *ahl al-'ilm* menegah dari menamakan bentuk ini sebagai *al-qiyās*, dan beliau berkata : segala makna yang dihalalkan oleh Allah Ta'ala dan diharamkan olehNya, dan yang dipuji atau dikeji, sebenarnya termasuk dari makna halal dan haram secara keseluruhannya”. Kemudian beliau berkata lagi : “apa yang memberi kepada makna halal seperti terdapat pada dalil, maka halal hukumnya, dan sekiranya memberi makna haram, maka haram hukumnya”. Kemudian beliau berkata, “apa sahaja dalil selain daripada nas syarak yang memberi makna seperti makna nas tersebut, maka ia merupakan *al-qiyās*”¹⁹⁸.

2- Imām Ḥaramāyn menyebut dalam kitab *al-Burhān* : “dimaklumi bahawa al-Shāfi'ī berpegang dengan sesuatu makna atau sifat, sekalipun makna itu tidak mempunyai sandaran dari dalil khusus, dengan syarat makna tersebut mesti hampir kepada makna-makna umum syarak yang *thābit*”¹⁹⁹.

3- Al-Zanjānī menyatakan : “al-Shāfi'ī berpendapat bahawa berpegang dengan *maṣlahah* yang bersandarkan kepada objektif dan prinsip umum syarak adalah

¹⁹⁷Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Huriyyah Liṭṭiba'ah, h 133.

¹⁹⁸Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1940), *Al-Risālah*, (Ed) Sheikh Aḥmad 'Alī, Cet 1, Damshiq, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Ḥalabī, h 515-516.

¹⁹⁹Al-Juwaynī, Imām Ḥaramāyn 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh bin Yūsuf (t.t), *Al-Burhān*, Kaherah, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Jld 2, h 330-331.

dibolehkan, walaupun ianya tidak bersandarkan kepada dalil khusus dari masalah-masalah yang telah jelas hukumnya”²⁰⁰.

4- Ibn Hajar Al-‘Asqalānī menukilkan kenyataan al-Shāfi‘ī berkenaan konsep *al-bid'ah*. Al-Shāfi‘ī berpendapat sekira sesuatu perkara yang baru itu bertentangan dengan makna al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmā'* dan *al-athar* para sahabat, maka ia adalah *bid'ah* yang sesat. Jika perkara baru itu berbentuk kebaikan yang tidak bertentangan dengan mana-mana dalil syarak tadi, maka ia adalah *bid'ah* yang elok. Kenyataan ini menunjukkan al-Shāfi‘ī menerima pakai *al-maṣlaḥah al-mursalah*²⁰¹.

5- Al-Ghazālī menukilkan kenyataan al-Shāfi‘ī yang menunjukkan beliau berpegang dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam mazhabnya²⁰². Hal ini berdasarkan kepada pandangan al-Shāfi‘ī yang membolehkan melakukan *al-qiyās* mengikut sebab hukum. Mengikut ulamak *uṣūl*, *al-qiyās* seperti ini adalah *al-maṣlaḥah al-mursalah*²⁰³.

Dalam berhujah dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah*, al-Shāfi‘ī mensyaratkan *al-maṣlaḥah* yang dibina hukum padanya itu hendaklah menyerupai (*mulā'imah*) dengan *maṣlaḥah* yang diperakui oleh syarak²⁰⁴. Maka al-Shāfi‘ī tidak beramal dengan metode *al-maṣlaḥah* secara mutlak, bahkan ia mesti diikat dengan

²⁰⁰ Zanjānī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin Aḥmad (1962), *Takhrīj Al-Furū' 'Alā Al-Uṣūl*, Cet 2, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h 169-171.

²⁰¹ Al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī Ibn Hajar (t.t), *Fath Al-Mubīn bi al-Sharḥ Al-'Arba'in*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Amīrah, h 94.

²⁰² Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Aḥmad (1321H), *Al-Mankhūl*, Kaherah, Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, h 131-133.

²⁰³ Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Aḥmad (1321H), *Al-Mustasfā*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 91.

²⁰⁴ Al-Shawkānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad (1349H), *Irshād al-Fukhūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaq Min Al-'Ilm Al-Uṣūl*, Cet 1, Mesir, Maṭba'ah al-Ṣābiḥ, h 212.

ketetapan (*ḍābiṭ*) tertentu. Ini bermakna al-Shāfi'ī mengguna pakai *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam skop yang sempit dan tidak terlalu bebas seperti mazhab Mālik.

Tujuan penetapan *ḍābiṭ* daripada al-Shāfi'ī ini agar *maṣlaḥah* itu menepati maksud *al-maṣlaḥah al-mursalah* yang menepati syarak. Contohnya al-Shāfi'ī mensyaratkan *maṣlaḥah* itu hendaklah *al-maṣlaḥah al-mulā'imah*, kerana *maṣlaḥah* seperti ini diperakui oleh syarak sekalipun tiada dalil khusus syarak mengenainya²⁰⁵. Oleh kerana *al-maṣlaḥah al-mursalah* merupakan *al-qiyās* di sisi al-Shāfi'ī, maka *maṣlaḥah mursalah* itu hendaklah *mulā'imah* dengan makna syarak bagi memastikan *maṣlaḥah mursalah* itu menepati ciri-ciri *al-qiyās*²⁰⁶. Seandainya pula *maṣlaḥah mursalah* itu tidak termasuk dari jenis *maṣlaḥah* umum syariat, maka sudah pasti ia dikategorikan *maṣlaḥah mulghāh* (dibatalkan) dan bukannya *al-mursalah*²⁰⁷.

Pengamalan metode *maṣlaḥah mursalah* ini di sisi al-Shāfi'ī, hanya terbatas pada perkara *mu'āmalāt* sahaja, dan tidak berlaku pada ibadat atau *muqaddirāt* (kadar bilangan sesuatu yang ditetapkan oleh syariat)²⁰⁸. Antara contoh penghujahan al-Shāfi'ī dengan metode ini dalam kes *furū'* adalah :

- 1- Kes saksi menarik semula penyaksiannya dalam kes pembunuhan atau mencederakan anggota badan seseorang yang melibatkan *qiṣāṣ*. Sekiranya

²⁰⁵ Husāyn Ḥāmid Ḥassan (1981), *Al-Maqāṣid Al-Sharī'ah*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Mutanabbī, Jld 2, h 322.

²⁰⁶ Husāyn Ḥāmid Ḥassan (1983), *Naẓariyyah Al-Maṣlaḥah Fī Al-Fiqh*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Mutanabbī, h 311.

²⁰⁷ Būjī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān (2000), *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Al-Shārī'ah Al-Islāmiyyah*, Cet 6, Beirut, Muassasah al-Risālah, h 326-327.

²⁰⁸ Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fīhā Fī al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 40.

saksi menarik semula penyaksiannya selepas dipanggil menjadi saksi, maka saksi itu dihukum kerana perbuatannya seperti melakukan jenayah kepada orang yang dianiaya itu. Bagi kes pembunuhan, saksi itu dihukum *qiṣāṣ* (bunuh) atau membayar *diyah*. Bagi kes kecederaan pada anggota pula, ia dihukum membayar *diyah* atau dita'zīrkan²⁰⁹.

Dalam kes di atas, tidak terdapat dalil al-Quran dan al-Sunnah yang menghukumkan *qiṣāṣ* ke atas saksi tersebut. Namun melalui metode *al-maṣlahah al-mursalah* yang menuntut menjaga nyawa dan mengelak daripada berlaku penumpahan darah melalui perancangan jahat seperti ini daripada berlaku. Maka *maṣlahah* ini menepati objektif (*maqāṣid*) disyariatkan *qiṣāṣ*. Namun al-Shāfi'ī menganggapnya sebagai *al-qiyās* dan bukan *al-maṣlahah al-mursalah*²¹⁰.

2- Kes seorang saksi kepada lelaki yang telah menceraikan isterinya dengan talak tiga. Dalam hal ini, sekiranya saksi itu menarik penyaksiannya setelah hakim memutuskan hubungan diantara pasangan tersebut, maka hakim boleh mengenakan denda ke atas saksi itu dengan membayar mahar *mithlī* kepada isteri berkenaan sekira sudah disetubuhi, ataupun membayar separuh harga mahar *mithlī* sekiranya belum disetubuhi. Denda ini adalah hukuman ke atas mereka yang sengaja mengharamkan wanita daripada suaminya dengan melalui penyaksian²¹¹.

²⁰⁹Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 50.

²¹⁰Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fīhā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, *Op.cit*, h 51.

²¹¹Shāfi'ī, al- (1990), *Al-Um*, *Op.cit*, h 50.

3- Kes membunuh seseorang secara berkumpulan. Mengikut metode *maṣlaḥah mursalah*, sekumpulan yang melakukan pembunuhan itu hendaklah dihukum *qiṣās* (bunuh), walaupun mereka hanya membunuh seorang sahaja. Kes ini bersandarkan *maṣlaḥah* bagi mencegah berlaku pembunuhan melalui cara ini, selain untuk memelihara jiwa manusia²¹².

Daripada pecahan masalah ini, al-Shāfi'ī juga menghukumkan *qiṣās* bagi mereka yang membunuh menggunakan senjata yang berat walaupun tidak tajam. Begitu juga dihukum *qiṣās* ke atas orang yang memaksa seseorang melakukan pembunuhan, walaupun orang yang memaksa itu hanya menjadi penyebab berlakunya pembunuhan²¹³.

Walaupun al-Shāfi'ī berhujah dengan *maṣlaḥah mursalah*, namun hal ini jika tidak terdapat dalil dari al-Quran, al-Sunnah, dan *al-ijmā'*²¹⁴. Ini bermakna al-Shāfi'ī tidak menjadikan metode ini sebagai dalil autoriti (*mustaqil*), sekalipun metode ini adalah dalil yang berautoriti (*mustaqil*) dalam mazhab Mālik²¹⁵. Alasannya kerana al-Shāfi'ī tidak mahu metode *maṣlaḥah mursalah* ini disalahgunakan oleh pihak berkuasa untuk kepentingan mereka, dengan mengharuskan perkara yang bertentangan dengan dalil-dalil syarak atas hujah *maṣlaḥah*²¹⁶.

²¹² Zanjānī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd bin Aḥmad (1962), *Takhrīj Al-Furū' 'Alā Al-Uṣūl*, Cet 2, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h 170-173.

²¹³ *Ibid*, h 170-173.

²¹⁴ Shāfi'ī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (1991), *Al-I'tisām*, Cet 1, Beirut, Maktabah Al-Tijāriyah Jld 2, h 129-133.

²¹⁵ Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, Cet 1, Baghdād, Dār al-Huriyyah Liṭṭibā'ah, h 133.

²¹⁶ Khalaf, 'Abd al-Wahhāb(1366H), *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, Cet 3, Kaheerah, Maṭba'ah al-Qāhirah, h 94.

Oleh itu, metode *maṣlaḥah mursalah* memerlukan *ḍawābiṭ* (peraturan) khusus bagi mengikat sifat keterbukaannya. Hal ini berpunca dari ketiadaan contoh masalah asal dari dalil syarak secara khusus mengenai *maṣlaḥah* tersebut sebagai bukti penerimaan syarak. Sebenarnya para ulamak berbeza *manhaj* dalam menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai dalil autoriti dengan mengikut keadaan politik pemerintahan zaman mereka. Justeru, para ulamak bersepakat dalam mengiktiraf pengambilan *maṣlaḥah*, cuma mereka berbeza dari sudut *manhaj* untuk mengiktiraf *maṣlaḥah* tersebut²¹⁷.

Keempat : *Sadd Al-Dharā'i'*

Al-dharā'i' dari sudut bahasa : “jalan yang membawa kepada sesuatu, samada kebaikan atau keburukan, yang bersifat *ḥissī* (dapat dirasai) atau *ma'nawī*”²¹⁸.

Dari sudut istilah, para ulamak usul telah membahagikannya kepada dua maksud²¹⁹ :

- 1- *Sadd Al-dharā'i'* : iaitu menyekat atau mencegah setiap jalan atau perantaraan yang harus dilakukan, seandai ia membawa kepada kerosakan dan kemudaratan.
- 2- *Fathḥ Al-dharā'i'* : iaitu membuka atau menerima setiap jalan atau perantaraan yang membawa kepada kebaikan dan kemaslahatan.

²¹⁷Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām, Op.cit*, h 132-134.

²¹⁸Ibrāhīm 'Abd Al-Raḥmān (1999), *ʿIlm Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, Cet 1, 'Ammān, Maktabah al-Dār al-Thaqāfah, h 131.

²¹⁹Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 2, h 566-567.

Sesetengah ulamak seperti al-Shāḥībī beranggapan bahawa al-Shāfi'ī sebenarnya berhujah dengan metode ini secara umum. Walau bagaimanapun, al-Shāfi'ī juga tidak menerima pakai metode ini sekiranya terdapat dalil autoriti (*mustaqil*) yang lebih kuat dan *rājih* berbanding metode *sadd al-dharā'i'* ketika berijtihad. Namun begitu, ini tidak bererti al-Shāfi'ī menolak terus kehujahan *sadd al-dharā'i'* atau mengingkarinya²²⁰. Berdasarkan penelitian (*istiqrā'*) terhadap hasil-hasil ijtihadnya, menunjukkan beliau menerima pakai *sadd al-dharā'i'* dalam membina hukum. Contohnya :

- 1- Kes mengusahakan tanah terbiar yang tidak dimiliki. Al-Shāfi'ī berpendapat tidak boleh menghalang penggunaan air untuk tujuan tanaman, kerana tindakan ini boleh menghalang penumbuhan rumput dan hasil tanaman. Beliau mengulas bahawa, “apa jua cara yang menghalang daripada mendapat sesuatu yang diharamkan oleh Allah Ta'ala, maka ia tidak halal. Begitu juga sekiranya cara itu membawa kepada menghalalkan apa yang telah diharamkan oleh Allah Ta'ala”²²¹.
- 2- Disunatkan bagi para pesakit dan musafir mengerjakan solat zohor berjemaah secara sembunyi pada hari Jumaat. Tujuannya supaya mereka tidak dituduh sengaja meninggalkan solat Jumaat tanpa alasan²²².

²²⁰Shāḥībī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī (t.t), *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Aḥkām*, Cet 1, Kaherah, Maktabah al-Tijāriyyah, Jld 3, h 305.

²²¹Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 3, h 272.

²²²Sharbinī, Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb (1958), *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rifat al-Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Kaherah, Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, Jld 1, h 279.

- 3- Digalakkan para pesakit, musafir, dan mereka yang tidak boleh berpuasa kerana uzur (haid), agar tidak makan di khalayak ramai di bulan Ramadan. Ini bagi mengelak mereka dituduh melakukan maksiat dengan sengaja berbuka, atau bagi mengelak dihukum pihak berkuasa²²³.
- 4- Pendapat *rājih* daripada al-Shāfi‘ī, pekerja suruhan (*ajīr*) tidak perlu bertanggungjawab atas kerosakan barang yang berada di bawah jagaan mereka, kecuali jika mereka sengaja merosakkannya. Namun al-Rabī‘ meriwayatkan bahawa al-Shāfi‘ī melarang menghebahkan fatwanya itu kepada orang ramai, kerana ditakuti terdapat pihak tertentu yang mengambil kesempatan merosakkan barang orang lain, atau tidak mengambil berat untuk menjaganya²²⁴. Selain itu juga, disunatkan meninggalkan ibadat korban (*al-Adḥīyyah*) sekali sekala bagi menunjukkan ibadat tersebut tidak wajib dilakukan setiap tahun, sebaliknya sunat sahaja²²⁵.

Ulasan :

Berdasarkan contoh di atas, realitinya menunjukkan metode *sadd al-dharā’i’* ini hanya diguna pakai al-Shāfi‘ī dalam bentuk galakan, keelokan dan bertujuan untuk berhati-hati. Justeru pengambilan metode ini dalam berijtihad bukanlah menjadi satu kepastian atau kewajipan di sisi al-Shāfi‘ī. Ini berdasarkan kepada

²²³ Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī Fayrūz Abādī(1992), *Al-Muḥadḥhab Fī al-Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, (Ed) Muḥammad Zuḥaylī, Kaḥerah, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Jld 6, h 287.

²²⁴ Shāfi‘ī, al- (1990), *Al-Um, Op.cit*, Jld 3, h 264.

²²⁵ Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā (t.t), *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Aḥkām, Op.cit*, Jld 3, h 305.

contoh kes-kes di atas yang mempunyai sandaran hukum dari nas-nas syarak, bagi menguatkan metode *sadd al-dharā'i'* ini²²⁶.

Melalui hasil penelitian, al-Shāfi'ī juga menganggap *sadd al-dharā'i'* sebagai salah satu dari bentuk *al-qiyās*. Ini berdasarkan kenyataan beliau dalam kes melarang menggunakan air untuk tanaman : “apa sahaja cara yang menghalang daripada mendapat apa yang diharamkan oleh Allah Ta'ala, maka ia tidak halal. Begitu juga sekiranya cara itu membawa kepada menghalalkan apa yang telah diharamkan oleh Allah Ta'ala”. Ulasan beliau lagi : “apa yang pasti, *al-dharā'i'* yang membawa kepada haram dan halal itu sebenarnya menyerupai makna-makna yang halal dan haram pada nas-nas syarak”²²⁷.

Melalui kenyataan ini, al-Shāfi'ī memperakui *sadd al-dharā'i'* sebagai dalil yang boleh dijadikan hujah. Namun beliau tidak menjadikannya sebagai dalil autoriti (*mustaqil*) seperti dalil al-Quran, al-Sunnah, *al-ijmā'* dan *al-qiyās*. Sebaliknya metode ini hanya merupakan dalil sekunder atau penguat kepada dalil-dalil autoriti tersebut. Kenyataan ini boleh dilihat dalam kes pengharaman minum *nabīdh*, kes haram menggali lubang pada waktu malam, ke haram menjual anggur kepada pembuat arak²²⁸.

Sebagai contoh dalam kes menjual anggur kepada pembuat arak, al-Shāfi'ī berhujah dengan nas syarak yang mengharamkan setiap perbuatan yang

²²⁶Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 592.

²²⁷Shāfi'ī, al- (1990), *Al-Um, Op.cit*, Jld 3, h 272.

²²⁸Shāfi'ī, al- (t.t), *Al-Muwafaqāt Fi Uṣūl Al-Aḥkām, Op.cit*, Jld 4, h 400.

membantu kepada berlakunya perbuatan maksiat. Manakala metode *sadd al-dharā'i'* yang mengharamkan transaksi seperti ini hanya sebagai dalil yang menguatkan lagi hujah nas syarak. Mengenai masalah menggali lubang pada waktu malam pula adalah berdasarkan nas syarak dan *ijmā'* yang mengharamkan seseorang melakukan kemudaratan kepada orang lain. Maka metode *sadd al-dharā'i'* dalam kes ini sebagai dalil penguat yang mengharamkan setiap perbuatan yang mendatangkan mudarat kepada orang lain. Masalah pengharaman minum *nabīdh* pula adalah berdasarkan *al-qiyās* dan nas syarak yang mengharamkan setiap benda yang memabukkan atau merosakkan akal. Maka metode *sadd al-dharā'i'* dalam kes ini juga bertindak untuk melarang mengambil setiap minuman yang boleh memudaratkan akal manusia. Justeru, kesemua masalah ini tidak berhujah kepada metode *sadd al-dharā'i'* semata-mata. Sedangkan ulamak mazhab Mālikī mengharamkan masalah-masalah di atas dengan berdasarkan metode *sadd al-dharā'i'* secara khusus²²⁹.

Berdasarkan penjelasan di atas, jelas al-Shāfi'ī tidak berhujah dengan *sadd al-dharā'i'* secara mutlak, sebaliknya metode ini menjadi hujah sekiranya terdapat dalil-dalil berautoriti syarak yang menyokongnya²³⁰. Oleh itu, al-Shāfi'ī menolak *sadd al-dharā'i'* seandainya bertentangan dengan dalil-dalil syarak yang *mustaqil*. Justeru itu, al-Shāfi'ī berpegang kepada *sadd al-dharā'i'* yang diperkuatkan dengan dalil syarak yang berautoriti, ia terdapat dua bentuk²³¹ :

²²⁹Banānī, 'Abd Al-Raḥmān bin Jadd Allāh (t.t), *Ḥāshiyah al-Banānī 'Alā Sharḥ Jalāl al-Maḥallī Li Jām'i al-Jawāmī'*, Cet 2, Kaherah, Maṭba'ah al-Amīriyyah, Jld 2, h 364.

²³⁰Zaydān, 'Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 249.

²³¹Qarāfī, Shihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad bin Idrīs al-Ṣanhājī al-Mālikī (1306H), *Sharḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*, Cet 1, Kaherah, Maṭba'ah al-Khayriyyah, h 200.

1- *Dharā'i'* yang membawa kepada kerosakan secara pasti dan yakin. Seperti menggali lubang pada waktu malam dan juga minuman mabuk yang merosakkan akal. Kes ini dikuatkan dengan *al-ijmā'* dan nas syarak.

2- *Dharā'i'* yang membawa kepada kerosakan secara kebiasaan mengikut sangkaan yang kuat (*ghalabah al-zan*). Seperti menjual buah anggur kepada pembuat arak, mencaci tuhan sembah orang musyrik yang menyebabkan mereka mencaci Allah Ta'ala. Pengharaman kes ini diperkukuhkan dengan dalil-dalil syarak sendiri.

Selain dalil syarak yang menyokong, *sadd al-dharā'i'* juga mesti tercetus dari sangkaan yang yakin dan kuat. Justeru, al-Shāfi'ī menolak *sadd al-dharā'i'* yang berasaskan kepada sangkaan dan tanggapan semata²³². Hal ini boleh dilihat pada kes jual beli *al-ṭnah* atau jual beli *al-ājal*²³³.

Dalam kedua kes ini, tidak mungkin al-Shāfi'ī membolehkan jual beli yang menghalalkan riba. Sebaliknya al-Shāfi'ī tidak beranggapan mereka yang melakukan jual beli *al-ṭnah* ini untuk tujuan riba, kerana tidak jelas niat mereka²³⁴. Bahkan al-Shāfi'ī bersepakat dengan mazhab Mālik dan Ḥanbalī untuk mengharamkan jual beli ini sekiranya niat untuk melakukan riba itu

²³² Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 579.

²³³ Al-ṭnah, yakni mengadakan jual beli bagi tujuan menghalalkan riba. Iaitu pembeli membeli barang dari penjual dengan harga tertentu secara tempoh dan hutang, kemudian penjual membeli semula barang itu dari pembeli dengan harga yang lebih rendah dari harga yang dijualkannya kepada pembeli dengan secara tunai. Qarāfi, al-(1306H), *Sharḥ Tanqīḥ Al-Fuṣūl*, *Op.cit*, h 144-145.

²³⁴ Al-Kubaysī, Aḥmad Kāmil bin Mūsā (1975), *Uṣūl al-Aḥkām*, *Op.cit*, h 145-146.

jasas²³⁵. Ini kerana metode *sadd al-dharā'i'* dalam kedua kes ini dihukumkan atas dasar sangkaan dan tanggapan sahaja²³⁶.

Selain itu, metode *sadd al-dharā'i'* dalam kedua kes ini juga bertentangan dengan prinsip syarak, iaitu menghukum setiap perbuatan manusia berdasarkan kepada perbuatan zahir sahaja²³⁷. Selain itu, metode *sadd al-dharā'i'* dalam kedua kes ini juga bercanggah dengan *al-qiyās*. Bagi al-Shāfi'ī, sesuatu akad tidak akan rosak melainkan perkara yang seiring dengannya bertentangan dengan kehendak akad. Akad juga tidak rosak, sekiranya perkara yang boleh merosakkan akad itu berbentuk sangkaan sahaja²³⁸.

Kelima : *Al-'Urf wa Al-'Ādat* :

Al-'urf dan *al-'ādat* adalah : “perkara-perkara yang manusia saling mengetahui dan sentiasa mengamalkannya, samada berbentuk perbuatan, perkataan atau tidak diamalkan”²³⁹. Para ulamak mazhab telah bersepakat menerima *'urf* sebagai dalil yang boleh membina hukum feqah, walaupun mereka berbeza cara dalam mengaplikasikannya²⁴⁰. Biasanya *'urf* juga berperanan memberikan tafsiran terhadap nas-nas syarak yang bersifat umum dan mutlak²⁴¹.

²³⁵ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 2, h 928.

²³⁶ *Ibid*, Jld 1, h 915.

²³⁷ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 7, h 267-270.

²³⁸ *Ibid*, Jld 3, h 34.

²³⁹ *Ibid*, Jld 4, h 117.

²⁴⁰ Zarqā', Muṣṭafā Aḥmad (1997), *Al-Madkhal Fī Al-Fiqh Al-'Ām*, Cet 2, Damshiq, Maṭba'ah al-Ḥayāh, Jld 1, h 110.

²⁴¹ Zuḥaylī, Wahbah (2001), *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Cet 1, Damshiq, Dār al-Fikr, Jld 2, h 835.

Penelitian (*istiqrā'*) ke atas fatwa al-Shāfi'ī, menunjukkan beliau mengguna pakai metode '*urf*'. Antara fatwa berkenaan adalah :

- 1- Makna *al-ḥirz* (iaitu tempat barang curi disimpan) dalam kes kecurian. Al-Shāfi'ī mentafsirkan makna *al-ḥirz* yang menjadi syarat dikenakan *ḥad* potong tangan adalah mengikut adat dan '*urf*' setempat. Maksudnya, '*urf*' yang menentukan maksud *al-ḥirz* bagi barang yang dicuri itu, dengan mengambil kira kesesuaian bentuk barang, dan jenis barang itu disimpan pada tempat yang selamat²⁴².
- 2- Kes sumpah (*al-aymān*). Maksudnya setiap kehendak lafaz sumpah itu ditafsirkan mengikut '*urf*' setempat. Sebagai contoh, sekiranya seseorang itu bersumpah tidak akan memakan daging, kemudian dia memakan isi ikan, maka dia dikira tidak melanggar sumpahnya. Kerana mengikut adat, isi ikan tidak dinamakan sebagai daging²⁴³.
- 3- Makna *al-iḥyā'* bagi kes tanah terbiar yang tidak bertuan itu, telah ditafsirkan oleh al-Shāfi'ī dengan makna membangunkan atau mengusahakan tanah tersebut²⁴⁴. Tafsiran al-Shāfi'ī ini berasaskan kepada '*urf*' semata.
- 4- Penetapan kadar nilai nafkah yang wajib ke atas seorang suami terhadap isterinya itu ditentukan mengikut '*urf*' setempat, dari segi kemampuan susah dan

²⁴²Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 6, h 135-136.

²⁴³Suyūṭī, Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Al-Raḥmān (1959), *Al-Ashbāh Wa Al-Nazā'ir*, Cet 2, Kaherah, Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Halabī, h 102.

²⁴⁴Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, *Op.cit.*, Jld 5, h 297-298.

senang suami itu. Kadar nilai nafkah itu merangkumi pakaian, makanan, tempat tinggal, keperluan diri dan rumah tangga²⁴⁵.

- 5- Kes seseorang memukul binatang tunggangan yang disewanya hingga menyebabkan kematian. Melalui kes ini, al-Shafi'i mentafsirkan kekuatan pukulan terhadap binatang itu mengikut tafsiran 'urf. Maka 'urf setempat yang menentukan samada pukulan itu bertujuan membunuh atau menggerakkan binatang itu²⁴⁶.
- 6- Menetapkan kadar dua kolah mengikut sukatan 5 *al-qirbah* (bekas minuman) di Hijaz. Ini kerana jumlah air sebanyak 5 *qirbah* itu dianggap banyak mengikut 'urf di Hijaz.
- 7- Menetapkan kadar jarak perjalanan yang dibolehkan untuk melakukan solat *qaṣar* dan *jama'*. Kadar jarak ini dinilai mengikut kadar *farsakh* di negara Baghdad, dan kadar batu di negara Hijaz. Kadar jarak itu juga sejauh 16 *farāsikh* dan 48 batu al-Hāshimī.

Melalui contoh kes-kes di atas menunjukkan al-Shāfi'ī berhujah dengan 'urf. Hakikatnya beliau hanya berpegang kepada dalil 'urf apabila ketiadaan nas-nas yang khusus berkaitan masalah hukum melainkan 'urf sahaja²⁴⁷. Ini membuktikan dalil 'urf bukanlah dalil yang berautoriti dalam mengeluarkan

²⁴⁵*Ibid*, Jld 7, h 383-388.

²⁴⁶*Ibid*, Jld 5, h 289.

²⁴⁷Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athār al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā'is, h 287.

hukum-hukum syarak²⁴⁸. Oleh itu, pemakaian dalil *al-'urf* di sisi al-Shāfi'ī hanya terbatas dengan tidak boleh bercanggah dengan mana-mana dalil syarak yang berautoriti. Hal ini dibuktikan menerusi fatwa al-Shāfi'ī yang menunjukkan beliau tidak berpegang kepada *'urf* apabila ia bertentangan dengan dalil syarak. Antaranya :

- 1- Kes jual beli *al-Mu'āṭah* (tanpa lafaz *ījāb* dan *qabūl*). Dalam kes ini, al-Shāfi'ī menganggap jual beli ini tidak sah. Beliau berhujah dengan nas syarak yang mensyaratkan reda kedua pihak sebagai syarat sah jual beli. Selain mengikut metode *al-qiyās* yang mensyaratkan reda itu diterjemahkan melalui lafaz *ījāb* dan *qabūl*²⁴⁹.
- 2- Kes menjual buah-buahan yang belum masak atau hasil tanaman yang belum sempurna kelihatan bentuknya. Dalam hal ini, al-Shāfi'ī berhujah dengan dalil al-Sunnah yang melarang jual beli berunsur *gharar*²⁵⁰. Hal ini memandangkan hukum melarang menjual sesuatu yang belum wujud atau tidak memilikinya secara sempurna. Ini juga berpandukan *al-qiyās* kepada dalil syarak yang melarang menjual buah yang belum cukup matang dan masak²⁵¹.

Melalui fatwa di atas, jelas menunjukkan al-Shāfi'ī menjadikan *'urf* sebagai dalil sekunder atau penguat sahaja. Kehujahannya juga bergantung kepada

²⁴⁸ Zaydān, 'Abd Al-Karīm (2003), *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet 1, Beirut, Muassasah al-Islāmiyyah, h 254.

²⁴⁹ Sharbīnī, Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb (1958), *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma'rifat al-Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, Kaherah, Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, Jld 2, h 3.

²⁵⁰ Iaitu unsur penipuan atau kejahilan yang terdapat pada sifat atau bentuk barang jualan.

²⁵¹ Shāfi'ī, Al-Imām Muḥammad bin Idrīs al- (1990), *Al-Um*, Cet 1, Beirut, Dār al-Fikr, Jld 3, h 41-43.

sejauhmana ia tidak bertentangan dengan dalil-dalil syarak yang *mustaqil*²⁵². Selain itu, perselisihan antara al-Shāfi‘ī dan ulamak mazhab lain berkenaan dalil ‘urf, mungkin disebabkan kerana perbezaan adat setempat, atau kerana ‘urf pada zaman mereka itu tidak bersifat menyeluruh²⁵³.

Daripada hasil kajian ini mendapati al-Shāfi‘ī hanya akan menerima pakai dalil ‘urf dalam dua bentuk:

- 1- Berpegang dengan dalil *al-‘urf* bagi mentafsirkan kalimah-kalimah syarak yang bersifat mutlak dan umum pengertiannya. Hal ini memandangkan sekiranya tiada penjelasan makna yang khusus dari dalil-dalil syarak, atau dari sudut bahasa mengenainya. Bukti ini dapat dilihat dari beberapa contoh kes yang telah dinyatakan.
- 2- Menilai dan mengambil kira dalil *al-‘urf* setempat ketika beliau membuat keputusan hukum. Namun penggunaan metode ‘urf ini disyaratkan tidak bercanggah dengan prinsip syarak, atau mengenyahkan dalil-dalil syarak yang autoriti (*mustaqil*). Ini terbukti melalui perubahan fatwa al-Shāfi‘ī dari *qawl qadīm* di Iraq, dan *qawl jadīdnya* di Mesir²⁵⁴.

²⁵²Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad (1324H), *Al-Mabsūt*, (Ed) Abū al-Wafā’ Al-Afghānī, Kaherah, Maṭba‘ah Al-Sa‘ādah, Jld 12, h 196.

²⁵³Muṣṭafā Dīb Bughā (2007), *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā Fi al-Fiqh al-Islāmī*, Cet 4, Damshīq, Dār al-Nafā’is, h 263.

²⁵⁴Al-Nawawī, Abī Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (2001), *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, (Ed) Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī, Cet 1, Beirut, Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Jld 1, h 67

