

BAB PERTAMA

BAB PERTAMA

Konsep *al-Sunnah* Dalam Pandangan Islam

1.1 PENDAHULUAN

Sudah menjadi ijmak para sarjana hukum Islam, bahawa *al-Sunnah* merupakan sumber kedua hukum Islam setelah al-Qur'an. Seorang Muslim yang tidak beriman kepada *hujjiyyah al-Sunnah*, boleh terkeluar dari Islam.¹ Sebabnya sederhana sahaja, kerana *al-Sunnah* pada hakikatnya adalah wahyu dari Allah s.w.t. sebagaimana *al-Qur'an*. Ia bukan karangan para ulamak, para Sahabat atau semata-mata perkataan Nabi s.a.w. Meskipun secara zahirnya terlahir daripada perkataan dan perbuatan Nabi, tetapi pada hakikatnya *al-Sunnah* ialah wahyu yang bersumber daripada Allah s.w.t. sebagaimana firman Allah:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Ertinya:

Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemahuan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).

al-Qur'an, surah al-Najm (53): 3-4

Firman Allah yang lain pula:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Ertinya:

Apa sahaja yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah.

Al-Qur'an, surah al-Ḥasyr (59): 7

¹ Muḥammad Abū al-Laith al-Khayr Ābāḍī (2005), *Ittijahāt Fi dirāsāt al-Sunnah Qadīmuhā wa Hadīthuhā*. Gombak : Markaz al-Buhūth al-Ilmiyyah al-Jamiah al-Islamiyah al-Ālamiyyah bi Maliziyah, h. 177

Para sarjana hukum Islam mendefinisikan *al-Sunnah* dengan pelbagai pengertian berasaskan perbezaan bidang mereka sama ada *Muḥaddithūn*, *ahl al-Usūliyyūn* mahupun *Fuqaha*. Tetapi, perbezaan ini tidak akan menimbulkan kekeliruan dan kesamaran dalam masyarakat, kerana status *al-Sunnah* sebagai sumber kedua hukum Islam selepas *al-Qur'an* sudah menjadi ijmak di kalangan umat Islam.

1.1.1 Pengertian *al-Sunnah* Secara Bahasa

Menurut bahasa erti *al-Sunnah* ialah *ṭarīqah maslūkah* atau jalan yang dilewati, merujuk kepada perkataan *sanantu al-syai' bi al-masan*.² *al-Sunnah* juga merujuk kepada *al-sīrah*, membawa erti tingka laku, cara hidup, sikap, pendirian dan sebagainya. *Al-Sunnah* yang merujuk kepada *al-tarīqah* yang bermaksud cara dan gaya seseorang. Ia juga merujuk kepada *al-ādah* yang bermaksud tabiat, kebiasaan, kelaziman dan amalan yang selalu dilakukan. *Al-Sunnah* juga merujuk kepada pengertian *al-ṭabiah* yang bermaksud sifat dan kecenderungan semula jadi.³

Syimir bin Hamdawayyah al-Lughawi pulah berkata: “Asal kata daripada *al-Sunnah* ialah *al-ṭarīq* jalan atau kebiasaan, iaitu jalan atau kebiasaan yang senantiasa dilakukan orang-orang terdahulu, kemudian ia menjadi jalan atau kebiasaan orang-orang setelah mereka”.⁴

² Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1993), *Irsyād al-Fuḥūl*, Beirut, Dār al-Fikri, h, 67.

³ Abū al-Fadl Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram ibn Manzūr (t.t.) *Lisān al-Arab*, j. 13, c.1, Beirut: Dār Sādir, h.25.

⁴ Muḥammad Abū al-Laith al-Khayr Ābādī (2005), *Op.cit.* h. 2.

Adapun al-Khaṭābī mengatakan *al-Sunnah* asal mulanya merujuk kepada kebiasaan yang baik dan terpuji (*al-tarīqat al-mahmūdah*), setiap kali kata *al-Sunnah* itu diucapkan secara mutlak maka ia merujuk kepada erti tersebut.

Terkadang kata *al-Sunnah* juga digunakan untuk pengertian selain itu, untuk mengikat kata-kata selepasnya. Seperti perkataan: “من سن سنة شئثة” Maksudnya: “Sesiapa yang melakukan kebiasaan yang buruk”. Maka kata *Sunnah* di atas mengikut kepada sifatnya iaitu perbuatan buruk. Ia juga dikatakan cara yang sudah menjadi suatu kebiasaan, sama ada baik mahupun buruk.⁵

Begitu juga al-Ṣan’ānī berpendapat bahawa *al-Sunnah* maksudnya adalah الطريقة المعتادة jalan atau cara yang sudah menjadi kebiasaan, sebagaimana firman Allah s.w.t:

سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَكُنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Ertinya:

Sebagai suatu sunnatullah yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tiada akan menemukan perubahan bagi sunnatullah itu.

Al-Qur’an, surah al-Fath (48): 23

Maksud *Sunnah* dalam ayat ini adalah cara, kebiasaan dan jalan⁶. Manakala di dalam al-Qur’an ia juga dinamakan dengan *al-hikmah*, sebagaimana para mufassir berkata tentang firman Allah:

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

⁵ *Ibid*

⁶ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1250), *Fath al-Qadīr*, Bairūt, Dār al-Fikri, j.5, h.51

Ertinya:

Dan Allah akan mengajarkan kepadanya Al Kitab dan Hikmah

Al-Qur'an, Surah Ali 'Imran (3): 48

Qatādah berkata maksud dari *al-hikmah* dalam ayat ini adalah *Al-Sunnah*,⁷ sama ada perbuatan yang baik mahupun yang buruk, sebagaimana Rasulullah bersabda:

"من سن سنة في الإسلام خيرا.....ومن سن شرا....."⁸

Dalam kes yang lain pula Rasulullah pernah menggunakan perkataan *al-Sunnah* bagi mengertikan bentuk atau tata perilaku Islam. Rasulullah bersabda:

"Sesiapa yang tidak suka kepada bentuk tingkah laku saya (سنتي) maka ia bukan dari golongan saya".⁹

Sabda Baginda lagi dalam hadis yang lain:

"Kamu semua mesti mengikut tingkah laku saya (سنتي) dan bentuk tingkah laku khulafā al-Rāsyidīn selepas saya"¹⁰

Dari pelbagai pengertian di atas dapat kita fahami bahwa pengertian *al-Sunnah* menurut bahasa adalah cara hidup, adat kebiasaan, tingkah laku, sikap, pendirian, sifat dan kecenderungan semula jadi yang sudah menjadi kebiasaan orang-orang terdahulu, kemudian ia menjadi kebiasaan orang-orang setelah mereka. Sama ada kebiasaan dan perbuatan itu baik mahupun buruk. Tetapi apabila disebutkan kata "*al-Sunnah*" secara

⁷ Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Khālid al-Ṭabarī (1420/2000), *Tafsir al-Ṭabari*, Kahera: Maktabah Ibn Taymiyyah, cet, 2, j. 3, h. 274

⁸ Aḥmad bin Ḥambal al-Syaybānī (1420/1991), *Musnad Imām Aḥmad*, Mesir: Dār Ma'arif, Ḥadīth no : 22201. Muḥammad bin Ismā'il al-Amir al-Ṣan'ānī (1182), *Tawḍīh al-afkar li-ma'ānī Tanqīh al-Anzār*, Beirut: Muassasah al-Risālah, j. 1, h. 81

⁹ Imam al-Bukhāri (1987), *Saḥīḥ al-Bukhāri*, Beirut: Dār al-Qolam, kitāb al-Nikah, no 4275.

¹⁰ Aḥmad bin Ḥambal al-Syaybānī (1420/1991), *Op.cit*, Ḥadīth no : 16519. Abū 'Īsa Muḥammad bin 'Īsa al-Tirmidhī al-Salmī (2006) *Sunan al-Tirmidhi: kitāb al-ilmu*, Dār al-Fikri, Ḥadīth no: 2600. Ibnu Mājah (1978), *Sunan Ibn Mājah, al-Muqaddimah*. Kaherah: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabi, Hadith no: 2600.

mutlak maka ia merujuk kepada erti kebiasaan yang baik dan terpuji, karena *al-Sunnah* asal mulanya adalah kebiasaan yang baik dan terpuji (*al-ṭarīqah al-mahmūdah*).

1.1.2 Pengertian *al-Sunnah* secara *Isṭilāh*

1.1 .2. 1. Para *Muhaddithūn*

Al-Sunnah Menurut *Muhaddithūn* adalah saegala sesuatu yang dilaporkan berasal daripada Rasulullah s.a.w. sama ada yang berbentuk perkataan, perbuatan, persetujuan, ataupun gambaran sifat daripada Rasulullah, sama ada perwatakan dan pembawaan (*khuluqiyah*) ataupun fizikal (*khilqiyah*) dan juga riwayat hidup Rasulullah, sama ada sebelum diutus sebagai Rasul mahupun selepas diutuskan sebagai Rasul. Maka, pengertian *al-Sunnah* menurut *Muhaddithūn* sama dengan pengertian *al-Ḥadīth*.¹¹ Selain itu ada juga yang menambah satu ciri lagi kepada *al-Sunnah* menurut *Muhaddithūn*, iaitu sama ada ia memberi implikasi hukum syarak atau tidak.¹²

Dari pelbagai macam pengertian tentang *al-Sunnah* di atas dapatlah penulis menyimpulkan bahawa *Muhaddithūn* memandang *al-Sunnah* kepada semua sesuatu yang dilaporkan daripada Rasulullah s.a.w., sama ada perkataan, perbuatan, persetujuan, riwayat hidup mahupun sifat *khuluqiyah* dan sifat fizikalnya (*khilqiyah*), sebelum dan selepas diutus oleh Allah sebagai Rasul, tanpa mengambil kira sama ada hal tersebut mempunyai implikasi hukum mahupun tidak. Ini kerana *ahl al-Ḥadīth* lebih melihat kepada semua

¹¹ Muḥammad Abū al-Laith al-Khayr Ābādī (2005), *Op.cit.* h. 3. Abbās Mutawallī Hamādah (1965). *al-Sunnah Wa Makānatuhā fī al-Tasyrī'*, Kaherah : Dār al Qawmiyah h. 23.

¹² *Ibid.* Nasiruddin bin Hj Ahmad,(2005)" *Op.cit.*, h. 6

sesuatu yang dilaporkan daripada Baginda dari konteks *ittisāl sanad*, *matan* dan derajat hadis. sama ada *ṣaḥīḥ*, *hasan* atau *ḍaʿīf*, dan seterusnya, tanpa mengambil kira sama ada boleh dijadikan dalil hukum syarak ataupun tidak¹³.

1. 1. 2.2. Para Fuqaha

Para Fuqaha pula lebih melihat dan menetapkan pengertian *al-Sunnah* kepada salah satu dari jenis hukum *taklifi* iaitu *wajib* atau *farḍu*, *sunnah*, *harām*, *makrūh* dan *mubāḥ*, sebab pembahasan mereka terfokus kepada sisi *amaliyyah* (perbuatan) seseorang, sebagaimana pengertian fiqh itu sendiri. Maka pengertian *al-Sunnah* menurut mereka adalah sesuatu yang dituntut oleh syarak untuk dikerjakan oleh *mukallaf* secara tidak tegas, atau sesuatu amalan yang dipuji orang yang melakukannya dan tidak dikeji orang yang meninggalkannya,¹⁴ atau diberi pahala orang yang melakukannya dan tidak dihukum orang yang meninggalkannya.¹⁵

Manakala al-Syawkānī berkata *al-sunnah* menurut *ahl al-fiqh* ialah sesuatu yang tidak menunjukkan wajib, atau lawan kata daripada *bid'ah*.¹⁶

Adapun ulamak mazhab Hanafī mengatakan bahawa pengertian *Sunnah* sama dengan *mandūb*, kemudian mereka membahagi *mandūb* kepada *mandūb muakkad* seperti salat jama'ah, *mandūb masyru'* contohnya puasa isnin dan khomis dan *mandūb zā'id*

¹³ Abbās Mutawallī Hammādah (1965), *Op.cit.*

¹⁴ Wahbah al-Zuhaylī (1985), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Beirut: Dār al-Fikri, j. 1, h. 52.

¹⁵ Badrān al-'Aynayn Badrān (t.t), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Iskandariyah : Muassasah Syabāb al-Jāmi'ah, h. 73, Muhammad Abu al-Laith al-Khayr Ābādī (2005), *Op.cit.* h. 3.

¹⁶ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1993), *Op.cit.*, Beirut : Dār al-Fikri, h, 67.

contohnya *iqtida'* kepada Rasul tentang cara makan, minum, cara berjalan, cara tidur dan berpakaian.

Adapun *jumhūr fuqaha* mengatakan bahawa pengertian *mandūb* sama dengan *sunnah, nāfilah, mustahab, taṭawu', murāghaban fīh, ihsān* atau *ḥasan*. Pendapat inilah yang dipilih oleh Ibn Abidīn, ia berkata: “tidak ada perbezaan antara *mandūb, mustahāb, nāfilah dan taṭawu'*”.¹⁷

Dari huraian di atas tentang pengertian *al-Sunnah* dalam pandangan fuqaha ialah suatu hukum syarak yang diketahui dengan dalil supaya dilakukan, seperti perkataan mereka: perbuatan ini hukumnya *sunnah*, dengan pengertian lain bahawa perbuatan itu hukumnya tidak wajib atau farḍu.

1.1. 2. 3. Para *Uṣūliyyūn*

Al-sunnah menurut '*Uṣūliyyūn* ialah semua yang lahir daripada Rasulullah yang berbentuk dalil-dalil syarak yang tidak dapat pahala dengan membacanya dan tidak termasuk mu'jizat. Dengan pengertian lain ialah: semua yang lahir daripada Rasulullah dalam bentuk perkataan, perbuatan dan *taqrīr*,¹⁸ yang tidak termasuk daripada al-Qur'ān. Kerana itulah maka para '*Uṣūliyyūn* menamakannya juga dengan *al-hadīth* atau *al-khabār*”¹⁹ untuk semua yang bersumber daripada Baginda selain al-Qur'ān dan mempunyai implikasi

¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī (1985), *Op.cit*, j. 1, h. 52.

¹⁸ Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, c.2. Damaskus: Dār al-Fikri, h. 450. 'Abd al-Wahāb Khallāf (t.t), '*Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, Khurṭūm: al-Dār al-Sūdāniyyah li al-kutub, h. 32

¹⁹ 'Abbās Mutawallī Hammādah (1965). *Op.cit*

hukum yang lima. sebagaimana perkataan mereka: “Hukum ini telah diketahui dengan dalil *al-Sunnah*, iaitu bukan daripada dalil al-Qur’ān”²⁰.

Begitu pula dengan Yusūf al-Qaraḍāwī, Ia merujuk pengertian *al-Sunnah* kepada sesuatu yang diriwayatkan daripada Nabi s.a.w. sama ada yang berbentuk perkataan, perbuatan ataupun persetujuan.²¹

Menurut al-Subkī, *al-Sunnah* ialah semua sesuatu yang berasal daripada Nabi s.a.w dalam bentuk perkataan, perbuatan yang tidak bersifat mu’jizat. Dan perbuatan Nabi juga merangkumi persetujuannya (*taqrīr*).²²

Adapun Muhammad Abū al-Laīth²³ mengatakan bahawa *al-Sunnah* ialah Apa sahaja yang berasal daripada Nabi berupa perkataan, perbuatan, dan persetujuannya yang mengandungi implikasi salah satu daripada hukum yang lima, iaitu *wajib*, *mandūb*, *mubāh*, *harām* dan *makrūh*. Dan apa sahaja yang tidak termasuk daripada lima hukum tersebut tidaklah dikira sebagai *Sunnah*, Kerana itulah tidak didapati dalam perkataan mereka (*Usūliyyūn*) yang menunjukkan bahawa adanya *al-Sunnah* yang bersifat *tasyrī’* dan bukan *tasyrī’*, sebab *al-Sunnah* menurut beliau semuanya bersifat *tasyrī’*.

Dari beberapa pengertian *al-Sunnah* menurut pandangan *Usūliyyūn* dapat difahami bahawa *al-Sunnah* terbahagi kepada tiga bahagian iaitu perkataan, perbuatan dan persetujuan (*taqrīr*) Rasulullah yang mempunyai implikasi hukum dan ia salah satu dari

²⁰ Badrān al-‘Aynayn Badrān (t.t), *Op.cit.* h. 3

²¹ Yusūf al-Qaraḍāwī (1997), *Madkhal li al-Dirāsah al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, C. 3, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 48.

²² ‘Alī ‘Abd al-Kāfī al-Subkī (1404), *Al-Ibhāj*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, j. 2, h. 263

²³ Muḥammad Abū al-Laīth al-Khayr Ābādī (2005), *Op.cit.* h. 2

sumber rujukan hukum syarak yang kedua selepas al-Qur'ān sebagaimana perkataan mereka: “Hukum ini *thābit* (diketahui) dengan dalil *al-Sunnah* bukan *thābit* dengan al-Qur'ān”. Oleh kerana itu, apa yang menjadi perhatian mereka adalah perkataan, perbuatan dan persetujuan Rasulullah yang mempunyai kaitan dengan proses pengambilan dan penetapan hukum sahaja. Adapun yang tidak mempunyai kaitan dengan proses pengambilan dan penetapan hukum tidak termasuk dalam pembahasan mereka.

1.1.2.4 Kesimpulan

Berdasarkan pengertian istilah *al-Sunnah* dari berbagai perspektif, dapatlah disimpulkan bahawa hanya pengertian *Usūliyyūn* sahaja yang menjadi fokus pembahasan penulis. kerana *al-Sunnah* dalam konteks ini mempunyai implikasi hukum, sama ada *mulzim dā'im* ataupun hanya *mulzim ghayr dā'im*. Manakalah Muhaddithūn pula memfokuskan kajian kepada aspek *iṭṭiṣāl* sesuatu perbuatan atau perkataan kepada Rasulullah. Begitu juga *al-Sunnah* dalam kontek Fuqaha yang merujuk kepada salah satu bentuk hukum *taklīfī* yang lima, tanpa mengambil kira sumber hukum tersebut sama ada dari al-Qur'ān , *al-Sunnah* atau dari sumber-sumber rujukan lainnya, sama ada sumber rujukan yang disepakati seperti *al-Qur'ān*, *al-Sunnah*, *Ijma'* dan *Qiyās*, ataupun sumber rujukan yang tidak disepakati oleh *Usūliyyūn* seperti *Istiḥsān*, *Maṣlaḥah mursalah*, dan lain sebagainya.

1.1.3 Kedudukan *al-Sunnah* Terhadap *al-Qur'an*

1.1.3.1. Pendahuluan

Kedudukan *al-Sunnah* dari sisi sebagai hujjah merupakan sumber rujukan kedua setelah *al-Qur'an*. Semua mazhab *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* telah bersepakat (*ijma'*) akan hal itu. Kerana *al-Qur'an* semuanya *qaṭ'iyyah al-thubūt* atau sampai kepada kita secara *mutawattir* sedangkan *al-Sunnah* sebahagian besar adalah *ẓanniyyah al-thubūt* dan sangat sedikit sekali yang *mutawattir*. Maka tidak ada keraguan lagi bahawa *al-Qur'an* lebih didahulukan daripada *al-Sunnah* dari sisi *wurūdnya* kerana sesuatu yang *qaṭ'iyyah muqaddam* (lebih diutamakan) daripada *ẓanniyyah*.²⁴ Tetapi urutan yang di buat oleh para ulamak tersebut sebagai bentuk penghormatan (*tasyrīfan* dan *takrīman*) kepada *al-Qur'an* bukan untuk mengahirkan *al-Sunnah* dari sisinya sebagai sumber rujukan syarak. Oleh itu al-Khatīb al-Baghdādī menulis sebuah tajuk di dalam kitab *al-Kifāyah*: “*Bab tentang kesamaan kedudukan hukum yang terdapat dalam al-kitāb (al-Quran) dan kedudukan hukum yang terdapat dalam sunnah Rasulullah dari aspek kewajiban untuk melakukan dan kemestiannya sebagai taklīf*”.²⁵

Dalil-dalil yang menunjukkan bahawa ianya sebagai sumber rujukan utama setelah *al-Qur'an* adalah berdasarkan perintah Allah supaya kita mematuhi perintah Rasulullah dan dilarang untuk melanggarnya. Allah berfirman dalam *al-Qur'an*:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ

²⁴ Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit*, j. 1, h. 461

²⁵ Hammam Abd al-Rahīm Sa'īd (1992), *Muṣṭalāḥ al-Hadīth*.T.T.P, h. 52.

Maksudnya:

Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.

Al-Qur'an, surah al-Ḥasyr (59): 7

Firman Allah lagi:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

Maksudnya :

Sesiapa yang mentaati Rasul, Sesungguhnya ia telah mentaati Allah Dan barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.

Al-Qur'an, Surah al-Nisā'(4): 80

Dalam ayat yang lain pula Allah berfirman:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Maksudnya:

Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, Kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.

al-Qur'an, Surah al-Nisā'(4): 65

Di samping itu, sebagai seorang Rasul, Baginda pernah menegaskan bahawa *al-Sunnah* juga menjadi asas pegangan dan pedoman hidup bagi umat Islam di samping al-Qur'an. Rasulullah bersabda:

تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه

Maksudnya:

Aku tinggalkan kepada kamu semua dua perkara, yang kalau kamu semua berpegang kepadanya kamu tidak akan sesat untuk selamanya. Keduanya itu ialah Kitabullah (al-Quran) dan Sunnah Rasul-Nya.²⁶

Di samping itu masih banyak lagi hadis-hadis dan ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan kewajiban umat Islam untuk *ittiba'* kepada Rasulullah.

Adapun kedudukan *al-Sunnah* terhadap al-Qur'an dari sisi sebagai sumber rujukan hukum yang kedua, sebagaimana telah dijelaskan oleh Imam al-Syāfi'i di dalam kitab *al-Risalah* sebagaimana dinukil oleh Wahbah al-Zuhaylī, bahawa fungsi *al-Sunnah* terhadap al-Qur'an adalah sebagai penegas dan penguat hukum yang sudah terang dan jelas di dalam al-Qur'an, atau menjelaskan dan menerangkan hukum yang belum jelas di dalam al-Qur'an, atau sebagai penghapus (*nashk*) hukum yang sudah ada di dalam al-Qur'an atau atau membawa hukum yang baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an.²⁷

(a) Di dalam al-Qur'an, terdapat hukum-hukum yang sudah jelas, tetapi hukum tersebut terdapat juga di dalam *al-Sunnah*, dalam keadaan seperti ini, hukum yang ada di dalam *al-Sunnah* sifatnya sebagai menegaskan hukum yang ada di dalam al-Qur'an. Antara contohnya adalah perintah mendirikan salat, membayar zakat, puasa di bulan Ramadan, naik haji ke Makkah, larangan berbuat syirik, diharamkannya menjadi saksi palsu, derhaka kepada kedua-dua orang tua, memakan harta orang lain tanpa hak, seperti melalui tindakan-tindakan merampas, mencuri, merompak, rasuah, dan amalan-amalan riba dan lain

²⁶ Mālik bin Anās (1997), *Muwatta' Mālik*, Mesir: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī. Hadith no: 1594.

²⁷ Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit*, h. 461

sebagainya. Dalam al-Qur'an pengharaman perbuatan zalim seperti ini sangat jelas, seperti firman Allah:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

Maksudnya:

Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil.

Al-Qur'an, surah al-Baqarah (2): 188

Kemudian ayat al-Qur'an tentang larangan untuk memakan harta orang lain dengan cara batil di atas ditegaskan lagi oleh *al-Sunnah*, sebagaimana sabda Rasulullah:

لا يجل مال امرئ إلا بطيب نفس منه

Maksudnya:

Tidak halal harta seseorang di antara kamu, kecuali dengan kerelaan hatinya.²⁸

Dalam ayat yang lain Allah perintahkan kita untuk berbuat baik kepada isteri, sebagaimana firman-Nya:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Maksudnya:

Dan bergaullah dengan mereka secara baik (ma'ruf).

al-Qur'an, surah Ali 'Imran (4): 19

Ianya ditegaskan lagi oleh *al-Sunnah*, Rasulullah bersabda:

استوصوا بالنساء خيرا

Maksudnya:

Berwasiatlah kepada isteri-isteri kalian secara baik.²⁹

²⁸ Ahmad bin Hanbal al- Syaybani (1420/1991), *Op.cit*, J. 34, h. 299

²⁹ Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husayn al-Qusayri al-Naysaburi (t.t.), *Op.cit*. Hadith no : 2671

(b) Di dalam al-Qur’ān juga terdapat hukum-hukum yang kurang jelas dan memerlukan keterangan lanjut, maka fungsi *al-Sunnah* terhadap hukum-hukum yang seperti itu adalah sebagai penjelas (*mubayyin*). Ada tiga cara *al-Sunnah* menjelaskan hukum yang kurang jelas di dalam al-Qur’an iaitu:

1. Menjelaskan secara terperinci (*Mubayyin*) hukum-hukum yang *mujmāl* (ringkas dan belum terperinci) di dalam al-Qur’ān, seperti hadis-hadis yang menjelaskan secara terperinci tentang tata cara solat, zakat, haji, jual beli, jenis-jenis riba dan sebagainya.

2. Mentakhsis sesuatu hukum yang masih bersifat umum, sebagaimana perkataan Rasulullah s.a.w:

لا تنكح المرأة علي عمتها ولا علي خالتها

Maksudnya:

*Janganlah kamu menikahi (memadu) seorang perempuan dengan adik perempuan daripada bapaknya, atau adik perempuan daripada ibunya.*³⁰

Hadis ini mentakhsis hukum yang terdapat pada al-Qur’ān setelah Allah menerangkan wanita-wanita yang diharamkan (*muharramah min al-nisā’*) untuk dinikahi, firman Allah:

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

Maksudnya:

Dan dihalalkan kepada kamu semua yang selain dari itu.

al-Qur’ān, Surah Ali ‘Imran (4): 24

³⁰ *Ibid.* Kitāb al-Nikah, Hadith no: 2518, 2519. Aḥmad bin Ḥanbal al- Syaybānī (1420/1991), *Op.cit*, kitāb Sanad al-Asyrah al-Mubasysyirīn bi al-Jannah, Hadith no: 544. Al-Nasā’ī (1986/1406), *Op.cit*, Kitāb al-Nikah, Hadith no: 3240, 3242.

Dalam hadis yang lain pula Rasulullah bersabda tentang haramnya binatang yang mempunyai cakar dan taring yang digunakan untuk membunuh mangsanya.

وعن ابن عباس قال: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ
مِنَ السَّبَاعِ، وَكُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِّنَ الطَّيْرِ

Maksudnya:

Sesungguhnya Rasulullah s.a.w telah melarang untuk memakan binatang ganas yang mempunyai taring dan beburungan yang mempunyai cakar yang tajam (untuk membunuh mangsanya)³¹

Hadis di atas mentakhsis hukum yang masih umum yang terdapat didalam firman

Allah:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَيْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Maksudnya:

Katakanlah (wahai Muhammad), tidak aku dapati di dalam sesuatu yang di wahyukan kepadaku keharaman atas makanan kecuali bangkai atau darah yang mengalir atau daging khinzir, sesungguhnya ianya adalah kotor dan buruk atau sesuatu yang di sembelih kerana selain Allah.

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

3. *Mentaqyid* hukum yang *mutlaq* di dalam al-Qur'an atau menerangkan maksudnya apabila terjadi banyak kemungkinan dalam menafsirkan ayat hukum di dalam al-Qur'an seperti firman Allah:

³¹ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1255), *Naiyl al-Awṭār* Beirut, Dār al-Jayl, j. 6. h. 146

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Maksudnya:

Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan maka potonglah tangan-tangan mereka sebagai balasan dari Allah atas apa yang mereka lakukan. Dan Allah maha kuasa lagi maha bijaksana

al-Qur'ān, surah al-Nisā'(5): 28

Ayat di atas menjelaskan tentang hukuman bagi orang yang melakukan jinayah mencuri, iaitu potong tangan. Tetapi hukuman itu dalam bentuk *mutlaq* (memerlukan penjelasan akan maksudnya), tidak disebutkan bahagian mana daripada tangan yang mesti dipotong. Dalam kes-kes seperti ini *al-Sunnah* menjalankan fungsinya sebagai *mentaḡyīd*kan hukum yang masih *mutlaq* tersebut, sebagai contoh perkataan Rasulullah *mentaḡyīd* hukum yang terdapat pada ayat di atas:

عن عمرو بن شعيب رضي الله عنه قال: أتى النبي بسارق فقطع يده من مفصل الكف.

Maksudnya:

*Daripada Amrū bin syu'ayb r.a. ia berkata: "telah dibawa kehadapan Nabi seorang pencuri, kemudian Ia memotong tangannya di pergelangan tangan"*³²

Juga terdapat riwayat daripada Ibn Mas'ūd bahawa Rasulullah s.a.w. memotong tangan penjenayah pencurian di pegelangan tangan dalam kes seorang wanita dari Bani Makhzūm yang melakukan jenayah tersebut.³³

³² Muhammad bin Ismā'il al-Ṣan'ānī (852), *Subūl al-Salām Syarah Bulūgh al-Marām min Adillah al-Ahkām: bāb Had al-syariqah*, c. 4. Beirūt, Dār Ihyā'I al-Turāth al-Arabī, j. 5, h. 1665.

³³ ' Abd al-Rahmān al-Jazīri(t.t), *al-Fiqh 'Alā Madhāhib al-Arba'ah*. J.4, h.382

Kemudian hadis-hadis tentang tata cara berwudu dan bahagian mana sahaja yang mesti dibasuh dan berapa bilangannya, adalah menerangkan maksud daripada firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ.

Maksudnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu semua hendak melakukan salat, maka basuhlah wajah-wajah kamu semua, tangan-tangan sampai ke siku dan usaplah kepala kamu semua dan basuhlah kaki kamu semua sampai ke buku lali.

al-Qur'ān, Surah al-Nisa' (5): 6

(c) Fungsi *al-Sunnah* juga ialah memansuh (*naskh*) hukum yang ada di dalam al-Qur'ān. Adapun menurut mazhab al-Syāfi'i, mereka berpendapat bahawa al-Qur'ān tidak boleh dimansuhkan dengan dalil daripada *al-Sunnah* kerana Allah berfirman:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ

Maksudnya:

Ayat mana saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahawa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

al-Qur'ān, surah al-Baqarah (2): 106

Mereka mengatakan bahawa kata kerja (*fi'il*) *na'ti* menunjukkan bahawa yang mengganti dengan yang lebih baik atau semisalnya ialah Allah, dan itu tidak akan terjadi kecuali yang menjadi *nāsikhnya* (yang memansuh) daripada ayat al-Qur'ān juga. Pendapat

ini ditegaskan lagi dengan kata “*bi khayr minhā aw mithlahā*”, ini menunjukkan bahawa yang menjadi nāsikh mesti lebih baik daripada yang mansūkh dan *al-Sunnah* tidak lebih baik daripada al-Qur’ān. Menurut mereka juga *al-Sunnah* hanya menerangkan tempat al-Qur’ān yang di *naskh* dengan al-Qur’ān, bukan al-Qur’ān dengan *al-Sunnah*.

Pandapat Jumhur Fuqaha berbeza dengan al-Syāfi’ī, mereka mengatakan bahawa *al-Sunnah* boleh *menashk* al-Qur’ān sebagaimana hadis tentang larangan memberi wasiyat kepada ahli waris menashk ayat yang membolehkan wasiat kepada ahli waris kerana tidak mungkin menghimpun kedua-dua hukum tersebut.³⁴

(d) Menerangkan hukum-hukum yang tidak diterangkan oleh al-Qur’ān, atau hukum yang hanya diketahui dari dalil *al-Sunnah* sahaja yang tidak terdapat di dalam al-Qur’ān, seperti hadis yang menjelaskan tentang hukum rejam bagi orang *muḥṣan* yang berzina, larangan memakai emas dan kain sutera bagi laki-laki dan memakan daging himar kampung,³⁵ memakan daging binatang buas, juga beberapa ketentuan tentang *diyāt* dan kewajiban membayar zakat fitrah dan sebagainya.

Namun kalau ditinjau lebih jauh, sebenarnya hampir tidak ditemukan hukum yang dibawa oleh *al-Sunnah* kecuali sudah ada di dalam al-Qur’ān sama ada merujuk kepada pengertian yang dekat ataupun jauh. Kerana itu tidak ada satu hukum pun yang dibawa oleh *al-Sunnah*, kecuali terdapat ketentuan asalnya di dalam al-Qur’ān. Pendapat ini dinukil daripada al-Syāfi’ī di dalam *al-Risālah* dan al-Syātibi di dalam *al-Muwāfaqah*. Menurut al-Syātibi *al-Sunnah* dari segi esensinya (kandungan di dalamnya) merujuk kepada al-Qur’ān. Ia berfungsi merinci ayat yang masih *mujmāl*, memperjelas ayat yang *musykil*, dan

³⁴ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī(1993), *Op.cit*, h, 324. Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit*, h. 467. ‘Abd al-Wahāb Khalāf (t.t), *Op.cit*, h. 35.

³⁵ *Ibid*.

menguraikan ayat yang masih ringkas. Hal itu kerana *al-Sunnah* berfungsi sebagai penjelas (*mubayyin*) al-Qur’ān,³⁶ sebagaimana firman Allah:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya:

Dan kami turunkan kepadamu al-Qur’an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang Telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.

al-Qur’ān, Surah al-Nahl (16): 44

Kerana al-Qur’ān telah dijadikan Allah sebagai penjelas semua sesuatu, maka secara logiknya tentu *al-Sunnah* secara kesemuanya di dalam kandungan al-Qur’ān, sebab perintah dan larangan merupakan pokok ajaran al-Qur’ān, sebagaimana firman Allah:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

Maksudnya:

Tiadalah kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab

al-Qur’ān, Surah al-An’am (6): 38

Sebahagian *Mufasssirin* menafsirkan al-Kitab itu dengan Lauh al-Mahfūz dengan erti bahawa nasib semua makhluk itu sudah dituliskan (ditetapkan) dalam Lauhul mahfūz. Ada pula yang menafsirkannya dengan al-Qur’an dengan erti: dalam al-Qur’an itu telah ada pokok-pokok agama, norma-norma, hukum-hukum, hikmah-hikmah dan pimpinan untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat, dan kebahagiaan makhluk pada umumnya.³⁷

³⁶ Muḥammad Abū Zahrah (1999), *Usūl Fiqh*, Sayfullah Ma’shum (terj), Jakarta: Pustaka Firdaus, c. 5. h. 164.

³⁷ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad al-Syawkānī (1250), *Op.cit.*, j. 2, h.114

1.1.3.2. Kesimpulan

Penerimaan *al-Sunnah* sebagai sumber rujukan kedua setelah al-Qur'ān sesuai dengan realiti dan logik di mana *al-Sunnah* sebenarnya pentafsir dan penjelas yang rapat dengan al-Qur'ān. Dalam *al-Sunnah* terdapat penjelas dan yang sungguh berkesan terhadap banyak aspek dalam al-Qur'ān, sehingga wajar kalau dikatakan bahawa al-Qur'ān bagi memahami kebanyakan hukum daripadanya perlu dibaca bersama *al-Sunnah*, kerana banyak ketentuan hukum yang ada di dalam al-Qur'ān, sama ada yang bersifat umum, *mutlaq*, atau memerlukan keterangan-keterangan lebih lanjut. Segala keperluan ini pada teori dan praktisnya dapat diperolehi daripada *al-Sunnah*. Malahan di dalam *al-Sunnah* terdapat hukum-hukum yang tidak terdapat di dalam al-Qur'ān.³⁸

Maka kedudukan *al-Sunnah* terhadap al-Qur'ān adalah sebagai penegas, penafsir dan penjelas hukum-hukum yang masih umum, *mutlaq* dan *mujmal* serta sebagai penerang hukum-hukum yang tidak diperolehi di dalam al-Qur'ān, walaupun terjadi perbezaan pendapat di kalangan ulamak tentang hal itu.

1. 2. Konsep *Tasyri'* Dalam Pandangan Islam

Syariat ialah suatu sistem peraturan dan perundangan yang diberlakukan oleh Allah untuk dijadikan pedoman dan panduan oleh umat manusia dalam tata cara berhubungan dengan Allah (melaksanakan kewajiban agama seperti solat dan zakat), tata cara dan kaedah berhubungan dengan saudaranya sesama Muslim dan semua manusia, serta

³⁸ Mahmood Zuhdi b. 'Abdul Majid (1998), *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, cet. 2, Kuala Lumpur: Jabatan penerbitan Universiti Malaya, h. 62

berhubungan dengan alam raya ciptaanNya, yang itu semua sama ada boleh menghantarkan kepada kemaslahatan manusia itu sendiri di dunia dan akherat mahupun menghindarkannya dari bahaya dan kesusahan serta kepayahan hidup.

1. 2. 1. Pengertian *Tasyrī'* Secara Bahasa

Menurut bahasa, perkataan *Tasyrī'* adalah terbitan (*maṣḍar*) kepada kata kerja *syarra'a* (شَرَعَ). Perkataan *syarra'a* pula adalah kata kerja yang digandakan huruf tengahnya (*ayn al-fi'l*) daripada kata kerja (شَرَعَ) yang berarti *sanna* (سَنَّ) iaitu mengubal, atau menetapkan (undang-undang). Ia juga bermaksud *bayyana wa awḍaḥa* (بَيَّنَّ وَ أَوْضَحَّ) yang bermakna menyatakan dan menjelaskan (peraturan dan ketetapan).

Berdasarkan kaedah indikasi lafaz (*dilālah al-alfāz*), mana-mana kata kerja yang terdiri daripada tiga huruf apabila digandakan tengahnya, maka ia membawa erti bahawa perbuatan itu dilakukan dengan sungguh-sungguh.³⁹

Sebagaimana juga menurut Abd al-'Azīm Syaraf al-Dīn, *al-tasyrī'* berasal dari kata *syara'a* (شَرَعَ) dengan *tasydīd* di atas huruf *ra'* diambil daripada kata *al-Syarī'ah*.

Bilamana secara bahasa kadang-kadang kata ini digunakan sama ada untuk pengertian *al-tarīqah al-mustaqīmah* (peraturan atau jalan yang lurus), ataupun *maurīd al-mā'* (sumber mata air)⁴⁰ sebagaimana firman Allah:

³⁹ Nasiruddin bin Hj Ahmad (2005)" *Op.cit*, h. 11

⁴⁰ 'Abd al-'Azīm Syarāf al-Dīn (t.t) *Tarīkh Tasyrī' al-Islāmi*,(t.t.p)

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Maksudnya:

Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

al-Qur'ān, Surah al-Jāthiyah (45): 18

Secara bahasa *al-syar'u* (الشرع) adalah sebuah ungkapan tentang pernyataan dan penjelasan (*al-bayān wa al-izhār*), yang mana, apabila dikatakan, Allah mensyariatkan sesuatu maksudnya, Allah telah menjadikannya sebagai *ṭarīqah* (cara atau jalan), *madhhab*⁴¹ atau *al-dīn* (agama).⁴²

Adapun kata syariat, berasal dari kata *Syara'a al-wārid yasyra' syar'an wa syarī'an*, maksudnya adalah memasukan air ke mulut tanpa memerlukan alat. *Al-syarī'ah*, *al-syara'* dan *al-masyra'ah* ialah nama tempat mengalirnya air. Sedangkan *al-syir'ah* dan *al-syari'ah* dalam perkataan orang arab ialah punca mata air, yang menjadi tempat air minum bagi manusia yang menuju kepadanya, dan mereka minum daripadanya. Orang-orang Arab tidak menamakan tempat air dengan nama *syarī'ah* kecuali tempat tersebut semula jadi dan air yang ada tidak pernah habis, terlihat jelas dan tidak memerlukan alat untuk mengambilnya, dikatakan juga *syarī'ah* ialah tempat air yang berada di pantai laut, tempat minum daripadanya hewan. Kerananya *syarī'ah* dan *syarā'ah* adalah sesuatu kemestian yang ditetapkan Allah s.w.t. berupa tuntunan, ajaran agama dan diperintahkan untuk melakukannya seperti solat, puasa, zakat dan semua perbuatan yang baik, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 48:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا

⁴¹ 'Alī Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī.(1405) *al-Ta'rifāt*, cet. 1, Beirut: Dār al-kitāb al-'Arabī, j. 1, h. 167

⁴² Muḥammad bin Ya'qūb Fayrūz Abādī (t.t) *al-Qamūs al-Muḥīṭ*, j. 1

Tafsir daripada kata *syarī'ah* ialah *al-dīn* (agama), *al-manhāj* (pedoman), *al-tarīq* (jalan). Muḥammad Yazīd mengatakan bahawa erti *syir'ah* pada mulanya ialah *al-tarīq* dan *al-minhaj* adalah *al-tarīq al-mustaqīm* (jalan yang lurus). Ibnu Abbas berkata: *syir'ah* adalah *minhāj*, *sabīl* dan *sunnah*.

Menurut Yusūf al-Qarādāwi secara bahasa kata syariat dikeluarkan daripada kata *syara'a al-syai'* yang artinya adalah menjelaskan dan menyatakan sesuatu, atau dikeluarkan daripada kata *al-syir'ah* dan *al-syarī'ah* yang maksudnya suatu tempat yang dapat menghubungkan sesuatu untuk sampai pada sumber air semula jadi yang tidak habis-habisnya, sehingga orang yang memerlukannya tidak lagi memerlukan alat untuk mengambilnya.⁴³

Adapun Muhammad bin Ya'qūb Fayrūz Abādī berkata Secara bahasa *al-syar'* (الشرع) adalah sebuah ungkapan tentang pernyataan dan penjelasan (*al-bayān wa al-izhār*), yang mana, apabila dikatakan Allah mensyariatkan sesuatu maksudnya, Allah telah menjadikannya sebagai *tarīqah* (cara atau jalan), *madhhab*⁴⁴ atau *al-dīn* (agama).⁴⁵

1. 2. 1. 1. Kesimpulan

Oleh itu perkataan *al-tasyrī'* berdasarkan kepada huraian di atas merujuk kepada hukum atau perundangan yang dihasilkan melalui proses yang disebut *syarra'a*, di mana hukum atau ketetapan tersebut mempunyai kedudukan yang tinggi dan bersifat tegas.

⁴³ Yusuf al-Qarādāwi (1997), *Op.cit*, h. 1.

⁴⁴ 'Alī Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī (1405), *Op.cit*, j. 1, h. 167

⁴⁵ Muḥammad bin Ya'qūb Fayrūz Abādī (t.t), *Op.cit*

Hal ini bebeza dengan istilah *al-syar'* yang merupakan terbitan kepada kata kerja *syara'a* yang membawa erti memenetapkan undang-undang secara umum sahaja.

Oleh itu, *al-Syar'* adalah merujuk kepada peraturan dan undang-undang secara umum, manakala *al-tasyri'* merujuk kepada undang-undang yang tinggi dan yang tegas. Selain itu perkataan *al-tasyri'* juga merujuk kepada proses pembuatan undang-undang dan penetapan hukum yang dilakukan dengan cara yang disebut *syarra'a*.

Oleh kerana itu, maka maksud istilah *al-Tasyri'* menurut pengertian bahasa adalah berkisar pada dua perkara, iaitu perundangan itu sendiri atau proses menetapkan atau menggubal perundangan tersebut.⁴⁶

1. 2. 2. Pengertian *al-Tasyri'* Secara *Isīlah*

Untuk mengetahui maksud kalimat *al-Tasyri'* secara istilah kita harus mengetahui terlebih dahulu definisi daripada *Syari'ah* secara istilah, kerana para sarjana perundangan Islam, mereka tidak membezakan penggunaan istilah *al-Tasyri'* dan *al-Syari'ah* pada saat mengkaji permasalahan *Syari'ah*. Kedua-duanya diaplikasikan dalam dan pada posisi yang sama.⁴⁷

Misalnya Yūsuf al-Qaraḍawī dalam bukunya yang berjudul *Madkhal li al-Dirāsah al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, beliau menggunakan istilah *al-tasyri'* apabila beliau

⁴⁶ Nasiruddin bin Hj Ahmad (2005), *Op cit*, h. 12

⁴⁷ *Ibid*, h. 13

menjelaskan tentang perundangan yang terdapat di dalam agama Yahudi dan Nasrani, beliau menggunakan istilah *al-Yahūdiyyah wa al-Tasyrī'*, dan *al-Naṣrāniyyah wa al-Tasyrī'*,⁴⁸ begitu juga apabila beliau menerangkan tentang kesempurnaan *al-Tasyri'* dalam agama Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Allah dalam permasalahan ibadah, yang demikian tidak terdapat pada undang-undang buatan manusia, beliau menggunakan istilah *Tasyrī' al-Islām* dan *al-Tasyrī'ah al-Waḍ'iyyah*.⁴⁹

Begitu juga Muḥammad 'Alī al-Sāyis, apabila membuat perbandingan antara Syariat Allah dan perundangan buatan manusia, beliau menggunakan istilah *al-Tasyrī' al-Samāwī* dan *al-Tasyrī' al-Waḍ'ī*.⁵⁰

Oleh itu maka pengkaji berpendapat bahawa untuk mengetahui definisi *tasyrī'* secara istilah, harus merujuk kepada definisi *al-Syarī'ah* secara istilah, kerana kalimat *tasyrī'* sering digunakan oleh para sarjana perundangan Islam untuk membuat kajian komperatif (perbandingan) di antara perundangan langit dan perundangan bumi, atau menerangkan tentang perundangan agama-agama selain Islam, sehingga tidak ada perbezaan kalimat *al-Tasyrī'* dengan kalimat *al-Syarī'ah* secara istilah. Oleh itu definisi *al-Syarī'ah* dapat digunapakai untuk definisi *al-tasyrī'*. Pengkaji menyebutkan beberapa definisi *al-Syarī'ah* menurut para ulama

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī *al-Syarī'ah* ialah apa sahaja yang disyariatkan Allah untuk hamba-hambaNya yang bersifat ajaran agama.⁵¹

⁴⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1997), *Op cit*, h. 10-11

⁴⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1989), *al-Khaṣā'is al-Āmah li al-Islām*, c. 4, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 111

⁵⁰ Muḥammad 'Alī al-Sāyis (1939), *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, Kaherah: Maktabah wa Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Subayh, h. 5

Adapun menurut ‘Abd al-‘Azīm Syarāf al-Dīn, maksud daripada *al-Syarī’ah* secara istilah adalah undang-undang dan hukum Allah yang telah ditetapkan kepada hamba-hambaNya melalui lisan Rasulullah untuk dikerjakan apa yang diperintahkan dan ditinggalkan apa yang dilarang supaya mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akherat.⁵²

Menurut Muḥammad ‘Alī al-Sayīs “*Tasyri’ samawi* adalah kumpulan perintah dan larangan, petunjuk (*irsyādāt*) dan kaedah-kaedah yang disyariatkan Allah kepada umat manusia melalui tangan Rasulullah dan diserukan untuk mengamalkannya dan menyampaikannya, supaya manusia mengetahui tentang apa yang disiapkan Allah bagi orang-orang yang taat kepadaNya dan azab bagi yang ingkar dan maksiyat.⁵³

Dari beberapa definisi di atas, dapat kita ketahui bahawa istilah *al-Syarī’ah* dan *Tasyri’* mempunyai skop yang luas yang mencakup semua ketetapan yang berbentuk ajaran agama yang mengatur kemaslahatan mereka di dunia dan akherat, sama ada yang berbentuk hukum *amali*, akidah mahupun ahlak yang mulia, sebagaimana yang dikatakan oleh Abbās Ḥusnī Muḥammad bahawa para ulamak Islam menggunakan kata syariat Islam dengan makna semua perkara yang dibawa oleh Nabi Muḥammad, daripada Allah yang meliputi semua perkara yang diturunkan oleh Allah sama ada untuk menjelaskan akidah Islam, menyempurnakan ahlak yang mulia mahupun semua perundangan yang bertujuan untuk

⁵¹ Yūsuf al-Qaradāwī (1997), *Op cit*, h. 10-11

⁵² ‘Abd al-‘Azīm Syarāf al-Dīn (1994), *Tārīkh Tasyri’ al-Islāmi wa Ahkām al-Milkiyyah wa al-Syuf’ah wa al-Aqd*, Banghozi: Jamiah Qan Yunus, h.23

⁵³ ⁵³ Muḥammad ‘Alī al-Sayīs (1939), *Op.cit.* h. 12

mengatur urusan kehidupan mereka serta urusan manusia di dunia dan akhirat dan memperbaiki kehidupan mereka serta masyarakat.⁵⁴

Tetapi dalam kajian ini pengkaji tidak membahas permasalahan akidah dan ahlak, tetapi hanya memfokuskan kepada yang bersangkutan kait dengan hukum *amalī* sahaja.

Kesimpulan

Tasyrī' Secara istilah ialah apa saja yang bersumber daripada Muhammad s.a.w. yang berasal daripada Allah, sama ada apa yang diturunkan untuk menerangkan aqidah Islāmiyah, dan yang mencakup permasalahan ahlak yang mulia, ataupun yang termasuk kedalam pengaturan urusan-urusan manusia di dunia untuk kemaslahatan dan kebahagiaan hidup mereka dan semua manusia.⁵⁵

1. 2. 3. Objektif *Syarī'ah* (*al-Maqāṣid al-Syarī'ah*)

Sesungguhnya *Syarī'ah* yang sudah ditetapkan Allah pasti mempunyai tujuan tertentu sama ada diketahui oleh manusia mahupun tidak. Sama ada yang berbentuk perintah yang wajib dan sunnah mahupun yang berupa larangan yang diharamkan ataupun yang dimakruhkan, bahkan perbuatan yang mubah sekalipun, kerana Allah yang telah menciptakan manusia maka Ia yang maha mengetahui kemaslahatan bagi manusia.

Jumhur ulamak *salaf* mahupun *kontemperori* telah bersepakat bahawa aturan dan hukum-hukum Islam mempunyai tujuan tertentu. Tujuan *Syarī'ah* Islam dapat difahami

⁵⁴ Abbās Ḥusni Muḥammad (1996). *Perkembangan Fuqah Islam*, Moh Asri Hashim (ter). Cet. 1, Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyah Malaysia, h. 11

⁵⁵ *Ibid*

dan diterima oleh akal dan fikiran manusia, kecuali hal-hal yang bersifat *ta'abbudī* dan sesuatu yang hikmah daripadanya tidak dapat dima'qul (difahami oleh akal manusia).⁵⁶

Mengetahui tujuan *Syarī'ah* (*maqāsid Syarī'ah*) secara umum adalah perkara yang sangat penting dan sememangnya wajib diketahui oleh seorang mujtahid supaya dapat memahami *nusūs syar'iyyah* dengan sebenar serta dapat mengambil *istinbāṭ* hukum-hukum *Syarī'ah* daripada dalil-dalil dengan tepat dan benar. Oleh itu, tidak cukup bagi seorang mujtahid mengetahui bentuk-bentuk *dilālah alfāz* sahaja, tetapi dia wajib mengetahui rahsia-rahsia di sebalik tujuan umum *Syarī'ah* (*maqāsid ām*) yang telah Allah tetapkan melalui hukum-hukum *Syarī'ah* yang berbeza-beza.⁵⁷

Sesiapa sahaja yang membaca dan mengamati hukum-hukum yang terdapat dalam *Syarī'ah Islāmiyyah* dan memikirkan *illah* daripada *nusūs* yang terkandung di dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* pasti mendapatkan bahawa *Syarī'ah* Islam bertujuan untuk menegakkan maslahat bagi semua mahluk dan menolak mafsadat,⁵⁸ terutama di dalam bidang-bidang *ubūdiyyah*, disyariatkannya ibadah adalah untuk memelihara dan menjaga maslahat bagi manusia yang diberikan *taklif*. Allah tidak memerlukan ibadah dari pada hambaNya, ketaatan dan rasa syukur tidak akan menambah manfaat sedikitpun bagi Allah. Sebagaimana maksiat dan dosa tidak akan memberikan *muḍarrat* bagi Allah.

وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

⁵⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1997), *Op cit*, h. 57

⁵⁷ Abd al-Karīm Zaydān (1992), *al-Wajīz Fi Uṣūl al-Fiqh*, Kaherah: Dār Tawzi' wa al-Nasyr al-Islāmi, h. 375

⁵⁸ *Ibid*. Muḥammad al-Ṭāhir bin Āsyūr (1998), *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Yūsuf al-Qaraḍāwī (1997), *Op.cit*, h. 58.

Maksudnya

Barangsiapa yang bersyukur maka sesungguhnya dia bersyukur untuk (kebaikan) dirinya sendiri dan barangsiapa yang ingkar, maka sesungguhnya Tuhanku maha kaya lagi maha mulia".

al-Quran, surah al-Naml (27): 40

Sesungguhnya hikmah, rahmat, kebaikan dan kemurahan Allah menuntut manusia untuk beribadah kepada Allah dengan segala sesuatu yang mengandung kemaslahatan dan kebahagiaan bagi mereka, sama ada kebahagiaan di dunia mahupun di akhirat, oleh itu di dalam al-Qur'an kita dapat kita jumpai tujuan utama daripada ibadah *maḥḍah* dalam Islam, seperti dalam permasalahan wudu' tujuannya adalah untuk membersihkan, menyucikan dan menyempurnakan nikmat Allah kepada hambaNya. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ
مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا
مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Maksudnya:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan solat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (tandas) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur

al-Qur'an, Surah al-Māidah (5) ayat: 6

Tujuan disyariatkan solat adalah untuk mencegah perbuatan keji dan mungkar. Firman

Allah:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

Maksudnya:

Dirikanlah solat. Sesungguhnya solat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar.

al-Qur'an surah al-'Ankabūt (29) ayat: 45

Adapun tujuan disyariatkan zakat adalah mensucikan jiwa daripada sifat kedekut dan bakhil serta membersihkan harta seorang hamba. Firman Allah:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

Maksudnya:

Ambillah zakat dari sebahagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka.

al-Qur'an Surah al-Taubah ayat 103

Mengenai tujuan disyariatkan puasa agar menjadi orang yang bertakwa. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Maksudnya:

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.

al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2) ayat: 183

Adapun tujuan disyariatkan haji sebagaimana Allah berfirman:

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ
بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ

Maksudnya:

Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan atas rezki yang Allah telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak.

al-Qur'an, Surah al-Ḥajj (22): 28

Jika kemaslahatan para hamba yang diberikan *taklif* terpelihara melalui kepelbagaian ibadah yang sifatnya adalah *ta'abbudī*, maka demikian pula dengan urusan yang bersifat *muamalah* yang mengatur pelbagai macam aturan kehidupan manusia sama ada yang bersifat individu, keluarga, masyarakat mahupun bangsa dan Negara.⁵⁹

Oleh itu, para ulama sepakat bahawa syariat Islam diletakkan Allah di atas muka bumi ini adalah untuk memberikan kemaslahatan dan kebahagiaan bagi hambaNya, sama ada di dunia mahupun di akhirat.⁶⁰

1. 2. 4. Ruang Lingkup Kajian Objektif *Syari'ah*

Imām al-Syāṭibī dan Imam al-Ghazālī membahagi maslahat menjadi tiga bahagian, iaitu maslahat yang bersifat *al-darūriyāt*, *al-ḥājīyyat* dan *al-tahsīniyāt*. al-Syāṭibī mengatakan: “Pembebanan syariat itu manfaatnya terpulang kepada pemeliharaan tujuan-

⁵⁹ Yūsuf al-Qaradāwī (1997), *Op.cit*, h. 59

⁶⁰ Abd al-Karīm Zaydān (1992), *Op.cit*

tujuannya (*maqāsid*) pada mahluk dan tujuan-tujuan itu ialah terbahagi menjadi tiga hal tersebut”.⁶¹

1. 2. 4.1. *Al-Ḍarūriyāt*

Dalam kitab *al-Muwāfaqāt* karangan Imam al-Syāṭibī dinyatakan bahawa *al-maṣlahah ḍarūriyyah* perlu didahului bertujuan untuk menjaga agama dan perihal dunia. Sekiranya tidak dilaksanakan maka akan timbul pelbagai kerosakan dan kematian.⁶² Dalam erti kata lain suatu masalah yang mesti dilaksanakan kerana terpaksa oleh kumpulan manusia ramai atau individu tertentu untuk mengelakkan dari kemusnahan hidup mereka .

Ulamak telah meletakkan garis panduan dalam mengambil masalah ini untuk dilaksana dalam menetapkan sekala prioriti (*aulawiyyah*) yang ditetapkan oleh *Syarī'ah*. Adapun sekala prioritasnya ialah:

1. Menjaga agama

Agama merupakan perkara utama yang perlu dijaga dalam menjaga kewajiban dalam agama untuk dilaksanakan oleh manusia. Islam telah meletakkan garis panduan tertentu untuk menjaga agama dari segala kerosakan umpamanya disyariatkan jihad untuk mempertahankan agama, menetapkan hukuman bunuh kepada mereka yang murtad dan

⁶¹ Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī Abū Ḥāmid (1413), *al-Mustaṣfā*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyah, cet: 1, h. 139-140

⁶² Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī (t.t.), *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, J. 2, h. 8

sebagainya. Dalam kedua-dua perkara ini, Islam mendahulukan kaedah pengawasan dari perkara lain untuk mengekalkan *maqāsid syarī'ah*.

2. Menjaga diri

Islam menetapkan penjagaan terhadap manusia untuk terus melaksanakan tuntutan agama. Agama tidak dapat diteruskan dengan sempurna apabila keadaan diri manusia lemah. Islam membenarkan segala perkara yang dapat memelihara kehidupan mereka tanpa berlebihan begitu juga dalam perkara yang merosakkan keadaan mereka. Islam juga meletakkan hukuman seumpama *qisās*, *diyat* dan sebagainya.

3. Memelihara akal

Islam mewajibkan manusia supaya menuntut ilmu untuk menjaga gerak kerja akal dari terpesong dan melarang keras dari perkara yang menyebabkan kerosakan umpama meminum arak, mengkonsumsi dada dan yang berkaitan dengannya.

4. Menjaga keturunan

Menjaga keturunan atau dalam erti kata lain mempertahankan maruah dari dicemari merupakan masalah yang perlu dijaga dalam memelihara maksud syarak. Kerana itulah Islam menekankan proses perkahwinan supaya tidak lari dari dasar-dasar syarak demi mengekalkan keturunan yang baik. Perkara-perkara yang menyebabkan muruah tercemar seumpama zina diharamkan dan disediakan hukuman *ḥudūd* yang sewajarnya.

5. Menjaga harta

Islam amat berhati-hati dalam etika perniagaan khususnya dalam proses pengaliran harta kepada pihak-pihak yang tertentu supaya tidak terlibat dengan rasuah, tipu dan sebagainya dalam perkara jual beli, sewa menyewa, *wadī'ah* dan lainnya. Untuk mengawasi dari berlaku perkara-perkara tersebut Islam meletakkan hukuman tertentu dalam kes-kes pencurian, rompakan dan perkara yang merosakkan harta benda orang lain demi menjaga hubungan sesama manusia.

1. 2. 4. 2. *Al-Ḥājiyyāt*

Al-Hajiyyat Iaitu masalah yang tidak sampai ke tahap terdesak, tanpanya tidak menjejaskan lima perkara yang wajib dijaga tadi. Sementara Imām Syāṭibī menyatakan sekiranya tidak dilaksanakan masalah ini akan menyebabkan sedikit bebanan dan kepayahan namun tidak membawa kepada kerosakan kepada lima perkara tersebut.⁶³

Syarak amat menekankan penjagaan terhadap *maṣlaḥah* ini terutamanya dalam ibadat, muamalat dan jenayah. Kehidupan manusia tidak sempurna dan stabil sekiranya hilang *maṣlaḥah* ini yang akhirnya akan menyebabkan mereka terpaksa hidup dalam keadaan kesempitan. Umpamanya dalam masalah sewaan pada asalnya tidak harus, kerana mengambil manfaat pada benda yang tiada, akan tetapi kerana hajat manusia maka dibolehkan, sebagaimana perkataan Imam Suyūṭī *al-ḥājah idha 'ammāt ka al-ḍarūrah*⁶⁴ Begitu juga dalam masalah *muḍārabah* pada asalnya juga tidak diharuskan, kerana

⁶³ *Ibid.* j. 2, h, 13

⁶⁴ 'Abd al-Rahmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī (1403), *al-Asybah wa al-Nazā'ir*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 88

keuntungan tersebut *majhul* akan tetapi sebagai *rukhsah* untuk keperluan manusia juga dibenarkan.

1. 2. 4. 3. *Al-Taḥsīniyāt*

Iaitu *maṣlaḥah* yang tidak terkandung ertikata *darūrah* dan *ḥājīyat*. Dengan ketiadaannya tidak memudaratkan dan mengganggu gugat kehidupan namun dilihat pada mata kasar berlaku sedikit kekurangan sebagaimana pada masalah lain. *Maṣlaḥah* ini juga merangkumi konteks ibadah seperti syarak meminta supaya menjaga kebersihan tubuh badan, pakaian dan tempat, memperbanyakkan perkara-perkara sunat dalam solat dan puasa. Dalam konteks muamalah dilarang membazir dan membuat penyelewengan dan sebagainya.⁶⁵

Maka dari perbincangan di atas jelas bahawa syarak lebih memberi penekanan kepada *maqāṣid thalāthah* yang dinyatakan sebelum ini. Dapat disimpulkan bahawa masalah keperluan dianggap sebagai pelengkap kepada *darūriyat* dan *taḥsīniyat* pelengkap kepada *ḥājīyat*. Oleh yang demikian difahami bahawa tanpa kedua-dua ini (*ḥājīyat* dan *taḥsīniyat*) tidak akan terlaksana *maṣlaḥah darūriyat*.

Keseimbangan Ketiga-tiga *maṣlaḥah* apabila berlaku percanggahan dan pertentangan dengan ketiga-tiga *maṣlaḥah* tadi maka didahulukan yang kuat. Umpamanya jika *maṣlaḥah* lebih kuat dari *mafsadah* didahulukan *maṣlaḥah*. Jika berlaku persamaan

⁶⁵ Wizārah al-Awqāf Wa Syu'ūn al-Islāmiyah al-Kuwayt (1407/1998), *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyah*, cet. 2, Kuwayt: Ṭiba'ah Dhat al-Salasil, j. 10, h. 224

antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, yang mana harus dipilih, perlu digunakan *mīzān marātib maṣlahah* tadi

a) Tidak boleh mendahulukan *maṣlaḥah taḥsīniyah* apabila bertembung dengan *darūriyyah* dan *ḥājiyyah*. Difahami dari kaedah ini, kita dibolehkan untuk mendedahkan aurat untuk rawatan dalam ertikata rawatan tersebut adalah *darūri* untuk menjaga diri sementara menutup aurat adalah *taḥsīni*

b) *Maṣlaḥah ḥājiyyah* tidak boleh mendahului *darūriah*, kewajiban adalah satu perkara *darūri* yang wajib dilaksanakan walau sedikit menghadapi *masyaqqah*. Andaikata setiap kesulitan tidak dilaksanakan untuk memenuhi tuntutan kewajiban akan membawa kepada kurangnya pelaksanaan terhadap hukum-hukum yang ditetapkan. Ini bermakna, *masyaqqah* tidak perlu diraikan untuk pelaksanaan taklifan iaitu *darūri*. Adapun hukum-hukum yang tidak terletak ditahap *darūri* maka perlu diraikan dan dilaksanakan mengikut *kuliyyah al-Khams*. Dalam perkara ini Imām Izz Ibn ‘Abd al-Salām menyatakan bahawa:

“kerusakan yang menyebabkan hilangnya bahagian tubuh badan dan nyawa lebih besar di bandingkan dengan kehilangan ibḍa’, dan kerusakan yang menyebabkan kehilangan ibḍa’ lebih besar di bandingkan dengan kerusakan yang disebabkan kehilangan harta, kerusakan yang menyebabkan kehilangan harta yang berharga lebih besar dibandingkan dengan kerusakan yang menyebabkan hilangnya harta yang kurang berharga dan kerusakan yang menyebabkan kecelakaan terhadap manusia lebih besar di bandingkan yang menyebabkan kecelakaan pada binatang”.⁶⁶

⁶⁶ ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām (t.t), *al-Qawā’id al-Kubrā al-Mawsūm bi Qawā’id al-Aḥkām Fi Islāh al-Anām*, Damaskus: Dār al-Qalam, j. 1, h. 63

1. 3. Pembahagian *al-Sunnah* kepada *al-Tasyrī'iyah* dan *Ghayr al-Tasyrī'iyah*

1. 3. 1. *Al-Sunnah al-Tasyrī'iyah*

Sudah menjadi ijmak di kalangan ulamak salaf dan khalaf bahawa *al-Sunnah* merupakan sumber hukum Islam yang kedua selepas *al-Qur'an*, sama ada ia menjadi penjelas daripada hukum-hukum syarak yang ada di dalam *al-Qur'an* mahupun hukum yang terkandung di dalam *al-Sunnah* itu berdiri sendiri.

Menurut Ibnu Qutaybah *al-Sunnah al-tasyrī'iyah* ialah:

سنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى

Iaitu: *al-Sunnah* yang disampaikan oleh Jibril daripada Allah s.w.t.⁶⁷ Sebagaimana sabda Rasulullah:

لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها

Maksudnya:

*Seorang wanita tidak boleh dinikahi bersama dengan bibi daripada sebelah ibunya ataupun dari sebelah bapaknya*⁶⁸

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

Maksudnya:

*Haramnya saudara sepersusuan untuk dikahwini sama dengan haramnya kerana keturunan.*⁶⁹

⁶⁷ 'Abd Allah bin Muslim bin Qutaybah Abū Muḥammad al-Daynūrī (1972), *Op.cit*, h. 206

⁶⁸ Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husayn al-Qusayrī al- Naysabūrī (t.t), *Op.cit.*, j. 2, h.1028; Imam al-Nasā'ī, (1986/1406), *Op.cit.*, j. 6, h. 97

Maksudnya:

*Tidak menjadi mahram kerana satu kali ataupun dua kali hisapan (susu pada wanita yang menyusui)*⁷⁰

Menurut Abd al-Karim Zaydan *al-Sunnah tasyri'iyah* ialah perbuatan dan perkataan yang bertujuan untuk menerangkan hukum-hukum dan ajaran Islam.⁷¹

Adapun al-Qurāfī berpendapat sebagaimana dinukil oleh al-Qaraḍāwī bahawa *al-Sunnah tasyri'iyah* ialah setiap sabda ataupun perbuatan beliau yang merupakan *tablīgh*, menjadi hukum yang sifatnya umum, berlaku untuk seluruh jin dan manusia sampai hari kiamat, sehingga setiap sabda beliau yang berupa perintah wajib dilakukan, dan sabda beliau yang berupa larangan, wajib di jauhi, dan sabda beliau yang berupa hal yang mubah, semua boleh melakukan ataupun meninggalkannya.⁷²

Menurut Mahmūd Syaltūt *al-Sunnah tasyri'iyah* adalah apa sahaja yang bersumber daripada Rasulullah yang sifatnya adalah *tablīgh* seperti menjelaskan hukum yang masih *mujmal*, *mentakhsis* yang masih umum, ataupun *mentaḡyīd* (membatasi) yang *muṭlaq*.⁷³

⁶⁹ Muḡammad Bin Ismā'īl Abū Abd Allah al-Bukhārī al-Ju'fī (1987), *Op.cit*, juz 9, h. 124. Abū 'Abd Allah Muḡammad bin Yāzīd Ibn Mājah (1978), *Op.cit*, j. 10, h. 438; Imām al-Nasā'ī, (1986/1406), *Op.cit*, j. 6, h. 63;

⁷⁰ Muslim bin al-Hajjaj Abū al-Husayn al-Qusayrī al-Naysābūrī (t.t), *Op.cit*. Hadis no: 2628 h. 345

⁷¹ Abd al-Karīm Zaydān (1992), *Op.cit*, h. 169

⁷² Yūsuf al-Qaraḍāwī (1998), *Op.cit*, h. 25

⁷³ Maḡmūd Syaltūt (1997), *Al-Islām Aḡīdah wa Syari'ah*. Cet 17. Kahera: Dār al-Surūq, h. 153

Imām al-Ghazālī pula menguraikan bahawa perbuatan Rasulullah merupakan dalil *syar'ī* apabila diketahui dari ucapan beliau bertujuan untuk menerangkan suatu hukum⁷⁴, seperti ucapan beliau:

صلوا كما رأيتموني أصلي⁷⁵

Maksudnya:

Solatlah kalian sebagaimana kalian melihat saya solat

وخذوا عني مناسككم⁷⁶

Maksudnya:

Ambilah daripadaku tata cara manasik haji kalian

Sa'ad al-Dīn al-Uthmānī⁷⁷ pula berkata tentang *al-Sunnah tasyrī'iyah* iaitu apa sahaja yang berasal daripada Rasulullah yang bertujuan untuk diikuti dan dilakukan (*li al-ittiba' wa al-iqtidā'*), inilah yang dinamakan *taṣṣarrafat tasyrī'iyah*, yang demikian itu terbahagi menjadi dua bahagian

1. *Taṣṣarrafat tasyrī'iyah* yang bersifat umum, iaitu yang ditujukan bagi semua umatnya sampai dengan hari kiamat, sama ada *taṣṣarrafat* (ucapan dan perbuatan) tersebut berupa *tablīgh* ataupun *fatwa*.
2. *Taṣṣarrafāt tasyrī'iyah* yang bersifat khusus, ia berhubung kait dengan waktu dan tempat, keadaan dan orang-orang tertentu, bukan untuk semua umatnya. Termasuk

⁷⁴ Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī Abū Hamid (1413), *al-Muṣṭasfā*. Bairūt: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, h.246

⁷⁵ Muḥammad bin Ismā'il Abū Abd Allah al-Bukhārī al-Ju'fī (1987), *Op.cit.* bab Azān li al-Musāfir Idha Kānū Jamā'atan, j. 1, h. 226

⁷⁶ Mālik bin Anas Abū Abd Allah al-Asbahī (1991), *Op.cit.* J. 2, h. 329; Aḥmad bin al-Husain bin 'Alī bin Mūsā Abū Bakar al-Bayhaqī (1994), *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Baz. J. 5, h. 125

⁷⁷ *al-Islam wa al-Dawlah al-Madāniyyah*, www.Islam online.net. 18 juli 2007

dalam kelompok ini adalah permasalahan pengadilan (*qaḍā'*), pemerintahan, dan perbuatan-perbuatan khusus lainnya. Maka perbuatan seperti ini *mulzim* bagi orang-orang yang tertentu, tidak untuk semua orang. Sebahagian sarjana Islam menyebut hal ini dengan *al-taṣṣarrafāt al-juz'iyah, al-tasyrī'āt al-juz'iyah dan al-khitāb al-juz'ī*.

Dapat difahami daripada pengertian (*ta'rifat*) *al-Sunnah tasyrī'iyah* di atas bahawa para sarjana hukum Islam sepakat dengan *Hujjiyyah al-Sunnah*, dan ia juga menjadi sumber hukum Islam yang *asāsi* setelah al-Qur'an. Sehingga dapat disimpulkan bahawa *al-Sunnah Tasyrī'iyah* ialah semua yang bersumber daripada Rasulullah yang sifatnya adalah *tablīgh* (penyampaian risalah) yang bersifat umum dan berlaku untuk semua umatnya sampai hari kiamat.

1. 3. 2. *Al-Sunnah Ghayr al-Tasyrī'iyah*

Menurut sarjana hukum Islam *al-Sunnah* yang dilaporkan daripada Nabi s.a.w. tidak semuanya merupakan ketetapan yang mandatori untuk selama-lamanya (*mulzim dāim*). Walaupun ada di antara mereka yang tidak menyebut hal tersebut secara langsung, tetapi berdasarkan ulasan yang dibuat tentang persoalan ini menunjukkan bahawa inilah pendapat mereka tentang *al-Sunnah* yang di luar daripada skop *al-tasyrī'*.

Menurut Ibn Qutaybah, ada di antara *al-Sunnah* yang merupakan suatu ketetapan atau perintah yang dibuat oleh Nabi s.a.w. berdasarkan pendapatnya setelah menerima keizinan dan perintah Allah s.w.t. kepada Baginda untuk berbuat demikian.

Pengkaji berpendapat bahawa pandangan Ibnu Qutaybah merujuk kepada apa yang diperkatakan sebagai *al-Sunnah ghayr tasyrī'iyah* atau *al-Sunnah* yang tidak bersifat *mulzim wa dā'im*. Ini kerana sebelum ia menyebut *al-Sunnah* yang merupakan hasil pandangan Nabi s.a.w. ini, beliau telah menyebut tentang *al-Sunnah* yang bersumberkan wahyu yang disampaikan oleh Jibril a.s. kepada Baginda s.a.w. Ini menunjukkan bahawa *al-Sunnah* yang merupakan hasil pandangan Nabi s.a.w. mempunyai taraf yang berbeza daripada yang pertama.

Sebagaimana pandangan Ibnu Qutaybah, Syah walī Allah al-Dahlawī juga berpendapat bahawa ada sebahagian *al-Sunnah* merupakan hasil ijtihad Nabi s.a.w. berdasarkan kepada objektif *Syari'ah* dan kaedah-kaedah perundangan serta kemudahan (*qānun tasyrī' wa taysīr*) yang diajar oleh Allah s.w.t. kepada Baginda s.a.w. Ijtihad Nabi s.a.w seperti ini mempunyai taraf wahyu Allah s.w.t. sekiranya ijtihad itu dalam konteks urusan agama.⁷⁸ Sebaliknya jika ijtihad yang dilakukan oleh Nabi s.a.w di luar daripada konteks agama ia adalah sesuatu yang lahir daripada Baginda s.a.w sebagai seorang individu biasa.

Oleh itu apa yang dikatakan oleh al-Dahlawī sebagai sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. sebagai individu biasa, di antaranya ialah sesuatu yang dilakukan Baginda dalam konteks urusan keduniaan (*'alā sabīl al-'ādah*), di samping yang dilakukan secara kebetulan tanpa ada perancangan (*bi hasāb al-ittifāq dūn al-qasd*) dan juga sesuatu yang lahir daripada Baginda s.a.w untuk mencapai suatu kepentingan semasa yang khusus (*al-maslahah juz'iyah yawma'idhin*). Ia berasaskan kepada keadaan masa itu dan bukan

⁷⁸ Syah walī Allah al-Dahlawī (t.t), *Op.cit*, j. 1, h. 128-129

merupakan perintah yang diwajibkan ke atas seluruh umat sepanjang masa.⁷⁹ Termasuk juga dalam konteks ini menurut al-Dahlawī keputusan kehakiman yang dibuat oleh Nabi s.a.w. dalam kes-kes yang bersifat individu (*hukm wa al-qaḍā' al-khas*). Pendek kata, ia adalah sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. yang berasaskan pengalaman dalam urusan kehidupan ini.⁸⁰

Inilah yang disebut oleh Ibn al-Qayyim bahawa *al-Sunnah* di bawah kategori ini ialah kenyataan yang mempunyai implikasi yang khusus (*al-khitāb alladhi urīda bihī al-khass*).⁸¹ Beliau menyebut perkara ini dalam penjelasan tentang hadis Nabi s.a.w:

مَنْ تَصَبَّحَ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعَ تَمْرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ سُمْ وَلَا سِحْرٌ

Maksudnya :

*Barang siapa makan tujuh biji buah tamar (kurma) lembut pada waktu pagi nescaya ia akan selamat daripada terkena racun dan sihir*⁸²

Menurut Ibn al-Qayyim lagi, *al-Sunnah* di bawah kategori ini juga termasuk yang lahir daripada Nabi s.a.w. di atas sifatnya sebagai ketua Negara (*bi manāṣib al-imāmah*).⁸³ Pendapat Ibn al-Qayyim ini hampir sama dengan pendapat al-Qarāfī yang menyebut bahawa setiap tindakan yang dilakukan Nabi s.a.w di atas sifatnya sebagai ketua Negara, tidak wajib bagi seseorang itu untuk melaksanakannya kecuali dengan kebenaran pemerintah.⁸⁴ Ini berdasarkan kepada contoh-contoh yang diberikan oleh kedua-dua mereka adalah sama. Misalnya kenyataan Nabi s.a.w yang bermaksud:

⁷⁹ *ibid*

⁸⁰ *Ibid*

⁸¹ Abū Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1987), *Zād al Ma'ād Fi Hady Khayr al-Ibād*, Beirut : Muassasah al-Risalah, j. 4, h. 98.

⁸² Abū Abdillāh Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Bukhārī al-Ju'fī (1987), *Op.cit.*, kitāb al-Ṭīb, bab al-Dawā' bi al-'Ajwa li al-Sihr . Hadis no: 5769

⁸³ Abū Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (1987), *Op.cit.*, j. 3, h. 490.

⁸⁴ Al-Qurāfī (t.t), *Op.cit.*, j. 1, h 206.

“Barang siapa mengusahakan sebahagian tanah, maka tanah itu akan menjadi miliknya”⁸⁵

Berdasarkan pandangan Ibn al-Qayyim di atas dapat dirumuskan bahawa *al-Sunnah* dalam kategori ini ialah suatu tindakan yang diambil oleh Nabi s.a.w. sebagai polisi pemerintahan dan berdasarkan kepada *al-maslahah* kepada Negara Islam dan umatnya (*al-siyāsah al-syariyyah*).⁸⁶ Beliau membawa beberapa contoh tindakan Nabi s.a.w. berasaskan *al-maslahah*. Misalnya, Baginda s.a.w. telah menahan dan menghukum seseorang kerana dituduh melakukan sesuatu kesalahan apabila terdapat bukti yang jelas.⁸⁷ Begitu juga dalam kes mengugut dan memukul seorang yahudi yang enggan mengaku membunuh seorang gadis dengan mengetuk kepalanya dengan dua ketul batu.⁸⁸

Dalam tindakan Nabi s.a.w tersebut, didapati Baginda menggunakan kebijaksanaan dan budi bicara bagi menegakkan keadilan walaupun ia agak berlainan sedikit daripada cara pensabitan yang biasa diamalkan dalam undang-undang *syarī'ah*.

Al-Sunnah dalam kategori ini juga dapat difahami daripada kenyataan daripada Ibn Hajar al-Asqalānī. Menurut beliau, *al-Sunnah ghayr tasyrī'iyah* ialah suatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. berdasarkan kepada keadaan yang berlaku (*waqī' al-hāl*).⁸⁹

⁸⁵ Abū 'Isa Muhammad bin 'Isā al-Tirmidhi al-Salmī (2006), *Op.cit*, Bāb Ma Dhukirah Fī Ihya' al-Arḍ al-Mawāt, Hadis no: 1378 & 1379; Sulaimān bin al-Asyath Abū Dāwud al-Sajastani (t.t.), *Sunan Abī Dawūd*, Kaherah: Dār al-Fikr, Bab Ihya' al-Mawāt, Hadis no: 3073 & 3074

⁸⁶ Abū Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al Qayyim al-Jawziyyah (1991), *I'lām al-Muwāqī'im an Rabb al-Ālamīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, juz 4, 373-374

⁸⁷ *Ibid*

⁸⁸ Abū Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al Qayyim al-Jawziyyah (1991), *al-Turūq al-Hukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, Kaherah: al-Maṭba'ah al-Madani, h. 21; al-Bukhāri (1978), *Op.cit*, *Kitāb al-Diyāt*, *Bāb Su'āl al-Qātil Hatta Yuqir*, Hadis no: 6876

⁸⁹ Syihab al-Dīn Aḥmad bin 'Āli bin Muḥammad ibn Hajar al-Asqalānī(t.t.), *Op.cit*. j. 21, h. 122-123.

Manakala menurut al-Imam al-Nawāwī, *al-Sunnah* dalam kategori ini ialah sesuatu yang diperkatakan oleh Nabi s.a.w yang berkaitan dengan urusan kehidupan dunia berdasarkan kepada pendapat, penilaian dan perhitungan baginda sendiri yang mana umatnya tidak diwajibkan mematuhi secara literal. Rumusan ini dibuat berdasarkan kepada sebuah tajuk *Bab Wujūb Imtithal ma Qālahu Syar'an dūn ma Dhakarahu min Ma'āyisy Dunya alā Sabīl al-Ra'yi*.⁹⁰

Ibnu Qudāmah juga menjelaskan bahawa *al-Sunnah* dalam kategori ini ialah perintah Nabi s.a.w yang tidak selari dengan matlamat dan tujuan *al-Syarī'ah*, ia diandaikan sebagai ketetapan yang hanya khusus kepada konteks dan lokasi terbabit. Beliau memperkatakan perkara ini dalam konteks pengulasannya tentang larangan Nabi s.a.w kepada tukang berbekam supaya tidak menerima bayaran perkhidmatannya sebagai tukang berbekam (*al-Ḥajjām*).⁹¹

Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah ghayr tasyrī'iyah* ialah sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w sebagai perundangan yang tidak sejagat dan tidak kekal. Sebaliknya bertujuan untuk menangani persoalan-persoalan tertentu dalam keadaan tertentu. Inilah yang dimaksudkan dengan apa yang lahir daripada Baginda s.a.w atas kapasitinya sebagai pemerintah, hakim, dan seumpamanya,⁹² iaitu yang benar-benar berhubung dengan urusan dunia. Ketetapan seperti ini tidak diwajibkan keatas seluruh umat Islam di setiap zaman untuk melaksanakannya.⁹³ Dalam erti kata lain, ia suatu perintah Nabi s.a.w. yang mana

⁹⁰ Yahya bin Syarāf al-Nawāwī (1987), *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarh al-Nawāwī*, Kaherah: Dār al-Rayyān li al-Thurath, juz 25. H. 116

⁹¹ Muḥammad Abd Allah bin Aḥmad bin Muḥammad al-Qudāmah (t.t.), *Al-Mughni*, Kaherah: Maktabah Jumhūriyyah Mesir, juz. 5, h. 540

⁹² Yūsuf al-Qaraḍāwī (1998), *Op.Cit*, h. 116.

⁹³ *Ibid*

ada kemungkinan ditukar dengan alternatif lain apabila berlaku perubahan masa, tempat atau semuanya sekali mengikut apa yang lebih mencapai *al-maslahah*.⁹⁴ Contohnya, pembahagian tanah wilayah *Khaibar* kepada mereka yang terlibat dengan pembukaannya tetapi Sayyidina ‘Umar r.a. tidak mengagihkan tanah di Iraq apabila beliau membukanya bersama para Sahabat.⁹⁵ Pandangan beliau berasaskan kepada *al-maslahah* semasa.

Dalam konteks yang lain beliau menyebutnya sebagai sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. di luar daripada skop penyampaian ajaran Allah s.w.t. yang bersifat khusus dan sementara, yang bertujuan untuk menangani dan mengatasi persoalan tertentu pada zaman Nabi s.a.w. Ia memerlukan perubahan apabila berlakunya perubahan keadaan.⁹⁶ Kefahaman beliau ini berdasarkan kepada keengganan Ibnu Abbās r.a. menerima larangan memakan daging keledai peliharaan (*al-Ḥumur al-Insīyah*), sepertimana yang diriwayatkan oleh al-Imām al-Bukhārī dengan sanadnya kepada ‘Amr bin Dinār. Bahawasanya beliau berkata kepada Jābir bin Zayd Abī al-Sya’sa’: “mereka mendakwa bahawa Rasulullah s.a.w. melarang memakan daging keldai peliharaan”, Jābir menjawab: “benar”, itulah yang dikatakan oleh al-Hakam bin Amr al-Ghifārī di tempat kami (*al-Basrah*), tetapi Ibnu Abbās menolaknya.⁹⁷ Menurut Yūsuf al-Qaradāwī keengganan Ibn Abbās menerima larangan itu tidak bererti beliau menolak adanya larangan itu. Beliau menolak ianya lahir daripada Nabi s.a.w dalam konteks penyampaian perintah daripada Allah s.w.t.⁹⁸

⁹⁴ *Ibid.* Yūsuf al-Qaradāwī. (1990/1410), *Op.cit*, h. 106

⁹⁵ *Ibid*

⁹⁶ *Ibid*, h. 56

⁹⁷ Abū Abd Allah Muḥammad bin Ismāil bin Ibrāhīm al-Bukhārī al-Ju’fī (1987), *Op.cit*, j. 21, h. 69, Kitab al-Dhabā’ih wa al-Ṣayd, Bab Luḥum al-Ḥumur al-Insīyah, Hadis no: 5529.

⁹⁸ Yūsuf al-Qaradāwī (1996), *Op.cit*, h. 66.

Dalam konteks yang lain pula beliau mentakrifkan *al-Sunnah* dalam kategori ini sebagai sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. dalam konteks nasihat terhadap sesuatu urusan duniawi berdasarkan pengalaman yang diperolehi berdasarkan persekitaran Arab ketika itu.⁹⁹ Contohnya sabda Nabi s.a.w:

عَلَيْكُمْ بِالْإِثْمِدِ فَإِنَّهُ يَجْلُو الْبَصَرَ وَيُنْبِتُ الشَّعْرَ

Maksudnya :

*Gunakanlah selalu al-Ithmid (sejenis bahan galian yang biasanya digunakan oleh orang Arab untuk bercelak) setiap kali hendak tidur kerana sesungguhnya ia dapat mencerahkan mata dan melebatkan rambut.*¹⁰⁰

Selain itu Muṣṭafa Zayd mentakrifkan *al-Sunnah ghayr tasyrī'iyyah* sebagai suatu yang lahir daripada Nabi s.a.w sebagai perundangan semasa diambil kira konteks dan lokasi semasa ia diperundangkan.¹⁰¹

Menurut Mulla Muḥammad Zāḍah, *al-Sunnah* dalam kategori ini ialah sesuatu yang lahir daripada Nabi tetapi tidak diambil kira sebagai dalil hukum.¹⁰² Beliau menyebut perkara ini dalam huraianya dalam pembahagian *al-Sunnah* yang lahir daripada Nabi s.a.w. secara semula jadi (*al-Jibilī*), dan yang sebaliknya (*ghayr al-Jibilī*).

⁹⁹ *Ibid*

¹⁰⁰ Abū 'Abd Allah Muḥammad bin Yāzid Ibn Mājah (1978), *Op.cit*, j.2, h. 156, Kitab Ra'āhu, Bāb Anzala Allah Dā' illa Anzalahū Syifā', Bāb al-Khul bi al-Uthmud, Hadis no: 3495.

¹⁰¹ Muṣṭafa Zayd (1964), *Al-Maslahah Fi al-Tasyri' al-Islāmī Wa Najm al-Dīn al-Tūfi*, c. 2, Kaherah: Maktabah al-Bāb al-Ḥalabī, h. 27

¹⁰² Al-Mulā Muḥammad Jālī Zāḍah al-Kūbī (1981), *Al-Masqūl fi Ilmi al-Uṣūl*, Baghdad: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'un al-Diniyyah, h. 67

Menurut Abd al-Jalīl Abi al-Naṣr, *al-Sunnah ghayr tasyrī'yyah* ialah perkataan atau perbuatan yang lahir daripada Rasulullah s.a.w. di luar skop kerasulannya sebagai utusan Allah s.w.t.¹⁰³

Menurut Zakī al-Dīn Sya'ban, *al-Sunnah* di bawah kategori ini ialah sesuatu yang lahir daripada Nabi s.a.w. di luar daripada skop ketetapan yang bersifat mandatori tetapi sebaliknya ianya disyariatkan kerana ada sesuatu tujuan (*li al-ma'na al-munāsib*) yang dapat diperoleh melalui pensyariatannya.¹⁰⁴

Ini menunjukkan bahawa sekalipun ia pada zaman Nabi saw merupakan ketetapan mandatori kerana ia lahir daripada Nabi saw sebagai pemerintah atau hakim, tetapi tidak semestinya ia bersifat kekal untuk selama-lamanya.

1.3.3 Asas Pembahagian *al-Sunnah*

Secara umumnya sarjana hukum Islam menyandarkan pembahagian tersebut kepada asas-asas berikut

- a. Sumber *al-Sunnah* sama ada yang diwahyukan oleh Allah s.w.t atau yang diijtihad oleh Nabi s.a.w. Asas inilah yang menjadi sandaran Ibnu Qutaybah dan lain-lain.¹⁰⁵
- b. Kapasiti Nabi s.a.w. semasa memutuskan sesuatu ketetapan. Ini adalah asas pembahagian yang digunakan oleh al-Qurāfi, Ibn al-Qayyim dan Ibn Asyūr. Menurut mereka ketetapan yang disampaikan oleh Baginda s.a.w. atas kapasitinya sebagai utusan Allah s.w.t sahaja yang bersifat kekal untuk diterima pakai selama-lamanya. Tetapi sekiranya ketetapan itu diputuskan oleh baginda atas kapasitinya

¹⁰³ Abd al-Jalīl 'Īsā Abū al-Naṣr (1969), *Ijtihād al-Rasūl*, Kuwait: Dār al-Bayān, h. 21.

¹⁰⁴ Zakī al-Dīn Sya'ban (1965), *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, Kaheerah: Maṭba'ah Dār al-Ta'līf, h. 50.

¹⁰⁵ 'Abd Allah bin Muslim bin Qutaybah Abū Muḥammad al-Daynūrī (1980), *Op.cit.*, h.183-185

sebagai pemerintah atau pihak yang membuat keputusan kehakiman, maka menurut mereka keputusan itu hanya boleh diterima pakai apabila pemerintah atau pihak berkuasa pada masa itu memberikan kebenaran dan mahkamah yang mendengar kes berkenaan memutuskannya atau para sarjana pada masa itu mendapati ianya menepati kehendak *syarī'ah*.¹⁰⁶

- c. Matlamat dan tujuan sesuatu perkara itu disampaikan oleh Nabi s.a.w. Sekiranya ia bertujuan untuk menyampaikan perintah dan ajaran agama, maka ia dianggap ketetapan dan hukum yang kekal. Sebaliknya, jika tidak dimaksudkan untuk tujuan tersebut, maka ia hanya sesuatu ketetapan yang sementara atau dalam hal tertentu, tidak merupakan hukum dan ketetapan sama sekali, tetapi hanya merupakan pandangan dan cadangan daripada Nabi s.a.w sahaja. Asas ini digunapakai oleh sarjana hukum Islam seperti Sya Walī Allah al-Dahlawī yang berpendapat bahawa hukum yang di bawah kategori “*Ma Sabīlhu Sabīl Tablīgh al-Risālah*” ini merangkumi hukum yang diwahyukan oleh Allah swt juga yang diijtihadkan oleh Nabi s.a.w. sendiri.¹⁰⁷ Asas ini juga yang digunapakai oleh Rasyīd Riḍa dan Mahmūd Syaltūt. Dalam pembahagian ini, mereka menggunakan istilah “*Ma Kāna Sabīlhu li al-Tasyrī*” dan “*Laysa Min al-Tasyrī*” ada yang bersifat hukum sementara dan ada yang bersifat kekal.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Muḥammad ‘Alī ibn Ḥusayn al-Mālikī Al-Qurāfī (t.t.), *Op.cit*, h. 205-209. Abū Abd Allah Muḥammad bin Abī Bakr Ibn al Qayyim al-Jawziyyah (1970), *Op.cit*, h. 216-217.

¹⁰⁷ Al-Dahlawī (1355), *Op.cit.*, juz 1, h. 294-295

¹⁰⁸ Muḥammad Rasyīd Riḍa (t.t.), *Op.cit.*, j. 9, h, 303-304; Maḥmud Syaltut (1996), *Al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, c. 3, Beirut: Dār Qalam, h. 508-510

1.3.4 Kesimpulan

Kepelbagaian pengertian *al-Sunnah* yang dikemukakan oleh para sarjana Islam memperlihatkan perbezaan disiplin keilmuan menyebabkan perbezaan dalam mentakrifkan sesuatu. Dalam kajian ini, hanya pandangan ahl usul fiqh yang diambil kira selaras dengan fungsinya dalam penetapan hukum.

Begitu juga dalam pembahagian *al-Sunnah* kepada *tasyrī'īyyah* dan *ghayr tasyrī'īyyah*. *Al-sunnah* dalam kategori pertama tidak menimbulkan persoalan yang rumit berbanding dengan kategori kedua. Ini kerana kedudukannya bersumberkan wahyu Ilahi. Namun begitu, sarjana hukum Islam mempunyai asas tertentu dalam pembahagian *al-Sunnah* ini.

1. 4. Kepentingan Mengetahui Pembahagian *al-Sunnah*

Dengan mengetahui pembahagian *al-Sunnah* kepada *tasyrī'īyyah* dan *ghayr tasyrī'īyyah* maka seorang mujtahid dapat membezakan antara *al-Sunnah* yang difahami oleh sarjana hukum Islam sebagai *al-Sunnah tasyrī'īyyah* dan *al-Sunnah ghayr tasyrī'īyyah* berbanding dengan perbuatan *bid'ah*. Sebagaimana sebahagian menganggap bahawa bacaan Qunut adalah sesuatu yang *bid'ah*.

1. 4. 1. Untuk mengetahui konsep *Bid'ah*

Salah satu isu besar yang selalu mengancam kesatuan umat Islam adalah isu *bid'ah*. Akhir-akhir ini, kata-kata itu semakin sering terdengar, semakin sering diucapkan dan semakin sering pula digunakan untuk memberi label kepada saudara-saudara kita sesama

muslim. Bukan labelnya yang dipermasalahkan, tapi implikasi dari label tersebut yang mesti kita cermati, iaitu anggapan sebahagian orang bahawa mereka yang melakukan bid'ah adalah aliran sesat. Karena hal tersebut aliran sesat, maka mesti dicari jalan untuk membenterasnya, bahkan menyingkirkannya. Sepatutnya seorang muslim merasa sedih sekarang ini, makin banyak umat Islam yang menganggap saudaranya sesat karena isu bid'ah dan sebaliknya kita semakin prihatin kerana sering mendengar umat Islam yang mengeluh atau menyatakan sakit hati, bahkan marah-marah kerana dirinya dianggap sesat oleh saudaranya seiman.

Daripada kes tersebut boleh diketahui adanya trend maraknya umat Islam saling bermusuhan dan saling mencurigai sesama mereka dengan menggunakan isu bid'ah. Bahkan di beberapa negara Muslim, isu tersebut telah menyulut perang saudara berdarah antar sesama umat Islam hingga saat ini. Sudah tak terhitung nyawa yang melayang kerana pertikian seperti itu.

a) Ta'rif Bid'ah Dari Segi Bahasa

Bid'ah dari segi bahasa diambil dari kata terbitan bada'a (بَدَعَ). Berkata Ibn Manzūr rahimahullah:¹⁰⁹

بدع الشيء يبدعه بدعا، وابتدعه: أنشأه وبدأه.

Maksudnya:

Telah membuat sesuatu bid'ah (past tense), sedang membuatnya (present tense) dan bad'an (masdar/ kata terbitan) bererti mengadakan dan memulakan.

¹⁰⁹ Ibn Manzūr (t.t.), *Op.cit*, Beirut: Dār al-Sadir, juz 8, h. 6.

Berkata Muḥammad bin Abū Bakar Abd al-Qādir al-Rāzī rahimahullah:¹¹⁰

بدع الشيء: اخترعه لا على مثال .

Maksudnya:

Membuat bid'ah sesuatu bermaksud mengadakannya tanpa ada suatu contoh.

Dalam al-Mu'jam al-Wajīz disebutkan hampir sama seperti di atas iaitu mengadakan sesuatu tanpa contoh sebelumnya.¹¹¹ Demikian kesemua mu'jam bahasa arab menyebut makna yang hampir sama

Inilah yang dimaksud dengan bid'ah dari segi bahasa iaitu membuat sesuatu yang belum ada contoh sebelumnya.

b) Ta'rif Bid'ah Dari Segi Istilah

Mengkaji permasalahan bid'ah, kita perlu mengetahui definisi yang berkembang dan muncul di sekitar penggunaan kata bid'ah tersebut. Perbezaan definisi boleh berpengaruh pada perbezaan hukum yang diterapkan.

Tanpa mendefinisikan bid'ah secara benar maka kita hanya akan terjerumus pada perbezaan hukum, perbezaan pendapat dan bahkan pertikaian. Demikian juga mendefinisikan bahawa semua bid'ah sesat dan masuk neraka, tidaklah mudah.

¹¹⁰ Muḥammad bin Abū Bakar Abd al-Qādir al-Rāzī (1986), *Mukhtar al-Siḥāḥ*, Cet: 4, Beirūt: Maktabah Lubnan Nasyīrun, h. 38

¹¹¹ Ibrāhīm Muṣṭafa (t.t.) *al-Mu'jam al-Wajīz*, h. 40.

Dari beberapa literatur Islam yang ada, dapat disimpulkan bahwa para ulamak dalam mendefinisikan bid'ah, terdapat dua pendekatan iaitu kelompok pertama menggunakan pendekatan etimologis (bahasa) dan kelompok kedua menggunakan pendekatan terminologis (*istilah*). Begitu juga mengenai skop batasan bid'ah secara istilah, ada sebahagian yang berpendapat khusus yang berkaitan dengan *Sunnah* dan ada pula yang memasukan masalah yang lebih luas lagi, sama ada yang bersifat terpuji mahupun yang tercela.

Kelompok pertama berpendapat bahawa segala sesuatu yang baru setelah zaman Rasulullah s.a.w. disebut bid'ah sama ada perbuatan tersebut bersifat terpuji mahupun yang tercela. Di antara mereka adalah Imām al-Syāfi'ī, al-Izz bin Abd al-Salam, al-Qurāfi, al-Ghazālī, Ibn Athīr, dan Imam al-Nawāwī.

Imam al-Syāfi'ī berkata bahawa bid'ah itu ada dua macam iaitu bid'ah *mahmūdah* dan bid'ah *mazmūmah*. Bid'ah yang selari dengan agama dikatakan bid'ah *mahmūdah* dan jika bertentangan dengan agama disebut bid'ah *mazmūmah*.¹¹²

Izz al-Dīn bin Abd al-Salām, yang bergelar *Sulṭan al-Ulama* mendefinisikan bid'ah ialah “*suatu amalan yang tidak dikenal pada zaman Rasulullah s.a.w.*”.¹¹³ Maksudnya, bahawa semua perbuatan keagamaan yang belum atau tidak dikenal pada masa Rasulullah s.a.w. masuk dalam kategori bid'ah, walaupun hal tersebut dianggap baik.

¹¹² Ibnu Hajar al-‘Asqalāny (1998), *Op.cit.*, j. 8, h. 253

¹¹³ ‘Izz al-Dīn bin Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām (1999), *Op.cit.*, juz 2, h, 133-134

Adapun Ibnu Athir berkata di dalam kitab *al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wal Āthar*¹¹⁴ dalam pembahasan ba da 'a (kata terbitan bid'ah) dan dalam pembahasan hadis daripada Umar r.a. terhadap masalah menghidupkan malam Ramadhan “*inilah sebaik-baik bid'ah*”, dikatakan bahawa bid'ah terbahagi menjadi dua, iaitu: Bid'ah *hudā* (bid'ah yang benar sesuai petunjuk) dan bid'ah yang sesat. Bid'ah yang bertentangan dengan perintah Allah dan Rasulnya s.a.w. maka itulah bid'ah yang dilarang dan sesat, adapun bid'ah yang masuk dalam keumuman perintah Allah dan Rasulnya s.a.w. maka itu termasuk bid'ah yang terpuji dan sesuai petunjuk agama walaupun perbuatan tersebut tidak pernah dilakukan Rasulullah s.a.w. tapi sesuai dengan perintah agama, maka ia termasuk perbuatan yang terpuji secara agama sebagaimana bentuk-bentuk santunan sosial yang baru. Ini juga bid'ah namun masuk dalam ketentuan hadis Nabi s.a.w. diriwayatkan dari Jarir bin Abd Allah oleh Imām Muslim:

مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ
يُنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ
مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

Maksudnya:

*"Barang siapa merintis dalam Islam pekerjaan yang baik kemudian dilakukan oleh generasi setelahnya, maka ia mendapatkan sama dengan orang melakukannya tanpa dikurangi sedikitpun. Dan barangsiapa merintis dalam Islam pekerjaan yang tercela, kemudian dilakukan oleh generasi setelahnya, maka ia mendapatkan dosa orang yang melakukannya dengan tanpa dikurangi sedikitpun."*¹¹⁵

Ungkapan 'Umar bin Khattab r.a.. “*Inilah bid'ah terbaik*” masuk kategori bid'ah yang terpuji. 'Umar melihat bahawa solat tarawih di masjid merupakan bid'ah yang baik,

¹¹⁴ Ibnu Athir (1979), *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār*, Beirut: Maktabah Ilmiyyah, j. 1, h. 267

¹¹⁵ Muslim bin al-Hajjaj Abū al-Husayn al-Qusayri al-Naysābūrī (t.t), *Op.cit.*, Ḥadīth no. 1691..j 5, h. 198

karena Rasulullah s.a.w. tidak pernah melakukannya terus menerus, tetapi Rasulullah s.a.w. melakukan solat berjamaah di malam hari Ramadhan beberapa hari, setelah itu beliau meninggalkannya dan tidak melakukannya secara berketerusan, apalagi memerintahkan umat Islam untuk berjamaah di masjid seperti sekarang ini. Demikian juga pada zaman Abū Bakar r.a solat Tarawih belum dilaksanakan secara berjamaah. Umar r.a adalah yang memulai menganjurkan umat Islam solat tarawih berjamaah di masjid dengan satu imam.

Sebahagian ulamak melihat bahawa melestarikan tindakan ‘Umar tersebut, termasuk Sunnah karena Rasulullah s.a.w. pernah bersabda:

فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين

Maksudnya:

*"Hendaknya kalian mengikuti sunnahku dan Sunnah al-Khulafā' al-Rāsyidīn setelahku"*¹¹⁶

Rasulullah s.a.w. juga pernah bersabda: "Ikutilah dua orang setelahku, yaitu Abū Bakar dan ‘Umar".¹¹⁷

Maka dengan pengertian seperti itu, dalam menafsirkan hadis Rasulullah s.a.w. "*kullu muhdathatin bid'ah*" yang artinya "setiap baru diciptakan dalam agama adalah bid'ah" mesti dengan ketentuan bahwa hal baru tersebut sememangnya bertentangan dengan aturan dasar syariat dan tidak sesuai dengan ajaran *al-Sunnah*.

¹¹⁶ Muḥammad bin Abd Allāh Hākīm al-Naysābūrī, Muqbil bin Hādī Wādī Muḥammad ibn Aḥmad Dhahabī (1997), *al-Mustadrak 'Alā al-Saḥīḥayni*, al-Maktabah al-Syāmilah al-Iṣḍar al-Thani, Ḥadīth no 303, j. 1, h. 321

¹¹⁷

Adapun pendapat yang kedua menyatakan dengan tegas bahawa bid'ah tidak mungkin terjadi kecuali jika bertentangan dengan *al-Sunnah*. Pendapat ini diungkapkan oleh al-Syātibī, Ibnu Hajar al-Asqalānī, Ibnu Hajar al-Haitāmī, Ibnu Rajab al-Hanbalī, Ibnu Taymiyyah dan al-Zarkasyī.

Ibnu Taymiyah berkata “kami telah menetapkan kaidah tentang Sunnah dan bid'ah, bid'ah dalam agama adalah apa yang tidak disyariatkan oleh Allah dan RasulNya, iaitu perkara yang tidak diwajibkan ataupun disunnahkan untuk mengerjakannya”.¹¹⁸

Adapun bid'ah menurut al-Imam al-Syātibī¹¹⁹ dalam kitabnya yang masyhur berjudul *al- 'Itiṣām* ialah:

طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد
لله سبحانه¹²⁰

Maksudnya:

*Jalan yang direka di dalam agama, yang menyerupai syari'ah, tujuan mengamalkannya untuk berlebihan dalam mengabdikan diri kepada Allah s.w.t.*¹²¹

Ibrāhīm bin 'Āmir al-Ruhaylī telah membandingkan beberapa ta'rif yang dibuat oleh beberapa tokoh terdiri daripada Ibn Taimiyyah, al-Syātibī, Ibn Rajab dan al-Suyūṭī

¹¹⁸ Ibn Taymiyah (2005), *Majmu'āt al-Fatāwā*, Dār al-Wafā', Juz 4, h. 108

¹¹⁹ Beliau ialah Abu Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnāṭī al-Syātibī (الغرناطي) Tokoh Andalus yang agung, bermazhab Malik. Seorang muhaddith, Faqih (ahli fekah) dan Usūli (ahli usul fekah). Mengarang beberapa buah kitab yang agung. Kitab beliau al-Muwafaqat (الموافقات) menjadi rujukan utama dalam ilmu usūl al-Fiqh. Bahkan beliau dianggap paling cemerlang dalam mengemukakan perbincangan Maqāṣid al-Syari'ah. Demikian juga kitab al-'Itiṣām ini mendapat pengiktirafan yang besar.

¹²⁰ Abū Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnāṭī al-Syātibī (1975). *Al-'Itiṣām*, Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubra, j.1, h.27.

¹²¹ *Ibid.*, j.1, h. 38.

rahimahumullah, menyimpulkan bahawa ta'rif al-Syātibī adalah yang paling terpilih.¹²² Kebanyakan para pengkaji bersetuju bahawa al-Syātibī telah mengemukakan ta'rif *jāmi'* dan *māni'* tentang hal ini.¹²³

Dari ta'rif yang di kemukakan al-Imām al-Syātibī rahimahullah tersebut, ada beberapa point penting dari huraian al-Imam al-Syātibī iaitu:

Pertama: Bid'ah dikaitkan jalan (طريقة) dengan agama kerana rekaan itu dilakukan dalam agama dan perekanya menyandarkan kepada agama. Sekiranya jalan rekaan hanya khusus dalam urusan dunia ia tidak dinamakan bid'ah, seperti membuat barangan dan kota. Oleh kerana jalan rekaan dalam agama terbahagi kepada apa yang ada asalnya dalam syariat dan kepada apa yang tiada asalnya dalam syariat, maka dimaksudkan dengan ta'rif ini ialah bahagian rekaan yang tiada contoh terdahulu daripada al-Syāri' iaitu Allah s.w.t.

Oleh kerananya, tidak dinamakan bid'ah segala rekaan dan ilmu yang berkhidmat untuk syarak. Segala ilmu ini sekalipun tiada pada zaman yang awal, tetapi asas-asasnya ada dalam syarak.

Ini kerana ciri khas bid'ah ialah ia terkeluar daripada apa yang digariskan oleh *al-Syāri'*. Dengan ikatan ini maka terpisahlah (tidak dinamakan bid'ah) segala yang jelas rekaan yang mempunyai kaitan dengan agama seperti ilmu *nahwu*, *ṣaraf*, *mufradat* bahasa,

¹²² Dr. Ibrāhīm 'Amīr al-Ruhaylī (1995), *Mauqif Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah min Ahl al-Ahwā' wa al-Bida'*, juz. 1, h. 90-92.

¹²³ Sesuatu ta'rif yang baik hendaklah yang *jāmi'* lagi *māni'*. *Jāmi'* bermaksud ia menghimpunkan unsur-unsur utama dalam ta'rif, sementara *māni'* bermaksud ia menghalang unsur-unsur yang tidak berkaitan masuk ke dalamnya

Uṣūl al-Fiqh, Uṣūl al-Dīn dan segala ilmu yang berkhidmat untuk syarak. Segala ilmu ini sekalipun tiada pada zaman yang awal, tetapi asas-asasnya ada dalam syarak.

Justeru itu, menurut beliau, tidak wajar sama sekali dinamakan ilmu *nahwu* dan selainnya daripada ilmu *lisān*, ilmu *usūl* atau apa yang menyerupainya yang terdiri daripada ilmu-ilmu yang berkhidmat untuk syariat sebagai *bid'ah*. Sesiapa yang menamakannya *bid'ah*, sama ada atas dasar *majaz* (bahasa kiasan) seperti 'Umar bin al-Khattab r.a. yang menamakan *bid'ah* solat orang ramai pada malam-malam Ramadan, atau atas dasar kejahilan dalam membezakan Sunnah dan *bid'ah*, maka pendapatnya tidak boleh dikira dan dipegang.¹²⁴

Kedua: Maksud (تضاهي الشرعية) ialah menyerupai jalan syarak sedangkan ia bukanlah syarak pada hakikatnya. Bahkan ia menyanggahi syarak dari beberapa sudut:

Antaranya: Meletakkan batasan-batasan¹²⁵ seperti seseorang yang bernazar untuk berpuasa berdiri tanpa duduk, berpanas tanpa berteduh, membuat keputusan mengasing diri untuk beribadah, menghadkan makanan dan pakaian dari jenis tertentu tanpa sebab¹²⁶.

Antaranya: Beriltizam dengan cara (*kaiḥfiyyāt*) dan bentuk (*hai'āt*) tertentu.¹²⁷ Ini seperti zikir dalam bentuk perhimpunan dengan satu suara, menjadikan perayaan hari lahir Nabi s.a.w. dan seumpamanya. Begitu juga beriltizam dengan ibadah tertentu dalam waktu

¹²⁴ Abū Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnāḥī al-Syāḥibī (1975), *Op. Cit*, h .27-28.

¹²⁵ Maksudnya batasan-batasan yang tidak diletakkan oleh syariat.

¹²⁶ Ini seperti jamaah tertentu pada zaman kini, dimana di kalangan mereka ada yang menganggap pakaian fesyen baju negeri atau bangsa tertentu seperti kurta India, atau gaya serban guru tarikat mereka sebagai pakaian agama.

¹²⁷ Maksudnya yang tiada dalil syarak.

tertentu sedangkan tidak ada penentuan tersebut dalam syarak. Ini seperti beriltizam puasa pada hari Nisfu Sya'ban dan bersolat pada malamnya.

Adapun Perbuatan adat kebiasaan tidak termasuk dalam bid'ah yang dilarang oleh syari'at, yang dilarang ialah apa yang ada hubung kaitnya dengan agama, kemudian bid'ah-bid'ah tersebut disamakan dengan perkara-perkara yang disyariatkan. Jika penyamaan itu adalah dengan perkara-perkara yang tidak disyariatkan maka ia bukan bid'ah. Ia termasuk dalam perbuatan-perbuatan adat kebiasaan.¹²⁸

Ketiga: Maksud (يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله): “Tujuan mengamalkannya untuk berlebihan dalam mengabdikan diri kepada Allah” ialah menggalakkan ibadah. Ini kerana Allah berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Maksudnya:

Dan (ingatlah) Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadat kepadaKu.

al-Qur'an surah al-Dhāriyāt (51):56

Seakan-akan pembuat bid'ah melihat inilah tujuannya. Dia tidak tahu bahawa apa yang Allah tetapkan dalam undang-undang dan peraturan-peraturan-Nya sudah mencukupi dan memadai.¹²⁹

Seterusnya al-Imam al-Syāṭibī menjelaskan:

¹²⁸ Abū Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnāṭī al-Syāṭibī (1975), *Op.cit*, h. 28.

¹²⁹ *Ibid*, h. 29.

“Telah jelas dengan ikatan ini (yang dijelaskan) bahawa bid’ah tidak termasuk dalam adat. Apa sahaja jalan yang direka di dalam agama yang menyerupai perkara yang disyariatkan tetapi tidak bertujuan beribadah dengannya, maka ia terkeluar dari nama ini (bid’ah)”.¹³⁰

Daripada apa yang dita’rifkan dan dihuraikan oleh al-Imam al-Syāṭibī rahimahullah, dapat dibuat beberapa kesimpulan iaitu:

- I. Bid’ah ialah jalan syarak yang baru direka dan dianggap ibadah dengannya. Adapun membuat perkara baru dalam urusan dunia tidak boleh dinamakan bid’ah.
- II. Bid’ah ialah sesuatu yang tidak ada asal dalam syariat. Adapun apa yang ada asalnya dalam syariat tidak dinamakan bid’ah.
- III. Ahli bid’ah menganggap jalan, bentuk, cara bid’ah mereka adalah satu cara ibadah yang dengannya mereka mendekati diri kepada Allah.
- IV. Bid’ah kesemuanya buruk. Apa yang dinamakan bid’ah *hasanah* yang membabitkan perkara-perkara duniawi bukanlah bid’ah pada istilahnya.

1. 4. 2. 3. Kesimpulan

Dari perbincangan di atas tentang bid’ah, para ulama berbeza pendapat tentang pembahagian bid’ah kepada bid’ah *hasanah* dan bid’ah *sayyi’ah* atau *mazmūmah*, pendapat pertama menyatakan bahawa bid’ah terbahagi kepada *bid’ah hasanah* dan *bid’ah sayyi’ah*

¹³⁰ Abū Ishaq Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnāṭī al-Syāṭibī (1975), *Op.cit*, h. 30.

di antara mereka yang berpendapat seperti itu ialah Imam al Syāfi'ī, al-Izz bin Abd al-Salām, al-Qurāfi, al-Ghazālī, Ibn Athir, dan Imām al-Nawāwī.

Adapun pendapat yang kedua menyatakan dengan tegas bahawa bid'ah tidak mungkin terjadi kecuali jika bertentangan dengan *al-Sunnah*. Pendapat ini diungkapkan oleh al-Syātibī, Ibnu Hajar al-Asqalānī, Ibnu Hajar al-Haytāmī, Ibnu Rajab al-Hanbalī, Ibnu Taymiyyah dan al-Zarkasyī.

Pengkaji melihat perbezaan yang terjadi di kalangan ulama tentang ada tidaknya pembahagian bid'ah kepada bid'ah *hasanah* dan *sayyi'ah* kerana terdapat dua pendekatan dalam mendefinisikan kata bid'ah itu sendiri iaitu kelompok pertama menggunakan pendekatan etimologis (bahasa) dan kelompok kedua menggunakan pendekatan terminologis (*istilah*). Begitu juga mengenai skop batasan bid'ah secara istilah, ada sebahagian yang berpendapat khusus yang berkaitan dengan *Sunnah* dan ada pula yang memasukan masalah yang lebih luas lagi, sama ada yang bersifat terpuji mahupun yang tercela.

1. 4. 2. Untuk Membezakan Antara Bid'ah Dan *Maslahah Mursalah*

1. 4. 2. 1. Pengertian *Maslahah Mursalah*

Secara etimologi, ia berarti manfaat. Ibn Manzūr didalam *Lisān al-'Arab* menyebutkan bahawa:

“Maslahah adalah semua hal yang mengandung kemanfaatan sama ada dengan pencapaian suatu manfaat mahupun penolakan suatu kerusakan”.¹³¹

Adapun secara terminologi *maṣlahah mursalah* iaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh syarak dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan.¹³² *Maṣlahah mursalah* disebut juga maslahat yang mutlak. Karena tidak ada dalil yang mengakui kesahan atau kebatalannya.¹³³ Jadi pembentuk hukum dengan cara *maṣlahah mursalah* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan maksud untuk mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan dan kerusakan bagi manusia.

Adapun kemaslahatan manusia itu mempunyai tingkat-tingkatan. Tingkat pertama lebih utama dari tingkat kedua dan tingkat yang kedua lebih utama dari tingkat yang ketiga. Tingkat-tingkatan itu, ialah:

Tingkat pertama yaitu tingkat *darūri*, tingkat yang mesti ada. Tingkat ini terdiri atas lima tingkat pula, tingkat pertama lebih utama dari yang kedua, yang kedua lebih utama dari yang ketiga dan seterusnya. Tingkat-tingkat itu ialah: Memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan memelihara harta.

Tingkat yang kedua adalah tingkat yang diperlukan (*hājī*) dan tingkat ketiga, ialah tingkat *tahmī*.

¹³¹ Ibn Manẓūr (t.t.), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Ṣadir, j.2, h. 516.

¹³² Abd al-Wahāb Khalāf (t.t), *Op.cit* , h. 74

¹³³ Abdul Karim Zaydān (1992), *Op.cit*, h 237

Di antara contoh *masalah mursalah* ialah usaha Khalifah Abū Bakar al-Siddiq mengumpulkan al-Qur'an yang terkenal dengan *jam'u al-Qur'an*. Pengumpulan al-Qur'an ini tidak disinggung sedikitpun oleh syarak, tidak ada naş yang memerintahkan dan tidak ada naş yang melarangnya. Setelah terjadi peperangan Yamamah banyak para penghafal al-Qur'an yang mati syahid. 'Umar bin Khattab melihat kemaslahatan yang sangat besar pengumpulan al-Qur'an itu, bahkan menyangkut kepentingan agama (*darūrī*). Seandainya tidak dikumpulkan, dikhawatirkan al-Qur'an akan hilang dari permukaan bumi nanti. Kerana itu Khalifah Abū Bakar menerima anjuran 'Umar dan melaksanakannya.¹³⁴

Selain itu pula, 'Umar bin Khatab tidak memberikan bahagian zakat kepada para saudara baru (*muallafah qulūbuhum*), padahal hal tersebut telah sabit dengan naş al-Qur'an. 'Umar memandang bahawa bahagian zakat bagi mereka tidak diperlukan lagi setelah Islam menjadi kuat.¹³⁵

Penulis melihat dalam kes tersebut 'Umar memandang bahawa *illah* (sebab) pengagihan zakat bagi mereka selain untuk menguatkan keimanan mereka dan menambat hati-hati mereka kepada Islam, juga untuk menghindari mereka berkhianat dan berbalik memerangi Islam pada masa Islam belum terlalu kuat, tetapi setelah Islam semakin menular dan terpancar dalam hati-hati umat Islam pada masanya maka mereka tidak lagi diberi zakat, sebagaimana beliau juga menerima pakai lafaz talak tiga dengan sekali ucapan untuk memberikan rasa takut dan gerun bagi kaum muslimin supaya tidak memudah-mudahkan dalam penggunaannya. Begitu juga beliau membiarkan tanah-tanah yang ditaklukan oleh kaum muslimin tetap di tangan pemiliknya dengan mewajibkan *jizyah* (pajak) keatas

¹³⁴ Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit.*, juz 2, h. 450.

¹³⁵ *Ibid*

mereka sebagai maslahat bagi kaum muslimin, sebab kalau tanah rampasan itu dibahagikan kepada kaum muslimin maka tanah-tanah pertanian tersebut akan rosak kerana tidak diurus.¹³⁶

Demikian pula tidak disebut oleh syarak tentang keperluan mendirikan rumah penjara, menggunakan mikrofon di waktu azan ataupun solat jama'ah, menjadikan tempat melempar *jumrah* dan tempat *sa'ī* menjadi dua tingkat atau lebih, tetapi semuanya itu dilakukan dengan dalil maslahat mursalah yang tujuan utamanya ialah untuk menegakkan kemashlahatan agama, manusia dan harta.

1. 4. 2. 2. Dasar Hukum

Para ulama yang menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai salah satu dalil syarak, menyatakan bahwa dasar hukum *Maṣlahah mursalah*, ialah:

Persoalan yang dihadapi manusia selalu tumbuh dan berkembang, demikian pula kepentingan dan keperluan hidupnya. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak hal-hal atau persoalan yang tidak terjadi pada masa Rasulullah s.a.w. kemudian timbul dan terjadi pada masa-masa sesudahnya, bahkan ada yang terjadi tidak lama setelah Rasulullah s.a.w. meninggal dunia. Seandainya tidak ada dalil yang dapat memecahkan hal-hal yang demikian berarti akan sempitlah kehidupan manusia. Dalil itu ialah dalil yang dapat menetapkan mana yang merupakan kemaslahatan manusia dan mana yang tidak sesuai

¹³⁶ *Ibid*

dengan dasar-dasar umum dari agama Islam. Jika hal itu telah ada, maka dapat direalisasikan kemaslahatan manusia pada setiap masa, keadaan dan tempat.

Sebenarnya para Sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in dan para ulamak yang datang sesudahnya telah melaksanakannya, sehingga mereka dapat segera menetapkan hukum sesuai dengan kemaslahatan kaum muslimin pada masa itu. Khalifah Abū Bakar telah mengumpulkan al-Qur'an, Khalifah 'Umar telah menetapkan talak yang dijatuhkan tiga kali sekaligus jatuh tiga, padahal pada masa Rasulullah s.a.w. hanya jatuh satu, Khalifah Utsmān telah memerintahkan penulisan al-Qur'an dalam satu mushaf dan Khalifah Ali pun telah menghukum bakar hidup golongan Syi'ah Rafīdah yang memberontak, kemudian diikuti oleh para ulamak yang datang sesudahnya.

1. 4. 2. 3. Objek *Maṣlahah Mursalah*

Yang menjadi objek *maṣlahah mursalah*, ialah kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada satupun nas (al-Qur'an dan *al-Sunnah*) yang dapat dijadikan dasarnya. Prinsip ini disepakati oleh kebanyakan pengikut mazhab yang ada dalam fiqh, demikian pernyataan Imam al-Qurāfī dan al-Ṭūfī dalam kitabnya *Maṣālihul Mursalah* menerangkan bahwa *maṣlahah mursalah* itu sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam bidang mu'amalah dan semacamnya. Adapun dalam soal-soal ibadah hak Allah untuk menetapkan hukumnya, kerana manusia tidak sanggup mengetahui dengan lengkap hikmah ibadat itu. Oleh sebab itu hendaklah kaum muslimin beribadat sesuai dengan ketentuan-Nya yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.

1. 4. 2. 3. Kesimpulan

Ramai daripada kalangan masyarakat Islam di Indonesia sama ada yang mengikut kepada fahaman pertubuhan NU mahupun Muhammadiyah salah dalam memandang tentang sesuatu kejadian yang dilakukan oleh para Sahabat Rasulullah yang mana hal tersebut sebenarnya termasuk dari *maṣlahah mursalah* namun di nyatakan bahawa hal tersebut bid'ah hasanah. Padahal, ada sebahagian *maṣlahah mursalah* ini ditetapkan dengan menggunakan dalil *al-Sunnah ghayr tasyrī'iyah*, yang mana salah satu ciri-cirinya ialah tidak *mulzim* dan *dā'im*.

Begitu juga kalau *illah* suatu hal telah hilang maka diberlakukanlah yang selainnya sebagaimana tindakan yang dilakukan oleh 'Umar dengan mengumpulkan solat tarawih pada satu imam, kerana 'Umar melihat bahawa *illah* daripada larangan yang terdapat dalam hadis Rasulullah iaitu khawatir hal tersebut akan diwajibkan oleh Allah ke atas kaum muslimin sudah tidak ada lagi dengan wafatnya Rasulullah.

Begitu juga permasalahan pengumpulan al-Qur'an dan selainnya Kerana pada prinsipnya *maṣlahah mursalah* iaitu suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh syarak dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, sedang jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan. *Maṣlahah mursalah* disebut juga *maṣlahah* yang mutlak. Karena tidak ada dalil yang mengakui kesahan atau kebatalannya sebagaimana kes pengumpulan al-Qur'an dan selainnya.

Jadi, ada beberapa hal yang didakwa oleh sebahagian sebagai *bid'ah hasanah* ternyata hal tersebut bukan termasuk kepada perkara *bid'ah hasanah*, kerana hal tersebut mempunyai dasar hukum sama ada *masalah mursalah* ataupun dari *al-Sunnah ghayr tasyri'iyah*.

1. 4. 3. Untuk Memahami Konsep Fiqh al-Ikhtilāf

Antara sekian banyak *asbab al-ikhtilaf* para ulama, dikutipkan sebahagiannya sahaja iaitu:

1. 4. 3. 1. Perbezaan dalam memahami al-Qur'an.

Al-Qur'an adalah pegangan pertama semua Imam Mazhab dan ulamak. Hanya sahaja mereka seringkali berbeza pendapat dalam memahaminya, ini disebabkan:

1. Ada sebahagian lafaz al-Qur'an yang mengandungi lebih dari satu erti (*musytarak*). Contoh lafaz *quru'* sebagaimana Allah swt berfirman di dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah ayat 228. Sebahagian memahami bahawa pengertian daripada lafaz *quru'* dengan suci dan sebahagian lagi memahaminya dengan makna *haid*¹³⁷. Akibat perbezaan pengertian lafaz *quru'* ini, sebahagian Sahabat seperti Ibn Mas'ūd dan 'Umar bin Khattab memandang bahawa manakala perempuan itu sudah mandi dari haidnya yang ketiga, maka selesai iddahnyanya, adapun Zaid bin Thabīt dan Sahabat Nabi yang lain, memandang bahawa hanya dengan datangnya masa haid yang ketiga perempuan itu maka selesailah masa iddahnyanya meskipun ia belum mandi¹³⁸.

¹³⁷ Muḥammad 'Alī al-Ṣabūny (1971), *Rawā'i al-Bayān; Tafsi'r Āyāt al-Ahkām Min al-Qur'ān*. Lebanon: Dār al-kutub al-Ilmiyah. J. 1, h. 138

¹³⁸, Syamsuddīn al-Qurṭubī (1992), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Beirut : Dār al-Kutub al-Arabī, j. 1, h. 679

Kalau kita perhatikan, bahkan para sahabat Nabi pun berbeza pendapat dalam hal ini. Tampaknya Allah sengaja memilih kata *quru'* sehingga kaum Muslimin dapat menggunakan akal mereka untuk memahaminya. Dan kalau Allah berkehendak menghilangkan perbezaan pendapat tersebut, tentu sahaja Allah dapat memilih kata yang tidak mempunyai dua makna (*musytarakah*), sama ada lafaz itu suci atau haid, tetapi Allah memilih kata *quru'* yang bukan hanya mengandung dua erti berbeza tetapi bertentangan antara yang satu dengan lainnya dalam bahasa Arab.

Begitu juga dengan susunan ayat al-Qur'an, membuka peluang terjadinya perbezaan pendapat Huruf “حَتَّىٰ، إِلَّا، أَوْ، وَ، ف” dan lainnya, mengandung banyak fungsi sesuai dengan konteks penggunaannya. Sebagai contoh, huruf "ف" dalam al-Qur'an Surah al-Baqarah ayat: 226-227 mengandung dua fungsi. Sebahagian memandang huruf "ف" tersebut berfungsi "*li tartīb dhikri*". Sebahagian lagi berpendapat bahawa huruf "ف" dalam ayat di atas berfungsi "*li tartīb haqīqī*" (susunan menurut kenyataan). Walhasil kelompok pertama iaitu mazhab Imam Abu Hanifah berpendapat bahawa suami setelah '*ila* (melakukan sumpah untuk tidak campur dengan isteri), maka seorang suami mesti campur dengan isteri sebelum empat bulan, kalau sudah lewat empat bulan maka jatuh talak. Kelompok kedua iaitu Imam Mālik, Imam Syāfi'ī dan Imam Aḥmad bin Hanbal atau jumhur ulamak berpendapat bahawa tuntutan supaya campur dengan isteri (untuk menghindari jatuhnya talaq) itu setelah lewat empat bulan¹³⁹.

¹³⁹ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūny (1971), *Op.cit.*

2. Perbezaan memandang lafaz *'am* dan *khas*, *mujmal* dan *mubayyan*, *mutlaq* dan *muqayyad*, dan *nāsikh* dan *mansūkh*. Lafaz al-Qur'an adakalanya mengandungi makna umum (*'ām*) sehingga memerlukan ayat atau hadis untuk mengkhususkan maknanya. Terkadang tidak ditemui *qarīmah* (petunjuk) untuk mengkhususkannya, bahkan ditemui misalnya setelah meneliti *asbāb al-nuzulnya* bahwa lafaz itu memang *'ām* tapi ternyata yang dimaksud adalah khusus (*lafz 'ām yurādu bihī al-khusūs*). Boleh jadi sebaliknya, lafaznya khusus tapi yang dimaksud adalah umum (*lafz khaṣṣ yurādu bihī al-'umūm*).

- a. Contoh yang pertama, al-Qur'an Surah al-Taubah ayat 103 terdapat lafaz *amwal* (harta) akan tetapi tidak semua harta terkena kewajiban zakat¹⁴⁰ (makna umum harta telah dikhususkan kedalam beberapa jenis harta saja).
- b. Contoh yang kedua, dalam al-Qur'an Surah al-Isra' ayat 23 disebutkan larangan untuk mengucapkan "ah" pada kedua orangtua. Kekhususan untuk mengucapkan "ah" itu diumumkan bahwa perbuatan lain yang juga menyakiti orang tua termasuk ke dalam larangan ini (misalnya memukul, dan sebagainya). Bahkan dalam kes lain para ulama berbeza memandangi satu ayat sbb: lafaz umum dan memang maksudnya untuk umum, atau lafaz umum tetapi maksudnya untuk khusus; dan lafaz khusus dan memang maksudnya khusus; atau lafaz khusus tetapi maksudnya umum. Begitu juga perbezaan soal *mujmal-mubayyan*, *mutlaq-muqayyad*, *nāsikh-mansūkh*, para ulama memiliki kaidah yang mereka ambil dalam rangka untuk memahaminya

¹⁴⁰ Syams al-Dīn al-Qurṭubī (1992), *Op.cit.*, j. 1, h. 2528. Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Ūmar bin Kathīr al-Qursyī al-Dimasyqī (1999), *Tafsir Qur'an al-'Azim*, Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzī', j. 4, h. 207

3. Perbedaan dalam memahami lafaz perintah dan larangan. Ketika ada suatu *lafaz* berbentuk "*amr*" (perintah) para ulama mengambil tiga kemungkinan iaitu: *al-aşlu fī al-amri lil wujūb* (dasar "perintah" itu adalah wajib untuk dilakukan), *al-aşlu fī al-amri li al-nadab* (dasar "perintah" itu adalah sunnah untuk dilakukan) dan *al-aşlu fī al-amri li al-ibāḥah* (dasar "perintah" itu adalah mubah untuk dilakukan) Contohnya lafaz "*kullu wasyrabū*" (makan dan minumlah) menggunakan bentuk perintah, tetapi yang dimaksud adalah *mubah*. Lafaz "*fankihū mā tāba lakum min al-nisā*" (nikahilah wanita-wanita yg kamu sukai) juga menggunakan bentuk perintah. Tetapi para ulamak ada yg memandang bahawa itu adalah wajib sebagaimana mazhab *Zāhiri*, dan ada yg memandang Sunnah sebagaimana mazhab *jumhur ulamak*.¹⁴¹

1.4.3.2 Berbeza Dalam Memahami dan Memandang Kedudukan Suatu Hadis.

1.4.3.2.1. Kedudukan Hadis

Para ulamak sepakat bahawa hadis mutawatir itu merupakan hadis yang paling tinggi kedudukannya. Hadis mutawatir ialah hadis *saḥīḥ* yang diriwayatkan oleh sejumlah ramai orang yang menurut kebiasaan mereka terhindar dari melakukan dusta mulai dari awal hingga akhir sanad¹⁴² atau hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang ramai pada setiap tingkatan sanadnya menurut adat tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta dan memalsukan hadits¹⁴³ dan mereka bersandarkan dalam meriwayatkan pada sesuatu yang

¹⁴¹ Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūny (1971), *Op.cit.*, .J. 1,h. 136

¹⁴² Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit.*, j. 1, h. 451.

¹⁴³ Mahmūd Ṭahhān (1985), *Taysīr Muṣṭalah al-Hadīth*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif Li al-Nasyr Wa al-Tawzī’, cet 7, h. 10

dapat diketahui dengan indera seperti pendengarannya dan semacamnya.¹⁴⁴ Permasalahannya, para ulamak berbeza dalam memahami yang dimaksud dengan orang ramai tersebut. Sebahagian berpendapat jumlah orang ramai tersebut adalah dua orang, sebahagian lagi mengatakan cukup empat orang, yang lain mengatakan lima orang. Pendapat lain mengatakan sepuluh orang. Ada pula yang mengatakan tujuh puluh orang.¹⁴⁵

Maknanya, walaupun mereka sepakat akan kuatnya kedudukan hadis mutawatir namun mereka berbeza dalam menentukan syarat suatu hadis itu dikatakan mutawatir. Boleh jadi, ada satu hadis yang dipandang mutawatir oleh satu ulamak, namun dipandang tidak mutawatir oleh ulamak yang lain.

Begitu pula halnya dalam memandang kedudukan hadis *ṣaḥīḥ*. Salah satu syarat suatu hadis itu dinyatakan *ṣaḥīḥ* adalah bila ia diriwayatkan oleh *rāwī* yang adil. Akan tetapi para ulamak berbeza dalam mendefinisikan adil tersebut. Nūr al-Dīn 'Itr mensyaratkan tujuh hal, al-Hakim mensyaratkan tiga hal. Yang menarik, al-Hakim memasukkan unsur tidak berbuat bid'ah sebagai syarat adilnya perawi, namun Ibn al-Ṣalah, Nūr al-Dīn 'Itr, al-Syawkānī tidak mencantumkan syarat ini. Hampir semua ulamak, kecuali al-Hakim, memasukkan unsur "memelihara muru'ah (kehormatan diri)" sebagai unsur keadilan seorang perawi.

Maknanya, walaupun para ulamak bersepakat bahawa salah satu syarat suatu hadis dinyatakan *ṣaḥīḥ* adalah apabila hadis tersebut diriwayatkan oleh *rāwī* yang adil, namun mereka berbeza pendapat dalam meletakkan syarat-syarat adil tersebut. Boleh jadi, satu

¹⁴⁴ Abd al-Karīm Zaydān (1992), *Op.cit*, h. 171

¹⁴⁵ M. Taqiy al-Hakim (t.t), *Usūl al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqārin*, h. 195.

hadis dinyatakan *ṣaḥīḥ* karena perawinya dianggap adil oleh satu ulamak (sesuai dengan syarat adil yang ia susun), tetapi tidak dipandang adil oleh ulamak yang lain (kerana tidak memenuhi syarat adil yang ia yakini).

Persoalan lain adalah, bagaimana melakukan *tarjih* (memilih mana hadis yang paling kuat) antara dua hadis yang saling bertentangan. Boleh jadi, sebahagian ulamak mengatakan hadis yang satu telah menmansuhkan (*nāsikh*) hadis lain, tetapi sebahagian ulama yang lain berpendapat bahwa boleh jadi hadis yang satu bersifat umum, sedangkan hadis yang lain bersifat khusus.

Kemudian apabila teks sebuah hadis terlihat seakan-akan bertentangan dengan teks al-Qur'an. Sebahagian ulamak langsung berpegang pada teks al-Qur'an dan meninggalkan teks hadis sebagaimana yang dilakukan mazhab *Zāhiri* ketika tidak mengharamkan lelaki memakai cincin dari emas, akan tetapi sebahagian lagi mengatakan bahwa hadis merupakan penjelas maksud ayat, sehingga tidak perlu meninggalkan salah satunya, tetapi menggabungkan maknanya sebagaimana pendapat jumhur ulama ketika mengharamkan pria memakai cincin dari emas.¹⁴⁶ Ini sebahagian perbezaan para ulamak dari sisi kedudukan suatu hadis.

1.4.3.2.2 Makna Suatu Hadis

Para ulamak juga berbeza dalam memahami makna suatu hadis, sebagaimana sebuah hadis Nabi mengatakan, "*La nikāḥa illa biwalī*". Mazhab Hanafi memandang bahwa huruf "la" dalam hadith diatas bukan berarti tidak sah nikahnya namun maksudnya ialah tidak

¹⁴⁶ Sayyid Sābiq (1997), *Op.cit.*, j. 3, h. 487.

sempurna nikahnya. Mereka berpandangan bahawa sesuatu perkara yang ditiadakan oleh syarak dengan perantaraan “*la nāfiyah*”, mestilah dipandang bahawa yang ditiadakannya itu adalah sempurnanya; bukan sahnya. Sedangkan mazhab Syāfi’ī berpendapat adanya huruf “*la nāfiyah*”, itu menunjukkan tidak sahnya nikah tanpa wali.¹⁴⁷

Contoh lain, apakah persusuan semasa dewasa juga menyebabkan status mahram? Sebahagian ulamak mengatakan iya, kerana berpegang pada hadis Sālim yang sudah besar diizinkan Rasul menyusu kepada seorang wanita, sehingga terjadilah status mahram antara keduanya. Namun, sebahagian ulamak memandang bahwa hadis tersebut hanya khas berlaku untuk Sālim sahaja (sebagai *rukḥṣah*) bukan pada setiap orang dewasa. Apalagi ternyata ditemukan hadis lain dari ‘Ā’isyah yang menyatakan bahawa persusuan yang menyebabkan kemahraman itu adalah di saat usia kecil (karena bersifat mengenyangkan). Hanya sahaja, sebahagian ulamak memandang cacat hadis daripada ‘Ā’isyah r.ah. ini kerana ternyata ‘Ā’isyah sendiri tidak mengamalkan hadis yang dia riwayatkan. Bahkan ‘Ā’isyah justeru berpegang pada hadis Sālim.¹⁴⁸

Hal terakhir ini menimbulkan masalah lagi: jika seorang perawi meriwayatkan suatu hadis, namun ia sendiri tidak mengamalkan apa yang diriwayatkannya, apakah hadis itu menjadi tidak *Ṣaḥīḥ* ataukah hanya perawinya sendiri yang harus disalahkan. Sebahagian ulamak memandang bahwa hadis itu langsung cacat, sedangkan sebagian lagi memandang bahwa hadisnya tetap *Ṣaḥīḥ* hanya perawinya saja yang bersalah kerana tidak mengamalkan hadis yang dia riwayatkan sendiri.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’ī (1422/2001), *al-Um*, al-Manṣūrah: Dār al-Wafa’ cet.1, j. 7, h. 171

¹⁴⁸ Wahbah al-Zuhaylī (2004), *Op.cit.*, j. 9, h. 130.

¹⁴⁹ *Ibid*

Sebab ketiga para ulamak berbeza pendapat, iaitu kerana adanya perbezaan dalam metode ijihad (*manāhij al-ijtihād* atau *turūq al-istinbāt*) di kalangan mereka.¹⁵⁰

1.4.3.3 Kesimpulan

Demikianlah sebab-sebab para ulamak berbeza pendapat. Dari pembahasan di atas pengkaji dapat menyimpulkan bahawa ada dua sebab utama yang menyebabkan mereka berbeza iaitu: Sebab internal, iaitu mereka berbeza dalam memahami *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* serta berbeza dalam menyusun metode ijihad. Sebab eksternal, iaitu perbezaan sosio-kultural dan geografis. Yang menjadi permasalahannya sekarang, bagaimana cara kita mensikapi perbezaan pendapat di kalangan ulamak tersebut? Dari pembahasan di atas dapat kita ketahui bahawa kepelbagaian pendapat ulamak tersebut juga merujuk pada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*.

¹⁵⁰ Muḥammad Salam Madkūr (1984), *Manāhij al-Ijtihād fī al-Islām*, Kuwait: al-Maṭba'ah al-'Asriyah al-Kuwait, Jami'ah al-Kuwait.