

**METODOLOGI IJTIHAD IMAM AL-SHĀFI'Ī :  
ANALISIS PEMBAHARUAN BERKAITAN ASPEK  
MUNAKAHAT DI MALAYSIA**

**ZULFAHMI**

**JABATAN FIQH DAN USUL  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR  
2011**

**METODOLOGI IJTIHAD IMAM AL-SHĀFI'Ī :  
ANALISIS PEMBAHARUAN BERKAITAN ASPEK  
MUNAKAHAT DI MALAYSIA**

**ZULFAHMI**

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

**JABATAN FIQH DAN USUL  
AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR  
2011**

MOTTO:

ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد  
لها دينها

*"Sesungguhnya Allah akan  
membangkitkan umat ini pada  
penghujung setiap seratus tahun orang  
yang akan memperbaharui pemikiran  
agama mereka"*

## Abstrak

Hukum Islam boleh berubah sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Di Malaysia, perkembangan dan perubahan hukum Islam berubah dari masa ke semasa sesuai dengan keperluan masyarakat setempat. Secara umum, hukum Islam di Malaysia adalah bersumberkan kepada rujukan dalam mazhab al-Shāfi'i. Bahkan, menjadi kewajipan untuk merujuk kepada qawl yang muktabar dalam mazhab al-Shāfi'i dalam semua fatwa yang diputuskan sepertimana peruntukan yang dikeluarkan di Wilayah Persekutuan. Jika ingin beramal dengan mazhab yang lain, perlu mendapat restu dan persetujuan daripada Yang DiPertuan Agong. Disertasi ini bertujuan untuk mengkaji metodologi ijihad Imam al-Shāfi'i dalam melakukan pembaharuan hukum di bidang munakahat khususnya di Malaysia. Fokus kajian adalah tertumpu kepada dua perkara utama, iaitu; [Pertama] Mengenal pasti metodologi Imam al-Shāfi'i, dan [Kedua] Menerangkan bagaimana metodologi ijihad Imam al-Shāfi'i boleh diaplikasikan dalam melakukan pembaharuan hukum Islam khususnya dalam bidang munakahat di Malaysia. Kajian ini terdiri daripada enam (6) bab iaitu, Bab pertama tentang pendahuluan; Bab kedua tentang biografi Imam al-Shāfi'i; Bab ketiga penjelasan berhubung dengan ijihad dalam perspektif Imam al-Shāfi'i; Bab keempat tentang pembaharuan hukum Islam; Bab kelima berkaitan dengan analisis pembaharuan dalam aspek munakahat di Malaysia; dan Bab Keenam kesimpulan dan cadangan serta saranan. Kajian ini mengaplikasikan metode analisis data secara deduktif dan induktif. Metode deduktif diguna pakai dalam menganalisis metode ijihad Imam al-Shāfi'i. Hasil analisis mendapati bahawa metodologi ijihad Imam al-Shāfi'i terdiri dari dua metode iaitu metode bayānī dan metode qiyāsī. Metode induktif pula digunakan untuk menganalisis tentang pembaharuan hukum khususnya dalam bidang munakahat di Malaysia. Kajian dilakukan dengan mengambil beberapa contoh pembaharuan hukum dalam bidang munakahat yang telah dilakukan di Malaysia, iaitu pendaftaran perkahwinan, persetujuan calon pengantin, talak di hadapan mahkamah dan keizinan berpoligami. Berdasarkan kepada kajian terhadap keseluruhan contoh tersebut, didapati bahawa metodologi mazhab al-Shāfi'i masih lagi sesuai dengan pembaharuan hukum Islam khususnya dalam bidang munakahat.

## Abstract

Islamic Law is relevant to modified within a time and place. The development and improvement of Islamic law in Malaysia is *switching* time to time based on people needs. Generally, Islamic law in Malaysia is based on mazhab al-Shāfi'ī. Moreover, Mazhab al-Shāfi'ī nowadays become compulsory reference (qawl muktabar) in every policy made by the Federal Territory of Wilayah Persekutuan. Meanwhile, for other mazhab people are expected to have an approval from the royal highness. The aims of present this study is try to examine the methodology of ijtihad from Imam al-Shāfi'ī in reforms the law of *munakahat* in Malaysia. The present study undertakes the tasks of looking at the methodology used by Imam al-Shāfi'ī and to explain on how this methodology could be applied in reforming the Islamic law of *munakahat* in Malaysia. This present study consists of six chapters covering the sections of introduction in chapter 1, then followed by biography of imam al-Shāfi'ī in chapter 2, the reform of Islamic law in chapter 3, explanation and reform of Islamic law in chapter 4, and the last two sections chapter 5 and 6 were dealing with analysis of *munakahat* in Malaysia and presents the conclusions also recommendation for further studies. This present study combines both deductive and inductive approaches in order to triangulate findings. The deductive approach is used to analyze the method of ijtihad made by Imam al-Shāfi'ī. Whereas the finding shows that there are two types of methods used by Imam al-Shāfi'ī namely bayānī and qiyāsī. While the inductive approach used to analyze the reform of *munakahat's* law in Malaysia. This present study selected some data related to the reform in law focusing on *munakahat* in Malaysia. This data consists of the registration of marriage, the consent of bride, divorce court and the consent of the polygamous. Based on the data analysis, this study found the methodology of al-Shāfi'ī still relevant with Islamic law especially in *munakahat*.

## PENGHARGAAN

Segala puji dan kesyukuran yang berlimpah penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT dengan untaian kata *Alhamdulillah*. Dengan keizinan dan limpahan rahmat-Nya yang telah mengajarkan kepada hamba yang tidak mengetahui. Selawat dan salam dipersembahkan kepada Junjungan Nabi Muhammad S.A.W. atas perjuangannya dalam membimbing umatnya menuju Insān yang kāmīl.

Penulis perlu mengekalkan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menyampaikan jutaan terima kasih kepada semua pensyarah terutama kepada yang berbahagia Dr. Saadan Man selaku ketua jabatan dan segenap staf dan kakitangan di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur yang telah membantu penyelesaian penulisan ini. Terima kasih yang tak terhingga dihantarkan khususnya kepada yang berbahagia Profesor Madya Dr. Abdul Karim Ali selaku penyelia yang dengan sabar berkenan melapangkan masa dalam membimbing dan mencetuskan idea dalam menyelesaikan penulisan ini hingga ke noktah terakhir penulisan. Idea-idea dan pemikiran serta bimbingannya adalah hikmah yang sangat besar bagi penulis.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga juga penulis sampaikan kepada keluarga khususnya kedua orang tua yang senantiasa memberi semangat, sokongan baik moral mahupun material, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Semoga kesehatan dan hikmah kehidupan mengalir di antara mereka. *Rabbanā ighfir lanā dhunūbanā wa dhunūba wālidaynā wa irḥam humā kamā rabbayānā sikhāra. Jazakumullāhu aḥsana al-jazā’.*

Untaian terima kasih patut penulis curahkan kepada rakan-rakan pelajar, baik rakan pelajar yang berada di Indonesia mahupun di Kuala Lumpur yang telah memberi semangat serta memberi bantuan apapun kepada penulis semasa menyelesaikan disertasi

ini. Semoga Allah membalas budi baik kalian semua, *Jazakumullāhu Khaira al-Jazā'*.  
Akhirya penulis berharap semoga kajian ini dapat memberi sumbangan dalam  
meningkatkan penyusunan karya dalam bidang fiqh kepada sesiapa saja yang membaca  
kajian ini. Wassalam.

**Yang benar,**

**ZULFAHMI  
IGA080014**

**Jabatan Fiqh dan Ushul  
Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM)  
Kuala Lumpur Malaysia**

**Tarikh : 11 Sya'ban Awal 1432 H  
Bersamaan : 13 July 2011**

## PANDUAN TRANSLITERASI

Penukaran dari tulisan Arab ke tulisan Rumi dalam tesis ini adalah berdasarkan transliterasi yang telah ditetapkan oleh Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya di dalam buku panduan penulisan tesis/disertasi Ijazah Tinggi keluaran 2001.

| <b>KONSONAN</b>   |                         |                   |                         |
|-------------------|-------------------------|-------------------|-------------------------|
| <b>Huruf Arab</b> | <b>Transkripsi Rumi</b> | <b>Huruf Arab</b> | <b>Transkripsi Rumi</b> |
| ا, ء              | a, ' (Hamzah)           | ض                 | ḍ                       |
| ب                 | B                       | ط                 | ṭ                       |
| ت                 | T                       | ظ                 | ẓ                       |
| ث                 | Th                      | ع                 | ‘                       |
| ج                 | J                       | غ                 | Gh                      |
| ح                 | ḥ                       | فا                | F                       |
| خ                 | Kh                      | ق                 | Q                       |
| د                 | D                       | ك                 | K                       |
| ذ                 | Dh                      | ل                 | L                       |
| ر                 | R                       | م                 | M                       |
| ز                 | Z                       | ن                 | N                       |
| س                 | S                       | هـ                | H                       |
| ش                 | Sh                      | و                 | W                       |
| ص                 | ṣ                       | ي                 | Y                       |
|                   |                         | ة                 | H                       |



| <b>VOKAL</b>         |                   |                     |                   |
|----------------------|-------------------|---------------------|-------------------|
| <b>Vokal Panjang</b> |                   | <b>Vokal Pendek</b> |                   |
| <b>Huruf Arab</b>    | <b>Huruf Rumi</b> | <b>Huruf Arab</b>   | <b>Huruf Rumi</b> |
| آ                    | ā                 | اَ                  | A                 |
| و                    | ū                 | اُ                  | U                 |
| ي                    | ī                 | اِ                  | I                 |

| <b>DIFTONG</b>    |                   |
|-------------------|-------------------|
| <b>Huruf Arab</b> | <b>Huruf Rumi</b> |
| أو                | Aw                |
| أي                | Ay                |
| ياء               | iy/ī              |
| وؤ                | Uww               |

## SENARAI KEPENDEKAN

|         |   |                             |
|---------|---|-----------------------------|
| S.W.T.  | : | Subḥanahu wa Ta‘ālā         |
| S.A.W.  | : | Ṣalallāhu ‘Alaihi wa Sallam |
| R.A.    | : | Raḍiyallāhu ‘Anhu           |
| Ibid.   | : | Ibidem.                     |
| Op.Cit. | : | Opera Citato                |
| t.t.    | : | Tanpa tahun penerbitan      |
| t.t.p.  | : | Tanpa tempat penerbitan     |
| t.p.    | : | Tanpa penerbit              |

## ISI KANDUNGAN

|   |     |
|---|-----|
| <b>BAB I. 1.1 Pendahuluan</b>   | 1   |
| 1.2 Latar Belakang Masalah  | 4   |
| 1.3 Permasalahan Kajian   | 8   |
| 1.4 Kerangka Teori  | 9   |
| 1.5 Objektif Kajian   | 9   |
| 1.6 Kepentingan Kajian  | 10  |
| 1.7 Kajian Lepas  | 11  |
| 1.8 Skop Kajian   | 16  |
| 1.9 Metodologi Kajian   | 17  |
| 1.10 Pecahan Bab  | 18  |
| <br>  |     |
| <b>BAB II. Biografi Imam al-Shāfi’ī</b>                                   | 20  |
| 2.0. Sejarah hidup Imam al-Shāfi’ī  | 20  |
| 2.1 Riwayat Pendidikan  | 21  |
| 2.2 Guru-guru Imam al-Shāfi’ī   | 23  |
| 2.3 Fiqh Imam al-Shāfi’ī  | 24  |
| <br>  |     |
| <b>BAB III. Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi’ī</b>                        | 26  |
| 3.1. Pengertian ijtihad   | 26  |
| 3.2. Dalil-dalil dibolehkan ijtihad                                       | 27  |
| 3.3. Syarat dan Rukun Ijtihad   | 28  |
| 3.4. Sejarah perkembangan ijtihad   | 32  |
| 3.3. Ijtihad dalam perspektif al-Shāfi’ī                                  | 39  |
| 3.4. Konsep Ijtihad Imam al-Shāfi’ī                                       | 42  |
| 3.5. Sumber Dalil Pengambilan Hukum Imam al-Shāfi’ī                       | 49  |
| 3.6. Metode Pengambilan Hukum Mazhab al-Shāfi’ī                           | 57  |
| 3.7. Pandangan Imam al-Shāfi’ī Tentang Maṣlaḥah Mursalah, Istiḥsān, ‘Uruf | 75  |
| <br>  |     |
| <b>BAB IV. Pembaharuan Hukum di Malaysia</b>                              | 87  |
| 4.0. Pengertian Pembaharuan Hukum Islam                                   | 87  |
| 4.1. Bentuk-bentuk Pembaharuan hukum Islam                                | 88  |
| 4.2. Sejarah Pembaharuan Hukum Islam                                      | 90  |
| 4.3. Pembaharuan Hukum Islam di Malaysia                                  | 96  |
| 4.4. Pengaruh Mazhab al-Shāfi’ī dalam undang-undang Keluarga Islam        | 101 |
| <br>  |     |
| <b>BAB V. Analisis Pembaharuan Berkaitan Aspek Munakahat di Malaysia</b>  |     |
| 5.0. Pengenalan   | 107 |
| 5.1. Pendaftaran Perkahwinan  | 108 |
| 5.2. Persetujuan Calon Mempelai   | 114 |
| 5.3. Talak di Hadapan Mahkamah  | 124 |
| 5.4. Keizinan Berpoligami   | 132 |
| <br>  |     |
| <b>BAB V. Kesimpulan</b>  |     |

|  |            |
|--|------------|
| 6.0. Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'ī  | 144        |
| 6.1. Pembaharuan hukum Islam di Malaysia   | 145        |
| 6.2. Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam<br>Pembaharuan Hukum Munakahat di Malaysia | 147        |
| 6.3. Saranan-saranan   | 159        |
| <b>BIBLIOGRAFI</b>   | <b>150</b> |

## BAB I

### 1. 1. Pendahuluan

Islam merupakan agama yang sempurna, tujuan diturunkannya ajaran Islam adalah untuk membawa umat manusia pada jalan kebaikan, Allah telah menurunkan wahyu kepada nabi Muhammad iaitu *al-Qurān* sebagai pedoman hidup bagi manusia, dengan tujuan untuk menjawab seluruh permasalahan yang ada. *Al-Qurān* merupakan petunjuk kepada umat manusia yang diturunkan kepada Nabi sebagai penutup para Rasul. Inilah kitab suci Allah yang terakhir diturunkan kepada manusia sebagai pelengkap kepada kitab suci yang sebelumnya.<sup>1</sup> Kesempurnaan *al-Qurān* telah jelas sebagaimana firman Allah S.W.T.;

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ  
دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: “Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

Surah al-Mā'idah (5):3

Kesempurnaan *al-Qurān* telah jelas dinyatakan dalam *al-Qurān* sebagaimana firmanNya di atas. Maka, sebab itu manusia sepatutnya tidak perlu lagi membuat hukum sendiri. Kemudian sesuai dengan perkataan Imam al-Shāfi'ī;

*“Tidak ada sesuatu perkara yang dihadapi manusia kecuali al-Quran telah menerangkan hukumnya sama ada secara langsung*

<sup>1</sup> Kutbuddin Aibak (2008), *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 1.

(nas) mahupun secara tidak langsung”.<sup>2</sup>

Apabila terjadi perbezaan pendapat tentang suatu permasalahan hukum, maka kembalilah kepada *al-Qurān* dan Sunnah kerana semua permasalahan hukum telah dijelaskan oleh Allah di dalamnya. Firman Allah S.W.T.;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada ulil-amri (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (*al-Qur'an*) dan (Sunnah) RasulNya - jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.”

Surah al-Nisā'(4):59

Ayat di atas menjelaskan kewajipan untuk mentaati Allah dan RasulNya. Apabila berlaku sesuatu perselisihan pendapat, maka kembalilah kepada Allah dan Rasul. Ini merupakan suatu pedoman yang diberikan oleh Allah kepada umat Islam apabila terjadi permasalahan hukum yang baru. Maka perlu untuk merujuk kepada *al-Qurān* dan Sunnah dengan cara berijtihad. Hal ini disokong oleh hadis Rasulullah S.A.W.;

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قِضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِن لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِن لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضْرَبَ

<sup>2</sup>Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī (t.t.) *al-Risālah*, Aḥmad Muḥammad Shākir (Taḥqīq), Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 298.

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ  
رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

*“Bahawa sesungguhnya Rasulullah S.A.W. ketika mengutus Mu'adh ke Yaman, bagaimanakah nanti engkau akan memutuskan hukum apabila dibawa kepada engkau sesuatu permasalahan? Mu'adh menjawab saya akan memutuskan hukum berdasarkan kitab Allah, Nabi bertanya lagi, Sekiranya kamu tidak dapati dalam kitab Allah? Jawab Mu'adh, Saya akan memutuskan berdasarkan sunnah Rasul-Nya. Tanya Nabi lagi Sekiranya engkau tidak menemuinya dalam Sunnah? Mu'adh menjawab saya akan berijtihad dan saya tidak akan mengabaikan perkara tersebut. Nabi pun menepuk dada sambil bersabda segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah ke arah sesuatu yang diredhai oleh Rasullullah<sup>3</sup>.*

Hadis di atas membawa makna bahawa setiap hukum yang tidak ada dalam *al-Qurān* dan Sunnah boleh diputuskan melalui cara berijtihad. Proses ijtihad semakin berkembang setelah berlakunya perluasan wilayah yang dikuasai oleh Islam. Ini kerana timbul permasalahan hukum yang baru disebabkan oleh ‘uruf dan keadaan yang berbeza dalam masyarakat atau sesuatu bangsa. Keadaan sedemikian telah menjadikan ijtihad sebagai metode dalam menjawab permasalahan hukum-hukum tersebut. Pada ketika itu, ijtihad semakin berkembang luas, misalnya di Hijaz, Imam al-Mālik telah berijtihad dengan kerangka beliau sendiri<sup>4</sup>. Begitu juga di Kufah Imam Abu Ḥanīfah telah melakukan hal yang sama dan semua mujtahid telah mencuba membina kerangka metode ijtihad masing-masing. Faktor tempat dan keadaan semasa sangat mempengaruhi nas syarak dalam menentukan hukum. Faktor kewujudan sebuah mazhab sedikit sebanyak dipengaruhi oleh faktor tempatan dan suasana persekitaran.<sup>5</sup> Imam al-Shāfi'ī memberikan beberapa tingkatan dalam menetapkan hukum. Pertama, beliau

<sup>3</sup>Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Asy'ath al-Sijistānī (1996), *Sunan Abī Dāwūd*, Bāb Ijtihād al-Ra'y fī Al-Qaḍāi, Hadīth No. 3592, Dirujuk dalam Kitab *Mawsū'ah Hadīth Sharīf al-Kutub al-Sittah*, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashrī wa al-Tawzi' h. 1489.

<sup>4</sup>Tahā Jābir Fayyadh al-'Alwānī(1993), *Etika Berbezda Pendapat dalam Islam*, Ija Suntana (tr.), Bandung: Pustaka Hidayah, h. 74.

<sup>5</sup> Abdul Karim Ali (2000) ‘Faktor-faktor Semasa dan Setempat di Malaysia yang Boleh Mempengaruhi Penafsiran Nas Syarak dalam Penentuan Hukum’, Dalam *Fiqh Malaysia : Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad Ed, Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation, h. 60.

menyatakan bahawa segala masalah hukum harus merujuk kepada *al-Qurān* dan yang kedua kepada Sunnah. Apabila tiada penyelesaian melalui Sunnah, maka boleh merujuk kepada ijmak para ulama. Apabila ijmak tidak ada, maka beliau melakukan ijtihad.<sup>6</sup>

Setiap hukum yang dikeluarkan harus sesuai dengan tujuan syarak. Dalam mengistinbatkan sesuatu hukum, para ulama mempunyai metode yang tersendiri sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Begitu juga dalam proses ijtihad yang dilakukan oleh Imam al-Shāfi'i sehingga hukum itu dapat diaplikasikan dalam masyarakat serta sesuai dengan zaman dan tempat pada ketika itu. Sejarah telah mencatat bahawa kedatangan Islam ke tanah Melayu dengan berpaksikan kepadamazhab al-Shāfi'i. Hal ini telah menjadikan budaya dalam masyarakat Melayu dan amalan bermazhab al-Shāfi'i telah dilakukan secara turun temurun hingga sekarang. Bahkan mazhab al-Shāfi'i telah dijadikan sebagai dasar hukum undang-undang dalam negara,<sup>7</sup> seperti dalam Enakmen undang-undang pentadbiran agama Islam yang menyebutkan bahawa semua fatwa harus berlandaskan kepada *qawl* yang muktamad dalam mazhab al-Shāfi'i.<sup>8</sup>

## 1.2. Latar Belakang Masalah Kajian

Perkembangan Islam bermula di Timur Tengah dan proses kelahiran pelbagai mazhab dalam pemikiran hukum Islam juga bermula dan berkembang di wilayah tersebut sama ada di Hijaz ataupun di Iraq yang sangat dipengaruhi dengan keadaan setempat atau daerah tempatan. Di tengah-tengah perkembangan tersebut, lahirlah Imam al-Shāfi'i, seorang yang banyak berinteraksi dan berguru dengan ramai ulama pada masa

---

<sup>6</sup> Lahmudin Nasution (2001) *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung Remaja Rosda Karya, h.164.

<sup>7</sup>Raihanah Haji Azahari (2007) 'Kedudukan Mazhab Syafi'i dalam Undang-undang Keluarga Islam: Suatu Realiti', dalam *Jurnal Fiqh* No. 4, h. 253.

<sup>8</sup>Seksyen. 42, ayat 1, Enakmen Negeri Selangor, No. 3, 1952.



itu. Pengalaman dan proses perguruan tersebut telah diadaptasi dengan pengamalan beliau terhadap metode yang mereka gunakan dalam melakukan istinbat hukum. Oleh kerana itulah Imam al-Shāfi'ī menyusun kaedah-kaedah dasar yang dijadikan sebagai dasar hukum dalam menetapkan hukum daripada *al-Qurān* dan Sunnah<sup>9</sup>.

Imam al-Shāfi'ī pada mulanya adalah seorang penyokong aliran hadis. Namun, selepas beliau belajar di Iraq yang berkembangnya aliran *ahl al-ra'y*, maka beliau mulai tertarik dengan aliran tersebut. Melalui kombinasi atau gabungan kepada dua aliran ini, Imam al-Shāfi'ī membina metode ijtihad sendiri yang dipengaruhi oleh kedua pemikiran di atas. Akan tetapi, setelah beliau berhijrah ke Mesir, terdapat beberapa ciri khusus yang perlu diambil kira iaitu berdasarkan kepada ijtihad beliau yang merujuk kepada nilai setempat dalam penetapan sesuatu hukum semasa yang merujuk kepada realiti di Mesir berbanding dengan realiti Iraq dan Hijaz.<sup>10</sup>

Sejarah kemasukan Islam di tanah Melayu adalah berasaskan kepada mazhab al-Shāfi'ī, walaupun ada yang mengatakan bahawa sebelum masuknya mazhab al-Shāfi'ī itu, telah masuk lebih awal mazhab Shī'ah. Pengukuhan mazhab Shāfi'ī di tanah Melayu terbukti dengan penonjolan mazhab al-Shāfi'ī dalam institusi kerajaan dan pengaplikasiannya dalam masyarakat Malaysia yang bermula seawal abad ke 20 lagi melalui pelantikan qadhi-qadhi dan mufti yang bermazhab al-Shāfi'ī. Bagi mengukuhkan lagi mazhab al-Shāfi'ī di Malaysia, kerajaan telah memperuntukkan undang-undang dalam fatwa negeri-negeri, sebagaimana yang telah peruntukan di Wilayah Persekutuan, antaranya:

1. Semua fatwa yang diputuskan mestilah *qawl* yang muktabar dalam mazhab

---

<sup>9</sup>Muhammad Abū Zahrah (2005) *Imam Syafi'i Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqh*, Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman (tr.), Jakarta: Lentera. C. 2, h. 273.

<sup>10</sup>Mahmood Zuhdi Hj Ab. Majid (2000) 'Fiqh Malaysia Konsep dan Cabaran' Dalam *Fiqh Malaysia : Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad Ed, Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation, h. 10.

Shāfi’ī, jika ingin beramal dengan mazhab lain harus mendapat restu dari Yang diPertuan Agung.

2. Jika fatwa telah dikeluarkan dalam mazhab al-Shāfi’ī tidak seorang pun boleh membantahnya dengan menggunakan hujah dari mazhab lain.<sup>11</sup>

Hal ini menjadi bukti bahawa kerajaan menyokong mazhab al-Shāfi’ī sebagai mazhab negara. Ia juga terbukti secara undang-undang dalam pentadbiran Islam seperti mufti, mahkamah syariah dan sebagainya. Namun, pada dasarnya sokongan itu tinggal pada nama sahaja kerana telah banyak fatwa-fatwa yang dikeluarkan tidak berlandaskan mazhab al-Shāfi’ī. Sokongan kerajaan terhadap Mazhab al-Shāfi’ī bagaikan bak kata pepatah Melayu “sokongan membawa rebah.”<sup>12</sup>

Walau bagaimanapun hukum Islam tidak kaku kerana ia dapat berubah mengikuti perkembangan zaman. Hal ini sesuai dengan pandangan Mahmood Zuhdi tentang keperluan kepada hukum Islam semasa bagi masyarakat Malaysia yang membangun adalah semakin mendesak. Kegagalan untuk memenuhi keperluan ini boleh menyebabkan banyak agenda pembangunan menjadi terbengkalai atau sebaliknya pengaruh hukum Islam akan menjadi pudar.<sup>13</sup> Tidak dinafikan bahawa fatwa-fatwa ulama silam mempunyai mutu yang sangat tinggi dan merupakan suatu ijtihad yang luar biasa. Walaupun begitu, semua ijtihad yang telah menjadi perbendaharaan *fiqh* tidak dapat menjawab semua permasalahan yang ada pada zaman moden ini. Ini disebabkan oleh perubahan masa, tempat, ‘uruf dan keadaan. Oleh sebab demikian, pembaharuan hukum Islam bagi masyarakat Malaysia khususnya, merupakan suatu keperluan yang

---

<sup>11</sup>Ahmad Hidayat Buang (2002) ‘Analisis Fatwa-Fatwa Semasa di Malaysia’, dalam *Jurnal Syariah*, Bil 10:1, h. 42.

<sup>12</sup>Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid (2007) ‘Mazhab Syafi’i di Malaysia: Sejarah Realiti dan Prospek Masa Depan’, dalam *Jurnal Fiqh*, no. 4, h. 21.

<sup>13</sup>Mahmood Zuhdi Hj. Abd Majid (2001) ‘Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun’ dalam koleksi yang bertajuk: *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*” Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari, Ed, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 1

sangat mendesak.<sup>14</sup>

Apa yang menjadi persoalan adalah adakah pembaharuan hukum khususnya berhubung dengan aspek munakahat di Malaysia harus dilakukan dengan cara keterbukaan mazhab atau tetap dalam kerangka mazhab al-Shāfi'i sahaja. Mahmood Zuhdi menjelaskan bahawa yang perlu dipertahankan daripada mazhab al-Shāfi'i ialah usul atau metodologinya, bukan warisan ijtihadnya. Pembaharuan hukum Islam yang diinginkan oleh sebahagian pemikir Islam masih tetap berlaku tetapi perlu tunduk kepada prinsip dan metodologi hukum mazhab al-Shāfi'i.<sup>15</sup>

Sebahagian golongan masyarakat bercakap tentang reformasi hukum Islam tetapi mereka gagal untuk memahami dengan jelas konsep reformasi itu sendiri. Antara konsep-konsep reformasi yang mereka alu-alukan adalah percubaan mereka untuk menilai semula kedudukan hadis sebagai hukum Islam dan menganggap metodologi hukum Islam yang dibina oleh ulama silam sudah tidak relevan dengan zaman sekarang ini yang memerlukan kepada pembinaan metodologi usul *fiqh* baru. Namun, pada dasarnya apa yang diperlukan dalam pembaharuan hukum Islam semasa adalah pembaharuan dalam pendekatan, bukannya penukaran atau pembaikan prinsip.<sup>16</sup>

Sebahagian pemikir Islam cuba untuk menggugat kembali konsep ijtihad Imam al-Shāfi'i yang hanya terbatas kepada metode qiyas, sebagaimana yang diungkapkan oleh Kasim Ahmad, bahawa perlunya menilai semula teori perundangan klasik yang dibina oleh Imam al-Shāfi'i.<sup>17</sup> Menurut mereka, konsep qiyas yang dibawa oleh Imam al-Shāfi'i tidak dapat melakukan pembaharuan hukum Islam dan tidak dapat menjawab persoalan semasa dan kemunduran umat Islam dari segi fizikal dan intelektual. Ia

---

<sup>14</sup>Md Saleh Hj Md Ahmad (2005) *Risalah al-Ahkam*, Intel Multimedia and Publication, h. 173.

<sup>15</sup>Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid (2007) *op. cit.*, h. 25.

<sup>16</sup>Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid (1997) *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Universiti Malaya, h. 12.

<sup>17</sup>Mahmood Zuhdi Abd Majid (1994) *Beberapa Pemikiran Tentang Ijtihad, Islah Dan Tajdid*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan pustaka, h. 46.

disebabkan oleh kesilapan metodologi Islam yang dibina oleh sarjana Islam silam.<sup>18</sup> Adakah anggapan ini benar seperti mana yang berlaku di Malaysia secara realiti bahawa pembaharuan hukum Islam dilakukan dengan cara berpindah mazhab lain. Maka bertolak dari permasalahan itu penulis tertarik untuk mengkaji kembali metode ijtihad Imam al-Shāfi'ī adakah sesuai untuk melakukan pembaharuan hukum khususnya dalam bidang munakahat di Malaysia.

### 1.3. Permasalahan Kajian

Imam al-Shāfi'ī merupakan pengasas utama dalam merumuskan kerangka metodologi usul *fiqh* secara sistematis. Perkara ini dapat dilihat dalam tulisan beliau yang bertajuk *al-Risālah*. Amalan berpegang kepada mazhab al-Shāfi'ī di Malaysia telah pun wujud sejak kedatangan Islam ke tanah Melayu lagi dan ia masih berlangsung sehingga kini. Perubahan zaman dan situasi menyebabkan hukum Islam khususnya dalam mazhab al-Shāfi'ī sebahagian sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman. Bukan itu sahaja, terdapat sebahagian ahli pemikir Islam yang beranggapan bahawa konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī tidak dapat membuat pembaharuan hukum Islam semasa, disebabkan dalam konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī hanya terbatas kepada konsep qiyas sahaja. Berasaskan kepada latar belakang masalah di atas, terdapat beberapa pertanyaan yang perlu dijawab iaitu:

1. Bagaimana konsep ijtihad yang digagaskan oleh Imam al-Shāfi'ī dalam menyelesaikan permasalahan hukum.
2. Kenapa Imam al-Shāfi'ī membatasi metode ijtihad hanya terbatas pada qiyas adakah ia dapat menjawab semua permasalahan hukum Islam semasa.

---

<sup>18</sup>Mohd Kamil Abdul Majid *et al.* (2009) 'Paradigma dan Metodologi Usul Fiqh Imam Syafi'ī di Zaman Moden : Analisis Terhadap Cabaran Semasa', Kertas Seminar h. 9. yang bertajuk: Pemantapan Mazhab Syafi'ī di Malaysia, Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, University Malaya, 22-23 oktober, 2009.

3. Bagaimanakah konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī diaplikasikan dalam pembaharuan hukum Islam semasa khususnya dalam bidang munakahat di Malaysia

#### **1.4. Kerangka Teori**

Kerangka teori yang digunakan oleh penulis sebagai teori asas dalam penulisan disertasi ini adalah konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī yang dihubungkan dengan pembaharuan hukum Islam semasa dalam bidang munakahat di Malaysia yang menjadi asas pemikiran ulama tempatan dalam mengistinbatkan hukum Islam.

Memandangkan Malaysia merupakan negara Islam yang bermazhab al-Shāfi'ī dan dibuktikan dalam enakmen pentadbiran agama Islam di setiap negeri-negeri. Maka, perubahan masa dan zaman perlunya kepada pembaharuan hukum Islam semasa dalam bidang munakahat di Malaysia. Faktor utama yang dianggap perlu untuk dikaji adalah usaha untuk menganalisis kembali konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī yang kemudiannya dihubungkan dengan keadaan semasa dalam menyelesaikan permasalahan hukum khususnya bidang munakahat di Malaysia.

#### **1.5 Objektif Kajian**

Objektif kajian adalah

- a. Menganalisis metodologi ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam menjawab permasalahan hukum semasa.
- b. Mengenal pasti aspek pembaharuan hukum yang berkaitan dengan bidang munakahat di Malaysia.
- c. Mengenal pasti metodologi ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam pembaharuan munakahat di Malaysia.

## 1.6. Kepentingan dan kegunaan penelitian

Malaysia merupakan negara yang secara umumnya beragama Islam dan bermazhabkan mazhab al-Shāfi'ī. Perkara ini dapat dilihat dalam bidang pendidikan di sekolah rendah dan menengah serta dalam sistem pentadbiran agama Islam yang mengguna pakai mazhab al-Shāfi'ī. Secara umumnya sejarah telah mencatat bahawa kedatangan Islam ke Malaysia pertama kalinya adalah berasaskan kepada mazhab al-Shāfi'ī yang kemudiannya menjadi tradisi turun temurun yang diamalkan oleh masyarakat Islam di Malaysia.

Amalan dalam mazhab al-Shāfi'ī telah menjadi landasan untuk berijtihad dengan mengguna pakai kerangka usul fiqh mazhab al-Shāfi'ī. Walaupun begitu, hal ini tidak hanya terjadi di dalam lingkungan masyarakat sahaja, bahkan dalam sistem undang-undang pentadbiran agama, segala hukum diputuskan menurut mazhab al-Shāfi'ī yang lebih diutamakan. Pengkajian dan penelitian terhadap konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah* akan memberi sumbangan dalam penyempurnaan pembaharuan hukum Islam semasa di Malaysia. Dengan demikian, hukum Islam yang diputuskan tersebut benar-benar sesuai dengan perkembangan zaman kini. Penelitian ini juga menjadi satu usaha terkini dalam pengembangan khazanah keilmuan Islam khususnya di Universiti Malaya berhubung dengan pembaharuan hukum Islam semasa. Kemudian, penelitian ini dilakukan untuk memperjelaskan kembali segala tuduhan yang mengatakan bahawa konsep ijtihad Imam Shāfi'ī sudah tidak relevan dengan perkembangan semasa.

## 1.7. Kajian Lepas

Terdapat beberapa kajian yang mempunyai hubungan rapat dengan penelitian yang dijalankan oleh pengkaji yang merangkumi penulisan dalam bentuk buku, tesis dan jurnal. Antaranya adalah:

*Pembaharuan hukum Islam dalam mazhab Syafi'i* yang ditulis oleh Lahmuddin Nasution. Dalam buku ini, beliau memberi fokus kajian kepada permasalahan konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī. Idea asas yang beliau kemukakan adalah tentang pembaharuan hukum Islam adalah dalam mazhab al-Shāfi'ī sama ada boleh dilakukan pembaharuan atau tidak seperti mana usaha Imam al-Shāfi'ī sendiri yang melakukan pembaharuan melalui *qawl qadīm* kepada *qawl jadīd*.<sup>19</sup> Dalam tulisan ini, pengarangnya hanya menjelaskan tentang pembaharuan yang dilakukan oleh Imam al-Shāfi'ī sendiri. Namun, buku ini tidak menghubungkan penyelesaian hukum dengan pembaharuan hukum Islam semasa.

'Konsep ijtihad Imam Syafi'i dalam kitab al-Risalah dan relevansinya dengan pembaharuan hukum Islam di Indonesia', merupakan sebuah disertasi yang ditulis oleh Asep Opik Akbar. Melalui tesis ini, beliau telah mengulas konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam *al-Risālah* untuk tujuan pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Kajian dilakukan dengan melihat keadaan semasa di Indonesia dan melihat kepada sistem undang-undang Islam yang dilaksanakan di Indonesia yang terkandung dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam). Hasil dapatan dari pada penelitian yang beliau lakukan, telah membuat satu kesimpulan bahawa dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia, konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī perlu dilakukan pembaharuan yang tidak hanya terbatas pada konsep qiyas sahaja. Bahkan perlu ditokok tambah dengan *maṣlaḥah mursalah* yang digagaskan oleh al-Syāṭibī dan perlu juga penambahan dengan *'uruf* sebagai

---

<sup>19</sup> Nasution Lahmudin (2001) *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung Remaja Rosda Karya

sumber hukum, sebagaimana apa yang diterapkan dalam konsep Ijtihad KHI (Kompilasi Hukum Islam). Kajian ini adalah kajian yang mempunyai kaitan yang sangat rapat tentang pembaharuan hukum Islam di Malaysia.<sup>20</sup> Dalam tulisan ini penulis menganggap bahawa konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī belum sempurna sehingga perlu penambahan, maka di sini perlu kajian semula terhadap konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī.

'Ijtihad Menerusi al-Ra'y Analisis Pandangan Imam Syafi'i' yang ditulis oleh Badrul Fata Muhammad Ridzuan, latar belakang kajian dalam kajian ini pada dasarnya mempunyai persamaan dengan penelitian di atas iaitu tentang konsep qiyas Imam al-Shāfi'ī yang dianggap tidak dapat menjawab persoalan semasa. Dalam penelitian ini beliau cuba membezakan antara qiyas dan *maṣlaḥah mursalah*, qiyas adalah mengembalikan hukum secara langsung kepada nas, sedangkan *maṣlaḥah mursalah* adalah mengembalikan hukum kepada kaedah am daripada nas. Imam al-Shāfi'ī tidak menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai metode ijtihad kerana *maṣlaḥah mursalah* merupakan sebahagian daripada qiyas. Beliau mencadangkan *maṣlaḥah mursalah* perlu diiktiraf sebagai metode ijtihad yang sah untuk digunakan sebagai salah satu metode dalam mengistinbatkan hukum. Penggunaan metode *maṣlaḥah mursalah* tidak bercangah dengan kaedah Imam al-Shāfi'ī dengan syarat ia digunakan sebagai alternatif terakhir apabila metode qiyas tidak dapat digunakan. Penelitian ini mempunyai hubung kait dengan penelitian yang akan dijalankan oleh penulis kerana mempunyai latar belakang kajian yang sama.<sup>21</sup> Walaupun demikian, kajian ini pada dasarnya terdapat persamaan dengan penelitian di atas yang menganggap konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī belum sempurna sehingga perlunya pengiktirafan metode istinbat hukum yang baru. Maka di sinilah letak kekurangan dalam penelitian ini.

---

<sup>20</sup>Asep Opik Akbar (2007) 'Konsep Ijtihad Imam Syafi'i dalam Al-Risālah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia' (Disertasi Sarjana, Universitas Syarif Hidayatullah)

<sup>21</sup>Badrul Fata Muhammad Ridwan (2004) 'Ijtihad menerusi al-Ra'y Analisis Pandangan Imam Syafi'i' (Disertasi Sarjana Syari'ah, University Malaya).



‘Proses Pencarian 'Illah Dalam Menentukan Hukum: Kajian Teori Berasaskan Usul Fiqh Syafi'i’, yang ditulis oleh Edi Yanto bin Muhammad Ali. Dalam tulisan ini beliau menyebutkan bahawa penyebab utama konsep ijtihad Imam al-Shāfi’ī dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman adalah disebabkan penyempitan makna *'illah* itu sendiri. Beliau juga mengkaji di mana letaknya perbezaan antara konsep qiyas menurut ulama *Shāfi’iyyah* klasik dengan konsep qiyas menurut ulama *Shāfi’iyyah* moden. Hasil kajian mendapati bahawa titik perbezaan antara keduanya, menurut ulama *Shāfi’iyyah* klasik konsep *'illah* mempunyai erti yang sangat luas mencakupi di dalamnya *maslahah mursalah*, sedangkan ulama *Shāfi’iyyah* moden telah menyempitkan konsep *'illah* itu sendiri. Kajian ini mempunyai kaitan dengan penelitian yang akan dijalankan oleh pengkaji hanya pada skop *'illah* sahaja. Walaupun bagaimanapun, kajian ini belum memadai untuk dapat menjawab persoalan hukum Islam semasa disebabkan tidak terdapat konsep yang jelas dalam penyelesaian hukum semasa.<sup>22</sup>

‘Sikap Liberal Dalam Memahami Fiqh Syafi'i: Realiti Dan Fenomena di Malaysia’, hasil tulisan Ridzwan Ahmad dalam Jurnal Fiqh.<sup>23</sup> Dalam tulisan ini, beliau menjelaskan bahawa konsep pemahaman mazhab al-Shāfi’ī yang hanya berpandukan kepada hasil ijtihad telah membawa menimbulkan pelbagai masalah sehingga mazhab al-Shāfi’ī telah dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman dan membawa kepada anjuran untuk tidak mazhab dan bersikap lebih terbuka mazhab yang sering dialu-alukan. Permasalahan yang timbul adalah pengikut mazhab al-Shāfi’ī tidak mendalami metodologi ijtihad Imam al-Shāfi’ī. Berbeza pendapat dengan Imam al-Shāfi’ī bukan bererti keluar dari pada mazhab al-Shāfi’ī selagi tetap memakai kerangka

---

<sup>22</sup>Edi Yanto bin Muhammad Ali (2005), ‘Proses Pencarian 'Illah dalam Menentukan Hukum: Kajian Teori Berasaskan Usul Fiqh Syāfi’i’ (Disertasi Sarjana, University Malaya).

<sup>23</sup>Ridzwan bin Ahmad, (2007) ‘Sikap Liberal Dalam Memahami Fiqh Syafi'i: Realiti dan Fenomena di Malaysia’, dalam *Jurnal Fiqh*, No. 4.

ijtihad Imam al-Shāfi'ī. Jurnal ini sangat bermanfaat bagi penulis sebagai petunjuk dalam melakukan pembaharuan hukum Islam di Malaysia.

'Tajdid Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia : Suatu penilaian', dalam Jurnal Fiqh. Dalam tulisan ini, penulisnya menyebutkan beberapa pendekatan yang harus dilakukan dalam melakukan pembaharuan hukum Islam di Malaysia. Antaranya adalah mengambil pendapat dalam mazhab al-Shāfi'ī, sama ada dari pendapat Imam al-Shāfi'ī sendiri atau dari pendapat pengikut mazhab al-Shāfi'ī walaupun pendapat tersebut pada asalnya adalah pendapat yang *da'if* atau pendapat yang *marjūh* selagi pendapat tersebut sesuai dengan perkembangan semasa maka boleh diguna pakai. Kemudian mengaplikasikan metodologi ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam mengistinbatkan hukum-hukum semasa yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman ataupun boleh juga diaplikasikan terhadap kes-kes atau permasalahan yang baru.<sup>24</sup> Tulisan ini sangat bermanfaat bagi penulis untuk memahami konsep dasar yang diguna pakai oleh pengkaji dalam membuat kajian tentang pembaharuan hukum munakahat di Malaysia.

'Reformasi Undang-Undang Keluarga Islam di Malaysia : Suatu Analisis Terhadap Gagasan Konsep Fiqh Semasa', tulisan Rahimin Affandi Abdul Rahim dalam Jurnal Syariah. Dalam tulisan ini, beliau telah menyebutkan beberapa pembaharuan hukum Islam yang dilakukan di Malaysia khususnya dalam bidang munakahat. Pembaharuan tersebut adalah berhubung kait dengan beberapa perkara seperti kerelaan bakal pengantin dan peranan wali, mungkir janji untuk berkahwin, persoalan nafkah kepada keluarga, peraturan perceraian yang lebih ketat, talak taklik, hak yang sama untuk mendapatkan cerai, dan peraturan poligami yang lebih ketat. Kesemua contoh di atas merupakan usaha kerajaan dalam menyelesaikan permasalahan hukum yang berlaku dalam masyarakat. Dalam tulisan ini pembaharuan hukum hanya dijelaskan

---

<sup>24</sup>Abdul Karim bin Ali (2007) 'Tajdīd Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia', dalam *Jurnal Fiqh*, No.4.

dalam bentuk peruntukan enakmen-enakmen. Walaupun begitu, penulis tidak pula menjelaskan dari mana asal usul timbul hukum tersebut.<sup>25</sup>

Pembaharuan-pembaharuan dalam Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia, dalam kertas projek, tulisan ini menjelaskan tentang sejarah pembaharuan hukum Islam khususnya di Malaysia, dan menjelaskan aspek pembaharuan hukum yang telah dilakukan pihak kerajaan dengan merujuk kepada undang-undang keluarga Islam. Kekurangan dalam kajian ini adalah tidak menjelaskan metode apa yang diguna pakai dalam melakukan pembaharuan hukum keluarga di Malaysia. Sehingga kajiannya hanya menjelaskan pembaharuan undang-undang secara umum.<sup>26</sup>

Dari pada penjelasan yang telah dikemukakan di atas, terdapat beberapa pandangan yang perlu dibuat penelitian semula untuk menyempurnakan penelitian yang sudah ada. Pandangan yang pertama dapat dinyatakan bahawa untuk melakukan pembaharuan hukum Islam dalam mazhab al-Shāfi'i, harus dilakukan pembaharuan usul fiqh Imam al-Shāfi'i dengan menambah dan mengiktiraf *maṣlahah mursalah* dan juga 'uruf sebagai sumber hukum Islam. Namun, hal ini telah bertentangan dengan prinsip yang dipegang oleh Imam al-Shāfi'i sendiri. Kemudian teori yang kedua adalah di dalam konsep 'illah sudah ada *maṣlahah mursalah*. Pandangan ini hanya dari segi teori sedangkan dari segi aplikasinya mengalami kesulitan disebabkan tidak semua hukum dapat dijawab dengan melihat persamaan 'illah. Dari permasalahan ini penulis cuba untuk melakukan kajian semula supaya konsep ijtihad Imam al-Shāfi'i dapat diaplikasikan dalam realiti semasa khususnya di Malaysia dalam proses pembaharuan hukum Islam. Berpijak kepada kajian-kajian yang telah dilakukan dalam tulisan di atas, metodologi ijtihad Imam al-Shāfi'i masih mampu digunakan untuk melakukan

---

<sup>25</sup>Rahimin Affandi Abd. Rahim, *et al.* (2008) 'Reformasi undang-undang Keluarga Islam di Malaysia : suatu Analisis terhadap gagasan konsep fiqh semasa', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 2

<sup>26</sup>Norazlina Binti Mohd Nasir (2002) 'Pembaharuan-pembaharuan dalam Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia' (Kertas Projek Jabatan Syariah dan Undang-undang, Universiti Malaya)

pembaharuan hukum Islam khususnya dalam bidang munakahat di Malaysia. Sedangkan dalam tulisan yang lain, dapat dinyatakan bahawa kerajaan telah melakukan pembaharuan hukum dalam bidang munakahat sebagaimana contoh yang telah disebutkan di atas tetapi tidak ada penjelasan tentang metodologi ijihad siapa yang diguna pakai dalam menetapkan hukum. Berdasarkan pertimbangan bahawa kerajaan Malaysia mengiktiraf mazhab al-Shafi'i sebagai mazhab negara, maka kajian ini akan cuba mengaplikasikan metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam pembaharuan hukum munakahat di Malaysia.

### **1.8. Skop kajian**

Dari permasalahan yang telah disebutkan di atas penulis berusaha untuk mengkaji hal yang lebih mendasar iaitu masalah pengembangan dan pembaharuan hukum Islam dalam bidang munakahat di Malaysia yang dapat memberi manfaat bagi masyarakat dan para sarjana Islam. Masalah yang akan dijawab oleh penulis dalam disertasi ini adalah tentang konsep ijihad yang diasaskan oleh Imam al-Shāfi'ī dalam menyelesaikan permasalahan hukum khususnya dalam bidang munakahat. Dalam pada itu, pengkaji juga perlu untuk mengkaji metode qiyas yang diguna pakai oleh Imam al-Shāfi'ī dalam mengistinbatkan hukum. Dengan mengetahui metode ini, maka dapat dilihat sejauh mana ruang lingkup ijihad Imam al-Shāfi'ī yang hanya membatasi pada qiyas sahaja. Kemudian permasalahan yang perlu dijawab adakah kaedah yang diguna pakai tersebut sesuai dengan pembaharuan hukum Islam di Malaysia khususnya dalam bidang munakahat. Dengan melihat keadaan masyarakat Melayu serta kemajuan negara dalam pelbagai bidang, sehingga pembaharuan hukum dianggap perlu khususnya dalam bidang munakahat yang sebahagian permasalahan hukum sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman, sehingga perlu kepada penilaian semula sebahagian hukum dalam bidang munakahat. Di antaranya penulis mengambil empat contoh pembaharuan

hukum yang telah dilakukan oleh kerajaan Malaysia sebagaimana yang telah dijelaskan pada kajian lepas dalam tulisan jurnal tentang reformasi undang-undang keluarga Islam di Malaysia. Dari itu, pengkaji hanya mengambil empat contoh sahaja dalam kajian ini, iaitu pencatatan perkahwinan, persetujuan calon mempelai, talak di hadapan mahkamah dan keizinan berpoligami. Keseluruhan isu ini merupakan perkara yang sangat penting yang mempunyai kaitan rapat tentang kesejahteraan rumah tangga. Hal ini kerana rumah tangga yang sejahtera dan baik merupakan manifestasi sebuah negara yang sejahtera. Penelitian ini akan difokuskan pada konsep ijtihad Imam al-Shāfi'i di dalam *al-Risālah* sebagai sumber primer dan diikuti kajian serta penelitian dalam buku-buku yang berhubungan dengan masalah yang akan dikaji.

### **1.9. Metodologi kajian**

#### **a. Kaedah Pengumpulan Data**

Kaedah ini tertumpu kepada kajian dengan menggunakan pendekatan kualitatif iaitu mengkaji bagaimana konsep ijtihad imam al-Shāfi'i dalam melakukan pembaharuan hukum Islam bidang munakahat, kajian ini juga dilakukan dengan mengumpulkan bahan yang mempunyai kaitan dengan metode istinbat hukum mazhab al-Shāfi'i. Sumber dasar pemahaman yang dikaji adalah kerangka usul fiqh dalam *al-Risālah* sebagai sumber primer dan ditambah dengan data lain yang bersangkutan dengan permasalahan tersebut. Proses kajian ini dilakukan dalam dua tahap iaitu pengumpulan data dan analisis data.

#### **b. Kaedah Analisis Data**

Data yang telah dikumpulkan melalui kajian perpustakaan akan dirumuskan dan diklasifikasikan mengikut permasalahan masing-masing. Data primer dan sekunder

akan ditelaah dan kemudian dianalisis serta diklasifikasikan menurut keperluan yang dikehendaki dalam kajian ini.

Kemudian data dianalisis secara kualitatif dengan teknik penyimpulan seperti berikut:

- a. Deduktif iaitu menganalisis data yang bersifat umum kemudian membuat sebuah kesimpulan yang bersifat khusus.
- b. Induktif iaitu menganalisis data yang bersifat khusus kemudian membuat suatu kesimpulan yang bersifat umum.

Kedua teknik pengumpulan data tersebut digunakan dalam bab tiga dan bab empat sesuai dengan keperluan yang dikehendaki. Metode deduktif diguna pakai dalam bab tiga sedangkan metode induktif digunakan dalam bab empat.

### **1.10. Pecahan Bab**

Pecahan bab yang akan dipaparkan dalam disertasi ini adalah terdiri dari lima bab, dimulai dari bab satu atau pendahuluan, latar belakang masalah, permasalahan kajian, kerangka teori, objektif kajian, kepentingan kajian, kajian lepas, skop kajian, metodologi kajian dan struktur penulisan.

Bab dua, menyentuh tentang biografi Imam al-Shāfi'ī dan sejarah perkembangan ijtihad. Pembahasan ini akan dibahagikan kepada, sejarah hidup Imam al-Shāfi'ī, pendidikan Imam al-Shāfi'ī, gugu-guru Imam al-Shāfi'ī, fiqh Imam al-Shāfi'ī,

Bab tiga, metodologi ijtihad Imam al-Shāfi'ī. Pembahasan ini akan dibahagikan kepada beberapa sub topik, iaitu, pengertian ijtihad, dalil tentang ijtihad, rukun ijtihad, syarat-syarat ijtihad dan sejarah perkembangan ijtihad, konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī, dan dalil pengambilan hukum Imam al-Shāfi'ī yang terdiri daripada metode *bayānī* dan

metode *qiyāsī* pandangan Imam al-Shāfi'ī tentang *maṣlaḥah mursalah*, *istiḥsān* dan *'uruf*.

Bab empat, pembaharuan hukum Islam di Malaysia, pembahasan ini akan dibahagikan kepada beberapa sub topik iaitu pengertian pembaharuan hukum Islam, bentuk-bentuk pembaharuan hukum Islam, pembaharuan hukum Islam di Malaysia, Sejarah pembaharuan hukum Islam dan pengaruh mazhab al-Shāfi'ī dalam bidang munakahat.

Bab lima, tertumpu kepada analisis terhadap pembaharuan hukum yang berkaitan dengan aspek munakahat di Malaysia, pembahasan ini akan dibagikan kepada beberapa sub topik iaitu pendaftaran perkahwinan, persetujuan calon mempelai, talak di hadapan mahkamah dan keizinan berpoligami.

Bab enam, penutup yang mengandungi kesimpulan dan saranan-saranan.

## BAB II

### Biografi Imam al-Shāfi'i

#### 2.1 Sejarah Hidup Imam al-Shāfi'i

Imam al-Shāfi'i dikenali sebagai seorang ulama yang pertama sekali mengasaskan kaedah usul fiqh secara sistematis. Karya beliau yang berjudul *al-Risālah* telah mengangkat nama beliau sebagai pendiri dan pengasas kepada mazhab al-Shāfi'i. Beliau adalah Imam ketiga dari empat Imam mazhab *ahl al-sunnah* menurut urutan kelahirannya. Pada masa hidupnya beliau adalah seorang yang sangat memperjuangkan dan memelihara sunnah dengan tetap berpegang pada sunnah Rasulullah sehingga digelar sebagai *nāṣir al-Sunnah*. Beliau juga digelar sebagai seorang mujaddid iaitu pembaharu agama pada abad kedua hijrah.<sup>27</sup> Tanah kelahiran Imam al-Shāfi'i menurut kebanyakan ahli sejarah, mereka mengatakan bahawa beliau lahir di kota Ghazzah, Palestin pada tahun 105 H.<sup>28</sup> Sedangkan menurut pendapat yang lain, Imam al-Shāfi'i dikatakan telah dilahirkan di kota Asqalan yang terletak di sebuah wilayah yang jauhnya dari Ghazzah lebih kurang tiga batu dan berdekatan dengan Baitul Maqdis.<sup>29</sup> Pendapat yang lain mengatakan bahawa Imam al-Shāfi'i dilahirkan di negeri Yaman sebagaimana yang dijelaskan oleh Yaqūt al-Hamawī bahawa Imam al-Shāfi'i menceritakan:

*"Aku dilahirkan di negeri Yaman, ibuku bimbang aku akan terbiar lalu dibawanya aku bersama-sama ke Makkah ketika umurku lebih kurang sepeluh tahun."<sup>30</sup>*

Para ahli sejarah bersepakat mengatakan bahawa tahun kelahiran Imam al-Shāfi'i adalah pada tahun 150 H dan kelahiran beliau tepat pada tahun wafatnya Imam Abu Hanīfah seorang fuqaha dari Iraq. Bahkan, para ulama juga bersepakat untuk mengatakan bahawa ayah Imam al-Shāfi'i berketurunan Quraish yang bersambung

---

<sup>27</sup> Muḥammad al-Shurbāsī (2008) *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab*, Sabil Huda (tr.), Jakarta: Amzah, C.5, h. 139.

<sup>28</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1987) *al-Shāfi'i Ḥayātuhū wa 'Aṣruh wa arā'uhu wa Fiqhuh*, Qāhirah: Dār al-'Ilmi al-'Arabī, h.14.

<sup>29</sup> Muḥammad al-Shurbāsī,(2008) *op. cit.*, h. 141.

<sup>30</sup> Muṣṭafā al-Khīn, *et al.* (2009) *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imam al-Shāfi'i*, (t.t,p.): Dār al-Shākir, Enterprise, h. 19.



nasab keturunannya sehingga ke Bani Muṭallib saudara Hisham datang dari pada Rasulullah SAW. Nasab Imam al-Shāfi'ī adalah Muhammad Ibn Idris Ibn Abbas Ibn Uthman Ibn Shāfi'ī Ibn Sa'ib Ibn 'Abid Ibn Abd al-Yazīd Ibn Hishām Ibn Muṭallib Ibn Abd al-Manāf<sup>31</sup>. Menurut majoriti sejarawan berpendapat bahawa garis keturunan Imam al-Shāfi'ī bersambung dengan bani Muṭallib daripada suku Quraish. Sedangkan Abdul Muṭallib adalah empat daripada anak Abdul Manāf. Muṭallib telah mengasuh anak abangnya Hashim yang bernama Abd al-Muṭallib yang merupakan datuk Nabi SAW. Banī Muṭallib dan Banī Hāshim mempunyai hubungan kekeluargaan yang sangat dekat.<sup>32</sup>

## 2.2 Riwayat Pendidikan Imam al-Shāfi'ī

Sejak kecil lagi Imam al-Shāfi'ī telah menghafal *al-Qurān* dan mencatat banyak hadis. Imam al-Shāfi'ī telah berangkat menuju sebuah desa untuk mempelajari kaedah bahasa Arab dan beliau hidup bersama suku Hudhail selama 10 tahun untuk belajar bahasa Arab. Ini kerana suku Hudzail dianggap sebagai suku yang menuturkan bahasa Arab lebih fasih daripada suku-suku yang lain.<sup>33</sup> Ketika umur beliau 10 tahun, beliau telah menghafal kitab *al-Muwatta'* karya Imam Malik. Manakala pada umur 15 tahun melalui keizinan gurunya, Muslim Ibn Khālid al-Zakhibī untuk beliau mengeluarkan fatwa terhadap permasalahan yang timbul. Kemudian, beliau pergi ke Madinah untuk belajar fiqh dengan Imam Malik bin Anas sehingga Imam Malik wafat pada tahun 179 H dan selepas itu beliau pergi berguru dengan Sufyān Ibn 'Iyanah.<sup>34</sup>

Pada mulanya Imam al-Shāfi'ī hanya belajar syair, sejarah, bahasa Arab dan kesusteraan sahaja. Selepas itu, beliau mula mempelajari ilmu fikah. Dalam sebuah riwayat menyatakan bahawa sebab Imam al-Shāfi'ī belajar ilmu fiqh adalah

---

<sup>31</sup> Muḥammad Abū Zahrah (t.t.) *Tārikh Madhāhib al-Islāmī*, Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, J. 2, h. 227.

<sup>32</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 15.

<sup>33</sup> Muḥammad al-Shurbāsī (2008) *op. cit.*, h. 131.

<sup>34</sup> Nurul Nukhlishin (2007) *Ringkasan Aqidah dan Manhaj Imam Syafi'i*, Jakarta: Maktabah Abu Salma al-Atsari, h. 3.

berdasarkan kepada cerita yang disebutkan oleh Dhubairī. Menurut Dhubairī, pada suatu hari Imam al-Shāfi'ī menaiki tunggangan dan di belakangnya bersama dengan juru tulis ayahnya. Lalu beliau telah meniru satu bait syair yang sedang ditulis oleh juru tulis tersebut. Lantas juru tulis itu mengetuknya dan kemudian berkata bahawa orang seperti engkau lebih pantas untuk mempelajari ilmu agama disebabkan oleh kepintaran beliau dalam menulis syair.<sup>35</sup>

Pada usia mencecah empat belas tahun, Imam al-Shāfi'ī berniat untuk berhijrah ke Madinah bagi tujuan menuntut ilmu. Kemudian, beliau meminta keizinan dari ibunya. Namun, ibunya berat hati untuk melepaskan pemergiaan Imam al-Shāfi'ī itu. Ini kerana Imam al-Shāfi'ī adalah satu-satunya anak yang dimilikinya. Walaupun begitu, demi mencari keredaan Allah, ibunya melepaskan kepergiannya ke sana tanpa membekalkan sebarang bekalan disebabkan oleh keluarga beliau yang miskin. Ibu beliau hanya membekalkan beliau dengan doa untuk anaknya.<sup>36</sup> Setiba beliau di Madinah, beliau terus belajar kepada Imam al-Mālik r.a. Imam al-Mālik memuliakan beliau kerana ketinggian ilmu dan akhlaknya beliau. Bahkan, Imam al-Shāfi'ī sendiri telah menghafal kitab *al-Muwatta'* karya Imam al-Mālik tersebut sehingga beliau benar-benar dikagumi oleh Imam al-Mālik.<sup>37</sup> Oleh kerana beliau memiliki ilmu yang tinggi, beliau telah dapat menarik perhatian orang ramai ketika berada di Iraq. Beliau telah berdebat dengan ulama-ulama *ahl al-ra'y* dalam menangkal salah faham golongan tersebut. Imam al-Shāfi'ī telah mengeluarkan fiqh baru yang mengarah kajian kepada pendapat para fuqaha dan perbezaan pendapat Para sahabat. Beliau telah membuat penyelidikan terhadap usul fiqh yang bukan lagi kepada perkara *furu'*.<sup>38</sup> Setelah gurunya Imam al-Malik r.a. meninggal dunia, maka Imam al-Shāfi'ī berhijrah ke Yaman. Penghijrahan

---

<sup>35</sup>Imam Baihaqī (1991) *Aḥkām al-Qurān*, Baihaqī Saifuddin (tr.), Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd h. 7.

<sup>36</sup> Lukman Hakim (1990) *Kisah Seorang Pelajar Teladan*, Kuala Lumpur: al-Masyhur, h. 3.

<sup>37</sup> Imam Baihaqī (1991) *op. cit.*, h. 7.

<sup>38</sup> Muḥamad Abū Zahrah (1997) *Pengasasan dan Pengembangan Mazhab Syafi'i*, Kasim Mat Salleh (tr.), Yayasan Islam Terengganu, h. 25.

beliau ke Yaman adalah disebabkan oleh jemputan daripada Gabenor Yaman sendiri yang datang ke Madinah untuk menziarahi makam Rasulullah s.a.w. Gebenor tersebut telah mendengar tentang kehebatan dan kecekapan Imam al-Shāfi'ī dari pada penduduk Madinah sehingga menyebabkan beliau tertarik untuk bertemu dengan Imam al-Shāfi'ī. Diringkaskan cerita, Imam al-Shāfi'ī kemudiannya dibawa oleh gabenor tersebut ke Yaman dan dilantik sebagai setiausaha negara yang merangkap mufti negara.<sup>39</sup>

### 2.3 Guru-guru Imam al-Shāfi'ī

Imam al-Shāfi'ī belajar di merata tempat seperti di Makkah, Madinah, Yaman dan Iraq. Guru-guru beliau keseluruhanya berjumlah sebanyak sembilan belas orang. Kesemua guru-guru tersebut merupakan guru-guru yang terkenal dalam bidang fiqh dan fatwa. Lima orang berada di Makkah, antaranya adalah Sufyān Ibn 'Īyānah, Muslim Ibn Khālid al-Zakhbī, Sa'īd Ibn Sālam al-Qadāh, Dāwūd Ibn Abd al-Raḥman al-'Aṭār, dan 'Abd al-Ḥamīd Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn Abī Zawād. Guru-guru beliau di Madinah adalah seperti Imam al-Mālik Ibn Anas, Ibrāhim Ibn Sa'īd al-Anṣāri, 'Abd al-'Azīz Ibn Muḥammad al-Dārūrādī, Ibrāīm Ibn Abi Yahyā al-Asāmī, Muḥammad Ibn Abī Sa'īd Ibn Abī Fadīk dan 'Abd al-Allāh Ibn Nāfi' al-Ṣāigh, Sāhib Ibnu Abi Dhūib. Manakala guru-guru beliau yang berasal dari Yaman adalah seperti Muṭraf Ibn Māzan, Hishām Ibn Yūsuf yang merupakan Qaḍi di kota Ṣan'ān, 'Umar Ibn Abī Salamah Sāhib al-Auzā'ī dan Yahyā Ibn Ḥassān Ṣāhib al-Lais Ibnu Sa'īd. Sedangkan, guru-guru Imam al-Shāfi'ī yang berasal dari Iraq adalah Wakī' Ibn al-Jirāh, Abū Asāmah Ḥamād Ibn Asāmah al-Kūfīn, Ismā'il Ibn 'Aliyyah dan 'Abd al-Wahhāb Ibn 'Abd Muḥīd.<sup>40</sup>

Imam al-Shāfi'ī telah berguru kepada pelbagai aliran pemikiran terutama daripada Imam al-Mālik yang diberi gelaran sebagai *ahl al-hadīth* dan berguru kepada

---

<sup>39</sup> Sirajuddin Abbas (1979) *Sejarah Keagungan Mazhab Syafi'i*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press, h. 23.

<sup>40</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 41.

murid Imam Abū Hanīfah yang merupakan *ahl al-ra'y*. Disebabkan latar belakang pendidikan beliau yang telah berguru dengan ramai orang guru, keadaan ini telah menjadikan beliau seorang yang mempunyai pandangan yang luas dari aspek ilmu pengetahuan agama khususnya dalam bidang fiqh. Imam al-Shāfi'ī sangat menghormati guru-guru beliau sehingga beliau tidak pernah meninggalkan majlis pengajian yang dilakukan oleh gurunya. Beliau menghormati majlis gurunya itu lebih dari pada majlis raja-raja.<sup>41</sup>

## 2.4 Fiqh Imam al-Shāfi'ī

Setelah Imam al-Shāfi'ī berguru di pelbagai tempat, termasuk beliau pernah menetap di Iraq untuk berguru pada Muhammad Bin Hasan al-Shaybani, beliau kemudiannya telah kembali ke Makkah. Namun, beliau tidak terikut dengan metode yang diguna pakai oleh guru-guru beliau dalam mengistinbatkan sesuatu hukum. Bahkan beliau berusaha membina metode yang tersendiri dalam mengistinbatkan hukum-hukum tersebut. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Karābisi, beliau menyebutkan bahawa kami tidak mendengarkan daripada Imam al-Shāfi'ī kecuali *al-Qurān*, Sunnah dan Ijmak. Kemudian Abū Thur mengatakan bahawa, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam al-Shāfi'ī: “Sesungguhnya Allah SWT Kadang-kadang menyebut ‘*am* dan bermaksud khusus, dan menyebut *khas* tetapi bermaksud ‘*ām*”.<sup>42</sup>

Imam al-Shāfi'ī pada dasarnya bukanlah membina suatu metode baru dalam proses pengistinbatan hukum, tetapi beliau melakukan pembaharuan terhadap kaedah-kaedah fiqh daripada guru-guru beliau tersebut. Beliau telah menggabungkan dua metode utama iaitu *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y* atau boleh dikatakan bahawa ilmu fiqh Imam al-Shāfi'ī adalah penggabungan antara sunnah dan qiyas<sup>43</sup>. Beliau adalah tokoh yang meredakan konflik antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y*. Beliau telah muncul

---

<sup>41</sup> Muḥammad al-Shurbāsī (2008) *op. cit.*, h. 150.

<sup>42</sup> Muḥammad Abū Zahrah (t.t.) *op. cit.*, h. 354.

<sup>43</sup> Muḥammad al-Shurbāsī (2008) *op. cit.*, h. 155.

sebagai seorang tokoh yang mengarang ilmu usul fiqh secara sistematis. Beliau digelar sebagai matahari bagi dunia<sup>44</sup>. Pada mulanya Imam al-Shāfi'ī tidak ada keinginan untuk menjana pendapat sendiri tetapi lebih cenderung untuk mempertahankan mazhab *ahl al-Madīnah*. Namun, setelah beliau berada di Iraq dan banyak belajar daripada guru beliau Muhammad Ibn al-Hasan yang merujukan pengikut *ahl al-ra'yi*, maka dari sinilah beliau merasakan perlunya penggabungan antara *ahl al-hadīth* dan *ahl al-ra'y* dengan sikap mengkritik mazhab al-Mālik bukan sebagai pengikut yang fanatik.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Muhammad Kamil Abdul Majid (2000) *Tajdid Perspektif Sejarah dan Masa Kini*, Kuala Lumpur: University Malaya, h. 17.

<sup>45</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1997) *op. cit.*, h. 133.

## Bab III

### Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'i

#### 3.1 Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad berasal daripada kata الجهد (*al-Jahd*) bermakna kesusahan<sup>46</sup>. Ijtihad dari sudut bahasa dapat diertikan sebagai suatu usaha yang bersungguh-sungguh dalam menyelesaikan suatu perkara yang berat, sama ada dalam perkara *ẓahir* seperti berjalan dan beramal ataupun dalam perkara maknawi seperti mengeluarkan hukum.<sup>47</sup> Dalam tafsiran lain dikatakan bahawa ijtihad berasal daripada kata *al-Juhd* yang digunakan dalam perkara yang memberatkan manusia untuk melakukannya seperti seorang membawa seketul batu besar.<sup>48</sup>

Manakala ijtihad secara istilah menurut *usūliyyin* sebagaimana diungkapkan oleh al-Āmidī adalah upaya bersungguh-sungguh dalam menggali hukum syarak sehingga kepada keadaan tidak mampu lagi melakukan lebih dari pada itu<sup>49</sup>. Menurut definisi Imam al-Ghazālī, ijtihad adalah kesungguhan para mujtahid dalam mencari dan menggali hukum-hukum syariat. Sebahagian fuqaha mengatakan ijtihad adalah qiyas. Namun, Imam al-Ghazālī mengatakan definisi seperti itu adalah salah kerana ijtihad menurut beliau lebih umum dari pada qiyas.<sup>50</sup> Sedangkan, ijtihad menurut ahli fiqh merujuk kepada seorang yang fakih yang mencuba sedaya upayanya untuk mengeluarkan hukum syarak secara praktikal dan berkesan dengan cara membuat kesimpulan daripada dalil-dalil *syār'i*.<sup>51</sup>

Daripada pelbagai takrifan yang dikemukakan oleh para ulama, maka dapat

---

<sup>46</sup>Khālīd Ramaḍān Ḥassān (1997) *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dirāsah al-Insāniyyah, h. 21.

<sup>47</sup>Shābān Muḥammad Ismā'īl (1417 H) *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, Qāhirah: Dār Kutub al-Jāmi'i, J. 2, h. 246.

<sup>48</sup>Kassim Salleh (1989) *Ijtihad Sejarah dan Perkembangannya*, Petaling Jaya: al-Rahmaniah, h. 147.

<sup>49</sup>Alī Ibn Muḥammad al-Āmidī (2003) *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, Riyāḍ: Dār al-Sāmi'i, J. 4, h. 197.

<sup>50</sup>Wahbah al-Zuhaylī (2002) *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damshiq: Dār al-Fikr, J. 2, h. 327.

<sup>51</sup>Muhammad Sayyid Tantawi (2008) *Konssep Ijtihad dalam Hukum Syarak*, Kuala Lumpur: Misa Advertising, h. 3.

diambil kesimpulan bahawa ijtihad adalah curahan tenaga dari seorang fakih yang mengkaji dalil-dalil *al-Qurān* dan *Sunnah* untuk mengeluarkan hukum-hukum syarak bagi masalah *furū*.<sup>52</sup>

### 3.2 Dalil-dalil dibolehkan Berijtihad

Ijtihad pada dasarnya berasal daripada syariat berdasarkan kepada dalil yang banyak sama ada disebutkan secara langsung atau secara tidak langsung. Firman Allah S.W.T.;

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا

Maksudnya: “*Sesungguhnya kami menurunkan kepadamu (wahai Muhammad) kitab (al-Qurān) dengan membawa kebenaran, supaya engkau menghukum di antara manusia menurut apa yang Allah telah tunjukkan kepadamu (melalui wahyuNya); dan janganlah engkau menjadi pembela bagi orang-orang yang khianat.*”

Surah al-Nisā’(4):105

Ayat di atas mengandungi ketetapan-ketetapan ijtihad dengan jalan qiyas.

Kemudian dalam ayat lain Allah berfirman;

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya: “*Sesungguhnya semuanya itu mengandungi tanda-tanda kekuasaan Allah bagi kaum yang (mahu) berfikir.*”

Surat al-Ra’d (13):3

Manakala dalil dari pada sunnah sebagaimana yang dijadikan dalil oleh Imam

al-Shāfi’ī adalah daripada hadis yang diriwayatkan oleh 'Amru bin 'Aṣ<sup>53</sup>:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Maksudnya: *Rasulullah S.A.W. bersabda apabila seorang hakim berhukum maka berijtihad kemudian benar maka mendapat dua pahala dan apabila seorang hakim berijtihad kemudian salah maka mendapat*

<sup>52</sup>Kassim Salleh (1989) *op. cit.*, h. 147.

<sup>53</sup>Wahbah al-Zuhaylī (2002) *op. cit.*, h. 328.

*satu pahala.*<sup>54</sup>

### 3.3 Syarat dan Rukun Ijtihad

*Al-Qurān* dan Sunnah merupakan petunjuk bagi umat manusia dalam semua hukum sama ada yang bersangkutan dengan hubungan dengan Allah ataupun hubungan sesama manusia. Kesemuanya telah ditentukan dalam *al-Qurān* dan Sunnah baik secara langsung mahupun tidak langsung. Bagi hukum yang disebutkan secara tidak langsung, maka memerlukan upaya yang serius untuk mengeluarkan hukum tersebut iaitu dengan jalan ijtihad.

Ijtihad juga mempunyai batasan-batasan tersendiri sehingga tidak semua ayat-ayat dalam *al-Qurān* dan Sunnah perlu diijtihadkan. Ijtihad tidak dibenarkan dalam ayat-ayat yang sudah *qat'ī*. Skop ijtihad hanya pada ayat yang *zannī* yang perlu kepada penerangan yang lebih jelas.<sup>55</sup> Seorang mujtahid memerlukan beberapa syarat untuk melakukan ijtihad;

1. Mengetahui wujud Allah SWT dan dengan segala sifat-sifatNya serta mengakui kerasulan Nabi Muhammad S.A.W.<sup>56</sup>
2. Mengetahui secara mendalam tentang kaedah-kaedah ilmu bahasa Arab, kerana *al-Qurān* diturunkan dalam bahasa Arab sehingga orang-orang yang memahami bahasa Arab lebih faham tentang maksud yang terkandung dalam *al-Qurān*.
3. Dalam menetapkan hukum, seorang mujtahid seharusnya mengetahui dan mempelajari keadaan masyarakat setempat serta adat kebiasaan dengan

---

<sup>54</sup>Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1996) *Sunan Abī dāwūd*, Bab Ijtihād al-ra'y fī Al-Qāḍāi, Hadīth No. 3574, Dirujuk dalam Kitab Mausū'ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzī' h. 1488.

<sup>55</sup>Muhammad Sayid Tantawi (2008) *op. cit.*, h. 13.

<sup>56</sup>Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 4, h. 198.



tujuan supaya setiap hukum yang diistinbatkan akan mendatangkan kemaslahatan kepada masyarakat.<sup>57</sup>

4. Seorang mujtahid semestinya mengetahui ilmu *maqāṣid al-syar'iyah*. Ini kerana ilmu *maqāṣid al-shar'iyah* adalah alat untuk mengukur kesesuaian hukum yang mengikut kehendak syarak.<sup>58</sup>
5. Seorang mujtahid harus mempunyai sifat adil kerana dengan adanya sifat adil, maka ia termasuk dalam kalangan orang yang boleh dipegang fatwa yang dikeluarkannya.
6. Mendalami ilmu syariah dengan cara meneliti sedalam-dalamnya dan mendahulukan sesuatu yang diwajibkan terlebih dahulu dan mengakhirkan sesuatu yang wajib diakhirkan.
7. Kemudian memahami hukum *al-Qurān*, Sunnah, ijmak dan qiyas.

*al-Qurān* merupakan asal yang wajib difahami oleh seorang mujtahid dalam mengistinbatkan hukum.<sup>59</sup> Namun, tidak bererti wajib mengetahui keseluruhannya memandangkan memadai dengan mengetahui dalil terhadap hukum yang diistinbatkan sahaja. Tidak wajib menghafal semua isi *al-Qurān* tetapi mengetahui di mana letak ayat yang ingin diistinbatkan<sup>60</sup>. Kemudian, seorang mujtahid harus mengetahui *asbāb al-nuzūl* ayat, agar mujtahid tersebut lebih memahami maksud ayat tersebut. Seorang mujtahid juga harus mengetahui *nāsikh mansūkh* supaya mengetahui ayat yang sudah dimansuhkan.<sup>61</sup>

Walau bagaimanapun, para ulama berbeza pendapat tentang seorang mujtahid sama ada wajib mengetahui semua isi *al-Qurān* atau memadai dengan mengetahui

---

<sup>57</sup>Muhammad Sayyid Tantawi (2008), *op. cit.*, h. 8.

<sup>58</sup>Muhammad saleh Haji ahmad, (2005), *Risalah al-Ahkam*, Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication, h. 163.

<sup>59</sup>Muhammad al-Khudārī (1422H) *Usūl al-Fiqh*, Qāhirah: Dār al-Hadīth, h. 359.

<sup>60</sup>Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al- Ghazālī (1971) *al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah h. 528.

<sup>61</sup>Yūsuf al-Qaraḍāwī (2002), *Ijtihad dalam Syariat Islam*, Ahmad Syathori (tr.), Jakarta: PT Bulan Bintang, h. 12.

dengan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum sahaja. Imam Zarkashī berpendapat bahawa seorang mujtahid tidak mestinya menghafal semua ayat-ayat *al-Qurān*, tetapi memadai hanya dengan mengetahui ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum sahaja. Manakala Imam al-Ghazālī dan Ibn ‘Arabī berpendapat bahawa seorang mujtahid memadai dengan mengetahui pada kadar 500 ayat sahaja. Ibn Daqīq berpendapat sebagaimana kebanyakan para ulama yang lain iaitu seorang mujtahid harus menghafal semua isi kandungan *al-Qurān*. Ini kerana seorang mujtahid yang menghafal keseluruhan kandungan *al-Qurān* lebih memahami makna secara mendalam dibandingkan dengan mujtahid yang tidak menghafal semua isi kandungan *al-Qurān*.<sup>62</sup>

Sementara itu, seorang mujtahid juga wajib menguasai dan memahami hadis dan Sunnah Nabi SAW. Seorang mujtahid perlu mengetahui semua hadis *aḥkām* tetapi tidak wajib untuk menghafal semuanya serta mengetahui kedudukan hadis. Maka ia sudah memadai bagi seorang mujtahid untuk melakukan ijtihad. Sebahagian ulama mensyaratkan seorang mujtahid untuk mengetahui lima perkara khususnya berkaitan dengan sunnah, iaitu:

1. Mengetahui jalan periwayatan hadis, sebagaimana seseorang itu perlu mengetahui hadis itu bertaraf mutawatir atau ahad.
2. Mengetahui makna-makna hadis agar tidak menimbulkan sebarang keraguan dalam tentang makna sesuatu hadis tersebut
3. Mengetahui hadis *qawlī* dan *fi’lī* supaya dapat dibezakan maksud dan tujuan hadis tersebut.
4. Mengetahui kaedah dalam *mentarjih* hadis.
5. Mengetahui sebab *wurūd* hadis.<sup>63</sup>

Sebagaimana diketahui, *al-Qurān* diturunkan pada semua situasi, keadaan dan

---

<sup>62</sup> Muhammad Sayyid Tantawi (2008) *op. cit.*, h. 9.

<sup>63</sup> Kassim Salleh (1989) *op. cit.*, h. 164.

lokasi yang disebutkan sebagai *Asbāb al-Nuzūl*. Namun, hadis yang secara umum datang untuk menyelesaikan masalah tertentu atau masalah khusus yang dapat berubah-berubah hukum sesuai dengan keadaan.<sup>64</sup>

Manakala dalam ijmak menyebutkan bahawa tidak wajib untuk menghafal semua ijmak tetapi memadai dengan hanya mengetahui tujuannya dan apabila berijtihad ia tidak bersalahan dengan ijmak. Sedangkan qiyas sudah mencukupi dengan mengetahui 'illah hukum daripada nas sama ada yang khusus mahupun yang umum. Bahkan wajib untuk mengetahui *uṣūl kullīyyah* berdasarkan syariat Islam.<sup>65</sup>

Seorang mujtahid selain perlu memenuhi syarat-syarat dalam berijtihad, juga perlu memahami dengan sebenarnya beberapa rukun ijtihad agar ijtihad yang diputuskan tersebut benar-benar sesuai dengan tuntutan syarak. Rukun-rukun ijtihad adalah seperti berikut:

1. Peristiwa

Ijtihad boleh berlaku disebabkan adanya peristiwa hukum yang terjadi atau yang akan terjadi sehingga memerlukan ketetapan hukum. Sedangkan apabila dirujuk kepada nas *al-Qurān* dan sunnah, tidak ada sebarang penjelasan terhadap masalah tersebut sehingga memerlukan usaha ijtihad.

2. Mujtahid

Sesuatu hukum yang tidak disebutkan secara langsung di dalam *al-Qurān* dan Sunnah, maka untuk menetapkan hukum tersebut perlu kepada seorang mujtahid yang telah ditetapkan syarat-syaratnya agar tidak berlaku kesalahan dalam proses ijtihad dan tidak pula disalah tafsirkan.

3. Dalil-dalil Syarak

Dalil-dalil syarak merupakan panduan ke arah mencapai tujuan syarak selagi

---

<sup>64</sup>Yūsuf al-Qaraḍāwī (2002) *op. cit.*, h . 29.

<sup>65</sup>Muḥammad al-Khuḍarī (1422H) *op. cit.*, h. 360.

ijtihad itu tidak menyalahi *al-Qurān* dan Sunnah. Panduan inilah yang harus dipegang oleh setiap mujtahid agar ijtihad yang dilakukan bukan ditetapkan berdasarkan *aqlī* tetapi berdasarkan *naqlī*.<sup>66</sup>

Terdapat beberapa bidang yang boleh berlaku ijtihad, iaitu semua nas-nas yang mempunyai *dilālah ḥannī* dan *ḥannī thubūt* serta nas-nas yang mempunyai *qat'ī thubūt* dan *ḥannī dilālah*. Kemudian sesuatu yang tidak disebutkan dalam nas dan ijmak, maka ia termasuk dalam lapangan ijtihad yang diharuskan syarak. Manakala hukum yang tidak dapat ditetapkan dengan ijtihad adalah hukum-hukum yang telah ada nas yang *qat'ī* baik dari kitab Allah mahupun dari Sunnah yang mutawatir.<sup>67</sup>

### **3.4. Sejarah Perkembangan Ijtihad**

#### **a. Pada Zaman Rasulullah**

Allah mengutus Rasul untuk memberi petunjuk kepada umat manusia. Tugas yang diamanahkan oleh Allah tersebut adalah untuk menyeru manusia agar beriman kepada Allah S.W.T. dan memberi panduan dalam kehidupan manusia sama ada melibatkan hubungan dengan Allah atau hubungan sesama manusia. Dalam menetapkan sesuatu hukum Rasulullah mendapat bimbingan wahyu Allah S.W.T. Sekiranya wahyu tidak diturun maka Rasulullah akan berijtihad untuk mendapatkan hukum tersebut. Semua yang diijtihadkan oleh Rasulullah selalunya mendapat perhatian dan tunjuk ajar daripada Allah S.W.T. Allah akan merestui ijtihad yang betul dan menegur jika ijtihad tersebut salah.

Apabila dilihat secara pandangan logik, didapati bahawa Rasulullah tidak berhajat kepada ijtihad kerana semua perkara dan permasalahan yang timbul pada zaman Rasulullah S.A.W. dijawab dengan wahyu Allah S.W.T. Ini disebabkan melalui

---

<sup>66</sup>Kassim Salleh (1989) *op. cit.*, h. 153.

<sup>67</sup>Muhammad Hasbi Ash-Shidieqy (1974) *Pengantar Ilmu Usul Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, h. 185.

panduan wahyu Allah, Rasulullah tidak mungkin berlaku salah dan kalau melalui ijtihad ada kemungkinan ia benar dan salah. Sedangkan Rasulullah tidak mungkin melalui kesalahan kerana baginda adalah seorang yang maksum.<sup>68</sup> Imam Abū Hanīfah berkata bahawa apabila terjadi suatu masalah yang memerlukan penetapan sesuatu hukum, maka baginda S.A.W akan menunggu wahyu dari Allah S.W.T. Apabila tidak ada wahyu barulah baginda melakukan ijtihad dan ijtihad Rasulullah hanya dinisbahkan secara khusus pada qiyas sahaja. Maka apabila hukum telah ditetapkan maka jadilah hukum *qaṭ'ī* kerana tidak mungkin salah. Ini kerana ijtihad Rasulullah menurut Imam Abū Hanīfah adalah sebahagian dari pada wahyu Allah.<sup>69</sup>

Pendapat yang kuat mengatakan bahawa Rasulullah diizinkan berijtihad dalam beberapa perkara sahaja. Bahkan Rasulullah telah memberi peluang kepada para sahabat untuk berijtihad semasa hidup baginda S.A.W.<sup>70</sup> Sedangkan dalam catatan yang lain, ulama berpendapat bahawa Rasulullah diharuskan untuk berijtihad hanya dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan duniawi tanpa sebarang pembatasannya. Manakala dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan hal agama, maka Rasulullah tidak dibenarkan berijtihad.<sup>71</sup> Hal ini sesuai dengan firman Allah S.W.T.;

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Maksudnya: *Dan ia tidak memperkatakan (sesuatu yang berhubung dengan agama Islam) menurut kemahuan dan pendapatnya sendiri. Segala yang diperkatakannya itu (sama ada al-Qurān atau hadis) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya.*

Surah al-Najm (53):3-4

Namun, sebahagian ulama berpendapat bahawa Rasulullah dibenarkan ijtihad dalam bidang yang berkaitan dengan masalah agama. Hujah yang dikemukakan adalah berdasarkan kepada firman Allah S.W.T. kepada Rasulullah sebagaimana firmanNya

<sup>68</sup>Shams al-Bahri Andī galigū (2002) *al-Ijtihād Fī al-fikrīal-Islāmī*, Kuala Lumpur :Fajar Ulung Sdn Bhd cet 1, h. 87.

<sup>69</sup>Muḥammad al-Khūdarī (1422H) *op. cit.*, h. 326.

<sup>70</sup>Kassim Salleh (1989), *op. cit.*, h. 18.

<sup>71</sup>Muhammad Sayyid Tantawi (2002) *op. cit.*, h. 43.

kepada manusia lain dengan memberikan contoh serta memerintahkan baginda untuk berfikir dan mengambil *i'tibar*.<sup>72</sup> Firman Allah S.W.T.:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ  
مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ مَخْرُجُوا ۗ وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَتْهُمْ  
اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ۗ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ ۗ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ  
بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

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

Surah al-Hasyr (59):2

Sedangkan pendapat jumhur ulama mengatakan bahawa Rasulullah dibenarkan ijtihad sama ada dalam urusan keduniaan ataupun dalam hal agama. Hal ini disebabkan oleh sebahagian urusan agama hanya dapat diketahui melalui wahyu dan ada yang memerlukan kepada ijtihad. Maka perkara yang seperti ini diijtihadkan oleh Rasulullah. Apabila ijtihad tersebut benar, maka Allah S.W.T. akan mendatangkan wahyu sebagai sokongannya. Jika ijtihad tersilap dan ini jarang sekali berlaku, maka Allah akan memberi teguran kepada baginda S.A.W. Namun, bagi perkara yang memerlukan kepada wahyu Allah, maka baginda Rasulullah tidak melakukan ijtihad dalam

---

<sup>72</sup> *Ibid*, h. 44.

menentukan hukumnya.<sup>73</sup> Firman Allah S.W.T.;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Maksudnya: "Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: "Roh itu dari perkara urusan Tuhanku; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja".

Surah al-Isrā' (17):85

يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا

Maksudnya: "Manusia bertanya kepadamu (wahai Muhammad) tentang kedatangan hari kiamat; katakanlah: "Sesungguhnya pengetahuan mengenainya hanyalah ada di sisi Allah." dan apa jalannya engkau dapat mengetahui? - Boleh jadi masa datangnya tidak lama lagi."

Surah al-Ahzab (33):63

Berikut adalah beberapa contoh ijtihad yang dilakukan oleh Rasulullah S.A.W.

Antaranya baginda pernah pada suatu ketika mengharamkan sesuatu ke atas diri baginda kerana suatu kepentingan, dan Allah menegur tindakan tersebut.<sup>74</sup> Firman Allah S.W.T.;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ حُرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغَىٰ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۗ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ۚ وَاللَّهُ مَوْلَانُكُمْ ۖ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Maksudnya: "Wahai Nabi! mengapa engkau haramkan (dengan bersumpah menyekat dirimu daripada menikmati) apa yang dihalalkan oleh Allah bagimu, (kerana) engkau hendak mencari keredaan isteri-isterimu? (dalam pada itu, Allah ampunkan kesilapanmu itu) dan Allah sememangnya Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani. Sesungguhnya Allah telah menetapkan bagi kamu (Wahai Nabi dan umatmu, untuk) melepaskan diri dari sumpah kamu (dengan membayar denda - kaffarah); dan Allah ialah Pelindung yang mentadbirkan keadaan kamu, dan ia Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Surah al-Tahrim (66):1-2

<sup>73</sup> Ibid., h. 44

<sup>74</sup> Ibid., h. 13.

## b. Ijtihad pada Zaman Sahabat

Semasa Rasulullah masih hidup, ijtihad bukanlah metode dalam mengistinbatkan hukum walaupun sebahagian ulama mengatakan bahawa Rasulullah juga pernah berijtihad. Namun, ijtihad baginda tersebut menjadi hukum *qat'ī* kerana menurut Imam Abū Ḥanīfah ijtihad Rasulullah sebahagian daripada wahyu.<sup>75</sup> Setelah Rasulullah wafat maka terputuslah wahyu, beliau hanya meninggalkan dua perkara iaitu *al-Qurān* dan *Sunnah*.

Setelah Rasulullah wafat, timbul permasalahan baru sedangkan tidak semua masalah pada ketika itu pernah terjadi semasa hayat Rasulullah, sehingga para sahabat menghadapi masalah yang sangat rumit dalam menyelesaikan permasalahan tersebut. Di sudut yang lain, setiap permasalahan hukum adalah perlu atau wajib dicari penyelesaiannya. Oleh sebab itu, para sahabat mengambil inisiatif untuk menetapkan hukum baru dengan cara berijtihad<sup>76</sup>. Ternyata ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat telah mendapat keizinan daripada Rasulullah semasa baginda masih hidup lagi. Keizinan berijtihad dapat dirujuk kepada kebenaran yang diberikan oleh Rasulullah S.A.W kepada Mu'adh bin Jabal ketika mengutusnyanya ke Yaman.<sup>77</sup>

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لَمَّا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

Maksudnya: *Bahawa sesungguhnya Rasulullah S.A.W. manakala mengutus Mu'adh ke Yaman, bagaimanakah nanti engkau akan memutuskan hukum apabila dibawa kepada engkau sesuatu permasalahan? Mu'adh menjawab saya akan memutuskan hukum*

<sup>75</sup> Muḥammad al-Khuḍarī (1422H) *op. cit.*, h. 326.

<sup>76</sup> Kassim Salleh (1989) *op. cit.*, h. 33.

<sup>77</sup> Muhammmad Sayyid Tantawi (2002) *op. cit.*, h. 52.



*berdasarkan kitab Allah, Nabi bertanya lagi, Sekiranya kamu tidak dapati dalam kitab Allah? Jawab Mu'adh Saya akan memutuskan berdasarkan sunnah Rasul-Nya. Tanya Nabi lagi Sekiranya engkau tidak menemuinya dalam Sunnah? Mu'adh menjawab saya akan berijtihad dan saya tidak akan mengabaikan perkara tersebut. Nabi pun menepuk dada sambil bersabda segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah ke arah sesuatu yang diredhai oleh Rasullullah<sup>78</sup>.*

Ijtihad mula berkembang pesat pada zaman sahabat apabila berlakunya perluasan wilayah yang tunduk di bawah kerajaan Islam sehingga ke Afrika, Farsi dan Rom. Wilayah-wilayah yang ditaklukkan itu, mempunyai peradaban dan kebudayaan yang berbeza sehingga wujud banyak permasalahan baru. Kehidupan seharian mereka tidak bercirikan kepada kehidupan menurut *al-Qurān* dan Sunnah. Maka sejak itulah, *al-Qurān* dan Sunnah mulai dikembangkan dengan cara membuat usul dan kaedah-kaedah tersendiri dalam memahami *al-Qurān* dan Sunnah dengan tujuan untuk menjawab semua permasalahan yang ada. Maka dengan itu berkembanglah fiqh Islam yang mempunyai skop yang luas baik dari segi politik atau pentadbiran.<sup>79</sup>

Apabila melihat bagaimana cara sahabat berijtihad, maka didapati bahawa terdapat beberapa metode yang digunakan oleh mereka dalam menetapkan sesuatu hukum. Pada dasarnya penetapan hukum tersebut adalah bertujuan untuk memastikan *maṣlahah* dan mendatangkan kemudahan kepada umat Islam serta menolak segala yang mendatangkan mudarat. Ini kerana, sesungguhnya menolak kemudaratan itu tujuan adalah daripada syariat Islam itu sendiri. Terdapat beberapa metode yang dipakai oleh mereka, iaitu:

1. Para Sahabat mentafsirkan ayat-ayat *al-Qurān* dan Sunnah untuk mendapatkan hukum-hukum baru yang perlu dijawab terhadap permasalahan yang ada. Pada zaman khalifah, maka keputusan hukum diserahkan kepada khalifah untuk memutuskannya.

---

<sup>78</sup>Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1996) *Sunan Abī dāwūd*, Bāb Ijtihād al-Ra'y fī al-Qaḍāi, Hadīth No. 3592, Dirujuk dalam Kitab Mausū'ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzī', h. 1489.

<sup>79</sup>Kassim Salleh (1989) *op. cit.*, h. 34.

2. Para sahabat setiap terjadi permasalahan baru mereka akan mengqiyaskan hukum dengan melihat persamaan yang ada pada *al-Qurān* dan Sunnah. Sebagaimana ‘Umar Ibn Khaṭṭab pernah memutuskan hukum dengan menggunakan qiyas terhadap sekelompok jemaah yang membunuh satu orang. ‘Umar memutuskan dengan membunuh semua jemaah yang membunuh individu tersebut.<sup>80</sup>

Ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat dalam menetapkan suatu hukum, kadangkala melalui ijtihad secara *fardī* iaitu sendirian berdasarkan kaedah-kaedah umum dan kadangkala mereka melakukan ijtihad secara *jamā’ī* iaitu secara bersama-masa di antara para sahabat. Misalnya Abu Bakar sering sekali melakukan ijtihad dalam menetapkan hukum berdasarkan kepada kesepakatan dalam kalangan sahabat.<sup>81</sup> Terdapat beberapa sebab sehingga para sahabat dituntut untuk berijtihad, antaranya adalah:

1. *Al-Qurān* dan Sunnah tidak mungkin difahami oleh semua umat Islam.
2. *Al-Qurān* tidak tersebar luas dalam masyarakat, bentuk *al-Qur’an* masih dalam lebaran-lembaran yang tersimpan, kemudian sunnah juga belum tersebar secara meluas melainkan melalui lisan sahaja.
3. Undang-undang yang telah ada hanya terbatas pada permasalahan yang pernah terjadi dalam masyarakat. Sedangkan hukum-hukum baru yang timbul selepas itu masih belum ada ketetapan hukumnya, sehingga para sahabat dituntut untuk menyelesaikan hukum tersebut.<sup>82</sup>

### 3.5. Ijtihad Dalam Perspektif Imam al-Shāfi’ī

Imam al-Shāfi’ī merupakan seorang pengasas kepada ilmu usul fiqh. Beliau

---

<sup>80</sup> Shams al-Baḥri Andī Galigū (2002) *op. cit.*, h. 96.

<sup>81</sup> Muhammad Hasbi Ash shidieqy (1968) *Pengantar Hukum Islam*, , Jakarta: Bulan Bintang, h. 43.

<sup>82</sup> Muhammad Hasbi Ash shidieqy (1974) *Pengantar Ilmu Usul Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, h. 51.

telah menyusun ilmu usul fiqh secara sistematis. Usaha yang telah dilakukan oleh beliau ini bukan bermakna ulama sebelumnya tidak mengetahui ilmu usul fiqh dalam berijtihad. Namun, para ulama terdahulu tidak mempunyai batasan yang jelas yang dapat digunakan sebagai satu *standard* dalam mengistinbatkan hukum. Mereka hanya memahami makna dalam teks ayat untuk mengeluarkan hukum atau boleh dikatakan para ulama sebelumnya mengistinbatkan hukum hanya dengan menggunakan naluri tanpa mengetahui kaedah-kaedah logik.<sup>83</sup> Kemudian, Imam al-Shāfi'ī telah menyusun, menetapkan kaedah dan meletakkan batasan-batasan dalam mengistinbatkan hukum. Kaedah tersebut telah dituliskan dalam karya beliau berjudul *al-Risālah*. Seterusnya kemunculan Imam al-Shāfi'ī telah membawa nafas baru di dalam teori hukum Islam. Sebagaimana yang diketahui, Imam al-Shāfi'ī tidak hanya duduk dan belajar di satu tempat sahaja, bahkan beliau telah mengunjungi dan menetap di beberapa tempat dalam usaha untuk menuntut ilmu sehingga beliau tidak dapat ditandingi mengenai prinsip-prinsip hukum Islam. Kemudian, beliau juga tidak hanya berguru kepada satu aliran pemikiran sahaja tetapi melibatkan pelbagai aliran yang berbeza. Imam al-Shāfi'ī berguru dengan Imam al-Mālik yang merupakan seorang *Ahl al-Hadīth* dan berguru kepada muridnya Abū Ḥanīfah sebagai *Ahl al-Ra'y*. Hal ini telah memberi banyak peluang yang luas kepada beliau untuk menuntut ilmu sehingga memiliki wawasan yang luas. Bahkan terbukti apabila beliau telah mengasaskan suatu idea baru tentang metode dalam memahami hukum yang jauh berbeza dengan kedua aliran tersebut.<sup>84</sup> Apa yang diketahui bahawa Imam al-Shāfi'ī merupakan ulama yang pertama mengasaskan penulisan ilmu usul fiqh secara sistematis. Tulisan tersebut telah dituliskan dalam bukunya yang berjudul *al-Risālah*.<sup>85</sup> Beliau telah menjana beberapa metode yang sesuai dalam mengistinbatkan hukum. Bagi Imam al-Shāfi'ī metode istinbat hukum itu hanya

---

<sup>83</sup>Muhammad Abū Zahrah (2005) *Imam Syafi'i Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqh*, Abdul Syukur (tr.), C. 2, Jakarta: Lentera, h. 302.

<sup>84</sup>Ahmad Hasan (1984) *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pusaka, h. 167.

<sup>85</sup>Mahmud Zuhdi Hj Abdul Majid (1989) *Metodologi Imam Syafi'ī Tentang Hukum, Suatu Penelitian Mengenai Bukunya al-Risalah*, kertas Seminar Pemikiran Islam Antar Bangsa, Kuala Lumpur h. 1.

terbatas pada qiyas sahaja sepertimana dinyatakan sendiri oleh beliau dengan ungkapan “ ijtihad adalah qiyas”.<sup>86</sup>

Mazhab al-Shāfi’ī merupakan campuran dan gabungan antara dua pemikiran mazhab iaitu mazhab Imam al-Mālik yang merupakan *Ahl al-Ḥadīth* dan mazhab Abū Hanīfah yang merupakan *Ahl al-Ra’y*. Penggabungan antara kedua metode ini maka lahirlah mazhab pertengahan iaitu mazhab al-Shāfi’ī<sup>87</sup>. Setelah itu, beliau telah menuliskan idea tersebut dalam kitabnya *al-Risālah*. Mahmood Zuhdi dalam tulisannya secara umum berpandangan bahawa Imam al-Shāfi’ī dalam kitabnya *al-Risālah* mengandungi pandangan tentang *al-Qurān* dan cara pengambilan hukum darinya, begitu juga tentang Sunnah dan kedudukannya di samping *al-Qurān*, penjelasan tentang *nāsikh* dan *mansūkh*, permasalahan hadis ahad dan nilainya dalam membuat kesimpulan hukum sehingga kepada perbahasan tentang ijmak, ijtihad, qiyas, *istihsān* dan khilaf.”<sup>88</sup>

Ijtihad menurut istilah adalah satu upaya untuk mengeluarkan hukum syarak dari pada dalil-dalil yang terperinci.<sup>89</sup> Imam al-Shāfi’ī hanya membataskan ijtihad kepada qiyas sahaja dan bererti bahawa beliau menolak *ra’y* yang dipergunakan semahunya tanpa berlandaskan kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Batasan yang dijadikan landasan oleh Imam al-Shāfi’ī dalam melaksanakan ijtihad adalah merujuk kepada hadis Rasulullah S.A.W. daripada 'Amrū bin 'Aṣ;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ  
وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Maksudnya: Rasulullah S.A.W. bersabda apabila seorang hakim berhukum maka berijtihad kemudian benar maka mendapat dua pahala dan apabila seorang hakim berijtihad kemudian salah maka mendapat

<sup>86</sup>Muḥammad Idrīs al-Shāfi’ī (t.t.) *al-Risālah*, Aḥmad Muḥammad Shakir (e.d.), Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, h. 477.

<sup>87</sup>Lahmudin Nasution (2005) *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi’i*, Bandung: Remaja Rosda Karya, h. 53.

<sup>88</sup>Mahmud Zuhdi Hj Abd Majid (1989) *op. cit.*, h. 17.

<sup>89</sup>Muhammad Sayit Tantawi (2008) *Konsep Ijtihad dalam Hukum Syarak*, Safri Mahayedini (tr.), Kuala Lumpur : Institut Terjemahan Negara Berhad, h. 3.

*satu pahala.*<sup>90</sup>

Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa ijtihad kemungkinan boleh jadi salah dan kemungkinan juga boleh jadi benar dan kedua-keduanya akan diberikan pahala oleh Allah S.W.T. Kebenaran dan kesalahan di sini ditinjau dari sudut batin atau dalam ilmu Allah, sedangkan secara *zāhir* ijtihad itu selalunya benar menurut orang yang berijtihad. Oleh sebab itu, Allah tidak menghukum hambanya disebabkan oleh kesalahannya bukan secara *zāhir*, bahkan Allah S.W.T. memberikan pahala kepada hambanya, tetapi dengan syarat ijtihad harus berdasarkan dalil-dalil yang ada.<sup>91</sup>

Terdapat beberapa landasan yang dijadikan oleh Imam al-Shāfi'ī tentang kebenaran untuk melakukan ijtihad. Namun, ijtihad yang dimaksudkan oleh Imam al-Shāfi'ī adalah ijtihad yang tetap mempunyai bukti-bukti yang kuat yang pada intinya berdasarkan kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Dalil-dalil yang menunjuk kebolehan berijtihad adalah merujuk kepada firman Allah S.W.T;

وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ  
فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ  
ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمُنُّوا عَلَيَّمْ وَعَلَيْكُمْ تَهْتَدُونَ

Maksudnya: “Dan dari mana sahaja engkau keluar (untuk mengerjakan sembahyang), maka hadapkanlah mukamu ke arah masjid Haram (Ka'bah); dan di mana sahaja kamu berada maka hadapkanlah muka kamu ke arahnya, supaya tidak ada lagi (sebarang) alasan bagi orang-orang (yang menyalahi kamu), kecuali orang-orang yang zalim di antara mereka (ada sahaja yang mereka jadikan alasan). maka janganlah kamu takut kepada (cacat cela) mereka, dan takutlah kamu kepadaKu (semata-mata); dan supaya Aku sempurnakan nikmatKu kepada kamu, dan juga supaya kamu beroleh petunjuk hidayah (mengenai perkara yang benar).”

Surah al-Baqarah (2):150

<sup>90</sup>Abī Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1996) *Sunan Abī dāwūd*, Bab Ijtihād al-ra'y fī Al-Qāḍāi, Hadīth No. 3574, Dirujuk dalam Kitab Mausū'ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzī' h. 1488.

<sup>91</sup>Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 498.

Bagi orang yang berada jauh dari masjid Haram untuk menghadap ke arahnya, maka dituntut kepada individu itu untuk berijtihad berdasarkan bukti-bukti yang ada. Namun, individu itu secara tidak langsung tidak dapat memastikan sama ada arah untuk menghadap ke Masjid Haram tersebut benar-benar mengarah ke arahnya ataupun tidak. Walaupun begitu, dengan hanya bukti-bukti yang ditemuinya yang dapat menunjukkan bahawa individu itu menghadap beraraskan kepada masjid Haram sudah memadai walaupun pendapat itu berbeza dengan orang lain.<sup>92</sup> Sementara itu, ijtihad dari segi kedudukannya dapat dibahagikan kepada dua pembahagian utama iaitu:

- a. Ijtihad yang dikhususkan hanya kepada sebahagian kelompok kecil daripada ulama dengan tujuan untuk menjelaskan hukum-hukum *furū'* amaliah yang diambil daripada dalil-dalil terperinci. Ulama sebegini tidak berkekalan sepanjang zaman
- b. Ijtihad mengikut pandangan yang dikemukakan oleh para ulama sebelumnya. Mereka hanya mengikuti metode yang telah dibuat oleh ulama-ulama terdahulu dan mereka ini wujud sepanjang zaman.<sup>93</sup>

### 3.6. Konsep Ijtihad Imam al-Shāfi'i

Kedatangan Islam adalah sebagai pedoman hidup kepada manusia. Setiap permasalahan hukum yang telah ada dalam *al-Qurān* dan Sunnah, sama ada didapati secara langsung ataupun secara tidak langsung. Ia merupakan suatu kelebihan daripada Allah kepada hambanya sebagai petunjuk jalan yang lurus. Firman Allah S.W.T.;

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا  
فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: "Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama

<sup>92</sup>Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, h. 287-288.

<sup>93</sup>Muhammad Abū Zahrah (1957) *Uṣūl al-Fiqh*, Qāhirah: Dār al-Fikri al-‘Arabi, h. 301.

*kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”*

Surah al-Māidah (5):3

Ayat tersebut merupakan nikmat yang paling besar yang diberikan oleh Allah kepada hambaNya bahawa Allah telah menyempurnakan agama Islam. Umat Islam tidak lagi berhajat kepada agama lain dan tidak berhajat kepada nabi lain dan Allah tidak mengutus nabi setelah nabi Muhammad S.A.W. Bahkan, sesuatu perkara itu tidak halal kecuali apa yang telah dihalalkanNya dan tidak haram kecuali apa yang telah diharamkan olehNya kerana tidak ada agama kecuali apa yang telah disyariatkan.<sup>94</sup> Potongan ayat di atas menunjukkan bahawa sesungguhnya agama Islam telah sempurna. Apabila wujud permasalahan hukum maka kembalilah kepada al-Qur'an dan Sunnah, seperti mana perkataan Imam al-Shāfi'ī;

*”Setiap persoalan yang terjadi kepada seorang Muslim tentu ada hukum yang jelas yang wajib di ikuti atau adanya jalan ketentuan dilalah yang menunjukkan kepadanya, dan jika ada hukum yang jelas maka ikutilah, jika tidak maka tuntutlah secara dilalah dengan jalan benar iaitu ijtihad dan ijtihad itu adalah qiyas”.*<sup>95</sup>

Imam al-Shāfi'ī menegaskan bahawa apabila wujud masalah hukum yang tidak disebutkan dalam nas secara langsung, maka untuk mendapatkan kesimpulan hukum tersebut, harus mencari melalui jalan *dilālah* ataupun pada keserupaan makna. Firman Allah S.W.T;

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ<sup>ط</sup> وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا  
عَلَىٰ هَؤُلَاءِ<sup>ع</sup> وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً  
وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

<sup>94</sup>Ibn Kathīr, (1385 H) *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub, J. 2, h. 487.

<sup>95</sup>Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 477.

Maksudnya: “Dan (ingatkanlah tentang) hari Kami bangkitkan dalam kalangan tiap-tiap umat, seorang saksi terhadap mereka, dari golongan mereka sendiri; dan Kami datangkan kamu (Wahai Muhammad) untuk menjadi saksi terhadap mereka ini (umatmu); dan Kami turunkan kepadamu *al-Qurān* menjelaskan tiap-tiap sesuatu dan menjadi hidayah petunjuk, serta membawa rahmat dan berita yang menggembirakan, bagi orang-orang Islam.

Surah al-Nahl (16):89

Allah menurunkan *al-Qurān* tidak lain melainkan bertujuan untuk menjawab semua permasalahan hukum baik hubungan dengan Allah, mahupun hubungannya sesama manusia. Imam al-Shāfi’ī pernah berkata:

Maksudnya: “Manusia harus mencari dengan kemampuan berfikir yang telah dianugerahkan Allah kepada mereka untuk mendapatkan petunjuk arah menghadap Baitul Haram sewaktu melaksanakan solat. Apabila mereka telah berusaha dengan akal dan pengetahuan tentang tanda sebagai petunjuk, setelah Allah memberikan mereka pertolongan dan mencintainya dalam taufiknya, maka bererti kewajipan yang dibebankan kepada mereka ialah melakukan solat dengan menghadap arah Baitul Haram tidak selalu supaya menghadap bait ka’bah secara langsung, apabila arah yang tepat tidak dimiliki seperti mereka yang langsung melihatnya, tidak bererti orang dapat ke mana saja arah yang dikehendaki”.<sup>96</sup>

Di sini Imam al-Shāfi’ī ingin menjelaskan bahawa kewajipan berijtihad untuk menjawab setiap permasalahan hukum yang timbul, tetapi bukan bererti seseorang itu boleh melakukan ijtihad menurut kehendaknya sendiri. Ijtihad yang dimaksudkan oleh Imam al-Shāfi’ī adalah ijtihad yang tetap berlandaskan kepada bukti-bukti iaitu *al-Qurān* dan Sunnah. Tidak ada suatu hukum yang tidak ditetapkan di dalam *al-Qurān* dan Sunnah baik secara langsung mahupun secara tidak langsung. Ia sesuai dengan Sunnah pada zaman Rasulullah mengutus Mu’adh bin Jabal menjadi wakil di Yaman,

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أُلُو فَضْرَبَ رَسُولُ

<sup>96</sup>*Ibid.*, h. 502.



اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا  
يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

Maksudnya: “Bahawa sesungguhnya Rasulullah S.A.W. manakala mengutus Mu'adh ke Yaman, bagaimanakah nanti engkau akan memutuskan hukum apabila dibawa kepada engkau sesuatu permasalahan? Mu'adh menjawab saya akan memutuskan hukum berdasarkan kitab Allah, Nabi bertanya lagi, Sekiranya kamu tidak dapati dalam kitab Allah? Jawab Mu'adh Saya akan memutuskan berdasarkan sunnah Rasul-Nya. Tanya Nabi lagi Sekiranya engkau tidak menemuinya dalam Sunnah? Mu'adh menjawab saya akan berijtihad dan saya tidak akan mengabaikan perkara tersebut. Nabi pun menepuk dada sambil bersabda segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah ke arah sesuatu yang direndhai oleh Rasulullah<sup>97</sup>

Hadis tersebut menunjukkan makna bahawa setiap hukum yang tidak ada dalam *al-Qurān* dan Sunnah diharuskan bagi seorang mujtahid untuk berijtihad dan ijihad tersebut menurut Imam al-Shāfi'ī adalah qiyas.<sup>98</sup> Menurut `Abd al-Wahhāb Khallāf, sumber dalil yang boleh digunakan untuk mengistinbatkan hukum hanya empat sahaja berdasarkan kepada firman Allah S.W.T.;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۚ

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Ulil-Amri" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (kitab) Allah (*al-Qur'an*) dan (Sunnah) RasulNya - jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.

Surah al-Nisā` (4):59

<sup>97</sup>Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1996), *Sunan Abī Dāwūd*, Bab Ijtihād al-ra'y fī Al-Qāḍāi, Hadīth No. 3592, Dirujuk dalam Kitab Mausū'ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzī', h. 1489.

<sup>98</sup>Al-Shāfi'ī (t.t) *op. cit.*, h. 477.

‘Abd al-Wahhāb Khallāf selanjutnya mengatakan bahawa perintah mentaati Allah dan RasulNya adalah perintah untuk mengikuti ajaran *al-Qurān* dan Sunnah. Sedangkan perintah mentaati *ulī al-amri* di antara umat Islam mengandung pengertian perintah untuk mengikuti hukum yang telah disepakati oleh para mujtahid. Ini kerana mereka adalah *ulī al-amri* dalam bidang hukum syarak. Seterusnya, perintah mengembalikan segala persoalan yang diperselisihkan kepada Allah dan RasulNya adalah perintah untuk mengikuti qiyas ketika hukum tentang perkara yang diperselisihkan itu tidak ditemukan secara langsung dalam *naş* dan *ijmak*.<sup>99</sup>

Daripada penjelasan di atas dapat difahami bahawa sumber dalil yang sebenar dalam pengambilan hukum menurut konsep ijtihad Imam al-Shāfi’ī adalah *al-Qurān*, Sunnah dan Ijmak. Sedangkan qiyas adalah metode istinbat hukum bukan sumber dalil pengambilan hukum. Oleh sebab itu, Imam al-Shāfi’ī berkata bahawa setiap hukum yang dihasilkan oleh qiyas apabila diqiyaskan kepada *al-Qurān* maka itu adalah hukum Allah, sedangkan apabila diqiyaskan kepada Sunnah maka hukum tersebut adalah hukum Rasulullah.<sup>100</sup> Maka yang berhak menetapkan hukum adalah *al-Qurān* dan Sunnah, sedangkan qiyas merupakan metode untuk menetapkan hukum daripada *al-Qurān* dan Sunnah. Perkara ini telah diungkapkan oleh Imam al-Ghazālī bahawa;

“*Qiyas adalah sebahagian dari pada metode istinbat hukum*”<sup>101</sup>

Apabila mengambil makna yang telah dikemukakan oleh Imam al-Ghazālī, maka qiyas merupakan *manhaj* dalam menetapkan hukum yang berasal dari *al-Qurān* dan Sunnah. Bukan sebagai dalil atau sumber hukum, penetapan seperti itu sesuai dengan sejarah perkembangan pemikiran hukum terutama pada periode awal yang menggunakan qiyas sebagai *manhāj* untuk menyimpulkan hukum daripada *al-Qurān*

---

<sup>99</sup>‘Abd al-Wahhāb Khallāf (1983) ' *Ilm Uşūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Qalam, h. 21.

<sup>100</sup>Al-Shāfi’ī (t.t.) *Al-Umm*, Rif’at Fauzul Abd al-Muṭallib (Tahqīq), (t.t.p.) Dār al-Wafak, J. 2. h. 222.

<sup>101</sup>Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (t.t.) *op. cit.*, J. 1, h. 484.

dan Sunnah<sup>102</sup>. Abū Zahrah berkata bahawa;

Maksudnya: “*Qiyas mendatangkan hukum yang diijtihadkan oleh para mujtahid dari pada al-Qurān dan Sunnah disebabkan hukum syarak ada yang dinaskan dan juga yang ditanggungkan di atas nas melalui metode qiyas*”.<sup>103</sup>

Perkara ini sejalan dengan apa yang telah ditegaskan oleh Imam al-Shāfi’ī, iaitu:

Maksudnya: “*Setiap persoalan yang terjadi kepada seorang Muslim tentu ada hukum yang jelas yang wajib di ikuti atau adanya jalan ketentuan dilalah yang menunjukkan kepadanya, dan jika ada hukum yang jelas maka ikutilah, jika tidak maka tuntutanlah dengan jalan dilalah yang benar dengan ijtiḥad dan ijtiḥad itu adalah qiyas*”<sup>104</sup>

Apabila diteliti dan dikaji potongan ayat di atas:

“*Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qurān) dan Rasul (Sunnahnya) , jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya.*”

Pemahaman terhadap potongan ayat di atas membawa makna bahawa Allah telah menjelaskan bagaimana cara untuk menjawab segala permasalahan hukum yang tidak dinaskan dalam *al-Qurān* dan Sunnah iaitu dengan kembali kepada kedua-dua sumber tersebut. Maka dengan kembali kepada hukum yang merujuk kepada *al-Qurān* dan Sunnah, maka ia dinamakan sebagai qiyas. Bahkan, qiyas merupakan satu cara atau metode untuk mengistinbatkan hukum yang tidak dinaskan dalam *al-Qurān* dan Sunnah secara langsung.

Merujuk kepada huraian yang telah dijelaskan di atas dapat diambil kesimpulan bahawa konsep ijtiḥad Imam al-Shāfi’ī boleh dibahagi kepada dua bahagian yang utama. Pertama, sumber pendalilan dalam penetapan sesuatu hukum adalah terdiri daripada al-Qurān, Sunnah dan Ijmak. Pengkaji dalam masalah ini tidak menjadikan Pendapat Sahabat sebagai sumber dalil hukum sebagaimana yang telah dibahaskan oleh Abū Zahrah. Beliau menyatakan bahawa dalam kebanyakan kitab usul fiqh *qawl*

---

<sup>102</sup>Romli (1999) *Muqāran Madhāhib fī al-Usūl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, h. 138.

<sup>103</sup>Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 173.

<sup>104</sup>Muḥammad Idrīs al-Shāfi’ī (t.t.) *op. cit.*, h. 477.

sahabat telah dijadikan oleh Imam al-Shāfi'ī sebagai sumber hukum semasa beliau berada di Iraq. Sedangkan ketika beliau berada di Mesir, *qawl* sahabat tidak lagi dijadikan sebagai dasar pengambilan hukum oleh Imam al-Shāfi'ī. Namun, Abū Zahrah berpendapat bahawa *qawl* sahabat juga merupakan sumber dalil hukum sama ada di Iraq ataupun ketika beliau berada di Mesir.<sup>105</sup> Pendapat yang mengatakan bahawa pendapat sahabat hanya dijadikan dasar pengambilan hukum ketika beliau berada di Iraq adalah bertentangan dengan apa yang ditulis oleh Imam al-Shāfi'ī dalam kitabnya *al-Umm*:

Maksudnya: “Selama sebuah permasalahan terdapat hukumnya di dalam *al-Qurān* dan *Sunnah* maka wajib mengambil keduanya. Maka jika tidak ada kami akan menggunakan pendapat sahabat atau pendapat salah seorang dari mereka yang sesuai dengan *al-Qurān*, *Sunnah* 'ijmak dan bersesuaian dengan *qiyas*”<sup>106</sup>

Penulis cuba melihat dari sudut yang lain, bahawa pada dasarnya Imam al-Shāfi'ī mengambil *qawl* sahabat tetapi bukan pada posisi sebagai sumber dalil hukum. Ini kerana sahabat juga berijtihad berdasarkan *al-Qurān* dan *Sunnah*. Hukum tersebut tetap dalam posisi sebagai hasil ijtihad kerana sahabat telah terputus daripada wahyu Allah S.W.T. Tambahan lagi, ijtihad menurut Imam al-Shāfi'ī adalah *qiyas*. Maka *qawl* sahabat adalah termasuk dalam kategori *qiyas*. Manakala ijtihad sahabat menjadi kesepakatan para sahabat dalam penetapan hukum. Maka ia termasuk dalam kategori *ijmak*.

### **3.7. Dalil Pengambilan Hukum Imam al-Shāfi'ī**

#### **a. Al-Qurān**

Ulama *uṣūliyyin* mendefinisikan al-Qur'an sebagai sebuah kitab yang diturunkan kepada Muhammad S.A.W yang dituliskan dalam *muṣḥaf* dan disampaikan secara mutawatir tanpa sebarang keraguan. Tidak ada perbezaan pendapat dalam kalangan

---

<sup>105</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1987) *al-Shāfi'ī Hayātuhu wa 'Ashruh wa arā'uhu wa Fiqhuh*, Qāhirah: Dār al-'Ilmu al-'Arābi, h. 322.

<sup>106</sup> Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, J. 1, h. 275.

umat Islam bahawa *al-Qurān* sebagai sumber dalam penetapan hukum.<sup>107</sup> Bahkan semua ulama bersepakat mengatakan bahawa *al-Qurān* yang ada pada hari ini adalah disampaikan secara mutawatir dan ia menjadi hujah dan dalil kepada umat Islam. Sementara itu, para ulama berbeza pendapat tentang mushaf Ibnu Mas'ūd, Imam al-Shāfi'ī menolak bahawa mushaf Ibnu Mas'ūd tidak boleh dijadikan hujah sedangkan Abū Ḥanīfah menjadikannya sebagai hujah.<sup>108</sup>

Sedangkan proses penurunan *al-Qurān* adalah selama dua puluh tiga tahun iaitu tiga belas tahun proses penurunan itu berlaku di Makkah dan baki sepuluh tahun di Madinah.<sup>109</sup> Merujuk kepada bahasa *al-Qurān* pula, Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa semua isinya adalah berbahasa Arab. Terdapat sebahagian ulama yang beranggapan bahawa bahasa *al-Qurān* tidak semuanya menggunakan bahasa Arab, disebabkan di dalam *al-Qurān* terdapat kata-kata khusus yang tidak difahami oleh sebahagian orang Arab. Sebahagian yang lain mengatakan bahawa bahasa *al-Qurān* adalah bahasa Arab.<sup>110</sup> Fakta ini bersesuaian dengan firman Allah;

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ

Maksudnya: “Dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya.”

Surah Ibrāhim (14):4

Sebahagian ulama sepakat mengatakan bahawa *bismi Allāh* adalah sebahagian daripada ayat *al-Qurān* seperti dalam surah al-Naml. Namun, al-Qāzi Abū Bakr dan jemaah daripada *usūliyyin* mengatakan bahawa *bismi Allāh* bukan merupakan sebahagian daripada ayat *al-Qurān*. Mereka juga berselisih pendapat tentang *bismi Allāh* yang dicatatkan pada awal ayat daripada tiap-tiap surah. Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa *bismi Allāh* itu adalah sebahagian daripada tiap-tiap surah tersebut.

<sup>107</sup> Abd al-Karīm Zaidān (1973) *al-Wajīz Fī al-Uṣūl al-Fiqh*, Baghdad : Matba'ah Salmānī 'Azamī, h. 124.

<sup>108</sup> 'Alī Ibn Muḥammad al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 1, h. 216.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 42.

Imam al-Shāfi'ī berhujah bahawa;

- a. *Bismi Allāh* telah diturunkan bersama dengan awal pada tiap-tiap surah. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas yang berkata bahawa Rasulullah tidak mengenal penutup surah dan permulaan yang lain sehingga diturunkan kepadanya oleh Jibril, *bismi Allāh al-raḥmān al-raḥīm*.
- b. *Bismi Allāh* dituliskan di dalam *al-Qurān* pada tiap-tiap surah melalui perintah Rasulullah dan tidak ada sahabat yang mengingkarinya.
- c. Diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas, "Syaitan mencuri daripada manusia akan ayat daripada *al-Qurān* ketika seseorang itu meninggalkan daripada membaca *bismi Allāh* pada awal surah".<sup>111</sup>

Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa syariat Islam mengandungi makna secara umum ertinya *al-Qurān* hanya meletakkan dasar-dasar umum dari aturan syariat. Hanya orang-orang tertentu sahaja yang dapat memahami semua isi kandungan *al-Qurān*.<sup>112</sup> Di dalam memahami *al-Qurān* ada beberapa petunjuk ayat yang mempunyai makna tersendiri, Imam al-Shāfi'ī membahagikan kepada beberapa jenis, iaitu;

1. Pernyataan umum dengan maksud umum

Kadang-kadang Allah menurunkan ayat dalam pernyataan yang umum dan mempunyai makna umum. Ini bermakna ayat tersebut tidak perlu kepada pengkhususan lagi. Firman Allah S.W.T:

اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ط وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

Maksudnya: "Allah yang menciptakan tiap-tiap sesuatu, dan Dialah yang mentadbirkan serta menguasai segala-galanya.

Surah al-Zumar (39):62

Dalam ayat di atas mengandungi pernyataan yang umum tetapi pernyataan yang umum tersebut tidak berhajat kepada *takhsīs* dan ia tetap pada pernyataannya yang

---

<sup>111</sup>Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 2, h. 220.

<sup>112</sup>Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 330.

umum.<sup>113</sup>

2. Pernyataan umum pada zahir dan mengandung maksud umum dan khusus.

Dalam hal ini, Imam al-Shāfi'ī memberikan satu contoh ayat yang di dalamnya mengandung makna khusus dan umum, iaitu firman Allah;

يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ  
لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَنُّكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Maksudnya: “Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu, (bukan yang lebih keturunan atau bangsanya). Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya (akan keadaan dan amalan kamu).”

Surah al-Hujarat (49):13

Pada potongan ayat yang pertama, terkandung makna umum bagi semua manusia sama ada sebelum zaman Rasulullah dan sesudahnya dari kalangan lelaki dan perempuan serta melibatkan semua kaum dan bangsa. Sedangkan potongan ayat selanjutnya mengandung makna khusus kerana takwa hanya dapat diperoleh oleh orang dewasa yang sudah berakal. Sedangkan orang yang rosak akal dan kanak-kanak kecil walaupun memahami erti takwa akan tetapi tidak termasuk dalam potongan ayat yang dimaksudkan itu.<sup>114</sup>

3. Pertanyaan umum secara zahir akan tetapi mempunyai makna khusus.

Di dalam *al-Qurān* kadang-kadang terdapat ayat yang pernyataannya secara umum, akan tetapi menunjukkan makna khusus sebagaimana firman Allah;

يَأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ ۖ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ  
دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ۗ وَإِنْ يَسْأَلِهِمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا

<sup>113</sup>Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 54.

<sup>114</sup>*Ibid.*, h. 57.

يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ

Maksudnya: “Wahai umat manusia, inilah diberikan satu misal perbandingan, maka dengarlah mengenainya dengan bersungguh-sungguh. Sebenarnya mereka yang kamu seru dan sembah, yang lain dari Allah itu, tidak sekali-kali akan dapat mencipta seekor lalat. Walaupun mereka berhimpun beramai-ramai untuk membuatnya; dan jika lalat itu mengambil sesuatu dari mereka, mereka tidak dapat mengambilnya balik daripadanya. (kedua-duanya lemah belaka), lemah yang meminta (dari mendapat hajatnya), dan lemah yang diminta (daripada menunaikannya).

Surah al-Hajj (22):73

Perkataan wahai manusia di atas secara *zahīr* menunjukkan makna umum yang ditujukan kepada semua manusia, tetapi sebenarnya perkataan tersebut mempunyai makna khusus iaitu kepada manusia yang menyembah selain Allah.<sup>115</sup>

4. Pernyataan yang menjelaskan erti.

Terdapat juga ayat yang berbentuk penjelasan makna yang dituju kepada apa yang disebutkan dalam ayat tersebut. Firman Allah S.W.T;

وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ  
فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأَسْنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ

Maksudnya: “Dan berapa banyak Kami telah pecah-belahkan dan binasakan penduduk negeri yang melakukan kezaliman, dan Kami telah menjadikan sesudah mereka, kaum yang lain sebagai gantinya. Maka ketika mereka merasai (kedatangan) azab kami, mereka dengan serta-merta lari keluar dari negeri itu.”

Surah al-Anbiyā (21):11-12

Di dalam ayat di atas, Allah menjelaskan bahawa Allah telah membinasakan kota akan tetapi manakala ia menyebutkan bahawa kota itu yang melakukan kezaliman maka erti yang dimaksudkan ayat di atas adalah penduduk kota.<sup>116</sup>

5. Pernyataan umum dan dikhususkan oleh Sunnah.

Dalam satu ayat menunjukkan makna umum akan tetapi melalui Sunnah, makna

<sup>115</sup> *Ibid.*, h. 60.

<sup>116</sup> *Ibid.*, h. 63.



ayat tersebut dikhususkan oleh Nabi S.A.W. Firman Allah S.W.T;

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

Maksudnya: “Dan orang lelaki yang mencuri dan orang perempuan yang mencuri maka (hukumnya) potonglah tangan mereka sebagai satu balasan dengan sebab apa yang mereka telah usahakan, (juga sebagai) suatu hukuman pencegah dari Allah. dan (ingatlah) Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Surah al-Māidah (5):38

Di dalam ayat di atas, Allah menjelaskan secara umum hukuman potong tangan yang dikenakan ke atas semua pencuri. Namun, keumuman hukuman tersebut telah ditakhsiskan oleh Rasulullah S.A.W yang menyatakan bahawa hukuman potong tangan hanya dikenakan ke atas pencuri yang mencuri barang yang melebihi seperempat dinar.<sup>117</sup>

## b. Sunnah

Sunnah menurut bahasa adalah kenderaan dan jalan, sama ada jalan kebaikan atau jalan keburukan.<sup>118</sup> Sunnah juga merupakan sumber hukum bagi umat Islam sesuai dengan firman Allah;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah.”

Surah al-Nisā’(4):59

Dalam ayat di atas, perintah supaya mentaati Rasul adalah sejajar dengan perintah mentaati Allah iaitu bererti kedua-duanya wajib diikuti dan ditaati. Perintah mengikut ajaran Rasul juga bermakna wajib melakukan apa yang diperintahkan dan

<sup>117</sup> *Ibid.*, h. 67.

<sup>118</sup> Abd al-Ghānī ‘ Abd al-Khāliq (t.t.) *Hujjiyyah al-Sunnah*, Beirut: Dār al- Fikr, h. 45.

meninggalkan apa yang dilarangnya.<sup>119</sup> Imam al-Shāfi'i berkata;

Maksudnya: “Allah telah meletakkan RasulNya bahagian dari pada agama dan memerintahkan untuk mengikutinya, oleh kerana itu kita diwajibkan untuk taat kepada Rasul dan diharamkan mengingkarinya, ikrar keimanan seseorang kepada Allah juga harus disertai dengan keimanan kepada Rasul.”<sup>120</sup>”

Tambahan lagi, Imam al-Shāfi'i mendapat gelaran *nāṣir al-Sunnah* disebabkan oleh sikap beliau yang sangat berhati-hati dan memisahkan Sunnah Nabi daripada perkataan, pendapat dan keputusan para sahabat. Beliau juga menekankan bahawa hujah yang wajib diikuti adalah khabar yang berasal dari Rasulullah S.A.W sahaja.<sup>121</sup>

Terdapat beberapa permasalahan yang disebutkan dalam *al-Risālah* yang menyebutkan tentang kewujudan hadis yang nampak bertentangan, sedangkan tidak ada petunjuk *nasakh* yang nyata. Maka Imam al-Shāfi'i mengatakan kedua-dua hadis itu sahih dan tetap berlaku. Sebenarnya, apabila diteliti secara mendalam tidak ada pertentangan antara hadis nabi walaupun zahirnya nampak saling bertentangan. Beberapa alasan dikemukakan dalam menyebutkan perkara ini, iaitu; pertama, kadang kala Nabi mengeluarkan suatu pernyataan umum dengan makna umum dan kadang-kadang bermakna khusus. Kemudian, kadang-kadang para sahabat menanyakan suatu persoalan tertentu dan baginda hanya menjawab menurut keperluan seseorang dengan cara yang berbeza-beza. Kadang kala seorang perawi hanya meriwayatkan jawapan nabi tanpa disertakan dengan pertanyaan yang ditanya kepada Nabi S.A.W, sedangkan apabila mengetahui dan menyebutkan pertanyaan itu dapat memahami maksud hadis tersebut dengan lebih jelas.<sup>122</sup>

Menetapkan suatu Sunnah dalam konteks yang berbeza sehingga menampakkan pertentangan ataupun menetapkan suatu hukum halal haram dalam cakupan yang

---

<sup>119</sup>*Ibid.*, h. 244.

<sup>120</sup>Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, h. 73.

<sup>121</sup>Lahmudin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 73.

<sup>122</sup>Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, h. 213.

bersifat umum, kemudian timbul hadis yang bersifat khusus untuk membatasi sifat yang umum.<sup>123</sup> Imam al-Shāfi’ī mengatakan bahawa;

Maksudnya: “*Tidak kami dapatkan kedua hadis yang bertentangan kecuali keduanya ada jalan keluar*”<sup>124</sup>

Sekali lagi Imam al-Shāfi’ī menegaskan bahawa Sunnah merupakan sumber hukum Islam sepertimana ungkapan beliau bahawa sunnah merupakan hujah dalam menetapkan hukum syarak sekalipun sunnah tersebut merupakan hadis ahad, selama perawinya ‘adil dan dipercayai. Imam al-Shāfi’ī berhujah bahawa sekiranya hanya menjadikan *al-Qurān* semata-mata sebagai sumber penetapan hukum tanpa mengambil kira Sunnah, maka pasti sukar untuk memahami pelaksanaan ibadah seperti kaifiat sembahyang, zakat, puasa dan kewajipan yang lainnya. Hal ini, disebabkan dalam *al-Qurān* hanya menjelaskan pengertian secara bahasa iaitu hanya mengetahui sekadar menepati makna bahasa sahaja.<sup>125</sup>

Dalam berhujah dengan hadis, Imam al-Shāfi’ī menjadikan hadis ahad sebagai sumber dalam menetapkan hukum. Beliau tidak mensyaratkan suatu hadis harus mutawatir ataupun hadis masyhur. Walaupun hadis ahad, selagi hadis tersebut masih dalam kategori sahih, maka hadis tersebut wajib diamalkan. Hadis lebih tinggi darjatnya jika dibandingkan dengan qiyas. Bahkan, hadis boleh *mentakhsis* hukum yang dinyatakan dalam *al-Qurān*.<sup>126</sup>

### c. Ijmak

Ijmak menurut bahasa adalah mengumpulkan sesuatu. Sedangkan menurut istilah adalah tiap-tiap perkataan yang dijadikan hujah sehingga menjadi suatu

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, h. 215.

<sup>124</sup> *Ibid.*, h. 216.

<sup>125</sup> Muhammad Abū Zahrah (1997) *Pengasasan dan Pengembangan Mazhab Syafi’i*, Kasim Mat Salleh (tr.), Yayasan Islam Terengganu, h. 206.

<sup>126</sup> Ali Trigiyatno (2005) *Perbandingan Mazhab*, STAIN Pekalongan Press, h. 79.

kesepakatan.<sup>127</sup> Menurut istilah ulama *uṣūliyyīn* ijmak adalah kesepakatan para mujtahid daripada kalangan umat Muhammad setelah kewafatan baginda S.A.W yang berlaku dari masa ke semasa.<sup>128</sup> Imam al-Shāfi'ī mendefinisikan ijmak sebagai satu kesepakatan para ulama dalam menentukan hukum terhadap suatu perkara pada kurun tertentu<sup>129</sup>. Manakala menurut Shawkānī, ijmak secara bahasa boleh dibahagi kepada dua makna:

- a. *Al-'Azam* iaitu cita-cita. Sebagaimana firman Allah;

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ

Maksudnya: “*Tetapkanlah keazaman kamu serta sekutu-sekutu kamu.*”

Surah Yunus (10):7

- b. *Ittifaq* iaitu kesepakatan sesuatu<sup>130</sup> sama ada dalam urusan tentang agama ataupun hal bersangkutan dengan keduniaan.<sup>131</sup>

Rauyani mengatakan bahawa ijmak merupakan hujah. Sedangkan sebahagian ulama mengatakan bahawa ijmak tidak boleh dijadikan hujah kecuali semua pendapat saling menguatkan antara satu pendapat yang lain<sup>132</sup>. Dalam kitabnya *al-Risālah*, Imam al-Shāfi'ī menegaskan bahawa ijmak wajib bersumberkan kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Tidak boleh dikatakan ijmak hanya semata prasangka bahawa sesuatu itu bersumberkan daripada Rasulullah S.A.W. Umat Islam tidak akan bersepakat untuk melakukan suatu kesalahan yang menyalahi Sunnah Rasulullah dan tidak pula akan bersepakat pada suatu kesalahan.<sup>133</sup> Imam al-Shāfi'ī tidak menjadikan ijmak *sukūti* sebagai hujah, dengan alasan bahawa seorang mujtahid itu diam bukan bererti mujtahid itu setuju ataupun boleh jadi dia belum mendapat jawapan terhadap suatu permasalahan

<sup>127</sup> Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J.1, h. 261.

<sup>128</sup> Wahbah al-Zuhaylī (1999) *al-Wajīz Fī Uṣūl Fiqh*, Beirut: Dār Al Fikr, h. 46.

<sup>129</sup> Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 267.

<sup>130</sup> Muḥammad Ibn 'Alī al-Shawkānī (1421H) *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīqi al-Ḥaq Min 'Ilmi al-Uṣūl*, Riyād: Dār Fadhīlah, J. 1, h. 348.

<sup>131</sup> Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 2, h. 261.

<sup>132</sup> Jamāl al-Dīn Abī Muḥammad Abd al-Raḥmān, al-Isnawī (1400H) *Tamhīd fī al-Takhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl*, Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 449.

<sup>133</sup> Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, J.3, h. 482.

hukum yang timbul itu.<sup>134</sup>

Penulis dalam hal ini hanya membataskan perbahasan terhadap sumber-sumber dalil hukum yang hanya berlandaskan kepada *al-Qurān*, Sunnah dan Ijmak. Dalam hal ini, qiyas tidak dijadikan sebagai sumber dalil hukum. Ini kerana qiyas merupakan metode istinbat hukum, bukan sumber dalil bagi pengambilan hukum. Tambahan lagi, Imam al-Shāfi'i menegaskan bahawa setiap hukum yang dihasilkan oleh qiyas apabila diqiyaskan kepada *al-Qurān*, maka itu adalah hukum Allah, sedangkan apabila diqiyaskan kepada Sunnah, maka hukum yang diputuskan tersebut adalah hukum Rasulullah.<sup>135</sup>

### 3.8. Metode Pengambilan Hukum Mazhab al-Shāfi'i

Dalam kitab *al-Risālah*, Imam Shāfi'i telah membahagi metode dalam mengistinbatkan hukum kepada beberapa metode *al-bayān*. Beliau mendefinisikan *al-bayān* sebagai satu penjelasan yang mempunyai berbagai makna. Namun, pada dasarnya mempunyai pengertian yang sama. *Al-bayān* boleh juga diertikan sebagai suatu penjelasan yang tegas yang ditunjukkan kepada sesiapa yang diturun *al-Qurān*. Imam al-Shāfi'i menjelaskan bahawa *al-bayān* yang dimaksudkan bagi memahami *al-Qurān* dan Sunnah dapat huraiakan kepada lima bentuk ;

#### 1. *Al-Bayan* pertama

Contohnya firman Allah mengenai orang yang mengunjungi Ka'bah:

فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ  
لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ

<sup>134</sup>Sha'bān Muḥammad Ismā'īl (1994) *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, Qāhirah: Dār al-Kutub al-Jamī'i, J.1, h. 508.

<sup>135</sup>Al-Shāfi'i (t.t.) *op. cit.*, J. 1, h. 222.

## اللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Maksudnya: “Maka hendaklah ia berpuasa tiga hari dalam masa mengerjakan haji dan tujuh hari lagi apabila kamu kembali (ke tempat masing-masing); semuanya itu sepuluh (hari) cukup sempurna. hukum ini ialah bagi orang yang tidak tinggal menetap (di sekitar) masjid al-Haraam (Makkah). Dan hendaklah kamu bertaqwa kepada Allah; dan ketahuilah bahawasanya Allah Maha berat balasan seksaNya (terhadap orang-orang yang melanggar perintahNya)

Surah al-Baqarah (2):196

*Al-Bayān* yang terdapat dalam ayat di atas dapat difahami oleh semua orang secara umum iaitu berpuasa tiga hari dalam musim haji dan tujuh hari setelah kembali ke tempat masing-masing. Jadi, keseluruhannya adalah sepuluh hari berpuasa. Oleh itu, ayat di atas dapat ketahui dan difahami secara jelas tanpa memerlukan penelitian yang lebih mendalam.<sup>136</sup>

### 2. *Al-Bayān* kedua

Dalam *al-Bayān* yang kedua ini, untuk menjelaskan suatu hukum dari *al-Qurān*, ia memerlukan kepada penjelasan daripada hadis Nabi S.A.W. Contohnya firman Allah;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ  
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا  
فَاطَّهَّرُوا ۚ

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadad kecil), maka (berwuduklah), iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali; dan jika kamu junub (berhadad besar) maka bersucilah dengan mandi wajib.

Surah al-Mā'idah (5):6

Ayat di atas menjelaskan tentang kewajipan dan tatacara berwuduk bagi individu yang mahu melaksanakan sembahyang dan menjelaskan tentang tatacara untuk menghilangkan hadas besar dengan cara mandi. Kemudian, bilangan basuhan untuk

<sup>136</sup>*Ibid.*, h., 26.

membasuh wajah dan anggota-anggota wuduk yang lain, boleh dibasuh sekali dan boleh juga lebih dari pada itu. Rasulullah S.A.W menjelaskan bahawa, sekali basuhan pun sudah memadai walaupun baginda melakukannya dengan tiga kali basuhan. Apabila membasuh sebanyak tiga kali, maka ia adalah suatu keistimewaan.<sup>137</sup>

### 3. *Al-Bayan* ketiga

Dalam *al-bayān* yang ketiga, *al-Qurān* hanya menetapkan secara umum bagi sesuatu hukum, sedangkan penjelasannya secara terperinci diserahkan kepada Nabi. Sebagai contoh, firman Allah;

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا<sup>ج</sup>

Maksudnya: “*Sesungguhnya sembahyang itu adalah satu ketetapan yang diwajibkan ke atas orang-orang yang beriman, yang tertentu waktunya.*”

Surah al-Nisā'(4):103

Kemudian dalam ayat yang lain;

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

Maksudnya: “*Dan sempurnakanlah ibadat haji dan umrah kerana Allah.*”

Surah al-Baqarah (2):197

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Maksudnya: “*Dan dirikanlah kamu akan sembahyang dan keluarkanlah zakat, dan rukuklah kamu semua (berjemaah) bersama-sama orang-orang yang rukuk.*”

Surah al-Baqarah (2):43

Ayat di atas mengandungi makna umum atau secara global tentang solat, zakat dan haji. Perincian kepada ayat di atas tentang jumlah solat yang diwajibkan, masa dan tatacara pelaksanaannya, kadar zakat dan masa pembayarannya, begitu juga tentang syarat menunaikan ibadah haji dan umrah adalah melalui penjelasan Rasulullah S.A.W

<sup>137</sup>Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 29.

melalui hadis baginda.<sup>138</sup>

#### 4. *Al-Bayan* keempat

Dalam *al-bayān* yang keempat, *al-Qurān* tidak menjelaskan sesuatu hukuman secara tersurat. Namun, hanya Rasulullah yang menetapkannya yang merupakan satu kurniaan Allah kepada hamba-hambaNya untuk memahami *al-kitab* dan hikmah. Dalilnya adalah berdasarkan pernyataan dalam *al-Qurān* yang menunjukkan bahawa hikmah adalah Sunnah Rasulullah. Hal ini sesuai dengan perintah Allah supaya mentaati Rasulullah.<sup>139</sup>

Dari pada penjelasan di atas, Imam al-Shāfi'i telah membuat beberapa kesimpulan tentang *al-bayan* yang telah dijelaskannya di atas:

- a. Ketentuan yang dijelaskan dalam *al-Qurān* mempunyai makna yang jelas sehingga tidak berhajat lagi dari pada penjelasan lain.
- b. Allah SWT hanya menjelaskan secara umum, kemudian Allah S.W.T menyuruh untuk taat kepada Rasulullah, maka perincian hukum tersebut diperjelaskan oleh Rasulullah.
- c. Ketetapan yang ditetapkan oleh Rasulullah melalui Sunnahnya tanpa ada sebarang ketetapan dari Allah S.W.T.<sup>140</sup>

#### 5. *Al-Bayan* kelima

Dalam *al-bayān* yang kelima, Imam al-Shāfi'i menegaskan bahawa Allah S.W.T., menyebutkan tentang kelonggaran yang diberikan kepada hambaNya untuk berjihad. Contohnya pada firman Allah S.W.T;

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, h. 31.

<sup>139</sup> *Ibid.*, h. 32.

<sup>140</sup> *Ibid.*, h. 32.



وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ  
فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ

Maksudnya: "Dan dari mana sahaja engkau keluar (untuk mengerjakan sembahyang), maka hadapkanlah mukamu ke arah Masjid al-Harām (Ka'bah); dan di mana sahaja kamu berada maka hadapkanlah muka kamu ke arahnya."

Surah al-Baqarah (2):150

Merujuk kepada ayat di atas, Allah S.W.T menyuruh hambaNya untuk menghadap muka ke arah *Masjīd al-Harām* secara langsung apabila dapat melihatnya. Namun, jika tidak dapat melihatnya secara langsung, maka perlu berusaha mencari arah yang tepat dengan cara ijtihad. Firman Allah S.W.T.;

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا  
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Maksudnya: "Dan Dia lah yang menjadikan bintang-bintang bagi kamu supaya kamu berpedoman kepadanya dalam kegelapan (malam) di darat dan di laut. Sesungguhnya Kami telah jelaskan tanda-tanda kebesaran (Kami) satu persatu bagi orang-orang yang mengetahui"

Surah al-An'ām (6):97

وَعَلَّمَتِ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ

Maksudnya: "Dan (ia mengadakan) tanda-tanda panduan jalan, dan dengan bintang-bintang (pada waktu malam) mereka dapat mengetahui arah yang hendak dituju."

Surah al-Nahl (16):16

Dalam hal ini Allah menyuruh manusia untuk berijtihad dengan cara mengikuti tanda-tanda yang telah Allah ciptakan untuk tetap menghadap ke arah *Masjīd al-Harām* ketika melaksanakan solat. Ini merupakan pernyataan yang tegas dan merupakan nikmat cabaran dalam berfikir daripada Allah S.W.T.<sup>141</sup>

Huraian di atas bertujuan untuk memperlihatkan bahawa perintah-perintah *al-Qurān* mempunyai makna yang berbeza-beza, seperti kategori pertama yang merupakan

<sup>141</sup>Al-Shāfi'ī (t.t) *op. cit.*, h. 38.

perintah untuk menunjukkan ketentuan-ketentuan khusus yang tidak perlu kepada penjelasan daripada sumber yang lain. Kategori kedua pula adalah perintah daripada *al-Qur'an* yang memerlukan penjelasan daripada Rasulullah disebabkan *al-Qurān* hanya meletakkan prinsip-prinsip umum sahaja. Manakala kategori ketiga pula, *al-Qurān* tidak menjelaskan sesuatu perintah, tetapi hanya Rasulullah yang menetapkannya. Sedangkan kategori keempat, Allah memberikan kebebasan kepada manusia untuk berijtihad dalam menetapkan sesuatu hukum berlandaskan *al-Qurān* dan Sunah.<sup>142</sup>

Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Imam al-Shāfi'ī sendiri, maka dapat diambil sesuatu makna yang menjadi ringkasan terhadap ungkapan di atas. Dalam hal ini, pada dasarnya sesuatu hukum diperoleh secara jelas daripada *al-Qurān* tanpa harus ada penjelasan lain, diikuti penjelasan daripada Rasulullah terhadap *al-Qurān*, penjelasan terus daripada Rasulullah sendiri tanpa sebarang ketentuan *naṣ*, dan melalui jalan ijtihad.

Daripada urutan penjelasan di atas, bermula daripada urutan satu hingga tiga, dapat difahami bahawa pada dasarnya ketiga-tiga kategori ini merupakan metode *bayānī* sebagaimana yang dikatakan oleh Ibrahim Husen. Peranan ijtihad adalah salah satu daripadanya iaitu untuk mengeluarkan hukum daripada zahir nas dengan mentafsirkan nas tersebut, baik melalui *lafaz 'ām* atau *lafaz khas*, sesuatu yang mutlak ataupun *muqayyad*.<sup>143</sup> Sedangkan penjelasan dalam urutan keempat merupakan metode qiyasi sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam al-Shāfi'ī, iaitu katanya;

*Ijtihad adalah qiyas*".<sup>144</sup>

Maka daripada penjelasan di atas dapat disimpulkan bahawa metode istinbat hukum Imam al-Shāfi'ī terbahagi kepada dua yang terdiri dari metode *bayānī* dan metode *qiyāsī*;

#### **a. Metode Bayānī**

---

<sup>142</sup>Ahmad Hasan (1984) *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung : Pusaka, h. 11.

<sup>143</sup>Abdul Manan (2006) *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, h.161.

<sup>144</sup>Al-Shāfi'ī, (t.t.) *op. cit.*, h .477.

Bayan secara istilah syarak adalah mengeluarkan sesuatu yang tidak difahami kepada sesuatu yang difahami.<sup>145</sup> Metode Bayānī dapat juga diertikan sebagai mencari hukum yang terkandung dalam nas yang bersifat *ẓannī* sama ada dari aspek ketetapanannya ataupun dari aspek dilalahnya.<sup>146</sup> Seperti yang telah dijelaskan di atas, metode *bayānī* adalah mengeluarkan hukum daripada *al-Qurān* dan Sunnah daripada sesuatu hukum yang tidak difahami kepada sesuatu yang difahami. Bagi mengeluarkan hukum tersebut, para ulama mutaqqaddimin termasuk Imam al-Shāfi'i memberikan dua asas utama dalam metode *ṭuruq al-dilālah*, iaitu *manṭūq* dan *mafḥūm*. *Manṭūq* adalah pemahaman hukum yang dikeluarkan berdasar lafaz ayat tersebut. Sedangkan *mafḥūm* adalah pemahaman hukum yang dikeluarkan tidak berdasarkan lafaz ayat semata-mata sama ada *mafḥūm mukhālafah* dan *mafḥūm muwāfaqah*.<sup>147</sup> Contohnya firman Allah S.W.T;

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ  
 الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا  
 قَوْلًا كَرِيمًا

Maksudnya: “Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadanya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. jika salah seorang dari keduanya, atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanMu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan "ah", dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun).

Surah al-Isrā'(17):17

Pemahaman secara *mafḥūm muwāfaqah* menunjukkan bahawa larangan seorang

<sup>145</sup> Al-'Akbarī Ḥassān Ibn Shihāb (1428H) *Sharah Risālah fī al-Uṣūl al-Fiqh*, Riyāḍ: Jamī'i al-Huqūq Mahfūḍah, h. 90.

<sup>146</sup> Kutbuddin Aibak (2008) *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 33.

<sup>147</sup> Muṣṭafā al-Khin (2006) *Athar al- ikhtilāf Fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 138.

anak memukul ibu dan bapanya.<sup>148</sup> Kemudian, termasuk dalam metode *bayānī* adalah *'ām* dan *khās*. Lafaz *'am* adalah lafaz yang menunjukkan satu makna yang dapat mencakupi seluruh maknanya yang tidak terbatas jumlah tertentu.<sup>149</sup> Sedangkan lafaz *khās* adalah lafaz yang memberi pengertian kepada makna yang tertentu.<sup>150</sup> Imam Shāfi'ī memberikan contoh berikut;

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

Maksudnya: “Dan orang lelaki yang mencuri dan orang perempuan yang mencuri maka (hukumnya) potonglah tangan mereka sebagai satu balasan dengan sebab apa yang mereka telah usahakan, (juga sebagai) suatu hukuman pencegah dari Allah. dan (ingatlah) Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Surah al-Mā'idah (5):28

Di dalam ayat di atas Allah menjelaskan secara umum maknanya iaitu semua pencuri dikenakan hukuman potongan tangan. Namun, keumuman tersebut *ditakhṣiṣkan* oleh Rasulullah SAW bahawa hukuman potong tangan hanya dikenakan kepada pencuri yang mencuri sesuatu barang yang nilainya melebihi empat dinar.<sup>151</sup> Kemudian konsep *nasakh* dan *mansūkh*, sama ada al-Qur'an *memansukhkan* al-Qur'an atau Sunnah *memansukhkan* sunnah. Contohnya Allah telah mewajibkan solat malam sebelum mewajibkan solat yang lima. Firman Allah S.W.T.;

يَا أَيُّهَا الْمَزْمِلُ قُمْ إِلَىٰ قَلِيلًا إِلَّا قَلِيلًا نِّصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ  
وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

Maksudnya: “Wahai orang yang berselimut! bangunlah sembahyang tahajjud pada waktu malam, selain dari sedikit masa (yang tak dapat tidak untuk berehat), Iaitu separuh dari waktu malam, atau kurangkan sedikit dari separuh itu, ataupun lebihkan (sedikit) daripadanya; dan

<sup>148</sup> *Ibid.*, h. 139.

<sup>149</sup> Mukhtar Yahya, *et al.* (1986) *Dasar –Dasar Pembinaan hukum Fiqh Islam*, Bandung: PT al-Ma'arif, h. 218.

<sup>150</sup> *Ibid.*, h. 181.

<sup>151</sup> Al-Shāfi'ī (t.t) *op. cit.*, h. 67.

Kemudian perintah di dalam ayat di atas *dinasakh* oleh ayat selanjutnya iaitu dalam surah yang sama pada ayat 20 bahawa solat tersebut hukumnya hanya sunat.<sup>152</sup> Masih banyak lagi pembahagian metode *bayānī* seperti lafaz *al-'amār* dan *al-nahyu* kemudian *mutlak* dan *muqayyad*<sup>153</sup> dan lain-lain lagi.

## **b. Metode Qiyāsī**

Ulama usul mendefinisikan qiyas sebagai sesuatu medium yang digunakan untuk menjelaskan hukum pada perkara yang tidak dinaskan dengan cara menghubungkan hukum tersebut kepada perkara yang sudah dinaskan di dalam *al-Qurān* dan Sunnah. Seperti yang diketahui, nas-nas *al-Qurān* dan Sunnah adalah terhad, sedangkan permasalahan hukum selalu timbul dan berkembang dari masa ke semasa. Qiyas merupakan jalan untuk menjawab semua persoalan yang timbul. Oleh sebab itu, hukum yang ditetapkan melalui qiyas dianggap sebagai hukum syariat yang mengikat.<sup>154</sup> Qiyas yang dimaksudkan oleh para sahabat adalah menyamai suatu permasalahan dengan permasalahan yang lain sehingga merasa yakin bahawa hukum Allah itu hanya Satu. Walaupun begitu pendapat para mujtahid pasti berbeza dan tidak dapat ditetapkan pada satu hukum sahaja.<sup>155</sup>

Abū Zahrah mengatakan bahawa para ulama mendefinisikan qiyas dengan menghubungkan kaitkan suatu perkara yang tidak dinaskan bagi mendapatkan hukumnya kepada sesuatu perkara yang dinaskan disebabkan oleh persamaan *'illah* hukum. Definisi ini menurut Abū Zahrah sesuai dengan apa yang dimaksudkan qiyas oleh Imam

---

<sup>152</sup>*Ibid.*, h. 114.

<sup>153</sup>Muṣṭafā al-Khin (2006) *op. cit.*, h 246-295

<sup>154</sup>Muhammad Firdaus Nurul Huda (2002) *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, Selangor: Thinker Library, h. 76.

<sup>155</sup>Muḥammad al-Bultājī (t.t.) *Manhaj 'Umar Ibn al-Khatāb fī al-Tashrī'*, Al-'Ārabī: Dār al-Fikr, h. 450.

al-Shāfi'i kerana semua contoh yang diberikan oleh Imam al-Shāfi'i sesuai dengan definisi yang diberikan oleh ulama setelah itu.<sup>156</sup> Qiyas yang dimaksudkan di atas adalah qiyas *'illah* atau ungkapan lain menurut Abū Zahrah yang mendefinisikan qiyas mengembalikan hukum *furū'*, kepada hukum asal disebabkan adanya persamaan makna.<sup>157</sup> Apabila dijadikan landasan definisi yang pertama sebagai definisi qiyas secara keseluruhannya, maka konsep ijtihad Imam al-Shāfi'i tidak dapat menjawab semua permasalahan hukum yang ada kerana tidak semua permasalahan baru itu mempunyai *'illah* yang sama. Sedangkan konsep Ijtihad Imam al-Shāfi'i hanya terbatas kepada metode ijtihad yang berasaskan kepada metode qiyas sahaja. Perkara ini jelas daripada ungkapan beliau;

*”Setiap persoalan yang terjadi kepada seorang Muslim tentu ada hukum yang jelas yang wajib diikuti atau adanya jalan ketentuan dilalah yang menunjukkan kepadanya, dan jika ada hukum yang jelas maka ikutilah, jika tidak maka tuntutlah secara dilalah dengan jalan yang benar iaitu ijtihad dan ijtihad itu adalah qiyas”*<sup>158</sup>.

Manakala dalil *al-Qurān* yang menyebutkan tentang kewajipan kepada melakukan qiyas apabila tidak ada nas adalah seperti berikut;

فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ

Maksudnya: “*I'tibarkanlah wahai orang-orang yang berakal fikiran serta celik mata hatinya.*”

Surah al-Hasyr (59):2

Ayat di atas menunjukkan kebenaran untuk melakukan qiyas apabila terdapat permasalahan baru yang tidak terdapat nas untuk menyelesaikannya. Maka i'tibarkanlah melalui makna yang terdapat dalam *al-Qurān* dan Sunnah.<sup>159</sup> Pentafsiran hukum syarak

<sup>156</sup>Muhammad Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 287.

<sup>157</sup>Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 196.

<sup>158</sup>Al-Shāfi'i (t.t.) *op. cit.*, h. 477.

<sup>159</sup>Al-Ghazālī, (t.t) *op. cit.*, J. 1, h. 544.

secara bebas telah menjadikan Imam al-Shāfi'ī berusaha untuk mengambil inisiatif bagi membendung aliran yang mentafsirkan hukum syarak tanpa berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah. Terdapat dua cara atau kaedah yang dilakukan oleh beliau, iaitu; pertama, setiap ijihad harus berlandaskan kepada *al-Qurān* dan Sunnah Rasulullah dan kedua, menolak *ra'y* yang tidak berlandaskan nas serta membataskan ruang ijihad hanya kepada qiyas sahaja.<sup>160</sup> Nas-nas *al-Qurān* dan Sunnah adalah terhad sedangkan permasalahan yang memerlukan kepada suatu hukum yang baru berkembang dan timbul dari masa ke semasa. Pada ketika Rasulullah masih hidup, semua hukum dijelaskan oleh baginda dan syariat Islam telah sempurna pada ketika tanpa memerlukan lagi qiyas. Setelah itu, keadaan berubah apabila timbul permasalahan hukum yang baru dan menuntut untuk beramal dengan makna-makna ayat dengan kaedah mengqiyaskannya kepada nas-nas yang bersesuaian dengannya. Sesuatu permasalahan yang dirujuk kepada dalil-dalil nas dan bersesuaian dengan nas tersebut, maka ia dinamakan sebagai qiyas yang *ṣaḥīḥ*.<sup>161</sup>

Sesuai dengan penjelasan di atas, iaitu qiyas harus tetap berlandaskan kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Sebelum menghubungkan sesuatu hukum kepada *al-Qurān* dan Sunnah, perkara yang harus dipastikan adalah elemen-elemen yang terdapat di dalam nas itu sendiri, seperti firman Allah;

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Maksudnya: “Dan janganlah kamu menghampiri zina, sesungguhnya zina itu adalah satu perbuatan yang keji dan satu jalan yang jahat (yang membawa kerosakan).”

Surah al-Isrā' (17):32

<sup>160</sup> Ahmad Hasan (1984) *op. cit.*, h. 186.

<sup>161</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1423) *I'lām al-Muwāqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Riyāḍ :Dār Ibn al-Jawziyyah J. 3, h. 180.

Di dalam ayat di atas terdapat dua elemen yang boleh dihubungkan dengan hukum *furū*, iaitu pertama *'illah* yang terdapat dalam ayat di atas berdasar maknanya:

“*Sesungguhnya zina itu adalah satu perbuatan yang keji dan satu jalan yang jahat (yang membawa kerosakan).*”

Dalam ayat di atas, Allah telah menyebutkan *'illah* hukum kenapa dilarang mendekati zina. Kedua elemen yang terdapat dalam ayat di atas adalah tujuan daripada ayat itu sendiri. Allah menetapkan sesuatu hukum kepada manusia dengan mempunyai tujuan di sebalik itu. Tujuan ayat di atas adalah pengharaman zina dalam kalangan manusia untuk menjaga keturunan dan kehormatan manusia itu sendiri.<sup>162</sup> Maka dalam ayat di atas terdapat dua elemen yang boleh diqiyaskan iaitu *'illah* dan *al-ma'nā* (*maqāṣid al-Shār'iyyah*). Kemudian ada ayat yang tidak memiliki kedua-dua elemen di atas, namun terdapat sifat yang berunsurkan *maṣlaḥah*.<sup>163</sup> Maka ketika ini, harus menggunakan qiyas *shabah*. Berdasarkan kepada penjelasan di atas, maka qiyas dapat dibahagikan kepada tiga bentuk, dan ia sesuai dengan apa yang telah diperincikan oleh Imam al-Juwaynī dalam kitabnya *al-Burhān*.<sup>164</sup> Tambahan lagi, sebahagian ulama *mutaakhkhirīn* ketika menyebutkan tentang qiyas mereka telah membuat urutan-urutan tentang qiyas dan sebahagiannya dinamakan sebagai qiyas *al-ma'nā*, qiyas *dilālah* dan qiyas *shabah*.<sup>165</sup>

## 1. Qiyas al-Ma'nā

Qiyas *al-ma'na* adalah qiyas yang mempunyai persamaan makna pada asal dan

---

<sup>162</sup>Abdul Karim Ali (2001) 'Pengambilan Nilai Semasa dan Setempat dalam Menentukan Hukum: Konsep, Pendekatan dan Batas' Dalam koleksi yang bertajuk: *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*" Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari Ed., Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 64.

<sup>163</sup>Lahmudin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 101.

<sup>164</sup>Imam Ḥaramayn, Abī Maā'li abd al-Mālik Ibn 'Abd Allāh Ibn Yūsuf (1997) *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, Qatar: al-Shaikh Khalīfah Ḥamdi al-Tha'ānī, J.2, h. 850.

<sup>165</sup>Muzaffār Mansūr Ibn Muḥammad Abd al-Jabbār al-Sam'ā ni (1997) *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl*, Beirut: Dār kutub al-'Ilmiyyah, J. 2, h. 240.



*furū'*.<sup>166</sup> Daripada definisi di atas, dapat difahami bahawa qiyas mempunyai ruang lingkup yang sangat luas dan tidak hanya terbatas pada persamaan '*illah* sahaja tetapi juga boleh di qiyaskan dengan adanya persamaan makna antara asal dan *furū'*. Qiyas di mana perkara *furū'* mempunyai persamaan makna dengan perkara hukum yang telah dijelaskan oleh nas, maka ia dinamakan dengan qiyas *al-ma'nā*.<sup>167</sup> Imam al-Shāfi'i berkata;

*“Kadang-kadang sebahagian ahli ilmu menolak menamakan qiyas ini hanya makna apa yang dihalalkan Allah dan apa yang diharamkan Allah yang terpuji dan tercela. Mereka juga berkata pada satu contoh yang lain sesuatu yang sama dengan makna halal adalah halal dan yang sama dengan makna haram adalah haram, menolak menyebutnya sebagai Qiyas, kecuali mereka menamakannya sebagai qiyas jika ada dua perkara yang hendak diserupakan pada dua perkara yang lain,. maka yang satu dipilih sebagai jawapannya dengan menolak yang lain, berkata selain mereka dari pada ahli ilmu, apa sahaja di luar nas dari pada al Qur'an dan Sunnah tetapi mempunyai makna yang sama adalah Qiyas”*<sup>168</sup>

Abū Zahrah mendefinisikan makna qiyas dengan mengembalikan hukum *furū'* kepada asal disebabkan oleh persamaan makna,<sup>169</sup> sepertimana perkataan Imam Shāfi'i sendiri tentang qiyas iaitu:

*“Sesuatu perkara yang dituntut berdasarkan dalil-dalil yang sesuai dengan al-Qurān dan Sunnah”*<sup>170</sup>

Daripada penjelasan di atas dapat difahami bahawa qiyas mempunyai cakupan yang sangat luas meliputi semua makna yang terdapat di dalam *al-Qurān* dan Sunnah serta ia tidak terbatas kepada objektif '*illah* sahaja. Lalu Imam al-Shāfi'i berkata;

*“Jika Allah dan Rasul mengharamkan sesuatu atau menghalalkan sesuatu kerana makna, apabila kita dapatkan sesuatu yang sama maknannya pada perkara yang tidak di naskan dalam al-Qurān dan Sunnah , maka haramkanlah dan halalkan kerana keduanya mempunyai*

<sup>166</sup>Al-Shawkānī (1421H) *op. cit.*, J.2, h. 842.

<sup>167</sup>Muhammad Abū Zahrah (2005) *Imam Syafi'i Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqh*, Abdul Syukur dan Ahmad Rivai Uthman (tr.), Jakarta: Lentera, C. 2, h. 461.

<sup>168</sup>Al-Shāfi'i, (t.t) *op. cit.*, h. 516.

<sup>169</sup>Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 196.

<sup>170</sup>Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, h. 40.

*makna yang sama*<sup>171</sup>

Qiyas *al-ma'nā* itu lebih tinggi martabatnya jika dibandingkan dengan qiyas yang lain. Hal ini sebagaimana kaedah yang telah ditetapkan oleh Allah S.W.T dalam *al-Qurān*. FirmanNya;

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Maksudnya: “Dan di dalam hukuman qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertaqwa”

Surah al-Baqarah (2):179

Setiap orang Muslim daripada setiap generasi bersepakat terhadap kaedah ini dan tidak ada yang mengingkarinya. Pemahaman terhadap ayat di atas mengandungi kaedah penjagaan nyawa dan kemuliaan yang disebutkan darah dibalas dengan darah. Melakukan qiyas dalam mendapatkan sesuatu hukum melalui kaedah di atas dinamakan dengan qiyas *al-ma'nā*.<sup>172</sup> Kadang-kadang sesuatu ayat itu mengandungi isyarat kepada *maqāsid al-‘āmmah* dan *al-khāṣṣah*. Perkara sedemikian juga dikatakan sebagai qiyas<sup>173</sup>. Imam al-Ghazālī menyebutkan bahawa *maṣlahah* pada hakikatnya adalah menjaga *maqāsid al-Shar'iyah* iaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan serta kehormatan dan harta. Perkara ini adalah merupakan martabat tertinggi dalam *maqāsid al-Shar'iyah*.<sup>174</sup>

Setelah kewafatan Rasulullah, apabila terdapat permasalahan hukum yang tidak ditemukan dalam *al-Qurān* dan Sunnah maka para Sahabat akan mengadakan perbincangan dan pembahasan dengan berilhamkan kepada ruh syari'at dan tujuan syari'at yang mereka ketahui serta merujuk kepada kaedah-kaedah umum yang

<sup>171</sup> *Ibid.*, h. 40.

<sup>172</sup> Imam Haramayn (1997) *op. cit.*, J. 2, h. 1208.

<sup>173</sup> Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 186.

<sup>174</sup> Al-Ghazālī (t.t.) *op. cit.*, Jil 1, h. 482.

ditunjukkan oleh syariat sama ada ia menempati tempat nas yang jelas ataupun tidak.<sup>175</sup>

Oleh sebab itu, makna yang sesuai dengan apa yang telah diatur oleh nas juga dinamakan sebagai qiyas. Hal ini dikategorikan dalam *maṣlaḥah mulā'imah* yang mempunyai persamaan makna dari sudut halal dan haram pada kes yang serupa. Pengakuan atas makna tersebut diperoleh melalui nas bukan daripada akal semata mata. Oleh sebab itu, *maṣlaḥah mulā'imah* telah memenuhi kriteria makna yang ditetapkan oleh Imam Shāfi'ī dalam qiyas.<sup>176</sup> Qiyas mempunyai makna yang sangat luas iaitu pemahaman mutlak ijtihad yang terdapat di dalamnya dilalah syarak dan *maqāsid al Syar'yiyah*.<sup>177</sup>

Contohnya terdapat persamaan pada makna asal iaitu memotong tangan jemaah disebabkan memotong tangan satu orang, kemudian membunuh jemaah disebabkan membunuh satu orang. Hal ini adanya persamaan makna pada kewajipan qisas untuk memelihara jiwa. Qiyas seperti ini dinamakan sebagai qiyas *al-ma'nā*.<sup>178</sup> Ketetapan wajib qisas di atas sekelompok jemaah yang membunuh satu orang ini disandarkan kepada kaedah *syar'i* sebagai kepastian dalam melindungi jiwa dan teguran kepada penjenayah.<sup>179</sup>

## 2. Qiyas Dilālah

Qiyas dalam pandangan *usūliyyīn* adalah menghubungkan kaitkan sesuatu yang tidak dinaskan kepada hukum yang dinaskan disebabkan adanya persamaan '*illah* hukum.<sup>180</sup> Qiyas dilalah boleh didapati apabila terdapat hukum asal yang dinaskan berdasarkan kepada '*illahnya*, dan '*illah* tersebut boleh dii'tibarkan kepada hukum yang

---

<sup>175</sup>Maḥmūd Shaltut (1970) *Al-Islāmī Akidah Wa Syāri'ah*, Bustami A. Gani (tr.), Jakarta: Bulan Bintang, h. 99.

<sup>176</sup>Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 129

<sup>177</sup>Muṣṭafā al-Khin (2006) *op. cit.*, h. 555

<sup>178</sup>Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 4, h. 7.

<sup>179</sup>Al-Sam'āni (1997) *op. cit.*, J. 2, h. 242.

<sup>180</sup>Abd al-Karīm Zaidān (1973) *op. cit.*, h.160.

lain yang ada persamaan 'illah.<sup>181</sup> Seperti ungkapan Imam al-Shāfi'ī;

*“Setiap persoalan yang terjadi kepada seorang muslim tentu ada hukum yang jelas yang wajib di ikuti atau adanya jalan ketentuan dilalah yang menunjukkan kepadanya, dan jika ada hukum yang jelas maka ikutilah, jika tidak maka tuntutlah dengan jalan dilalah dengan jalan yang benar iaitu ijihad dan ijihad itu adalah qiyas”*<sup>182</sup>

Kemudian firman Allah S.W.T;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ  
وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ  
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Maksudnya: “Dan mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad), mengenai (hukum) haid. katakanlah: "Darah haid itu satu benda yang (menjijikkan dan) mendatangkan mudarat". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang darah haid itu, dan janganlah kamu hampiri mereka (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. Kemudian apabila mereka sudah bersuci maka datangilah mereka menurut jalan yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang banyak bertaubat, dan mengasihi orang-orang yang sentiasa mensucikan diri.

Surah al-Baqarah (2):222

Ayat di atas merupakan kewajipan untuk menjauhkan diri daripada perempuan ketika haid. Ia berdasarkan kepada *i'llah* bahawa sesungguhnya haid itu adalah suatu benda yang menjijikkan dan mendatangkan mudharat. Maka *i'llah* pada ayat di atas boleh dihubung kaitkan dengan suatu keadaan yang bukan haid seperti nifas yang mempunyai 'illah yang sama maka wajib dijauhi.<sup>183</sup> Demikian juga mengqiyaskan perahan buah selain anggur kepada khamar atas dasar *iskar* (memabukkan) sebagai

<sup>181</sup> Abd al-Majīd Turkī (1994) *Munāzirat Fī Usūl al-Shārī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut : Dār al-'Arabī al-Islāmī h. 323.

<sup>182</sup> Al-Shāfi'ī (t.t) *op. cit.*, h. 477.

<sup>183</sup> Abd al-Majīd Turkī (1994) *op. cit.*, h. 323.

*'illahnya*. Oleh itu, jenis inilah yang telah disepakati sebagai qiyas melalui *i'llah*.<sup>184</sup>

Berdasarkan tahap kejelasan sesuatu *'illah* itu, para ulama telah membahagikan qiyas kepada tiga jenis, iaitu:

1. Qiyas Aqwa ialah *'illah* pada *furu'* lebih kuat dibandingkan dengan *'illah* pada asal.
2. Qiyas Musawi ialah *'illah* pada *furu'* sama dengan *'illah* pada asal.
3. Qiyas Adh'af ialah keberadaan *'illah* pada *furu'* lebih lemah dengan *'illah* pada asal.<sup>185</sup>

Terdapat beberapa syarat sehingga *'illah* dapat diterapkan dalam menentukan hukum, antaranya adalah:

1. *'Illah* hukum hendaklah pada suatu sifat yang jelas, iaitu dapat difahami dengan jelas, tidak ada sebarang kesamaran seperti mabuk yang dapat diketahui pada *khamar*.
2. *'Illah* hukum hendaklah suatu sifat yang pasti dan tetap.
3. *'Illah* hukum hendaklah bukan hanya terdapat pada perkara pokok sahaja tetapi juga pada cabang (*furu'*).
4. *'Illah* hukum adalah suatu sifat yang sesuai bagi penetapan hukum syarak.<sup>186</sup>

### 3. Qiyas Shabah

Qiyas shabah adalah mengembalikan hukum *furu'*, kepada hukum asal yang telah ditetapkan oleh nas disebabkan wujud keserupaan pada asal.<sup>187</sup> Qiyas Shabah

---

<sup>184</sup>Romli (1999) *op. cit.*, h. 123.

<sup>185</sup>*Ibid.*, h. 100.

<sup>186</sup>Romli (1999) *op. cit.*, h. 111.

<sup>187</sup>Abū Zahrah (1957) *op cit*, h. 196.

berbeza dengan qiyas *'illah*. Sifat pada qiyas *shabah* dijadikan dasar penyamaan hukum *furu'* dengan hukum asal bukanlah *'illah*, kerana ia tidak berfungsi sebagai landasan hukum asal. Imam al-Shāfi'ī berkata:

*“Apabila kita dapat sesuatu yang serupa keduanya atau serupa dengan yang lainnya. Dan tidak dipastikan keserupaan itu yang memiliki kemiripan yang sangat dekat di antara keduanya maka qiyaskanlah keduanya.”*<sup>188</sup>

Contohnya dalam perkara yang berkaitan dengan pengulangan menyapu kepala pada *wuḍū'* diqiyaskan dengan rukun *wuḍū'* yang lain yang juga menggunakan air dalam basuhannya.<sup>189</sup> Imam al-Shāfi'ī memberikan contoh seperti penetapan denda bagi orang yang ihram disebabkan melakukan pembunuhan binatang oleh orang yang berihram tersebut bersesuaian arahan 'Umar r.a. kepada para sahabat yang menetapkan denda dengan memperhatikan kemiripan pada sifat-sifat tubuhnya.<sup>190</sup>

Dalam hal ini didapati bahawa hanya dua metode yang diguna pakai oleh Imam al-Shāfi'ī dalam mengistinbatkan hukum iaitu secara metode *bayānī* dan metode *qiyāsī*. Melalui metode *bayānī*, digunakan untuk mentafsirkan Nas (*al-Qurān* dan Sunnah) sama ada membawa kepada *mafḥūm mukhālafah*, *mafḥūm muwāfaqah*, lafaz *'Ām* dan *khās*, *muṭlak muqayyad*, *hakikat* dan *majaz*, dan sebagainya. Dengan cara ini, beliau melakukan *istinbāt* bagi mendapatkan hukum baru yang tersirat di dalam naṣ tersebut. Kedua adalah metode qiyasi iaitu timbul permasalahan baru yang memerlukan suatu hukum yang dikaitkan dengan nas (*al-Qurān* dan Sunnah) menggunakan metode qiyas. Qiyas menurut Imam al-Shāfi'ī meliputi ruang lingkup yang sangat luas tidak hanya pada *'illah* sahaja tetapi melengkapi semua makna yang terkandung dalam *al-Qur'ān* dan Sunnah.

---

<sup>188</sup>Al-Shāfi'ī (t.t) *op. cit.*, h. 40.

<sup>189</sup>Nasution Lahmudin (2005) *op. cit.*, h. 101.

<sup>190</sup>Al-Shāfi'ī (t.t.) *op cit.*, h. 491.

### 3.9. Pandangan Imam al-Shāfi’i Tentang Maṣlaḥah Mursalah, Istihsan dan ‘Uruf

#### 1. Maṣlaḥah Mursalah

Maṣlaḥah jamak dari pada kata *maṣāliḥ* yang merupakan sinonim dari kata manfaat dan lawan kepada kata *mafsadah*.<sup>191</sup> Maṣlaḥah menurut Khawārizmī adalah memelihara *maqāṣid al-Syar’iyyah* dan menolak mafsadah.<sup>192</sup> Maṣlaḥah boleh juga diertikan sebagai sesuatu yang bermanfaat dan menolak kemudharatan.<sup>193</sup> Maṣlaḥah apabila dilihat dari segi keberadaannya dapat dibahagikan kepada tiga pembahagian, iaitu;

- a. *Maṣlaḥah mu’tabarah* iaitu maṣlaḥah yang secara jelas di’tibarkan oleh syarak, sebagaimana Allah mewajibkan jihad untuk menjaga agama, mewajibkan qisas untuk menjaga jiwa dan melarang meminum khamar untuk menjaga akal, hukuman kepada pezina untuk menjaga keturunan, dan hukuman memotong tangan untuk menjaga harta.
- b. *Maṣlaḥah mulghah* iaitu maṣlaḥah yang secara jelas bertentangan dengan nas disebabkan adanya dalil yang bertentangan dengan maṣlaḥah tersebut. Contohnya *maṣlaḥah* dalam pembahagian harta warisan menyamakan antara anak lelaki dengan anak perempuan, maṣlaḥah sebegini jelas bertentangan dengan nas,<sup>194</sup> sebagaimana firman Allah S.W.T;

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّانِ

Maksudnya: “Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, Iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan.”

<sup>191</sup> Lahmuddin Nasution, (2005) *op. cit.*, h. 127.

<sup>192</sup> Al-Shawkānī (1421H) *op. cit.*, J. 2, h. 990.

<sup>193</sup> Abd al-Karīm Zaidān (1973) *op. cit.*, h. 198.

<sup>194</sup> *Ibid.*

- c. *Maṣlahah mursalah* adalah *maṣlahah* yang tidak dii'tibarkan oleh nas dan juga tidak ditolak oleh nas.<sup>195</sup>

Imam al-Shāfi'ī tidak menjadikan *maṣlahah murṣalah* sebagai sumber hukum, disebabkan pada pandangan beliau setiap hukum harus bersumberkan kepada *al-Qurān* dan *Sunnah*. Walaupun pada dasarnya Imam al-Shāfi'ī tidak menolak *maṣlahah mursalah*, namun pada beliau *maṣlahah* sedemikian tidak mungkin sedangkan telah diakui tentang kesempurnaan *al-Qurān* itu sendiri.<sup>196</sup> Firman Allah S.W.T.;

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ  
دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Maksudnya: “Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

Surah al-Mā'idah (5) : 3

Bagi Imam al-Shāfi'ī beliau hanya mengakui *maṣlahah mulā'imah* yang telah dimasukkan dalam pembahagian qiyas.<sup>197</sup> Menurut beliau, semua *maṣlahah* sudah ditentukan oleh nas. Hal ini sesuai dengan tujuan diutusnya Rasulullah S.A.W itu sendiri. Firman Allah S.W.T.;

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Maksudnya: “Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau (Wahai

<sup>195</sup>Muṣṭafā al-Khin (2006) *op. cit.*, h. 554.

<sup>196</sup>Lahmuddin Nasotion (2005) *op. cit.*, h. 128.

<sup>197</sup>Al-Shawkānī (1421H) *op cit*, J. 2, h. 991.



*Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam.”*

Surah al-Anbiyā’ (21):107

Sesungguhnya Allah mensyariatkan hukum kepada hambanya dengan tujuan kemaslahatan manusia. Allah tidak mungkin lupa sehingga meninggalkan sebahagian *maṣlahah* kepada manusia,<sup>198</sup> sebagaimana firman Allah S.W.T;

أَلْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Maksudnya: “Patutkah manusia menyangka, bahawa dia akan ditinggalkan terbiar (dengan tidak diberikan tanggungjawab dan tidak dihidupkan menerima balasan).”

Surah al-Qiyāmah(75):36

Imam al-Shāfi’ī tidak memasukkan *maṣlahah mursalah* sebagai dalil hukum disebabkan ia tidak wujud dengan sendiri ketika mana diakui kesempurnaan al-Qurān itu. Imam al-Shāfi’ī mengakui bahawa *maṣlahah mulā’imah* sudah terdapat dalam qiyas.<sup>199</sup> Ini merupakan suatu metode yang digunakan oleh imam al-Shāfi’i supaya ijtihad tidak lari daripada landasan *al-Qurān* dan Sunnah seperti diungkapkan oleh Imam al-Shāfi’ī;

*”Ijtihad selalunya menuntut suatu perkara, dan menuntut suatu perkara itu tidak ada lain kecuali dengan dalil-dalil, dan dalil-dalil itu adalah qiyas.”*<sup>200</sup>

al-Āmidī dengan jelas telah menegaskan bahawa *maṣlahah* termasuk dalam pembahasan qiyas. Beliau telah membahagikan *maṣlahah* kepada dua bentuk iaitu *mu’tabarah* dan *mulghah*. Tambah beliau lagi, tidak ada pembahagian *maṣlahah* selain daripada itu. Bahkan ia telah disepakati oleh sebahagian fuqaha Shāfi’iyah dan Ḥanāfiyyah untuk tidak berhujjah dengan *maṣlahah mursalah*.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> Abd al-Karīm Zaidān (1973) *op cit*, h. 199.

<sup>199</sup> Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, .h 129.

<sup>200</sup> Al-Shāfi’ī (t.t) *op. cit.*, h. 505.

<sup>201</sup> Al-Āmidī (2003) *op. cit.*, J. 4, h. 195.

## 2. Istihsan

*Istihsān* menurut bahasa adalah kebaikan.<sup>202</sup> Imam al-Shawkānī menyebutkan dalam tulisannya tentang *istihsān* yang dapat diberikan pelbagai tafsiran. Sebahagian ulama mentafsirkan *istihsān* sebagai suatu pendalilan yang terlintas di dalam hati mujtahid yang susah untuk dikemukakan kepada sebahagian yang lain. *Istihsān* adalah memalingkan hukum qiyas kepada qiyas yang lebih kuat. Ada juga yang mentafsirkan memalingkan hukum yang ada dalilnya kepada hukum berdasarkan kemaslahatan manusia.<sup>203</sup>

Imam al-Shāfi'ī secara langsung menolak *istihsān*. Beliau mengatakan bahawa ijtihad harus berdasarkan kepada bukti iaitu berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah. Oleh itu, setiap hukum yang ditetapkan harus berdasarkan khabar yang ada dan apabila tidak terdapat nas tersebut, maka carilah jalan qiyas. Jika seseorang melarang menggunakan qiyas maka orang yang pandai tetapi tidak mengetahui nas pun boleh berijtihad dengan *istihsān* apabila tidak ada nas yang jelas. Perkara sedemikian mesti ditegah kerana setiap hukum harus berlandaskan nas.<sup>204</sup>

Jumhur ulama termasuk Imam al-Shāfi'ī menolak berijtihad dengan *istihsān*, beliau berkata:

” Berijtihad dengan istihsan sama dengan membuat syariat baru.”<sup>205</sup>

al-Shāfi'ī mengemukakan bahawa bagaimana penetapan hukum yang dilakukan oleh Rasulullah S.A.W. Baginda tidak menetapkan hukum kerana hanya semata anggapan baik, tetapi melalui petunjuk wahyu Allah S.W.T. Bahkan terdapat banyak perkara yang tidak diputuskan hukumnya oleh Rasulullah SAW disebabkan menunggu

---

<sup>202</sup> *Ibid* h. 193.

<sup>203</sup> Al-Shawkānī (1421) *op. cit.*, J. 2, h. 986.

<sup>204</sup> Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, h. 504.

<sup>205</sup> Al-Shawkānī (1421H) *op. cit.* J. 2, h. 986.

penurunan wahyu dari Allah. Terdapat beberapa kes yang terjadi seperti isteri 'Aus bin Samit yang datang mengadu tentang keadaan suaminya. Nabi tidak menjawab tetapi baginda menunggu turunnya wahyu.<sup>206</sup> Firman Allah S.W.T;

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ  
تَخَاوُرُكُمْ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

Maksudnya: “*Sesungguhnya Allah telah mendengar (dan memperkenalkan) aduan perempuan yang bersoal jawab denganmu (Wahai Muhammad) mengenai suaminya, sambil ia berdoa merayu kepada Allah (mengenai perkara yang menyusahkannya), sedang Allah sedia mendengar perbincangan kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha Melihat.*

Surah al-Mujādalah (58):1

Ini merupakan sebuah hujah yang kuat yang dapat dijadikan alasan bahawa berhujah dengan *istihsān* tidak dibenarkan menurut syariat. Semua penetapan hukum harus berdasarkan nas sama ada secara langsung atau hany dengan menggunakan qiyas. Seseorang itu tidak boleh menetapkan hukum menurut hawa nafsu, sepertimana Rasul yang maksum yang tidak menetapkan sesuatu hukum kecuali dengan panduan wahyu. Apatah lagi seorang ulama yang tidak maksum mana mungkin melebihi para Rasul.<sup>207</sup>

Menurut al-Khuḍarī, sebenarnya *istihsān* yang dimaksudkan oleh ahlul Iraq berbeza apa yang dimaksudkan oleh Imam al-Shāfi'i. *Istihsān* yang dimaksudkan oleh ahlul Iraq adalah mengalihkan dasar hukum bagi satu masalah kepada hadis atau kepada qiyas yang lainnya, sama ada yang bersifat khusus atau umum. Dari itu *istihsān* tersebut tidak layak diperselisihkan kerana ia juga berlandaskan dalil.<sup>208</sup> Abū Zahrah mengatakan bahawa semua definisi tentang *istihsān* pada dasarnya adalah merujuk kepada kepakaran seorang mujtahid yang tidak terikat dengan metode istinbat hukum

<sup>206</sup> Iskandar Usman (1994) *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, h. 96.

<sup>207</sup> *Ibid.*, h. 97.

<sup>208</sup> Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 112.

seperti penetapan hukum melalui qiyas. Ini bermakna seorang mujtahid itu bebas untuk membuat keputusan hukum menurut perhitungannya sendiri atas dasar *maṣlahah*.<sup>209</sup> Metode seperti ini yang ditentang oleh Imam al-Shāfi'ī.

Dari huraian di atas dapat difahami bahawa Imam al-Shāfi'ī pada dasarnya menolak *istiḥsān* disebabkan konsep *istiḥsān* itu sendiri yang tidak mempunyai kaedah yang jelas. Kebanyakan hukum yang diistinbatkan berdasarkan *istiḥsān*, para mujtahid hanya memberikan dalil bahawa hukum yang diistinbatkan itu hanya merujuk kepada *istiḥsān* sahaja. Keadaan sedemikian adalah yang ditentang oleh Imam al-Shāfi'ī kerana tidak kembali kepada *al-Qurān* dan Sunnah walaupun kadang-kadang hukum tersebut selari dengan nas. Walaupun ulama terkemudian cuba mempertahankan bahawa *istiḥsān* juga berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah, namun pada dasarnya jika sesuatu hukum itu berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah, kenapa tidak disebutkan dalil-dalil yang menyokong pendapat tersebut. Hal ini sudah jelas bahawa metode qiyas sudah memadai, disebabkan qiyas mengembalikan hukum kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Apabila mengakui kesempurnaan *al-Qurān*, maka jalan penyelesaian hukum mesti menggunakan metode qiyas. Kesempurnaan agama Islam telah Allah jelaskan dalam firmanNya;

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَامَ  
 دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Maksudnya: “Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu. maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda-benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya), kerana Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.”

Surah al-Mā'idah (5):3

<sup>209</sup>Abū Zahrah (1987) *op. cit.*, h. 313.

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَدُشُرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۚ

Maksudnya: “Dan Kami turunkan kepadamu *al-Quran* menjelaskan tiap-tiap sesuatu dan menjadi hidayah petunjuk, serta membawa rahmat dan berita yang menggembirakan, bagi orang-orang Islam.”

Surah al-Nahl (16):86

أَتَحْسَبُ إِلَّا نَسْنُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Maksudnya: “Patutkah manusia menyangka, bahawa dia akan ditinggalkan terbiar (dengan tidak diberikan tanggungjawab dan tidak dihidupkan menerima balasan).”

Surah al-Qiyamah (75):36

مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ۚ

Maksudnya: “Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun di dalam Kitab *al-Quran* ini; kemudian mereka semuanya akan dihimpunkan kepada Tuhan mereka (untuk dihisab dan menerima balasan).”

Surah al-An'am (6):38

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۚ

Maksudnya: “Dan Kami pula turunkan kepadamu (Wahai Muhammad) *al-Quran* yang memberi peringatan, supaya engkau menerangkan kepada umat manusia akan apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkannya.”

Surah al-Nahl (16):44

Imam al-Shāfi'ī secara jelas telah menyatakan bahawa setiap hukum mesti berlandaskan kepada *al-Qurān* dan Sunnah, walaupun terdapat sebahagian ulama yang menyatakan bahawa *istihsān* juga berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah. Apa yang

menjadi persoalan adalah hukum yang diputuskan melalui *istiḥsān* hanya sampai pada *istiḥsān* sahaja tidak dikemukakan dalil *al-Qurān* dan Sunnah. Maka Imam al-Shāfi'i jelas menolak cara yang demikian. Terdapat beberapa faktor Imam Shāfi'i menolak *istiḥsān*, iaitu;

- a. Hukum Islam berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah ataupun ditanggungkan berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah dengan metode qiyas. Sedang *Istiḥsān* bukanlah qiyas kerana *istiḥsān* tidak berlandaskan kepada nas dan jelas-jelas bertentangan dengan *al-Qurān al-Karīm*.
- b. Kebanyakan ayat *al-Qurān* menyuruh manusia untuk taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan melarang mengikut hawa nafsu. Sebagaimana dalam potongan ayat;

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Maksudnya: “Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (kitab) Allah (*Al-Qurān*) dan (Sunnah) RasulNya - jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.

Surah al-Nisā'(4):59

Apabila terjadi perselisihan pendapat maka kembalilah kepada *al-Qurān* dan Sunnah serta metode qiyas, sedangkan *istiḥsān* tidak kembali kepada *al-Qurān* dan Sunnah.<sup>210</sup> Hal ini telah disebutkan oleh sebahagian sahabat bahawa berhujah dengan *istiḥsān* dalam masalah agama adalah fasid. Sahabat Abū Ḥanīfah berpendapat tentang masalah *istiḥsān*, *maṣlahah*, *ṣad al-dharā'i* dan adat tanpa merujuk kepada dalil *shar'i*

<sup>210</sup>Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 213.

adalah batil.<sup>211</sup>

### 3. 'Uruf

'Uruf adalah sesuatu yang telah biasa berlaku, diterima dan dianggap baik oleh masyarakat.<sup>212</sup> Abū Zahrah mendefinisikan 'uruf' adalah sesuatu perkara yang sudah biasa dilakukan oleh manusia dalam muamalat yang perkara tersebut dilakukan secara berterusan. Dalam *al-Qurān* Allah menjelaskan;

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Maksudnya: “Terimalah apa yang mudah engkau lakukan, dan suruhlah dengan perkara yang baik, serta berpalinglah (jangan dihiraukan) orang-orang yang jahil (yang degil dengan kejahilannya).”

Surah al-A'rāf (7) : 199

'Uruf dapat dibahagikan ke dalam dua bentuk iaitu 'uruf *ṣaḥīḥ* dan 'uruf *fāsid*. 'Uruf *ṣaḥīḥ* adalah 'uruf yang tidak bersalahan dengan nas dari semua nas-nas syarak dan juga tidak berpaling daripada *maṣlaḥah mu'tabarāh* serta tidak mendatangkan kerosakan bagi manusia. Seperti 'uruf dalam masyarakat Iraq, mahar yang terhutang tidak boleh dituntut kecuali selepas penceraian atau kematian. Sedangkan 'uruf *fāsid* adalah 'uruf yang bertentangan dengan nas syarak atau sesuatu yang mendatangkan *muḍarat* dan menolak *maṣlaḥah*. Seperti 'uruf manusia mengamalkan akad yang batil seperti riba<sup>213</sup>.

Imam al-Shāfi'i pada dasarnya menerima 'uruf walaupun dalam *al-Risālah* beliau tidak menjadikan 'uruf sebagai sumber hukum Islam. Pada hakikatnya 'uruf merupakan pentafsir bagi *al-Qurān* dan Sunnah. *Uru'f* tidak boleh berdiri dengan sendirinya disebabkan kebenaran hukum yang berdasarkan 'uruf harus sejalan dengan

---

<sup>211</sup>Al-Sam'āni (1997) *op. cit.*, J. 2, h. 268.

<sup>212</sup>Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 150.

<sup>213</sup>Abd al-Karīm Zaidān (1973) *op. cit.*, h. 213.

nas-nas syarak.<sup>214</sup> Melalui penjelasan di atas, jelas bahawa 'uruf bukan sumber hukum Islam, tetapi 'uruf merupakan pentafsir bagi *al-Qurān* dan Sunnah pada persoalan tertentu yang diberi kelonggaran oleh Allah. Contohnya, perbincangan tentang batas akhir keluarnya darah haid (tempoh akhir haid) bagi seorang wanita. Imam al-Shāfi'i berfatwa bahawa sekurang-kurang darah haid adalah sehari semalam dan sebanyak-banyaknya adalah lima belas hari lima belas malam.<sup>215</sup> Hukum tersebut merupakan 'uruf yang biasa berlaku pada seseorang wanita. Imam al-Shāfi'i menjadikan 'uruf sejajar dengan kaedah bahasa yang perlu diperhatikan dalam proses istinbat hukum.<sup>216</sup>

Dari semua huraian di atas dapat diambil sebuah kesimpulan bahawa pada dasarnya Imam al-Shāfi'i dalam melakukan ijtihad, beliau tidak mengguna pakai dalil 'aqli tetapi semua ijtihad harus merujuk kepada *al-Qurān* dan Sunnah. Sedangkan dalam memahami *al-Qurān* dan sunnah, Imam al-Shāfi'i menggunakan dua metode iaitu metode *bayānī* dan metode qiyasi. Metode bayānī ialah hukum ditetapkan dengan cara mentafsirkan *al-Qurān* dan Sunnah dengan pelbagai pemahaman dan tafsiran, baik dengan cara *ṭuruq dilālah*, lafaz 'ām dan *khās*, *muṭlak* dan *muqayyad*, dan lain-lain lagi. Manakala metode qiyasi adalah satu permasalahan hukum yang timbul kemudian hukum tersebut dikembalikan kepada *al-Qurān* dan Sunnah dengan melihat kepada beberapa persamaan, baik persamaan *ma'nā*, 'illah dan *shabah* (keseserupaan).

---

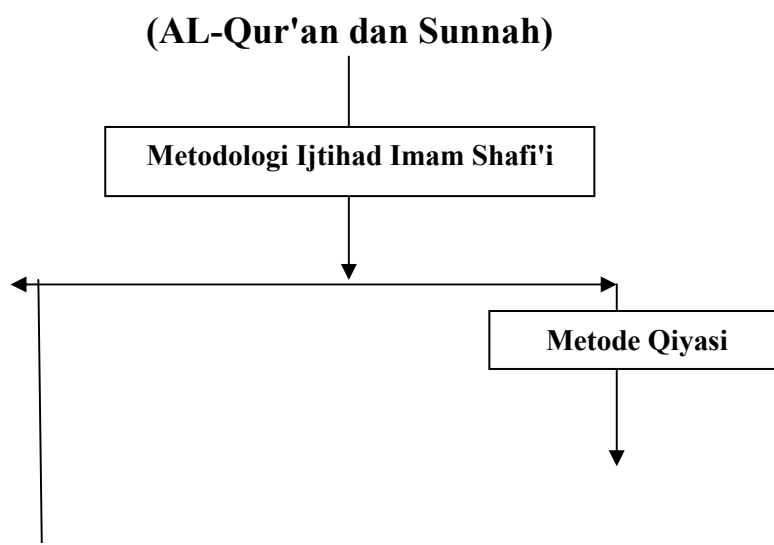
<sup>214</sup>Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 151.

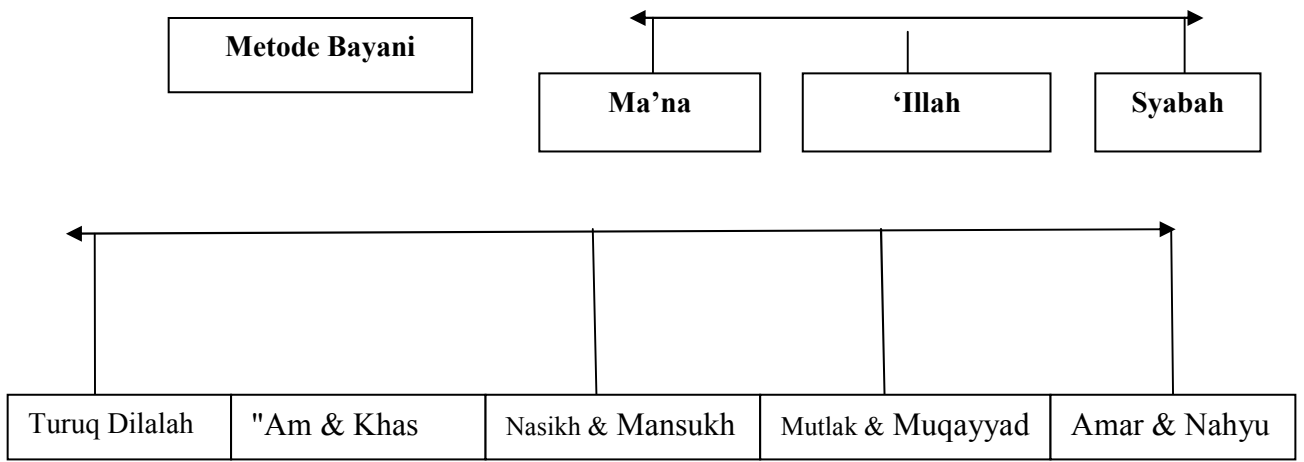
<sup>215</sup>Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, J. 2, h. 146.

<sup>216</sup>Lahmuddin Nasution (2005) *loc. cit.*, h. 159.



Gambar Rajah (1)





## BAB 1V

### Pembaharuan Hukum di Malaysia

#### 4.1. Pengertian Pembaharuan Hukum Islam

Pembaharuan dalam bahasa Arab berasal daripada kata (جدد- يجدد- تجديدا). *Jaddada-yujaddidu* yang membawa erti memperbaharui; sedangkan perkataan *tajdīdan* adalah pembaharuan.<sup>217</sup> Dalam istilah hukum Islam kontemporari, kata pembaharuan diertikan dengan berbagai macam istilah seperti *reformasi*, *modenisasi*, *rekonstruksi*, *tarjih*, *ishlah* dan *tajdid*. Namun, istilah yang paling banyak digunakan adalah reformasi, islah dan tajdid. Reformasi bererti membentuk atau menyusun kembali, islah bermakna memperbaiki, sedangkan tajdid pula bermakna membangunkan kembali atau menghidupkan kembali. Tajdid lebih sesuai digunakan untuk pembaharuan hukum Islam<sup>218</sup> sesuai dengan firman Allah;

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ  
وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ

Maksudnya: "Tidakkah engkau telah nampak dan mengetahui bahawa Allah telah menciptakan langit dan bumi dengan cara yang sungguh layak dan berhikmat? Jika Dia kehendaki nescaya dibinasakanNya kamu (dengan sebab kekufuran kamu) dan didatangkan pula dengan makhluk-makhluk yang baharu."

Surah Ibrahim (14):19

Kemudian dalam satu hadis, diriwayatkan oleh Abu Hurairah daripada Rasulullah S.A.W yang bersabda;

إِنَّ اللَّهَ يُعْتِ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

Maksudnya: "Sesungguhnya Allah akan membangkitkan umat ini pada

<sup>217</sup> Ahmad Munif Suratmaputra (2002) *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali*, Jakarta: Pustaka Firdaus, h. 154.

<sup>218</sup> Abdul Manan (2006) *Reformasi Islam di Indonesia*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, h. 145.

*penghujung setiap seratus tahun orang yang akan memperbaharui pemikiran agama mereka*”<sup>219</sup>

Pembaharuan hukum Islam dapat juga diertikan sebagai suatu upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan yang dilakukan oleh orang yang mempunyai kompeten dan autoriti dalam pengembangan hukum Islam atau disebutkan juga dengan mujtahid berdasarkan kaedah-kaedah *istinbāt*, sehingga hukum Islam sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>220</sup> Pembaharu tidak sama dengan ungkapan *ibtida'* (mengada-adakan). Seorang pembaharu tidak merubah atau membongkar asas agama tetapi ia masih berada dalam landasan yang ditunjuki oleh agama. Ia boleh diibaratkan seperti sebuah bangunan yang kebersihan dan keadaannya yang dipelihara secara berkala dan dibersihkan agar nampak indah dan nyaman bagi para pengunjung.<sup>221</sup>

#### **4.2. Bentuk-bentuk Pembaharuan Hukum Islam**

Dalam proses penilaian semula hukum yang tidak sesuai dengan perkembangan zaman, maka terdapat dua bentuk pembaharuan yang perlu di ambil kira supaya hasil ijtihad yang diperoleh benar-benar berperanan dalam pembaharuan hukum Islam iaitu:

1. Ulama-ulama yang melakukan pembaharuan hukum Islam adalah terdiri daripada orang-orang yang memiliki ciri-ciri seorang mujtahid.
2. Pembaharuan hukum Islam dilakukan pada tempat-tempat yang dibenarkan oleh syarak untuk berijtihad.<sup>222</sup>

Untuk mendapatkan hasil ijtihad yang objektif dalam kerangka pembaharuan hukum Islam, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyerukan agar ijtihad yang dihasilkan adalah melalui usaha ijtihad secara kolektif iaitu bukan ijtihad yang dilakukan secara perseorangan. Hal ini kerana terdapat pelbagai permasalahan yang sulit dan sukar untuk

---

<sup>219</sup>Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī (1996) *Sunan Abī dāwūd*, Kitab al-al-malāhim, No. hadīth. 4291, Dirujuk dalam Kitab Mausū'ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al- Salām li al-Nashrī wa al-Tauzi', h. 1535

<sup>220</sup><sup>220</sup>Ahmad Munif Suratmaputra (2002) *op. cit.*, h. 153.

<sup>221</sup>Syamsuddin Arif (2008) *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, h. 167.

<sup>222</sup>Abdul Manan (2006) *op. ci.t*, h. 162.

diselesaikan seperti dalam bidang perubahan yang harus mempunyai keahlian khusus.<sup>223</sup>

Bentuk-bentuk pembaharuan hukum Islam dapat dikategorikan kepada empat jenis, iaitu;

1. Pembaharuan hukum Islam yang merupakan hasil usaha (kebijakan administratif) daripada kerajaan, seperti usaha kerajaan menetapkan keharusan untuk mencatat pernikahan dan mendaftarkannya di mahkamah.
2. Pembaharuan hukum Islam dengan cara perletakkan peraturan tambahan dengan tidak mengubah dan mengurangi ketentuan-ketentuan fiqh, sebagaimana dalam masalah warisan yang terdapat ketentuan wasiat wajibah.
3. Pembaharuan hukum Islam dengan cara mengamalkan konsep *talfiq* untuk melihat hukum yang lebih sesuai dengan perkembangan zaman.
4. Pembaharuan hukum Islam yang dilakukan dengan meninjau semula ijtihad ulama-ulama terdahulu pada masalah-masalah yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman yang kemudian muncul dan bentuk undang-undang dan fatwa yang terkini.<sup>224</sup>

Terdapat beberapa bentuk hukum yang dianggap perlu dilakukan pembaharuan dan terdiri daripada beberapa masalah, antaranya adalah *manhaj* Ilahi. Pembaharuan hukum Islam adalah bersifat menyeluruh dalam pelbagai bidang yang merangkumi bidang akidah, syariah dan akhlak. Bahkan, pembaharuan hukum Islam juga perlu dilakukan pada pemikiran hukum Islam itu sendiri dengan cara menjauhi sifat jumud dengan terus mempertahankan fatwa-fatwa lama dan pembaharuan itu hanya dilakukan

---

<sup>223</sup>*Ibid.*, h. 11.

<sup>224</sup>Amir Syarifuddin (2002) *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-isu penting Hukum Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, C.1, h. 77.

pada ayat-ayat *zannī* bukan pada ayat-ayat yang *qaṭ'ī*.<sup>225</sup>

### 4.3. Sejarah Pembaharuan Hukum Islam

Pada abad ke 19 Masihi kerajaan Uthmaniyyah telah terdedah kepada perkembangan undang-undang Barat. Pengaruh undang-undang Barat dapat dilihat dalam corak penyusunan undang-undang tersebut terutamanya dalam bidang perdagangan. Sebuah jawatankuasa telah ditubuhkan yang diberi nama *Lajnah Jam'iyah al-Majallah* yang telah berhasil untuk mengkodifikasikan undang-undang yang dinamakan sebagai *Majallaṭ al-Aḥkām al-'Adliyyah*<sup>226</sup>. Umat Islam memerlukan fiqh mazhab untuk melindungi khazanah pemikiran, yang kemudian dikembangkan secara rasmi dalam pembentukan perundangan Islam pada akhir pemerintahan kerajaan Uthmaniyyah. Dengan berpandukan kepada fiqh mazhab yang ada, kerajaan Uthmaniyyah telah menetapkan undang-undang keluarga dengan disertakan beberapa pembaharuan contoh diberikan hak kepada isteri untuk melepas diri daripada kongkongan suami yang jahat melalui tuntutan talak cerai di hadapan mahkamah. Kemudian, pada tahun 1920 Mesir telah menetapkan undang-undang bahawa isteri yang kehilangan suaminya adalah bebas untuk berkahwin setelah 4 tahun kehilangan suami. Pada tahun 1922 pula Mesir menetapkan undang-undang talak tiga dengan sekali lafaz jatuh satu talak.<sup>227</sup>

Pembaharuan dilakukan oleh kerajaan Mesir adalah melalui Muhammad Qadri Basha yang telah diminta untuk menyusun rancangan undang-undang syariah mengenai hukum kekeluargaan. Undang-undang tersebut adalah berdasarkan kepada mazhab Hanafi. Kemudian, beliau menyusunnya menjadi 647 bahagian meliputi persoalan perkahwinan, penceraian, perwalian, hibah wasiat, dan waris. Hasil usaha tersebut telah

---

<sup>225</sup> Abdul Manan (2006) *op. cit.*, h. 149.

<sup>226</sup> Abdul Halim El-Muhammady (1993), *Perkembangan Undang-undang Islam dari Zaman Rasulullah S.A.W. Hingga Zaman Penjajahan Barat*, Selangor: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., h. 73.

<sup>227</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī (2000), *Pembaharuan Fiqh Abad 21*, Abu Mazaayaa al-Hafiz dan hj Mohammad Farid Zaini (tr.) Kuala Lumpur: al-Hidayah Publishers, h. 2.h. 61

menjadi rujukan utama dalam kalangan mahkamah syariah di Mesir. Menurut bahagian 280, amalan mahkamah mesti merujuk kepada pendapat yang terkuat dalam mazhab Hanafi. Namun seksyen ini telah disemak semula dan diubah dengan seksyen 25 pada tahun 1920. Dengan itu, telah ditetapkan bahawa dalam pengambilan hukum keutamaan adalah terhadap mazhab al-Māliki dan mazhab al-Shāfi'ī khususnya berkaitan dengan persoalan-persoalan kekeluargaan.<sup>228</sup> Ini disebabkan terdapat keluhan daripada masyarakat tentang praktik hukum dalam kerangka mazhab Abū Hanīfah di Mesir. Kemudian pada tahun 1924 kerajaan melakukan pembaharuan hukum yang kedua iaitu dengan mengeluarkan undang-undang No. 25 pada tahun 1929 yang memuat sebahagian hukum tentang *aḥwāl al-shakṣiyyah* yang tidak terikat dengan mazhab empat dan tidak terkeluar dari mazhab Islam. Setelah itu, pembaharuan hukum dilanjutkan lagi pada tahun 1936 dengan membentuk kumpulan dari tokoh-tokoh hukum syarak dan tokoh-tokoh hukum sivil untuk ditugaskan menggubal undang-undang yang berkaitan hukum keluarga, wakaf, warisan, wasiat dan lain-lain. Pembaharuan hukum tersebut tidak terikat kepada mazhab tertentu sahaja.<sup>229</sup>

Selepas itu, pembaharuan dalam hukum Islam khususnya dalam bidang hukum keluarga terus berkembang di negara-negara yang berpenduduk majoriti Muslim pada abad ke 20. Contohnya di Iran bermula pada tahun 1931, Syria pada tahun 1953, Tunisia pada tahun 1956, Pakistan pada tahun 1961, Indonesia pada tahun 1974 dan Malaysia pada tahun 1980. Pembaharuan yang dilakukan pada setiap negara dengan suatu negara yang lain adalah berbeza-beza. Kebanyakan negara melakukan pembaharuan dalam bentuk undang-undang dan terdapat beberapa negara yang melakukannya dengan berdasarkan keputusan raja, seperti Yaman Selatan pada tahun 1942 dan Syria pada tahun 1953. Kemudian terdapat juga negara yang melakukan

---

<sup>228</sup> Sobhi Rajab Mahmassani (2009), *Falsafah Perundangan Islam*, Mulfiha Wijayati (tr.) Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication, h. 85.

<sup>229</sup> Abd al-Wahhab khallaf (2005), *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan dokumentasinya*, Abu Halim (tr.) Bandung: Penerbit Marja, h. 101.

pembaharuannya berdasarkan keputusan-keputusan penghakiman seperti yang berlaku di Sudan.<sup>230</sup>

Sifat dan metode reformasi yang digunakan di negara Muslim dalam usaha untuk melakukan pembaharuan hukum keluarga Islam, adalah;

1. Reformasi dalaman dengan tetap merujuk kepada konsep fiqh klasikal melalui kaedah;
  - a. Takhyīr (memilih pandangan salah satu ulama fiqh, termasuk ulama di luar mazhab) atau disebut juga dengan *tarjīh*.
  - b. Talfiq (mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama)
2. Reformasi luaran pada prinsipnya tidak lagi merujuk kepada pandangan pendapat fiqh klasikal tetapi dengan melakukan pentafsiran semula terhadap nas<sup>231</sup>.

Daripada kebanyakan pembaharuan yang dilakukan di negara-negara Muslim terdapat minimum sekitar 13 pembaharuan yang telah dilakukan. Antaranya adalah;

1. Pembatasan umur perkahwinan.
2. Peranan wali dalam nikah.
3. Pendaftaran dan pencatatan perkahwinan.
4. Mahar dan pembiayaan perkahwinan
5. Nafkah isteri dan keluarga.
6. Poligami dan hak-hak Isteri dalam poligami.
7. Talak di mahkamah.
8. Hak wanita yang ditalak suami.

---

<sup>230</sup>Tahir Mahmood (1972), *Family law Reform in the Muslim Word*, New Delhi: The Indian Law Institute, h. 64.

<sup>231</sup>Khoiruddin Nasution (2007) *Pengantar dan Pemikiran Hukum keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, Yogyakarta: Academia Tazzafa, h. 47.



9. Masa kehamilan dan akibat hukumnya.
10. Hadanah.
11. Hak waris bagi lelaki dan wanita, termasuk bagi anak dari anak yang telah terdahulu meninggal.
12. Wasiat bagi ahli waris.
13. Kesahan dan pengelolaan wakaf keluarga.<sup>232</sup>

Menurut Esposito, *istihsān* dan *istiṣlāḥ* (*maṣlahah Mursalah*) merupakan dua bentuk metode yang sesuai digunakan dalam melakukan pembaharuan pada hari ini. Dengan menggunakan kedua-dua metode ini bukanlah suatu perkara yang baru kerana mengguna pakai metode tersebut adalah sejajar dengan tuntutan syariah.<sup>233</sup> Hal ini sesuai dengan pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī, di mana beliau menjelaskan bahawa dalam melakukan pembaharuan hukum Islam, metode yang paling sesuai adalah metode *maṣlahah*. Menurut al-Ṭūfī, *maṣlahah* merupakan dalil yang bersifat mandiri dan menempati posisi paling kuat dalam penetapan undang-undang. Kehujjahan *maṣlahah* tidak memerlukan kewujudan dalil sebagai pendukung. *Maṣlahah* cukup didasarkan kepada kekuatan penilaian rasional tanpa perlu melalui wahyu. Di sinilah letaknya perbezaan yang cukup serius dengan jumhur ulama. Jumhur ulama menjelaskan bahawa meskipun *maṣlahah* dapat dicapai dengan akal, namun mesti memperoleh konfirmasi dari nas atau ijmak.<sup>234</sup>

Sejajar dengan pembaharuan yang berlaku di negara-negara Islam di timur tengah, maka negara-negara Muslim di Asia Tenggara juga turut terpengaruh dengan idea pemikiran pembaharuan hukum tersebut. Malaysia adalah di antara negara yang

---

<sup>232</sup> *Ibid*, h. 45

<sup>233</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im (2006), *Reformasi Perundangan Islam*, Al-Mustaqeem Mahmud Radhi (tr.), Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication, h. 57.

<sup>234</sup> Khairunnas Rajab, *et al.* (2009), "Rekonstruksi Teori Maṣlahah dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī", dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 17, Bil. 3, h. 602.

sejak awal lagi telah menerapkan hukum berdasarkan hukum Islam. Perkara ini dapat dilihat dengan kelahiran Islam yang terawal di wilayah semenanjung dengan penemuan Batu Bersurat di sungai Teresat, Kuala Terengganu yang mengandungi catatan tentang hukum jenayah Islam. Dalam pemerintahan kesultanan Melayu, sebelum kedatangan Barat dan pengaruhnya serta ketika Melaka menjadi pusat penyebaran Islam, telah dipraktikkan undang-undang berdasarkan hukum Islam seperti undang-undang perkahwinan, penceraian, fasakh, kesalahan jenayah dan kehakiman.<sup>235</sup>

Perkembangan zaman yang semakin moden dan tekanan daripada keadaan semasa yang sentiasa berkembang menuntut kepada banyak pembaharuan dilakukan khusus dalam bidang kekeluargaan melalui penetapan hukum dan peraturan pentadbiran yang baru.<sup>236</sup> Malaysia adalah di antara negara yang telah melakukan reformasi dalam enakmen keluarga Islam Malaysia. Dalam proses pembaharuan hukum Islam, terdapat beberapa perkara yang perlu diambil kira oleh pihak kerajaan, iaitu;

- a. Harus tetap merujuk kepada *al-Qurān* dan Sunnah.
- b. Bersikap terbuka dalam memilih pendapat para fuqaha tanpa mengira mazhab tertentu serta mengguna pakai undang-undang sivil moden yang sesuai dengan syariat.
- c. Keperluan untuk mengurangkan kadar penceraian yang tinggi yang merupakan salah satu faktor utama timbulnya permasalahan sosial yang meruncing.
- d. Keperluan menjaga hak-hak wanita dan anak-anak daripada sebarang unsur penindasan dan penderaan.<sup>237</sup>

Pembaharuan hukum dalam undang-undang keluarga Islam telah bermula pada

---

<sup>235</sup> Abdul Monir Yaacob (1999), *Undang-undang Keluarga Islam dan Wanita di Negara-negara Asean*, Abdul Monir Yaacob Ed., Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), h. 5.

<sup>236</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid dan Raihanah hj. Azahari (1989), *Undang-undang Keluarga Islam: Konsep dan Pelaksanaan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Karya Abazie, h. 48.

<sup>237</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim, *et al.* (2008), 'Reformasi Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia : Suatu Analisis Terhadap Gagasan Konsep Fiqh Semasa', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 2, h. 194.

awal tahun 1980. Pembaharuan dilakukan dengan mengasingkan perkara yang berkaitan dengan undang-undang keluarga daripada sistem perundangan biasa dengan cara menggubal undang-undang keluarga Islam yang baru. Pembaharuan yang telah dilakukan adalah seperti;

- a. Enakmen Keluarga Islam, Kelantan (No.1/1983).
- b. Enakmen Undang-undang Keluarga Islam, Negeri Sembilan (No.7/1983).
- c. Enakmen Keluarga Islam Melaka, (No. 8/1983).
- d. Enakmen Keluarga Islam Kedah, 1979 (Bil.1/1984).
- e. Akta Undang-undang Keluarga Islam Wilayah-wilayah Persekutuan, 1984 [Akta 303].
- f. Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Perak, (Bil.13/1984).
- g. Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Selangor, (No.4/1984).
- h. Enakmen Undang-undang Keluarga Islam Pulau Pinang, (Bil.2/1985).
- i. Enakmen Undang-undang Pentadbiran Keluarga Islam Terengganu, (Bil.12/1985).<sup>238</sup>

Pembaharuan yang terdapat pada undang-undang baru tersebut telah disyorkan di peringkat kebangsaan. Undang-undang baru tersebut mengandungi pelbagai pembaharuan misalnya mengenai kesalahan-kesalahan matrimoni, peraturan berpoligami, soal perceraian di luar mahkamah dan tanpa kebenaran mahkamah dan lain-lain lagi. Usaha ini merupakan satu langkah yang sangat baik bagi kerajaan Persekutuan untuk mengatasi rungutan masyarakat Islam di dalam negara khususnya berhubung undang-undang keluarga Islam. Tambahan lagi sebelum daripada itu undang-undang keluarga dikatakan tidak memberi keadilan kepada golongan wanita dan sering kali Mahkamah Syariah akan menjadi sasaran kritikan kerana dikatakan berat

---

<sup>238</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid dan Raihanah hj. Azahari (1989) *op. cit.*, h. 50

sebelah dalam memberi keadilan kepada pihak-pihak yang terlibat.<sup>239</sup>

Terdapat beberapa faktor yang turut menyumbang kepada keperluan pembaharuan hukum keluarga di Malaysia, iaitu;

1. Wujudnya serangan terhadap institusi keluarga yang dilancarkan oleh golongan feminis Barat yang telah berjaya mempengaruhi sebahagian umat Islam dengan slogan wanita sebagai hamba seks bagi lelaki.
2. Perubahan bentuk dan sifat institusi keluarga Melayu akibat daripada pemodenan masyarakat Melayu daripada keluarga besar dan keluarga kecil. Perubahan ini secara langsung turut menjejaskan peranan pendidikan ibubapa terhadap pembentukan jiwa dan akhlak anak-anak.
3. Dominasi budaya taqlid yang cukup meluas melanda umat Islam, sehingga cenderung bersifat eksklusif dan menganggap ijtihad sebagai syariat yang tidak boleh diubah serta mengamalkan pendekatan literalis dalam pengamalan Islam.<sup>240</sup>

#### **4.4.Pembaharuan Hukum Islam di Malaysia**

Terdapat pernyataan daripada beberapa pihak yang mengatakan bahawa seluruh permasalahan hukum telah dijawab secara lengkap dalam kitab-kitab klasik. Pernyataan seperti ini dianggap kurang tepat kerana setiap zaman dan masa terjadi fenomena dan masalah yang baru dan berbeza. Kadang-kadang masalah yang berlaku pada hari ini belum pernah terjadi pada masa lampau. Bahkan, masalah tersebut belum terfikir dalam benak fikiran mereka jalan penyelesaian bagi masalah tersebut.<sup>241</sup> Malaysia merupakan negara pertama di Asia Tenggara yang telah melakukan pembaharuan dalam aspek

---

<sup>239</sup>Suwaid Tapah (2006) 'Pelaksanaan Undang-undang Islam di Malaysia: Realiti dan Cabaran', dalam *Jurnal Kias* . h. 47.

<sup>240</sup>Rahimin Affandi Abd. Rahim, *et al.* (2008), *op. cit.*, h. 189

<sup>241</sup>Yūsuf al-Qaradāwī (2000) *op. cit.*, h. 2.

hukum hakam khususnya dalam bidang munakahat. Usaha ini dapat dilihat dalam Ordinan Perkahwinan Islam Tahun 1880. Perkara tersebut bertujuan bagi menegaskan lagi pengenejian undang-undang Islam dari kedudukannya yang asal sebagai undang-undang negara. Dengan ordinan tersebut telah secara rasminya dipisahkan dari sistem perundangan biasa dengan menghadkan pemakaiannya hanya dalam hal-hal nikah cerai sahaja.<sup>242</sup> Dalam konteks Malaysia kini, pembaharuan merupakan suatu keperluan memandangkan kehidupan dan fenomena hari ini berbeza dengan zaman terdahulu. Banyak persoalan baru yang muncul dan tidak dijumpai pada masa zaman klasik. Kebanyakan persoalan tersebut adalah bersifat semasa dan setempat.<sup>243</sup>

Pembaharuan yang dimaksudkan dalam penjelasan di atas bukan bererti membuang semua hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu tetapi pembaharuan yang dimaksudkan adalah menilai semula hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu pada hukum-hukum yang kurang sesuai dengan perkembangan zaman dengan membuat ijtihad yang baru.<sup>244</sup> Pembaharuan yang diserukan oleh tokoh seperti Ibnu Taimiyyah bukan menyerukan untuk meninggalkan mazhab- mazhab terdahulu, tetapi sebagai satu saranan ke arah menyambung dan mempertingkatkan nilai-nilai ijtihad yang telah ada. Ini bermakna semua perkara yang dilakukan dalam usaha untuk berijtihad pada hakikatnya merupakan penyambungan daripada ijtihad ulama terdahulu.

Keistimewaan agama Islam adalah mempunyai syariat yang tetap dan tidak berubah walaupun zaman dan masa telah berubah. Namun, pemahaman dan pentafsiran

---

<sup>242</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abd Majid (1997) *Pengantar Undang-undang Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 55.

<sup>243</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abd Majid (2001) 'Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun' dalam koleksi yang bertajuk: *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*” Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari, Ed, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam University Malaya, h. 1

<sup>244</sup> Mahmood Zuhdi Abd Majid dan Faizah Hj Ismail (2007) *Pengantar Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: al-Bayan corporation, h. 74.

terhadap syariat boleh berubah sesuai dengan keadaan dan tempat.<sup>245</sup>

### لا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان

Maksudnya: “Tidak dapat diingkari hukum dapat berubah dengan berubah zaman<sup>246</sup>”

Kehidupan yang serba moden dengan perkembangan zaman yang serba canggih menuntut kepada pembaharuan hukum Islam di Malaysia. Bahkan ia merupakan suatu keperluan yang sangat mendesak. Banyak perubahan yang terjadi dalam masyarakat adalah bagi memenuhi tuntutan hidup semasa yang kadang-kadang sesuatu hukum itu sudah tidak relevan dengan keadaan masyarakat pada masa kini, sehingga memerlukan pembaharuan dalam hukum Islam.<sup>247</sup> Mazhab al-Shāfi’ī telah dijadikan panduan dalam pengamalan oleh masyarakat di Malaysia secara turun temurun. Ini terbukti dengan penonjolan mazhab al-Shāfi’ī dalam institusi kerajaan melalui pelantikan hakim-hakim dan mufti yang bermazhab al-Shāfi’ī. Bagi mengukuhkan mazhab al-Shāfi’ī di Malaysia kerajaan telah memperuntukkan undang-undang dan jawatan kuasa fatwa negeri-negeri sebagaimana yang telah diperuntukkan oleh kerajaan Wilayah Persekutuan.<sup>248</sup>

Mahmood Zuhdi mengatakan bahawa pembaharuan hukum Islam dalam kerangka Mazhab al-Shāfi’ī mempunyai momentum yang sangat tepat. Alasannya adalah, pertama disebabkan mazhab al-Shāfi’ī mempunyai sejarah yang cemerlang; kedua, Mazhab al-Shāfi’ī di Malaysia mempunyai sokongan akar umbi yang sangat kuat; dan ketiga mazhab al-Shāfi’ī sesuai budaya hidup orang-orang Melayu, serta adanya sokongan yang kuat melalui undang-undang dan birokrasi.

---

<sup>245</sup>Abdul Karim Ali (2001) ‘Pengambilan Nilai Semasa dan Setempat dalam Menentukan Hukum: Konsep, Pendekatan dan Batas’ dalam koleksi yang bertajuk: ‘*Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*’ Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj Azahari Ed, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam University Malaya, h. 55.

<sup>246</sup>Wahbah al-Zuhaylī (1986) *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, J. 2, h. 861.

<sup>247</sup>Abdul Halim El-Muhammady (2004) ‘Perubahan Hukum Muamalat Berdasarkan Teori Fiqh Malaysia: Satu Tinjauan’ dalam *Fiqh Malaysia: ke Arah Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Faizah hj. Ismail dan Ridzwan Ahmad Ed, al-Bayan Corporation, h. 195.

<sup>248</sup>Ahmad Hidayat Buang (2002) ‘Analisis Fatwa-Fatwa Semasa Di Malaysia’, dalam *Jurnal Syariah*, Bil 10:1, h. 42.

Namun demikian, walaupun mazhab al-Shāfi'ī di Malaysia mempunyai akar umbi yang sangat kuat tetapi jika tiada pembaharuan yang dilakukan dalam kerangka mazhab al-Shāfi'i, maka boleh jadi mazhab al-Shāfi'ī di Malaysia tidak akan bertahan lama. Apa jua alasan yang dikemukakan, mazhab al-Shāfi'ī yang diamalkan sekarang merupakan hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu yang berasaskan realiti dan budaya hidup pada masa lampau. Meskipun memiliki mutu yang sangat tinggi, namun penampilannya telah usang pada zaman sekarang ini. Sedangkan, pada era globalisasi ini, perkembangan ilmu semakin pesat dan berbagai permasalahan baru yang selalu timbul yang menuntut kepada penyelesaian hukum bersifat semasa.

Pembaharuan hukum Islam dalam kerangka mazhab al-Shāfi'ī khususnya di Malaysia masih boleh dilakukan kerana mazhab itu tidak bersifat kaku dan bukan merupakan mazhab yang terbina berasaskan kepada hasil ijtihad yang terkumpul dalam kitab fiqh klasik. Namun, mazhab tersebut terbentuk melalui sebuah rumusan atau metode dalam memahami nas syarak yang bersifat dinamis sehingga melalui metode tersebut para mujtahid boleh mengistinbatkan hukum sesuai dengan realiti semasa. Mahmood Zuhdi mengatakan bahawa mazhab tersebut bukan sahaja sebuah fiqh, tetapi yang lebih utama ialah usul fiqh.<sup>249</sup> Ertinya, untuk melakukan pembaharuan hukum Islam di Malaysia maka harus kembali kepada kaedah usul fiqh bukan kepada fiqh *al-furu'*.<sup>250</sup> Walaupun begitu, bukan bererti membuang semua fiqh ulama-ulama klasik tetapi fiqh tersebut perlu kepada analisis semula supaya hasil ijtihad ulama terdahulu sesuai dengan keadaan masyarakat setempat. Beliau mengatakan lagi bahawa yang dimaksudkan pembaharuan hukum Islam dalam mazhab al-Shāfi'ī ialah semua prinsip yang terdapat dalam mazhab al-Shāfi'i akan dipertahankan. Pembaharuan dilakukan

---

<sup>249</sup>Mahmood Zuhdi Abd, Majid (2009)'Mazhab Syafi'i di Malaysia : Masalah dan kerangka Penyelesaian', Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan, yang bertajuk : Pemantapan Mazhab Syafi'i di Malaysia, Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, 22-23 oktober 2009 University Malaya, h. 1.

<sup>250</sup> *Ibid.*, h. 7.

dengan cara mengaplikasikan prinsip-prinsip yang ada, bukan pembaharuan dalam teori ijtihad itu sendiri.<sup>251</sup>

Dalam hal ini apabila dilihat kepada sejarah dan latar belakang kemasukkan Islam ke Malaysia, maka masih kurang tepat seandainya pembaharuan hukum Islam dilakukan dengan cara berpindah mazhab. Seandainya pembaharuan hukum masih boleh dilakukan dalam kerangka mazhab al-Shāfi'ī itu sendiri. Ini memandangkan dalam sejarah Melayu yang bermazhab al-Shāfi'ī dan amalan terhadap mazhab al-Shāfi'ī telah diamalkan secara turun temurun seperti yang telah dijelaskan sebelum ini.

Di Malaysia, mazhab al-Shāfi'ī masih boleh dipertahankan kerana adanya sokongan daripada kerajaan melalui peruntukkan undang-undang dan sokongan dalam pentadbiran Islam seperti mufti dan pegawai agama yang lain. Namun, pada dasarnya sokongan itu tinggal pada nama sahaja kerana telah banyak fatwa-fatwa yang keluar tidak berlandaskan kepada mazhab al-Shāfi'ī.<sup>252</sup>

Daripada penjelasan di atas, pembaharuan hukum Islam di Malaysia seharusnya berlaku dalam kerangka mazhab al-Shāfi'ī, dengan tujuan untuk mempertahankan mazhab al-Shāfi'ī supaya tetap utuh. Dalam melakukan proses pembaharuan hukum Islam di Malaysia sebahagian pengkaji mencadangkan beberapa pendekatan, iaitu;

1. Mengambil pendapat dalam mazhab al-Shāfi'ī, sama ada dari pendapat Imam al-Shāfi'ī sendiri atau pendapat pengikut mazhab Shāfi'ī walaupun pendapat tersebut pada asalnya adalah pendapat yang *za'īf* atau pendapat *marjūh* tetapi apabila pendapat tersebut sesuai dengan perkembangan semasa maka boleh diguna pakai.

---

<sup>251</sup>*Ibid*, h. 10.

<sup>252</sup>Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid (2007) 'Mazhab Syafi'ī di Malaysia: Sejarah, Realiti dan Prospek Masa Depan'. dalam *Jurnal Fiqh*, No. 4, h. 21.



2. Mengaplikasikan metodologi ijihad Imam al-Shāfi'i dalam mengistinbatkan hukum-hukum semasa yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman ataupun boleh juga terhadap kes-kes yang baru.<sup>253</sup>

Pembaharuan hukum yang dilakukan oleh Imam al-Shāfi'i boleh dirujuk kepada *qawl qadim* dan *qawl Jadid*. Beliau sama sekali tidak merubah metode usul fiqh tetapi apa yang diubah adalah *furū'* mazhab. Di sini jelas memperlihatkan bahawa hukum dalam mazhab al-Shāfi'i bersifat dinamis, kerana sesuatu keputusan hukum yang ditemukan adalah melalui ijihad yang bersifat relatif.<sup>254</sup> Maka dapat dilihat bahawa pembaharuan hukum Islam mesti dilakukan, agar dapat menyelesaikan dan memutuskan hukum terhadap permasalahan semasa sesuai dengan perkembangan zaman. Bagi mengaplikasikan pembaharuan hukum Islam di Malaysia, proses ijihad tidak hanya terbatas kepada masalah baru sahaja, tetapi proses ijihad juga dilakukan dengan meninjau ulang khazanah ulama-ulama klasik yang sudah tidak relevan dengan masa dan tempat serta sesuai dengan kemaslahatan masyarakat di Malaysia.<sup>255</sup>

#### **4.5. Pengaruh Mazhab al-Shāfi'i dalam Undang-undang Keluarga Islam**

Sejarah kedatangan Islam di alam Melayu mempunyai berbagai-bagai macam pentafsiran. Sebahagian ahli sejarawan berpendapat bahawa Islam datang ke Alam Melayu pada abad ke 13 Masihi dan selepasnya. Pendapat inilah yang kebiasaannya dipegang oleh kebanyakan sejarawan barat. Sedangkan, sebahagian sejarawan mengatakan bahawa Islam datang ke alam Melayu pada abad ke 7 Masihi lagi.<sup>256</sup> Terdapat beberapa pandangan tentang teori kedatangan Islam ke Nusantara di antaranya:

---

<sup>253</sup> Abdul Karim Ali (2007) 'Tajdid Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia', dalam *Jurnal Fiqh* No. 4, h. 82.

<sup>254</sup> Lahmudin Nasution (2005) *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, Bandung: Remaja Rosda Karya, h. 260.

<sup>255</sup> Yūsuf al-Qaradāwī (2000) *op. cit.*, h. 10.

<sup>256</sup> Abd Jalil Borham (2002) *Pentadbiran Undang-undang Islam Negeri Johor*, University Teknologi Malaysia Skudai, h. 2.

a. Islam dibawa dari tanah Arab.

Sebahagian pendapat mengatakan bahawa Islam datang dari Arab disebabkan adanya hubungan perdagangan sebelum kelahiran Islam. Hubungan perdagangan tersebut terus berjalan sehingga lahirnya Islam di semenanjung tanah Arab pada abad ketujuh Masihi.

b. Islam datang dari India.

Teori kedatangan Islam dari India pada tahun 1883 Masihi ini dikemukakan oleh Snouck Hurgronje. Teori ini telah banyak dipegang oleh para pelajar walaupun teori ini tidak begitu banyak sandarannya. Kemudian teori tersebut diperkuat lagi oleh Brian Harrison dalam pernyataannya Asia Tenggara senantiasa memandang kepada India untuk mendapatkan ilmu pengetahuan di samping perniagaan.

c. Islam datang dari China dan Campa.

Seorang sejarawan bernama Emanuel Godinho Eradia berpendapat bahawa Islam telah datang terlebih dahulu di Patani dan Pan di pesisiran pantai timur. Selepas itu baru disebarkan oleh Parasmeswara ke Melaka Pada tahun 1411 Masihi. Sebagaimana disebutkan dalam dinasti Sung, Islam telah berkembang di sepanjang laut pantai China pada tahun 977 Masihi dan dibuktikan dengan penemuan sekeping wang emas yang bertarikh 577 Hijrah.<sup>257</sup>

Kebanyakan para pengkaji mengatakan bahawa undang-undang Melaka mengandungi atau dipengaruhi oleh undang-undang Islam. Terkandung dalam undang-undang tersebut fasal 24 yang menyatakan tentang mazhab iaitu mazhab al-Shāfi'ī. Pengaruh mazhab al-Shāfi'ī dalam undang-undang Melaka ini dapat dibuktikan melalui isi kandungannya yang mengandungi hukum fiqh yang telah di serap menjadi undang-undang. Begitu juga dalam undang-undang Johor tentang kekeluargaan yang

---

<sup>257</sup>*Ibid.*, h. 15.

memperuntukkan mengenai nikah (*ijab* dan *qabul*) saksi nikah, wali nikah dan wali yang ‘adil.<sup>258</sup> Hukum fiqh tersebut merujuk kepada kitab-kitab yang bermazhab al-Shāfi’ī. Undang-undang tersebut tetap bertahan dan dilaksanakan di negeri-negeri Melayu walaupun semasa Melaka dijajah oleh Portugis.<sup>259</sup>

Setelah Malaysia memperoleh kemerdekaan, prinsip agama Islam dalam negara tetap dipertahankan sebagaimana dalam memorandum parti perikatan;

*“Agama untuk Malaya hendaklah agama Islam, kepatuhan kepada prinsip ini hendaklah tidak mengenakan apa-apa kehilangan upaya kepada anak-anak negeri yang bukan Islam yang menganut dan mengamalkan agama mereka masing-masing dan hendaklah tidak menyebabkan negara ini disifatkan sebagai negara yang bukan sekular.”<sup>260</sup>*

Setelah agama Islam diiktiraf dalam prinsip negara, bagi setiap negeri-negeri tetapi mengikut mazhab al-Shāfi’ī dalam bidang undang-undang dan fatwa. Hanya negeri Perlis yang tidak mengutamakan mazhab al-Shāfi’ī dalam pembentukan sesuatu fatwa. Dalam enakmen peruntukan undang-undang tubuh negeri Perlis menyebutkan;

*“Tatkala majlis mengeluarkan suatu fatwa dan jawatankuasa syariah memberi pendapatnya di bawah cerai (2) maka hendaklah badan itu mengikut al-Quran dan Sunnah Rasul Allah S.A.W.”<sup>261</sup>*

Walau bagaimanapun daripada penelitian yang telah dilakukan, undang-undang kekeluargaan Islam negeri Perlis telah diselaraskan dengan negeri-negeri lain di Malaysia. Kebanyakan peruntukan undang-undang adalah berasaskan kepada hukum hakam mazhab al-Shāfi’ī kecuali di satu dua tempat sahaja.<sup>262</sup> Keupayaan untuk tetap berpegang dalam kerangka mazhab al-Shāfi’ī tetap di pertahankan. Ini terbukti dengan adanya peruntukan undang-undang jawatan fatwa negeri-negeri, sebagaimana yang telah diperuntukkan oleh kerajaan wilayah Persekutuan di antaranya:

---

<sup>258</sup>Mahmood Zuhdi Abd Majid dan Raihanah Hj. Azahari (1989) *Undang-undang Keluarga Islam Konsep dan Pelaksanaan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Karya Abazie., h. 39.

<sup>259</sup>*Ibid.*, h. 62.

<sup>260</sup>Abd Jalil Borham (2002) *Pengantar Perundangan Islam*, Johor: University Teknologi Malaysia, h. 100.

<sup>261</sup>Perkara 7(4) Undang-undang Pentadbiran Agama Islam Perlis Tahun 1963.

<sup>262</sup>Saadman Man (2007) ‘Kedudukan Mazhab Syafi’i dalam Perkembangan Ahlus Sunnah di Negeri Perlis’, dalam *Jurnal Fiqh* No. 4, h. 153

3. Semua fatwa yang diputuskan mestilah *qawl* yang muktabar dalam mazhab al-Shāfi'i. Jika ingin beramal dengan mazhab lain harus mendapat restu dari Yang Dipertuan Agong.
4. Jika fatwa telah dikeluarkan dalam mazhab al-Shāfi'i tidak seorang pun boleh membantahnya dengan menggunakan hujah dari mazhab lain.<sup>263</sup>

Mazhab al-Shāfi'i tetap dipertahankan di setiap negeri. Contohnya di negeri Selangor, peruntukan dalam penghasilan dan pengeluaran sesuatu fatwa, perkara yang harus diutamakan adalah tetap dalam mazhab al-Shāfi'i sebagaimana Enakmen undang-undang pentadbiran agama Islam;

*“Fatwa yang dikeluarkan hendaklah kelazimannya mengikut qul yang muktamad dalam mazhab Syafi'i. Tetapi jika fikiran diikut qul itu berlawanan dengan faedah umum. Majlis atau jawatankuasa agama bolehlah melainkan diperintah oleh DYNM Sultan yang lain, Ikut qul-qul yang daif daripada mazhab Syafi'i”.*<sup>264</sup>

Manakala pengaruh mazhab al-Shāfi'i dalam undang-undang kekeluargaan Islam di Malaysia, dapat dilihat dalam peruntukan undang-undang kekeluargaan Islam Kelantan tentang syarat-syarat seorang wali;

1. Beragama Islam
2. Seorang lelaki
3. Baligh
4. Dengan kesukaan dan Kerelaan Sendiri bukan dengan Paksaan
5. Tidak berihram Haji atau umrah
6. Tidak fasiq; dan
7. Adalah seseorang tidak cacat akal fikirannya<sup>265</sup>

Semua syarat yang telah disebutkan dalam peruntukan Enakmen Keluarga Islam

---

<sup>263</sup> Ahmad Hidayat Buang (2002) 'Analisis Fatwa-Fatwa Semasa di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah*, Bil 10:12, h. 42.

<sup>264</sup> Seksyen 42, Enakmen Negeri Selangor No. 3 tahun 1952.

<sup>265</sup> Enakmen Keluarga Islam Kelantan 1983, Jadual Keempat

Negeri Kelantan tentang syarat seorang wali dalam perkahwinan merupakan pengaruh secara langsung terhadap mazhab al-Shāfi'ī. Kemudian, enakmen undang-undang keluarga Islam 1983 Kelantan telah membuat beberapa peruntukan yang dipengaruhi oleh mazhab al-Shāfi'ī. Sebagaimana peruntukan bahawa;

Anak dara boleh dinikahkan tanpa persetujuan oleh wali mujbir, iaitu bapa atau nenek lelaki sebelah bapa ke atas jika-

- (a) wali mujbir atau bakal suami tidak berseteru dengannya;
- (b) bakal suami sekupu dengannya; dan
- (c) bakal suami berkemampuan membayar maskahwin berpatutan (mahar mithil).<sup>266</sup>

Dalam masalah talak, seksyen 55A Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan tahun 1984),

- (1) Walau apa pun seksyen 54, seseorang yang telah menceraikan isterinya dengan lafaz talaq di luar Mahkamah dan tanpa kebenaran Mahkamah, hendaklah dalam masa tujuh hari dari pelafazan talaq itu melaporkan kepada Mahkamah.
- (2) Mahkamah hendaklah mengadakan siasatan untuk memastikan sama ada talaq yang dilafaz itu adalah sah mengikut Hukum Syarak.
- (3) Jika Mahkamah berpuas hati bahawa talaq yang telah dilafazkan itu adalah sah mengikut Hukum Syarak, maka Mahkamah hendaklah, tertakluk kepada seksyen 124;
  - (a) membuat perintah membenarkan perceraian dengan talaq;
  - (b) merekodkan perceraian itu; dan
  - (c) menghantar salinan rekod itu kepada Pendaftar yang sewajarnya dan kepada Ketua Pendaftar bagi pendaftaran.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Enakmen Keluarga Islam Kelantan 1983, Seksyen 13.

<sup>267</sup> Seksyen 55A Akta Undang-undang Keluarga Islam (Wilayah Persekutuan), Tahun 1984

Sementara itu, peruntukan di Negeri Sembilan dan Selangor menyebutkan bahawa setiap penceraian yang terjadi di luar mahkamah hendaklah dimaklumkan kepada pendaftar dalam masa tujuh hari dari tarikh penceraian suami di mana penceraian berlaku. Pendaftar hendaklah menuliskan hal-hal cerai ke dalam buku pendaftaran dan hendaklah mengeluarkan surat keterangan cerai kepada suami dan isteri yang bercerai.<sup>268</sup>

Huraian di atas mempunyai pengaruh yang sangat erat dengan mazhab al-Shāfi'ī. Talak sah dilakukan tanpa harus di depan hakim kerana hak talak terletak pada kebijaksanaan suami. Kemudian, talak tidak memerlukan kepada saksi kerana ia merupakan hak suami. Suami boleh saja mentalak isterinya tanpa ada halangan, hanya dengan mengucapkan lafaz talak maka talak dihukumkan jatuh.<sup>269</sup>

Berdasarkan huraian yang telah dijelaskan di atas dapat dilihat bahawa pengaruh mazhab al-Shāfi'ī dalam undang-undang keluarga Islam di Malaysia sangat jelas, oleh sebab itu sudah sewajarnya apabila pembaharuan hukum Islam di Malaysia dilakukan dalam kerangka ijtihad Imam al-Shāfi'ī. Hal ini dilihat latar belakang sejarah lahirnya Islam di Malaysia dan amalan yang dilakukan sangat dominan pengaruhnya dengan mazhab al-Shāfi'ī.

---

<sup>268</sup>Mahmood Zuhdi Abd Majid dan Raihanah Hj. Azahari (1989) *op. cit.*, h. 135.

<sup>269</sup>Mat Sa'ad Abd Rahman (1993) *Undang-undang keluarga Islam Aturan Perkahwinan Suatu Pendekatan Berdasarkan Amalan Semasa*, Selangor: Hizbi, h. 151.

## **BAB V**

### **Analisis Pembaharuan Berkaitan Aspek Munakahat di Malaysia**

#### **5.1. Pengenalan**

Terdapat anggapan sebahagian masyarakat bahawa penggubalan pembaharuan hukum Islam khususnya dalam bidang munakahat bertentangan dengan hukum syarak. Anggapan seperti ini timbul kerana menganggap perkara tersebut tidak terdapat di dalam *al-Qurān* dan Sunnah. Contohnya perkara berkaitan had umur perkahwinan, pendaftaran perkahwinan, talak di hadapan mahkamah dan banyak contoh yang lain.<sup>270</sup> Maka analisis pembaharuan di sini adalah untuk menjelaskan hukum khususnya dalam kerangka mazhab al-Shāfi'ī. Konsep pembaharuan yang dimaksudkan di sini adalah menilai semula hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu pada hukum-hukum yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman dengan membuat ijtihad baru.<sup>271</sup> Seperti yang telah dijelaskan di atas, pembaharuan hukum Islam di Malaysia merupakan hal yang sangat mendesak yang harus dilakukan dengan segera, supaya masyarakat tidak dibebani dengan hukum-hukum yang sudah tidak sesuai dengan kemaslahatan masyarakat. Oleh sebab itu, ulama tempatan harus mengambil tindakan segera melakukan ijtihad semula bagi hukum-hukum yang sudah tidak sesuai dan permasalahan yang baru dalam masyarakat. Di antara hukum yang harus dibuat pembaharuan adalah dalam bidang munakahat yang paling mendesak. Perubahan-perubahan hukum tersebut tidak boleh dinafikan kerana pembaharuan hukum hanya dapat berlaku dalam bidang nas-nas yang *zanni*.<sup>272</sup> Pada dasarnya telah banyak terjadi pembaharuan hukum dalam bidang munakahat di Malaysia, seperti berhubung dengan kerelaan bakal pengantin dan peranan wali, mungkir janji untuk berkahwin, persoalan

---

<sup>270</sup>Raihanah Haji Abdullah (2003) 'Berpiligami: Antara hak Suami dan Hak Isteri Menurut Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah*. 11:2, h. 137.

<sup>271</sup>Mahmood Zuhdi Abd Majid dan Faizah Hj Ismail (2007) *Pengantar Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: al-Bayan corporation, h. 74.

<sup>272</sup>Abdul Karim Ali (2000) 'Perubahan-perubahan Perlu dalam Fiqh al-Ahwal al-Shakhsyiyah: Berdasarkan Reality Semasa dan Setempat Di Malaysia', Dalam *Fiqh Malaysia : Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad Ed. Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation, h. 240.

nafkah kepada keluarga, peraturan perceraian yang lebih ketat, talak taklik, hak yang sama untuk mendapatkan cerai dan berkaitan dengan peraturan poligami yang lebih ketat<sup>273</sup>. Namun, dalam kajian ini, penulis hanya mengambil beberapa contoh pembaharuan sahaja yang kemudian dianalisis apakah pembaharuan tersebut bersesuaian dengan kerangka ijtihad Imam al-Shafi'i ataupun tidak. Dalam beberapa contoh yang dijelaskan di bawah ini, kesemuanya mempunyai sifat administratif dan juga bersifat substantif. Sifat administratif kerana ia merupakan aturan yang ditetapkan oleh kerajaan (ulil amri) sebagai syarat formal, sehingga taat kepada ulil Amri merupakan satu kewajipan bagi masyarakat. Manakala sifat substantif kerana aturan yang dibuat oleh kerajaan tidak hanya semata-mata aturan tanpa kekuatan hukum atau tanpa bersumberkan al-Quran dan Sunnah. Semua hukum yang ditetapkan perlu mengambil kira beberapa perkara yang utama berdasarkan kepada sumber rujukan *al-Qurān* dan al-Sunnah.<sup>274</sup> Maka, semua pembaharuan hukum baik bersifat administratif ataupun bersifat substantif harus difahami sebagai hukum Islam yang mempunyai kekuatan hukum. N.J. Coulson menjelaskan bahawa pembaharuan hukum Islam dapat dilakukan dengan keupayaan membuat kebijaksanaan yang bersifat administratif. Manakala yang bersifat substantif adalah melalui cara pentafsiran semula terhadap hukum lama yang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman sehingga menghasilkan hukum baru yang lebih fleksibel.<sup>275</sup>

## **5.2. Pendaftaran Perkahwinan**

### **a. Pendaftaran Perkahwinan Dalam Perspektif Imam al-Shāfi'i**

Apabila mengkaji di dalam kitab-kitab fiqh mazhab al-Shāfi'i tentang masalah pendaftaran perkahwinan, ulama terdahulu tidak menjelaskan bagaimana hukum

---

<sup>273</sup>Rahimin Affandi Abd. Rahim, *et al.* (2008) 'Reformasi Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia : Suatu Analisis Terhadap Gagasan Konsep Fiqh Semasa', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 2, h. 196

<sup>274</sup>*Ibid*, h. 194

<sup>275</sup>Noel J. Coulson (1994) *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, h. 117



pendaftaran perkahwinan. Mereka hanya menjelaskan syarat sah sebuah perkahwinan hendaklah adanya wali, dua orang saksi yang adil dan persetujuan kedua calon mempelai dalam sebuah perkahwinan.<sup>276</sup> Untuk membuktikan sebuah perkahwinan, Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa perlu kepada saksi dan disyaratkan saksi itu dua orang lelaki yang adil dengan tujuan supaya tidak terjadi penipuan dalam pernikahan tersebut. Diriwayatkan oleh al-Mālik dari Abū Zūbair bahawa 'Umar tidak mengakui perkahwinan yang disaksikan oleh satu orang perempuan dan satu orang lelaki yang adil. 'Umar mengatakan hal tersebut sebagai nikah *sirri* dan perkahwinan itu tidak sah.<sup>277</sup> Dalam kitab-kitab fiqh ulama terdahulu, sebuah perkahwinan yang sah wajib adanya tiga perkara iaitu calon suami, wali dan dua orang saksi yang adil.<sup>278</sup> Imam al-Shāfi'ī berkata bahawa rukun nikah itu terdiri daripada lima rukun iaitu:

- i. Calon pengantin lelaki.
- ii. Calon pengantin perempuan.
- iii. Wali.
- iv. Dua orang saksi.
- v. Lafaz akad nikah.<sup>279</sup>

Bagi membuktikan sebuah perkahwinan, cukup dengan mendatangkan dua orang saksi lelaki yang adil. Oleh sebab itu, para ulama terdahulu tidak pernah menyentuh masalah tentang pendaftaran perkahwinan. Disebabkan tidak ada nas secara langsung tentang penegasan hukum pendaftaran perkahwinan, maka bagi membuktikan sebuah perkahwinan itu hanya memadai dengan mendatangkan dua orang saksi yang adil. Perkara ini bertepatan dengan hadis Rasulullah S.A.W.;

لا نكاح الا بشهود

---

<sup>276</sup>Muṣṭafā 'Asdawī (1992) *Jāmi' Aḥkām al-Nisā'*, Riyāḍ: Dār al-Sunnah, J.3, h. 341.

<sup>277</sup>Al-Shāfi'ī (t.t.) *op. cit.*, J. 6, h. 57.

<sup>278</sup>Abū Zakariyyā Muhyī al-Dīn Ibn Sharaf al-Nawawī (t.t.) *al-Majmū' Sharah Muḥadhdhab al-Shirāzī*, Makkah: Maktabah al-Irshād, J. 17, h. 298.

<sup>279</sup>Abdul Rahman Ghazali (2008) *Fiqh Munakat*, Jakarta: Kencana, C. 3, h. 48.

Maksudnya: *“Tidak sah pernikahan kecuali disertai saksi”*<sup>280</sup>

Hadis di atas menjelaskan bahawa di dalam sebuah pernikahan, wajib mendatangkan dua orang saksi yang adil sebagai alat pembuktian perkahwinan dan mendatangkan wali dari pihak perempuan.

### **b. Pembaharuan Hukum Dalam Pendaftaran Perkahwinan**

Sejajar dengan perubahan zaman dan terbentuknya satu lembaga rasmi kerajaan dalam mengatur urusan keagamaan khususnya di Malaysia, maka pelbagai pembaharuan dalam hukum Islam khususnya dalam bidang munakahat telah diusahakan demi kemaslahatan masyarakat. Dalam enakmen negeri-negeri, bagi membuktikan sebuah perkahwinan itu sah atau tidak, maka perkahwinan tersebut harus didaftarkan hadapan pendaftar. Perkara ini berbeza dengan zaman dahulu di mana hanya bergantung kepada saksi sebagai alat pembuktian memandangkan pada ketika itu tradisi menulis adalah masih kurang diberi penekanan.<sup>281</sup> Seiring dengan perkembangan zaman, masyarakat telah menjadikan alat tulis sebagai pembuktian. Perkara ini telah dilakukan di Malaysia pada masa kini sehingga kerajaan telah mengambil inisiatif untuk membentuk satu garis panduan dalam pendaftaran perkahwinan. Disebutkan dalam enakmen negeri-negeri, iaitu:

*“Perkahwinan sedemikian, jika sah di bawah undang-undang yang di bawahnya ia telah diakadnikahkan hendaklah disifatkan sebagai didaftarkan di bawah enakmen ini”*<sup>282</sup>

*“Selepas sahaja akad nikah sesuatu perkahwinan dilakukan, pendaftar hendaklah mencatatkan butir-butir yang ditetapkan dan ta’liq yang ditetapkan dan ta’liq lain bagi perkahwinan itu di dalam daftar perkahwinan”*<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Al-Imam al-Hafiz Abi 'Isa Muhammad Ibn 'Isa Ibn Surah Ibn Musa al-Tirmidhi (t.t) *Jāmi' al-Tirmidhi*, Kitab Mājāa lā nikāha illā bibainah, Hadīth No. 1103, Dirujuk dalam Kitab *Mawsū'ah hadīth Sharīf Kutub al-Sittah*, Riyād: Dār Al- Salām li al-Nashrī wa al-Tawzi' h. 1758.

<sup>281</sup> Sobhi Rajab Mahmassani (2009) *Falsafah Perundangan Islam*, Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication, h. 325.

<sup>282</sup> Seksyen 6, ayat 2, Enakmen Undang-undang Negeri Selangor 2003.

<sup>283</sup> Seksyen 22, ayat 1, Enakmen Undang-undang Negeri Selangor 2003.

*“Catatan itu hendaklah diakusaksi oleh pihak-pihak kepada perkahwinan itu oleh wali dan dua orang saksi, selain dari pada pendaftar, yang hadir semasa perkahwinan diakadnikahkan”<sup>284</sup>*

*“Perkahwinan selepas tarikh yang telah ditetapkan tiap-tiap orang yang bermastautin dalam negeri Pulau Pinang dan perkahwinan tiap-tiap orang yang tinggal di luar negeri tetapi bermastautin dalam negeri Pulau Pinang hendaklah didaftarkan mengikut enakmen negeri ini”<sup>285</sup>*

Daripada penjelasan yang telah dihuraikan di atas, maka jelas menunjukkan pembaharuan hukum Islam yang dilakukan dalam bidang munakahat di Malaysia khususnya berhubung dengan pendaftaran perkahwinan yang menjadi alat pembuktian kepada sesebuah perkahwinan. Sedangkan, dalam kitab-kitab fiqh ulama terdahulu tidak dijumpai sebarang penjelasan tentang pendaftaran perkahwinan. Oleh itu, mendaftarkan sesebuah perkahwinan merupakan perkara yang diharuskan dan ia merupakan satu pembaharuan dalam hukum Islam yang telah dilakukan oleh kerajaan demi kemaslahatan masyarakat.

### **c. Analisis Pembaharuan Tentang Pendaftaran perkahwinan**

Pendaftaran perkahwinan merupakan perkara penting yang perlu dilakukan dengan tujuan supaya wujud kepastian hukum serta sebagai alat pembuktian kepada kesahan sesebuah perkahwinan. Ia juga bertujuan untuk mengelak daripada didakwa atau mendapat ugutan terhadap status perkahwinan pada masa akan datang. Tambahan lagi, pendaftaran perkahwinan juga dapat menjaga tatatertib masyarakat dan bagi melindungi martabat dan kesucian sesebuah perkahwinan.<sup>286</sup> Kewajipan terhadap pendaftaran perkahwinan di sini bukan menjadi syarat untuk sahnya perkahwinan kerana perkahwinan tersebut boleh direkodkan dalam masa tujuh hari.<sup>287</sup> Perkahwinan tetap sah walaupun tidak dicatat dalam tempoh tersebut selagi wujud dua orang saksi.

---

<sup>284</sup> Seksyen 22, ayat 2, Enakmen Undang-undang Negeri Selangor 2003.

<sup>285</sup> Seksyen 25, ayat 1, Undang-undang negeri Pulau Pinang 1985.

<sup>286</sup> Ahmad Rofiq (2000) *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, C. IV, h. 107.

<sup>287</sup> Seksyen 21, ayat 2, Enakmen Negeri Kelantan.

Bahkan seandainya kedua saksi itu diminta merahsiakan perkahwinan tersebut, maka perkahwinan itu tetap sah menurut pendapat imam al-Shāfi'i.<sup>288</sup> Walaupun hal ini tidak disebutkan secara langsung dalam *al-Qurān* dan Sunnah, namun masalah pencatatan sesuatu akad hanya dijelaskan dalam *al-Qurān* dan Sunnah berhubung dengan masalah muamalat sahaja. Firman Allah S.W.T;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا تَدٰىتُمْ بِدِيْنٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاَكْتُبُوْهُ  
وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menulisnya dengan adil (benar).”

Surah al-Baqarah (2):282

Ibn Kathīr menjelaskan bahawa ayat di atas menunjukkan tentang kewajipan bagi seseorang hamba yang Mukmin apabila melakukan muamalat dengan sistem bertempoh maka hendaklah urusan tersebut ditulis atau dicatatkan sebagai bukti agar tidak timbul dakwaan pada kemudian hari.<sup>289</sup> Ulama berbeza pendapat tentang perintah dalam ayat di atas. Sebahagian ulama seperti Aṭa’, Sha’bī menjadikan perintah tersebut sebagai hukum wajib, sedangkan jumhur ulama menyatakan bahawa perintah tersebut adalah sunat sahaja. Manakala tujuan mencatat urusan muamalat tersebut dalam ayat di atas adalah untuk menguatkan kesaksian dan mencegah timbulnya keraguan.<sup>290</sup> Firman Allah S.W.T;

وَلَا تَسْمُوْا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا اِلَىٰ اَجَلِهٖ ؕ ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ  
عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْنٰى اِلَّا تَرْتَابُوْا

Maksudnya: “Dan janganlah kamu jemu menulis perkara hutang yang

<sup>288</sup> Quraish Shihab (2005) *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu’i Atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Media Utama, C. XVI, h. 204.

<sup>289</sup> Abū al-Fidā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Kathīr (1385H) *Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*, Beirut:Dār al-Kutub, J. 1, h. 723.

<sup>290</sup> Abdul Halim Hasan (2006) *Tafsir Ahkam*, Jakarta: Kencana, C. 1, h. 169-174.

*bertempoh masanya itu, sama ada kecil atau besar jumlahnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih membetulkan (menguatkan) keterangan saksi, dan juga lebih hampir kepada tidak menimbulkan keraguan kamu.*

Surah al-Baqarah (2):282

Amir Syarifuddin menjelaskan tentang kewajipan mencatat urusan muamalat yang telah dijelaskan dalam ayat di atas. Ia merupakan petunjuk kepada keperluan merekodkan pernikahan. Ini kerana, ikatan perjanjian perkahwinan merupakan ikatan perjanjian yang suci sehingga lebih penting untuk direkodkan daripada urusan muamalat. Oleh itu, beliau menetapkan hukum itu dengan menggunakan metode *mafḥūm muwāfaqah*.<sup>291</sup> Kemudian, kewajipan pendaftaran perkahwinan juga dapat diqiyaskan dengan ayat muamalat yang telah dijelaskan di atas kerana terdapat persamaan *'illah* iaitu impak negatif yang ditimbulkan jika tidak dilakukan sedemikian.<sup>292</sup> Semua surat atau dokumen rasmi kerajaan yang disahkan dengan cop kerajaan, kemudian dokumen tersebut dijadikan alat pembuktian maka boleh dijadikan hujah atau bukti yang kukuh dalam mensabitkan suatu hak atau kepentingan.<sup>293</sup> Maka pembaharuan hukum dalam pendaftaran perkahwinan selari dengan metodologi ijtihad Imam al-Shafi'i kerana, dalam menetapkan hukum tentang pendaftaran perkahwinan boleh diguna pakai metode *mafḥūm muwāfaqah* dan qiyas *'illah*. Imam al-Shāfi'i menyebutkan bahawa:

*“Setiap persoalan yang terjadi kepada seorang Muslim tentu ada hukum yang jelas yang wajib di ikuti atau adanya jalan ketentuan dilalah yang menunjukkan kepadanya, dan jika ada hukum yang jelas maka ikutilah, jika tidak maka tuntutlah dengan jalan dilalah dengan jalan yang benar iaitu ijtihad dan ijtihad itu adalah qiyas”*<sup>294</sup>

Menurut Quraish Shihab kewajipan mencatatkan perkahwinan juga adalah berdasarkan kepada perintah Allah untuk mentaati *ulī al-amri* (penguasa) kerana

<sup>291</sup> Amir Syarifuddin (1990) *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang : Angkasa Raya, h. 114.

<sup>292</sup> Ahmad Rofiq (2000) *op. cit.*, h. 120.

<sup>293</sup> Amin al-Jarumi (2005) *Pembuktian dalam Syariat Islam*, Selangor: University Teknologi MARA, h. 73.

<sup>294</sup> Al-Shāfi'i (t.t) *op. cit.*, h. 477.

pendaftaran perkahwinan telah ditetapkan dalam undang-undang sesebuah negara. Perkahwinan yang tidak didaftar di hadapan mahkamah boleh mengakibatkan dosa bagi pelakunya kerana melanggar ketentuan yang telah ditetapkan oleh kerajaan.<sup>295</sup> Firman Allah S.W.T;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ط

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Ulil-Amri" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu.”

Surah al-Nisā’(4):59

Perintah taat pada *ulī al-amri* merupakan perintah taat kepada ulama dan penguasa kerajaan dengan syarat perintah tersebut merupakan perintah untuk taat kepada Allah bukan perintah untuk melakukan maksiat.<sup>296</sup> Oleh sebab itu, kewajipan mendaftarkan perkahwinan merupakan syarat administratif, iaitu perkahwinan tetap sah apabila dilaksanakan sesuai dengan ketentuan agama kerana tanpa didaftarkan perkahwinan tersebut tidak mempunyai kekuatan hukum dalam sebuah negara.<sup>297</sup> Maka dari penjelasan di atas, jelas menunjukkan bahawa penetapan hukum pendaftaran perkahwinan tidak bertentangan dengan metode ijtihad Imam al-Shāfi’i kerana masih tetap bersumberkan *al-Qurān* dan Sunnah. Semestinya dalam masyarakat yang sudah berkembang dan cara hidup yang serba moden, pendaftaran perkahwinan harus dilakukan sebagai bukti yang boleh dipegang apabila terjadinya sebarang kemungkinan.<sup>298</sup>

### 5.3.Persetujuan Calon Mempelai

#### a. Persetujuan Calon Mempelai dalam Perspektif Imam al-Shāfi’i

<sup>295</sup> Quraish Shihab (2005) *op. cit.*, h. 204.

<sup>296</sup> Ibn Kathīr (1385H) *op. cit.*, J. 2, h. 34.

<sup>297</sup> Ahmad Rofiq (2002) *op. cit.*, h. 10.

<sup>298</sup> Md Akhir Hj. Yaacob, *et al.* (1989) *Beberapa Aspek Mengenai Enakmen Keluarga Islam di Malaysia*, Selangor: al-Rahmaniah, h. 6.

Dalam mazhab al-Shāfi’ī, persetujuan calon mempelai bagi anak dara yang masih perawan bukanlah suatu kewajipan yang mesti dilakukan, tetapi hanya sebagai anjuran sahaja. Imam al-Shāfi’ī berkata bahawa jika seseorang mendakwa bahawa tidak boleh memaksa seseorang ayah untuk mengahwinkan anaknya tanpa seizinnya, maka hal tersebut pernah dilakukan oleh Abu Bakar yang mengahwinkan A’ishah dengan Rasulullah pada umur enam tahun tanpa keizinan dari A’ishah sendiri.<sup>299</sup> Sebagaimana hadis Rasulullah;

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ وَأُدْخِلَتْ عَلَيْهِ وَهِيَ بِنْتُ تِسْعٍ وَمَكَثَتْ عِنْدَهُ تِسْعًا

Maksudnya; *Menceritakan kepada kami Muḥammad Ibn yūsuf, berkata ia menceritakan kepada kami Sufyān dari riwayat Hisyām, dari riwayat ayahnya, dari riwayat Aishah r.a : Bahwasanya Nabi s.a.w. menikahinya ketika umur beliau enam tahun, dan hidup serumah dengannya ketika umur beliau ( Aisyah ) sembilan tahun, dan beliau hidup beserta Rasul selama sembilan tahun.*<sup>300</sup>

Hadis di atas telah bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas, sebagaimana Rasulullah bersabda;

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ جَارِيَةَ بَكْرًا أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Maksudnya: “*Dari Ibn Abbas katanya sesungguhnya seorang wanita perawan telah mengadu halnya kepada Rasulullah bahawa ia telah dikahwinkan oleh bapanya sedangkan ia tidak menyukainya maka Nabi SAW memberi kesempatan kepada perawan tersebut untuk membatalkan atau meneruskan perkahwinan tersebut.*<sup>301</sup>

Imam al-Shāfi’ī menolak untuk berhujah dengan hadis di atas kerana hadis

<sup>299</sup> *Ibid.*, h. 206.

<sup>300</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā’īl al-Bukhārī (1992) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, No. 4738, J. 4, h. 94.

<sup>301</sup> Abū Dāwūd Sulaymān Ibn al-Ash’ath al-Sijistānī (1996) *Sunan Abī Dāwūd*, Bab Fī al-Bikr Yuzawwjuhā Abūhā, No. 2096, Dirujuk dalam Kitāb Mausū’ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al- Salām li al-Nashrī wa al-Tauzi' h. 1377.

tersebut berstatus *mursal*. Hal ini bertentangan dengan metode ijihad Imam al-Shāfi’ī, kerana beliau menjadikan hadis ahad yang sahih sanadnya sebagai sumber hukum.<sup>302</sup> Kemudian, Baihaqy juga mendukung pendapat al-Shāfi’ī berdasarkan kepada penilaian bagi hadis di atas iaitu lelaki yang dijodohkan itu tidak sekufu sehingga Rasulullah menganjurkan untuk memilih.<sup>303</sup> Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ  
وَإِذْنُهَا سُكُوتُهَا

Maksudnya: “Rasulullah SAW bersabda janda lebih berhak dengan dirinya, perawan meminta persetujuan dengannya dan izinnya adalah diamnya”<sup>304</sup>

Imam al-Shāfi’ī berpendapat bahawa hadis di atas menjelaskan tentang perintah meminta keizinan kepada wanita yang masih perawan yang menunjukkan kepada hukum sunat. Maka wali boleh menikahkan wanita yang masih perawan tanpa meminta keizinan daripadanya.<sup>305</sup> Dalam menetapkan hukum, Imam al-Shāfi’ī menggunakan *istidlāl* dengan menggunakan metode *mafḥūm mukhālafah*, iaitu dalam hadis di atas, Nabi S.A.W menjelaskan bahawa janda lebih berhak dengan dirinya, maka mafhum mukhālafahnya bahawa wanita yang masih perawan tidak lebih berhak ke atas dirinya. Oleh sebab itu, meminta izin kepadanya adalah sunat bukan wajib. Kemudian Imam al-Shāfi’ī mengqiyyaskan hukum antara wanita yang masih perawan belum baligh kepada wanita perawan yang sudah baligh *illahnya* adalah pada status masih perawan.<sup>306</sup> Manakala, hak wali ijbar hanya kepada ayah dan datuk sahaja disebabkan hanya ayah yang mendidik anaknya dan dialah yang lebih tahu tentang *maṣlaḥah* anak-anaknya.<sup>307</sup> Sedangkan, bagi wali selain ayah dan datuk tidak boleh menikahkan wanita yang masih

<sup>302</sup> Muṣṭafā al-Khin (2006) *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūl*, Beirut: Muassasah al-Risālah h. 586.

<sup>303</sup> Ahmad Rofiq (2000) *op. cit.*, h. 76.

<sup>304</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Nikah, Bab Ista'dhānu al-Thaib fī al-Nikahī bī al-Nuṭqi wa al-Bikr bī al-Sukūt, Hadith No. 3477, Dirujuk dalam *Kitab Mawsū'ah Hadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*, Riyāḍ: Dār Al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzī' h. 914.

<sup>305</sup> Muṣṭafā al-Khin (2006) *op. cit.*, h. 316.

<sup>306</sup> *Ibid.*, h. 581.

<sup>307</sup> Muḥammad Abū Zahrah (1957) *al-Ahwāl al-Shakḥsiyyah*, Qāhirah: Dār al-Fikr, Al-'Arabī h. 127.



perawan kecuali setelah baligh dan meminta izin daripadanya. Cara untuk meminta izin kepadanya adalah harus dengan ucapan (lafaz) atau dengan diam sahaja yang menandakan persetujuannya.<sup>308</sup> Syarat-syarat wali boleh memaksa adalah:

- a. Tidak terdapat permusuhan di antara keduanya.
- b. Dikahwinkan dengan mahar mithil.
- c. Suami bukan orang yang susah dalam membayar mahar.
- d. Tidak memberi mudharat dalam menggauli isterinya.<sup>309</sup>

### **b. Pembaharuan Hukum Tentang Persetujuan Calon Mempelai**

Peranan wali dalam sebuah perkahwinan merupakan hal yang sangat penting dalam mazhab al-Shāfi'ī. Wali merupakan syarat sah dalam sebuah akad perkahwinan. Tanpa wali, sesebuah perkahwinan dianggap batal. Demikian juga tidak sah perkahwinan yang berwalikan perempuan sepertimana sabda Rasulullah S.A.W yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah<sup>310</sup>:

لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا

Maksudnya: “Tidak sah menikahkan perempuan oleh perempuan dan tidak sah perempuan menikahkan dirinya”<sup>311</sup>

Hadis di atas menunjukkan bahawa pernikahan tidak sah jika tidak ada wali. Namun, terdapat beberapa hal yang perlu kepada penelitian semula khususnya terhadap peranannya dalam perkahwinan. Antaranya adalah kuasa ijbar wali terhadap anak gadis yang masih perawan yang telah mencapai umur baligh tanpa harus meminta izin darinya. Bahkan, meminta keizinan gadis tersebut adalah sunat sahaja. Dalam amalan perkahwinan di sebahagian negeri, seperti Kelantan, kebiasaannya hakim dan dua orang

<sup>308</sup> Al-Nawawī (t.t) *op. cit.*, J.17, h. 261.

<sup>309</sup> Md Akhir Hj. Yaacob, *et al.* (1989) *op. cit.*, h. 25.

<sup>310</sup> Al-Nawawī (t.t) *op. cit.*, J.17, h. 240.

<sup>311</sup> Sunan Ibn Mājah, Kitab al- Nikah, Bab Lā Nikāha Illā Biwalī, Hadīth No. 1882, Dirujuk dalam *Kitab Mawsū'ah al-Hadīth al-Sharīf Kutub al-Sittah*, Riyāḍ: Dār al- Salām li al-Nashrī wa al-Tauzi' h. 2589.

saksi akan bertanya kepada pihak perempuan yang ingin berkahwin untuk meminta keizinan atau persetujuannya. Walaupun demikian, keizinan itu bukan merupakan suatu kewajipan jika perkahwinan dilakukan oleh bapak atau datuk.<sup>312</sup>

Alasan yang dijadikan dasar hukum dalam mazhab al-Shāfi'i adalah kerana anak dara tidak mempunyai pengetahuan dan pengalaman dalam hal pernikahan dan tujuan daripada pernikahan itu sendiri. Di sini terdapat beberapa masalah yang perlu ditinjau kembali, antaranya adalah, adakah hukum yang digunakan dalam mazhab al-Shāfi'i masih sesuai dengan keadaan zaman sekarang dengan perkembangan teknologi yang serba canggih serta pengetahuan dan maklumat dapat diperoleh dengan mudah. Tambahan lagi, kehidupan wanita tidak lagi terkurung di dalam rumah, bahkan wanita kadang kala lebih maju daripada lelaki.<sup>313</sup>

Sementara itu, pembaharuan hukum dalam enakmen kekeluargaan Islam tentang persetujuan calon mempelai telah dipraktikkan di hampir semua negeri kecuali Kelantan, Kedah dan Melaka yang masih mengguna pakai undang-undang tentang bolehnya *ijbar* wali dengan menetapkan syarat-syarat tertentu.<sup>314</sup> Disebutkan dalam undang-undang keluarga Islam Kelantan:

*“Anak hanya boleh dinikahkan tanpa persetujuannya oleh wali mujbir iaitu bapa dan datuk lelaki sebelah bapa ke atas, jika (a) wali mujbir atau bakai suami tidak berseteru dengannya; (b) Bakal suami sekufu dengannya; dan (c) Bakal suami berkemampuan membayar mas kahwin berpatutan”*<sup>315</sup>

Maka berdasarkan undang-undang di atas, negeri Kelantan masih mengguna pakai hasil ijtihad ulama-ulama terdahulu dalam mazhab al-Shāfi'i dan belum ada

---

<sup>312</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid dan Raihanah hj. Azahari (1989), *Undang-undang Keluarga Islam: Konsep dan Pelaksanaan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Karya Abazie, h. 67.

<sup>313</sup> Raihanah Haji Azahari (2000) 'Perubahan-Perubahan perlu dalam Fiqh Al-Ahwā Al-Shakhsiyyah Berdasarkan Realiti Semasa dan Setempat di Malaysia', dalam *Fiqh Malaysia*, Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation, h. 255.

<sup>314</sup> Rahimin Affand Abdul Rahim, *et al.* (2008) 'Reformasi Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia: Suatu Analisis Terhadap Gagasan Konsep Fiqh Semasa', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil, 2, h. 197.

<sup>315</sup> Seksyen 13 ayat 2, Enakmen Keluarga Islam Kelantan.

pembaharuan hukum tersebut sehingga sekarang. Sedangkan undang-undang dalam peruntukan negeri-negeri lain mensyaratkan persetujuan calon mempelai dalam sebuah perkahwinan, undang-undang membolehkan persetujuannya itu dianggap dari diamnya dan oleh sebab itu tidaklah semestinya persetujuannya itu persetujuan yang sebenar.<sup>316</sup> Sebagaimana Enakmen Keluarga Islam Negeri Johor, menyebutkan Sesuatu perkahwinan adalah tidak diakui dan tidak boleh didaftarkan di bawah enakmen berkenaan melainkan kedua-dua belah pihak lelaki dan pihak perempuan bagi perkahwinan tersebut bersetuju dan rela hati untuk berkahwin<sup>317</sup>

Di Selangor dan Negeri Sembilan kedua calon mempelai yang terlibat dalam perkahwinan, sebelum akad nikah dilangsungkan maka hendaklah menandatangani sebagai persetujuan mereka untuk berkahwin.<sup>318</sup> Kemudian peranan wali dalam sesebuah pernikahan juga tidak boleh diabaikan kerana tanpa wali perkahwinan tidak dapat dilaksanakan sebagaimana yang terdapat dalam enakmen undang-undang di atas. Mengikut peruntukan undang-undang, telah ada pembaharuan hukum Islam dalam bidang munakahat di Malaysia khususnya tentang persetujuan calon mempelai dalam akad pernikahan.

### **c. Analisis Pembaharuan tentang Persetujuan Calon Mempelai**

Persetujuan calon mempelai dalam peruntukan undang-undang yang telah dihuraikan di atas merupakan pembaharuan hukum yang telah dilakukan dalam undang-undang keluarga Islam. Penilaian semula perlu dilakukan, adakah pembaharuan hukum yang telah dilakukan oleh pihak kerajaan sesuai dengan kerangka ijtihad Imam al-Shāfi'ī ataupun tidak. Kesesuaian pembaharuan hukum melalui metode ijtihad Imam al-

---

<sup>316</sup> Ahmad Ibrahim (1999) *Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Malayan Law Journal Sdn. Bhd., h. 40.

<sup>317</sup> Seksyen 13, Enakmen Keluarga Islam Johor, Tahun 2003.

<sup>318</sup> Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid dan Raihanah Hj. Azahari (1989) *op. cit.*, h. 68.

Shāfi'ī perlu melihat kepada tujuan pernikahan itu sendiri. Firman Allah S.W.T;

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا  
فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ  
رَبَّهُمَا لِيَنْزِلَ عَلَيْنَا صَالِحًا لَنَكُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ

Maksudnya: "Dia lah (Allah) yang menciptakan kamu semua dari (hakikat) diri yang satu, dan ia mengadakan daripada hakikat itu pasangannya (diri suami isteri), untuk bersenang hati dan hidup mesra yang satu kepada yang lain. ketika suami mencampuri isterinya, mengandunglah ia dengan kandungan yang ringan, serta teruslah ia dengan keadaan itu (ke suatu waktu). kemudian ketika ia merasa berat (dan menaruh bimbang) berdoalah suami isteri itu kepada Tuhan mereka (dengan berkata):" Sesungguhnya jika Engkau (Wahai Tuhan kami) mengurniakan Kami nikmat yang baik, tentulah Kami menjadi orang-orang yang bersyukur".

Surah al-'Araf (7):189

Salah satu dari tujuan perkahwinan adalah untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang *sakinah* iaitu keluarga yang mampu mendapatkan kebahagiaan dan ketenangan dalam rumah tangga yang berlandaskan kepada perasaan saling mencintai antara suami isteri.<sup>319</sup> Dalam ayat yang lain Allah menjelaskan lebih terperinci tentang tujuan perkahwinan, iaitu sebagaimana firman Allah S.W.T.;

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ  
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Maksudnya: "Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa ia menciptakan untuk kamu (Wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir.

Surah al-Rūm (30):21

Dalam fiqh mazhab al-Shāfi'ī tidak mensyaratkan persetujuan calon pengantin

<sup>319</sup>Muhammad Amin Summa (2004) *Hukum Keluarga Islam Di Dunia Islam*, Jakarta PT Raja Grafindo Persada, h. 32.

bagi perkahwinan yang dilakukan oleh wali mujbir. Hal ini kerana meminta persetujuan anak gadis yang masih perawan, hukumnya sunat seperti dijelaskan dalam hadis berikut;

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الشَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ  
وَإِذْنُهَا سُكُونُهَا

Maksudnya: “Rasulullah S.A.W. bersabda janda lebih berhak dengan dirinya, perawan meminta persetujuan dengannya dan izinnya adalah diamnya.”<sup>320</sup>

Dalam menetapkan hukum, Imam al-Shāfi’ī menggunakan *istidlāl* melalui metode *mafḥūm mukhālafah* iaitu dalam hadis di atas, Rasulullah menjelaskan bahawa janda lebih berhak dengan dirinya, maka *mafḥūm mukhālafah* adalah wanita yang masih perawan atau dara tidak lebih berhak ke atas dirinya. Oleh sebab itu, meminta keizinannya untuk dikahwinkan adalah sunat bukan wajib.<sup>321</sup> Dalam konteks zaman sekarang ini, penggunaan metode *mafḥūm mukhālafah* adalah bertentangan dengan tujuan syarak. Metode *mafḥūm mukhālafah* lebih sesuai dengan konteks zaman dahulu, di mana jodoh bagi golongan wanita dicarikan oleh walinya dan dikahwinkan juga oleh walinya. Begitu juga konsep kehidupan wanita pada zaman dahulu yang hanya duduk di rumah dan berbeza masa sekarang di mana kehidupan wanita tidak lagi terkurung di dalam rumah bahkan golongan wanita dilihat lebih maju daripada golongan lelaki.<sup>322</sup> Perkahwinan paksa bagi anak perempuan yang masih perawan sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman dan keadaannya pada masa kini. Khususnya di Kelantan, golongan wanita telah lama berdikari hidup dalam masyarakat.<sup>323</sup>

Apabila metode *mafḥūm mukhālafah* diterapkan pada zaman sekarang, maka bertentangan dengan tujuan perkahwinan itu sendiri. Perkahwinan bukanlah suatu ikatan

---

<sup>320</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Nikah, Bab Ista’dhānu al-thaibu fi al-Nikaḥ bi al-Nuṭqi wa al-Bikr bi al-Sukūt , Hadīth No. 3477, Dirujuk dalam *Kitab Mawsū’ah al-Hadīth al-Sharīf Kutub al-Sittah*, Riyāḍ: Dār Al-Salām li al-Nashrī wa al-Tauzi’ h. 914.

<sup>321</sup> Muṣṭafā al-Khin (2006) *op. cit.*, h. 581.

<sup>322</sup> Raihanah Haji Azahari (2000) *op. cit.*, h. 255.

<sup>323</sup> Nik Noriani Nik Badli Shah (1998) *Perkawinan dan Penceraian di Bawah Undang-undang Islam*, Kuala Lumpur :Internasional Law Book Services, h. 18.

yang sementara, tetapi ia merupakan ikatan seumur hidup sehingga perlu kepada kerelaan kedua belah pihak tanpa wujud sebarang untuk paksaan.<sup>324</sup> Hal ini kerana tujuan perkahwinan adalah untuk mendapatkan kebahagiaan dalam rumah tangga yang memerlukan kerjasama dan kesefahaman kedua-dua belah pihak. Allah S.W.T menjelaskan bahawa tujuan dari perkahwinan adalah seperti dalam firmanNya:

لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَل بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Bagi mendapatkan sebuah rumahtangga yang sesuai dengan tujuan syarak, persetujuan daripada calon pengantin dalam akad pernikahan merupakan hal yang sangat penting. Perkahwinan secara paksa adalah bertentangan dengan makna yang terdapat dalam ayat di atas iaitu perkahwinan paksa boleh menyebabkan kehancuran dalam rumahtangga. Dalam kajian mengikut bahagian informasi Islam, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia dalam fail rekod 1998 (Bahagian Informasi Islam, 1998a), menyatakan bahawa salah satu sebab penceraian adalah disebabkan oleh kahwin paksa.<sup>325</sup> Oleh yang demikian, meminta izin kepada anak dara sebagaimana hadis di atas ditetapkan sebagai hukum wajib bukan hukum sunat. Walau bagaimanapun, perkahwinan secara paksa tetap sah mengikut hukum selagi sempurna syarat dan rukun perkahwinan tetapi perkahwinan tersebut boleh dibatalkan atas permintaan pihak perempuan jika perempuan itu tidak bersetuju dengan perkahwinan tersebut.<sup>326</sup> Dari itu, makna yang sesuai dalam ayat tentang tujuan perkahwinan dengan kewajipan meminta persetujuan kepada anak dara itu dinamakan sebagai *qiyas al-ma'nā* kerana kedua-dua perkara tersebut terdapat persamaan *maqāsid al Syar'iyah*<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> Raihanah Haji Azahari (2000) *op. cit.*, h. 256

<sup>325</sup> Wan Ibrahim Wan Ahmad, *et al.* (2007) 'Intervensi Masalah Sosial Dalam Keluarga Melayu Di Malaysia: Pendekatan Kesedaran Tasawwuf', dalam *Malaysian Journal of Social Administration*, Vol. 4, h. 65.

<sup>326</sup> Paizah Ismail (2003), *Keluargaan Islam Menurut al-Quran dan al-Sunnah*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, h. 51

<sup>327</sup> Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 129

Kemudian, hukum wajib meminta persetujuan calon mempelai iaitu anak dara yang masih perawan adalah ini berdasarkan kaedah syarak yang menetapkan bahawa anak dara yang sudah dewasa (*al-rashīdah*), hartanya tidak boleh dipergunakan oleh ayahnya sedikit pun apabila tidak ada persetujuannya. Pada dasarnya, menggunakan harta tanpa persetujuannya itu adalah lebih mudah daripada menikahkannya tanpa persetujuannya itu. Oleh yang demikian, menggunakan harta tanpa persetujuannya sahaja sudah tidak dibenarkan dalam agama apatahlagi menikahkannya secara paksa tanpa persetujuan darinya.<sup>328</sup> Dalam hal ini, metode yang digunapakai adalah metode *mafhūm muwāfaqah*. Firman Allah S.W.T;

وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا  
فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ<sup>ط</sup>

Maksudnya: “Dan ujilah anak-anak yatim itu (sebelum baligh) sehingga mereka cukup umur (dewasa). Kemudian jika kamu nampak dari keadaan mereka (tanda-tanda yang menunjukkan bahawa mereka) telah cerdik dan berkebolehan menjaga hartanya, maka serahkanlah kepada mereka hartanya;

Surah al-Nisā’ (4): 6

Ayat di atas menjelaskan perintah kepada wali untuk menyerahkan harta anak yatim yang sudah *rashīdah*, dengan memberikan hak kepadanya untuk mengurus dan menggunakan hartanya sendiri. Pada ketika itu, pihak wali tidak ada lagi alasan untuk menahan harta tersebut kecuali diserahkan kepada anak yatim tersebut. Wali tidak boleh menggunakan harta tersebut tanpa persetujuannya. Walaupun dalam ayat ini ditujukan kepada anak yatim, tetapi tidak terhad pada anak yatim sahaja kerana ayat ini bersifat umum. Sedangkan disebutkan dengan anak yatim dalam ayat ini adalah kerana mereka

<sup>328</sup>Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr al-Zar’ī Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (1994) *Zādu al-Ma’ād*, Beirut: Mūassasah al-Risālah, h. 97.

adalah golongan yang paling lemah.<sup>329</sup> Maka oleh demikian kuasa hak veto tidak terlibat dengan anak gadis yang sudah dewasa kerana mereka mempunyai hak penuh untuk mengurus harta bendanya sendiri dan wali tidak berhak masuk campur dalam urusan tersebut, begitu juga dalam urusan dirinya (perkahwinan).<sup>330</sup>

Yūsuf al-Qarḍāwī dalam satu kenyataan, beliau mengatakan bahawa seandainya al-Shāfi'ī masih hidup dan melihat kemajuan zaman serta ilmu pengetahuan yang dicapai oleh gadis-gadis pada hari ini sehingga mereka mampu memilih lelaki yang sesuai dengan mereka dan seandainya mereka berkahwin secara paksaan iaitu tanpa persetujuan, pasti akan menyebabkan rumah tangga sengsara. Sudah pasti, Imam al-Shāfi'ī akan merubah pendapatnya itu sebagaimana beliau telah merubah banyak pendapatnya dalam *qawl qadīm* kepada *qawl jadīd*.<sup>331</sup> Maka menggunakan metode *mafhūm muwāfaqah* sesuai dengan kerangka ijtihad Imam al-Shāfi'ī yang dikategorikan dalam metode *al-bayānī*.

#### **5.4. Talak di Hadapan Mahkamah**

##### **a. Talak Dalam Perspektif Imam al-Shāfi'ī**

Kalimah talak dalam bahasa Arab bererti melepaskan ikatan. Pemahaman terhadap makna talak yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah memutuskan ikatan perkahwinan.<sup>332</sup> Dalam kitab-kitab fiqh ulama terdahulu, tidak dijumpai pembahasan tentang talak di hadapan mahkamah. Berhubung dengan permasalahan talak, ulama hanya membahaskan perselisihan pendapat tentang kesaksian talak itu sahaja. Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa seseorang yang mentalak isterinya, hendaklah dengan talak satu sahaja dalam keadaan wanita itu sudah disetubuhi supaya

---

<sup>329</sup> M. Quraish Shihab (2010) *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, V. 2, h. 421.

<sup>330</sup> Muhd. Fauzi Muhamad ( 2003) *Undang-undang Keluarga Islam Empat Mazhab: Pembentukan Keluarga*, Selangor: Synergymate Sendirian Berhad, J.1, h. 56.

<sup>331</sup> Yūsuf al-Qarḍāwī (1993) *Fatāwā Mu'āṣarah*, (t.t) Dār al-Wafā, 'J. 2 h. 337.

<sup>332</sup> Mohd Sanusi B. Hj. Mahmood (1978) *Undang-undang Keluarga dalam Islam*, Kelantan: Syarikat Dian, h.76.



suami boleh rujuk semula isterinya dalam masa 'iddah tersebut. Hal ini kerana, bagi isteri yang belum disetubuhi, tidak ada tempoh 'iddah pada dirinya sehingga si suami tidak lagi boleh merujuk setelah itu. Dengan demikian, suami masih meninggalkan baki lagi dua kali talak.<sup>333</sup> Firman Allah S.W.T.;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
تَمْسُوهُنَّ بِمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ  
سَرَاحًا جَمِيلًا

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu menyentuhnya, maka tiadalah kamu berhak terhadap mereka mengenai sebarang 'iddah yang kamu boleh hitungkan masanya. Oleh itu, berilah "Mut'ah" (pemberian sagu hati) kepada mereka, dan lepaskanlah mereka dengan cara yang sebaik-baiknya.

Surah al-Ahzab (33):49

Apabila seorang suami mentalak isterinya dan pihak suami telah berjimak dengan isteri itu satu kali atau dua kali, maka ia lebih berhak untuk dirujuk semula selagi belum tamat masa 'iddah.<sup>334</sup> Firman Allah S.W.T.;

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا  
خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبِعُولِهِنَّ أَحَقُّ  
بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ  
وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Maksudnya: “Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali suci (dari haid). dan tidaklah halal bagi mereka menyembunyikan (tidak memberitahu tentang) anak yang dijadikan oleh Allah dalam kandungan rahim mereka, jika betul mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat.

<sup>333</sup> Al-Shāfi'ī (2002) *op. cit.*, J. 5, h. 264.

<sup>334</sup> *Ibid.*, h. 352.

dan suami-suami mereka berhak mengambil kembali (rujuk akan) isteri-isteri itu Dalam masa idah mereka jika suami-suami bertujuan hendak berdamai. dan isteri-isteri itu mempunyai hak yang sama seperti kewajipan yang ditanggung oleh mereka (terhadap suami) dengan cara yang sepatutnya (dan tidak dilarang oleh syarak); Dalam pada itu orang-orang lelaki (suami-suami itu) mempunyai satu darjat kelebihan atas orang-orang perempuan (isterinya). dan (ingatlah), Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Surah al-Baqarah (2):228

Talak dikira jatuh apabila diucapkan dengan lafaz yang sarih ataupun kinayah berserta dengan niat. Imam al-Shāfi'ī tidak mensyaratkan sah talak harus mendatangkan dua orang saksi, dengan melafazkan sahaja maka talak tersebut telah jatuh bagi pihak isteri.<sup>335</sup> Manakala rukun talak dalam konsep mazhab al-Shāfi'ī adalah:

1. Suami yang mukalaf ertinya bukan anak-anak dan orang gila.
2. Lafaz talak dilafazkan sama ada secara sarih ataupun kinayah yang disertai dengan niat.<sup>336</sup>

Jumhur fuqaha mengatakan bahawa talak tetap jatuh dan tidak berhajat kepada saksi. Saksi hanya disyaratkan pada akad pernikahan, sedangkan untuk membubarkan pernikahan saksi tidak menjadi syarat padanya. Ini kerana, talak merupakan hak suami sepenuhnya. Bahkan, pada sahabat juga tidak pernah mendatangkan saksi bagi kes talak yang dilakukan oleh suami pada ketika itu dan Rasulullah tidak mensyaratkan saksi sebagai sah talak.<sup>337</sup> Firman Allah S.W.T;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
تَمْسُوهُنَّ بِمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ  
سَرَاحًا جَمِيلًا

Maksudnya: “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu menyentuhnya, maka tiadalah kamu berhak terhadap mereka mengenai sebarang idah yang kamu

<sup>335</sup>Al-Nawawī (t.t.) *op. cit.*, h. 239.

<sup>336</sup>Al-Ghazālī (1997) *op. cit.*, J. 2, h. 59.

<sup>337</sup>Muhammad Abū Zahrah (1957) *op. cit.*, h. 431.

*boleh hitungkan masanya. oleh itu, berilah "Mut'ah" (pemberian sugu hati) kepada mereka, dan lepaskanlah mereka dengan cara yang sebaik-baiknya.*

Surah al-Ahzab (33): 49

Ayat di atas menjelaskan bahawa wanita pada dasarnya berada di bawah kekuasaan suami dan suami bertanggungjawab untuk menjaga dan memeliharanya. Sekiranya si suami keberatan untuk menunaikan kewajibannya sebagai suami seperti enggan memberi nafkah, maka pihak suami boleh melepaskannya pada bila-bila masa yang kehendaknya.<sup>338</sup>

### **b. Pembaharuan Hukum Tentang Talak**

Talak yang dilakukan hanya dengan lafaz sahaja sepertimana pendapat jumhur ulama menyebutkan bahawa ia telah banyak menimbulkan banyak masalah. Talak tanpa saksi telah menjadi suatu permasalahan yang besar. Sedangkan, ketika melaksanakan perkahwinan, Islam telah mengaturnya secara terperinci seperti disyaratkan wali dan saksi. Tujuan saksi adalah untuk menjelaskan kepada manusia sesuatu perkahwinan agar hilang keraguan dan fitnah dalam kalangan manusia. Bagi membezakan antara halal dan haram, yang halal bersifat terbuka sedangkan yang haram selalu disembunyikan.<sup>339</sup>

Usaha kerajaan untuk menyempitkan jalan kepada perlakuan talak merupakan satu pembaharuan dalam hukum demi mewujudkan kemaslahatan dalam masyarakat.

Dalam enakmen keluarga Islam Selangor :

- (1) *Seorang suami atau seorang isteri yang hendak bercerai hendaklah menyerahkan suatu permohonan kepada mahkamah dalam borang yang ditetapkan, disertai dengan satu akuan mengandungi butir-butir mengenai perkahwinan itu dan nama, umur dan jantina anak-anak, jika ada hasil dari perkahwinan itu;*
- (2) *Selepas menerima suatu permohonan untuk penceraian mahkamah hendaklah menyebabkan satu saman untuk diserahkan kepada pihak yang satu lagi itu bersama dengan satu salinan permohonan itu dan akuan*

<sup>338</sup> Abdul Rahman Ghozali, (2008) *op. cit.*, h. 208.

<sup>339</sup> Wahbah al-Zuhayli (1989) *op. cit.*, J. 7, h. 71.

berkanun yang dibuat oleh pemohon, dan saman itu hendaklah mengarah pada pihak yang satu lagi itu hadir di hadapan mahkamah untuk membolehkan mahkamah menyiasat sama ada pihak yang satu lagi bersetuju atau tidak terhadap penceraian itu.

- (3) Jika pihak yang satu lagi bersetuju terhadap penceraian itu dan mahkamah berpuas hati selepas penyiasatan yang wajar bahawa perkahwinan itu telah pecah belah dengan tidak dapat dipulihkan maka mahkamah hendaklah menasihatkan suami supaya melafazkan talak satu di hadapan mahkamah<sup>340</sup>.

“Jika seseorang lelaki menceraikan isterinya dengan melafazkan talak dengan apa-apa bentuk di luar mahkamah dan tanpa kebenaran mahkamah itu maka dia adalah melakukan suatu kesalahan dan hendaklah dihukum denda tidak melebihi satu ribu ringgit atau penjara tidak melebihi enam bulan atau kedua-duanya denda dan penjara itu”.<sup>341</sup>

Dalam peruntukan enakmen di atas talak dianjurkan supaya dilafazkan di hadapan mahkamah. Peruntukkan undang-undang di atas bukanlah bertujuan untuk menyekat hak suami dalam menjatuhkan talak, tetapi bersifat pembinaan supaya suami tidak melafazkan talak secara sewenang-wenang. Dengan adanya peruntukkan sedemikian penceraian berlaku dengan lebih tersusun.<sup>342</sup> Perkara tersebut tidak dibincangkan dalam kitab-kitab fiqh ulama terdahulu, kerana ia merupakan satu pembaharuan dalam hukum Islam yang telah dijalankan di Malaysia. Dalam kitab-kitab para ulama terdahulu hanya mengupas tentang kewajipan saksi dalam menjatuhkan talak, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh kelompok Syiah Imāmiyah.<sup>343</sup> Sedangkan dasar hukum yang digunakan di sini adalah merujuk kepada firman Allah S.W.T.;

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا  
ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

Maksudnya: “Kemudian, apabila mereka (hampir) habis tempoh idahnya, maka bolehlah kamu pegang mereka (rujuk) dengan cara yang baik, atau lepaskan mereka dengan cara yang baik; dan adakanlah dua orang saksi yang adil di antara kamu (semasa kamu merujuk atau

<sup>340</sup>Seksyen 47, Enakmen keluarga Islam Selangor 2003.

<sup>341</sup>Seksyen 125, Enakmen Selangor tahun 2003.

<sup>342</sup>Zaini Nasohah (2002) *Penceraian Hak Wanita Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors, h. 40.

<sup>343</sup>Al-Sayyid Sābiq (1983) *Fiqh al-Sunnah*, Lebanon: Dār al-Fikr, J.2, h. 166.

*melepaskannya); dan hendaklah kamu (yang menjadi saksi) menyempurnakan kesaksian itu kerana Allah semata-mata.”*  
Surah al-Ṭalāq (65):2

Maksud dari potongan ayat di atas adalah apabila seseorang ingin memutuskan ikatan perkahwinan semasa hampir tempoh masa 'iddah talak *raj'i*, maka putuskanlah dengan cara yang baik dan datangkanlah dua orang saksi yang adil. Lafaz *amar* pada perkataan وَأَشْهَدُوا di dalam ayat di atas menunjukkan kepada hukum wajib.<sup>344</sup> Dalam kalangan para sahabat, antara mereka yang mensyaratkan saksi dalam proses talak adalah 'Alī Ibn Abī Ṭālib dan 'Imrān Ibn Ḥussain, sedangkan dari kalangan para tabi'in adalah Imam Muḥammad al-Baqir dan Imam Ja'far Sadiq. Berdasarkan riwayat daripada 'Alī r.a., seseorang telah bertanya kepada beliau tentang talak. Maka beliau mengatakan bahawa bawalah dua orang saksi lelaki yang adil sebagaimana diperintahkan oleh Allah SWT. Lelaki tersebut mengatakan tidak. Kemudian beliau berkata kepada lelaki itu pergilah, talak engkau bukanlah talak.<sup>345</sup>

### **c. Analisis Pembaharuan Hukum Tentang Talak**

Apabila berpegang kepada pendapat jumhur fuqaha terdahulu, secara umumnya untuk melaksanakan pada zaman sekarang, ia banyak menimbulkan masalah seperti dijelaskan di atas. Konsep menyerahkan talak sepenuhnya kepada suami untuk zaman sekarang telah banyak disalahgunakan sehingga masalah yang kecil pun suami serta-merta mentalak isterinya. Talak dilakukan apabila sesebuah rumahtangga tidak lagi aman dan terjadi pergaduhan yang tidak mungkin untuk mereka (suami dan isteri) berdamai kembali. Ini bermakna walaupun talak di bawah kekuasaan suami, bukan bererti suami boleh melakukannya sesuka hati. Talak dilakukan setelah melalui usaha perdamaian oleh orang tengah, baik dari pihak isteri ataupun dari pihak suami.

---

<sup>344</sup> Ibn Kathīr (1385 H) *op. cit.*, J. 4, h. 468.

<sup>345</sup> Al-Sayyid Sābiq (1983) *op. cit.*, h. 166.

Para fuqaha menjelaskan bahawa apabila terjadi pergaduhan antara suami dan isteri, maka utuslah seorang hakim untuk mendamaikan mereka supaya mereka tidak berbuat zalim antara satu sama lain. Apabila mereka masih tetap berpecah dan tidak mahu lagi berdamai, maka utuslah seorang juru damai sama ada dari pihak perempuan atau pihak lelaki untuk membantu mendamaikan kedua-dua pihak. Lalu dicari jalan yang terbaik bagi mengikat kembali tali perkahwinan mereka sebelum mereka benar-benar mahu memutuskan ikatan perkahwinan. Peranan orang tengah adalah untuk mendapat pandangan kedua belah pihak lalu dapat diputuskan sama ada mereka dipisahkan ataupun didamaikan kembali.<sup>346</sup> Hal sedemikian yang di anjurkan dalam agama supaya kes-kes penceraian dapat dikurangkan dalam masyarakat. Dengan meletakkan syarat talak wajib di hadapan mahkamah, pada dasarnya ada beberapa tujuan yang perlu dipertimbangkan, iaitu:

- a. Bagi mempertahankan keluarga dengan cara menyempitkan ruang untuk berlakunya penceraian,<sup>347</sup> sehingga talak dijatuhkan dalam keadaan terpaksa selepas tidak ada jalan lain untuk mencegahnya ataupun suami dan isteri sudah tidak dapat dipersatukan lagi.<sup>348</sup> Ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibn Umar;

ابغض الحلال الى الله عز وجل الطلاق

Maksudnya: “Perbuatan halal yang sangat dibencikan Allah azza wa jalla adalah talak<sup>349</sup>”

---

<sup>346</sup> Ibn Kathīr (1385H) *op. cit.*, J. 2, h. 296.

<sup>347</sup> Rahimin Affandi Abd Rahim (2008) ‘Reformasi Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia: Satu Analisis Terhadap Gagasan Konsep Fiqh Semasa’, dalam *Jurnal Syariah*, Jil 16 Bil. 2, h. 199.

<sup>348</sup> Abdul Rahman Ghazali (2008) *Fiqh Munakat*, Jakarta: Kencana, C. 3, h. 212.

<sup>349</sup> Ibn Mājah al-Ḥafiz Ibn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwaynī (t.t.) *Sunan Ibn Mājah*, Kitab Ṭalak, Hadīth No. 2018, Dirujuk dalam Kitab Mausū‘ah hadīth sharīf Kutub al-Sittah, Riyāḍ: Dār Al- Salām linashrī wa al-Tauzi’, h. 2597

- b. Mahkamah merupakan pihak yang bertanggungjawab untuk mendamaikan pergaduhan dalam rumahtangga agar pergaduhan tersebut tidak serta-merta menjatuhkan talak, tetapi harus melalui jalan perdamaian.<sup>350</sup> Firman Allah;

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا

Maksudnya: “Dan jika kamu bimbangkan perpecahan di antara mereka berdua (suami isteri) maka lantiklah "orang tengah" (untuk mendamaikan mereka, iaitu), seorang dari keluarga lelaki dan seorang dari keluarga perempuan. jika kedua-dua "orang tengah" itu (dengan ikhlas) bertujuan hendak mendamaikan, nescaya Allah akan menjadikan kedua (suami isteri itu) berpakat baik. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengetahui, lagi amat mendalam pengetahuanNya.”

Surah al-Nisā’ (4):35

- c. Untuk melindungi hak perempuan setelah berlakunya penceraian. Ini kerana mahkamah merupakan lembaga yang mempunyai kuasa dan dapat melindungi masyarakat.<sup>351</sup> Hal ini sebagaimana kaedah :

حكم الحاكم الزام ويرفع الخلاف

Maksudnya: “Keputusan hakim adalah memaksa atau mengikat seseorang sehingga dapat menghilangkan perbezaan”.<sup>352</sup>

Daripada huraian di atas, dengan mewajibkan talak dilakukan di hadapan mahkamah, ia mempunyai persamaan makna dengan *al-Qurān* dan Sunnah yang telah dijelaskan di atas. Oleh sebab itu, pencarian makna yang sesuai dengan apa yang telah diatur oleh nas juga dinamakan qiyas. Hal ini dikategorikan dalam *maṣlahah mulā’imah* yang mempunyai persamaan makna terhadap penghalalan dan pengharaman pada kes yang serupa. Pengakuan di atas makna tersebut diperoleh melalui nas, bukan daripada akal semata mata. Dari itu, *maṣlahah mulā’imah* telah memenuhi kriteria makna yang

<sup>350</sup> Ahmad Rofiq (2000) *op. cit.*, h. 273.

<sup>351</sup> Masnun Tahir (2008) ‘Hak-hak Perempuan dalam Hukum Keluarga Syria dan Tunisia’, dalam *Jurnal al-Mawarid Edisi XVIII*, h. 205.

<sup>352</sup> Ahmad Izzuddin (2007) *Fiqh Hisab Rukyah*, Jakarta: Erlangga, h. 151.

ditetapkan oleh Imam al-Shāfi’ī dalam qiyas.<sup>353</sup> Qiyas mempunyai makna yang sangat luas yaitu pemahaman mutlak ijtihad yang di dalamnya terdapat dilalah syarak dan *maqāsid al-Shar’iyyah*.<sup>354</sup> Metode ijtihad yang diguna pakai adalah menggunakan qiyas *al-ma’nā* kerana terdapat persamaan makna talak di hadapan mahkamah dengan ayat dan hadis di atas. Imam al-Shāfi’ī berkata:

*“Jika Allah dan Rasul mengharamkan sesuatu atau menghalalkan sesuatu kerana makna, apabila kita dapatkan sesuatu yang sama maknanya pada perkara yang tidak dinaskan dalam al-Quran dan Sunnah, maka haramkanlah dan halalkan kerana keduanya mempunyai makna yang sama”*<sup>355</sup>

## 5.4 Keizinan Berpoligami Di Mahkamah

### a. Poligami Dalam Perspektif Imam al-Shāfi’ī

Poligami adalah merujuk kepada seorang lelaki yang mempunyai lebih dari pada satu isteri. Allah S.W.T membenarkan seorang lelaki berpoligami atau berkahwin sehingga empat orang isteri dengan syarat dapat berlaku adil kepada isteri-isteri tersebut. Apabila tidak mampu untuk berlaku adil, maka cukuplah berkahwin dengan seorang isteri satu sahaja<sup>356</sup>. Firman Allah S.W.T;

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ  
وَتَلْتِ وَرَبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ  
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Maksudnya: “Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman.”

<sup>353</sup> Lahmuddin Nasution (2005) *op. cit.*, h. 129

<sup>354</sup> Muṣṭafā al-Khīn (2006) *op. cit.*, h. 555

<sup>355</sup> Al-Shāfi’ī (t.t.) *op. cit.*, h. 40.

<sup>356</sup> Abdul Rahman Ghozali (2008) *op. cit.*, h. 129.



Imam al-Shāfi'ī mengatakan bahawa Rasulullah pernah memerintahkan seorang lelaki yang mempunyai sepuluh orang isteri supaya menceraikannya semuanya kecuali empat orang isteri sahaja. Hal ini menunjukkan bahawa batas seseorang yang mahu beristeri adalah tidak melebihi empat orang wanita. Haram hukumnya mengumpulkan isteri lebih dari empat orang.<sup>357</sup> Sementara itu, jika takut tidak dapat berlaku adil iaitu adil dalam memenuhi giliran dan adil dalam memberi nafkah, seseorang lelaki hanya boleh mengahwini seorang perempuan sahaja.<sup>358</sup> Bahkan, setiap lelaki Muslim, tidak boleh menghimpun wanita melebihi had empat orang kecuali hanya dikhususkan kepada Rasulullah SAW sahaja sebagaimana pendapat sekalian ijmak kecuali kelompok Syiah yang membolehkan menghimpun perempuan sebanyak sembilan orang.<sup>359</sup> Daripada huraian di atas, orang Islam boleh menghimpunkan isteri sebanyak empat orang dengan syarat suami mampu berlaku adil baik dalam hal nafkah dan adil dalam memenuhi giliran. Apabila tidak mampu berlaku adil, maka haram hukumnya berkahwin melebihi seorang isteri.

#### **b. Pembaharuan hukum Islam tentang poligami**

Seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan teknologi yang semakin maju, kewujudan lembaga rasmi kerajaan yang mengatur tentang masalah kekeluargaan Islam telah menunjukkan kepada pembaharuan dalam hukum Islam dalam bidang munakahat. Berhubung dengan poligami, telah menjadi satu kewajipan bagi suami yang ingin berpoligami meminta izin kepada mahkamah agar mahkamah dapat menentukan sama ada seseorang itu boleh berpoligami atau tidak. Pihak berkuasa negeri boleh membenarkan atau melarang berpoligami melalui enakmen perundangan yang

<sup>357</sup> Al-Shāfi'ī (2002) *op. cit.*, J. 6, h. 130.

<sup>358</sup> Abdul Halim Hasan (2006) *op. cit.*, h. 193.

<sup>359</sup> Muṣṭafā 'Asdawī (1992) *Jāmi' Ahkām al-Nisā'*, Riyād: Dār al-Sunnah J. 3, h. 131.

bergantung pada keadaan suatu masa.<sup>360</sup> Ini disebabkan banyak kes poligami yang menyebabkan kehancuran rumahtangga dan banyak anak-anak terbiar tanpa pembelaan daripada ibu bapa kesan daripada poligami tersebut. Dalam penelitian yang dilakukan di daerah Kuala Terengganu, pihak suami yang berpoligami tidak dapat memberikan komitmen yang sepenuhnya terhadap tanggungjawab yang diamanahkan oleh Allah S.W.T apabila si suami itu berpoligami. Hal ini telah menyebabkan berlaku kezaliman terhadap wanita. Bermula dari kriteria pemilihan isteri, situasi isteri sehingga kepada pelaksanaan dan kesan poligami terhadap anak-anak.<sup>361</sup> Hal ini sebagaimana kes aduan berhubung dengan poligami di Jabatan Agama Islam Petaling iaitu sebanyak tiga puluh empat aduan, yang membawa kepada masalah rumahtangga.<sup>362</sup> Oleh sebab itu, kerajaan telah pun mengambil inisiatif memperbetulkan praktik poligami dalam masyarakat. Termaktub dalam enakmen undang-undang negeri Selangor, iaitu;

*“Tidak seorang pun lelaki semasa wujudnya perkahwinan boleh, kecuali dengan mendapat kebenaran terlebih dahulu secara tertulis dari pada mahkamah, membuat akad nikah perkahwinan yang lain atau perempuan yang lain”<sup>363</sup>*

Bagi membolehkan pihak suami berpoligami, tidak cukup hanya dapat berlaku adil semata-mata, tetapi mahkamah menetapkan beberapa syarat yang perlu dipenuhi baik daripada pihak suami mahupun dari pihak isteri. Antara syarat-syarat tersebut adalah:

1. Pihak isteri mandul, mempunyai keuzuran jasmani, ingkar mematuhi perintah untuk pemulihan hak-hak persetubuhan atau mempunyai penyakit gila.
2. Pihak suami mampu secara ekonomi memenuhi keperluan pihak yang ditanggungnya.

---

<sup>360</sup>Nik Noriani Nik Badli Shah (2002) *Perkahwinan dan Penceraian di bawah Undang-undang Islam*, Selangor: Golden Books Centre, h. 39.

<sup>361</sup>Hazlizawati Binti Hasan (2003) ‘Amalan Berpoligami dan Kesannya Terhadap Pembangunan Keluarga : Suatu Tinjauan di daerah Kuala Terengganu’, (Disertasi Sarjana Syariah Universiti Malaya) h.137.

<sup>362</sup>Raihanah Haji Azahari (2007) ‘Permasalahan Rumah Tangga: Kajian di Unit Undang-undang Keluarga Jabatan Agama Islam Daerah Petaling, Selangor’, dalam *Jurnal Syariah*, 15: 1, h. 125.

<sup>363</sup>Seksyen 23, ayat 1, Enakmen Negeri Selangor, 2003.

3. Pihak suami mampu memberikan layanan yang adil baik secara material dan nafkah batin kepada pihak isteri-isteri.
4. Perkahwinan tersebut tidak menyebabkan *darar* kepada isteri-isteri.<sup>364</sup>

Enakmen Keluarga Islam Selangor telah menyatakan bahawa;

*"Apabila seseorang telah berkahwin sedangkan ia masih dalam masa perkahwinannya yang sedia ada ertinya seseorang melakukan poligami tanpa kebenaran atau izin dari mahkamah, maka seseorang telah melakukan pelanggaran atau kesalahan sehingga ia boleh dituntut hukuman denda tidak melebihi seribu ringgit atau kurungan tidak melebihi enam bulan atau kedua-duanya sekali".<sup>365</sup>*

Dari huraian yang telah dijelaskan, jelas bahawa pihak kerajaan telah melakukan pembaharuan hukum Islam dengan tujuan untuk kemaslahatan masyarakat iaitu dengan melihat kepada konteks semasa di mana banyak kes poligami telah menyebabkan kehancuran rumahtangga sehingga tujuan daripada sesuatu perkahwinan itu tidak tercapai. Maka, dengan sebab itulah pihak kerajaan telah memperuntukkan setiap poligami harus mendapat keizinan dari mahkamah. Hal ini disebabkan oleh banyak amalan poligami hanya berdasarkan beberapa faktor seperti faktor percintaan, kenalan lama, tujuan untuk menambah zuriat, mempunyai pendapatan yang lebih dan terdorong dengan keinginan nafsu sehingga kadang kala amalan berpoligami tersebut tidak sesuai dengan tuntutan syarak.<sup>366</sup> Sebahagian ahli pemikir Islam mempersoalkan tentang keharusan mendapat keizinan isteri pertama sebelum suami berpoligami. Perkara ini telah menjadi satu isu yang hangat pada suatu ketika dahulu. Dengan peruntukkan yang ketat seperti ini, maka lelaki yang ingin berkahwin mengambil tindakan dengan pergi ke Thailand untuk melaksanakan perkahwinan.<sup>367</sup> Sedangkan, dalam hukum syarak tidak ada ketentuan hukum terhadap masalah tersebut. Namun, permasalahan tersebut telah pun diselesaikan dengan adanya peruntukan lain dalam enakmen undang-undang

---

<sup>364</sup>Enakmen Negeri Selangor tahun 2003 Seksyen 23 ayat 5 dan Enakmen Negeri Sembilan Seksyen 23, ayat 4.

<sup>365</sup>Seksyen 124, Enakmen Negeri Selangor tahun 2003.

<sup>366</sup>Raihanah Haji Abdullah (1996) 'Poligami di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 5, bil 2, h. 178.

<sup>367</sup>Md. Akhir Hj. Yaacob, *et al.* (1989) *op. cit.*, h. 57.



*perempuan-perempuan yatim (apabila kamu berkahwin dengan mereka), maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman.*

Surah al-Nisā' (4):3

Ayat di atas menunjukkan kebenaran untuk berpoligami tetapi bersyarat iaitu wajib kepada si suami tersebut untuk berlaku adil kepada isteri-isteri dengan keadilan secara lahiriah. Suami wajib berlaku adil dalam hal nafkah dan adil dalam memenuhi giliran. Keadilan di sini menurut para ulama yang sepakat mengatakan bahawa ia bukanlah pada keadilan secara batin kepada isteri, kerana manusia tidak sanggup berlaku adil dalam hal perasaan.<sup>370</sup> Dengan demikian tidaklah tepat apabila ayat di bawah ini dijadikan dalil untuk menutup pintu poligami serapat-rapatnya.<sup>371</sup>

Sebahagian ulama pula menjadikan ayat di atas sebagai pemahaman bahawa asas perkahwinan dalam Islam pada dasarnya adalah monogami. Kebolehan melakukan poligami apabila syarat-syarat dalam menjamin keadilan kepada isteri-isterinya dapat dipenuhi dengan sebaiknya.<sup>372</sup> Ayat di atas bersambung dengan syarat wajib bolehnya poligami sebagai penentu, sama ada seseorang boleh berpoligami ataupun tidak. Dengan menentukan syarat dapat berlaku adil terhadap isteri-isteri mereka, maka apabila syarat tersebut tidak dapat dipenuhi, Islam tidak membenarkan berpoligami.<sup>373</sup> Perkahwinan tanpa memenuhi keadilan boleh menyebabkan kehancuran rumahtangga yang dibina berasaskan sistem poligami yang tidak adil sehingga tidak dapat memenuhi tujuan daripada perkahwinan itu sendiri. Perkahwinan yang tidak berlaku adil akan membuat para isteri dizalimi kerana si suami tidak mampu memenuhi hak-hak mereka. Keadaan

<sup>370</sup> Ibrahim Hosen (2003) *Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, C. 1, h. 138.

<sup>371</sup> Quraish Shihab (2005) *op. cit.*, h. 201.

<sup>372</sup> Ahmad Rofiq (200) *op. cit.*, h. 170.

<sup>373</sup> Zaleha Muhamat (2002) *Analisis Poligami Menurut Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors, h. 98.

sedemikian yang menyebabkan poligami itu diharamkan.<sup>374</sup>

Memberi syarat-syarat tertentu dalam berpoligami dengan tujuan supaya suami tidak berbuat zalim terhadap isteri-isteri mereka, sehingga boleh menyebabkan kehancuran dalam rumahtangga.. Syarat-syarat yang diperuntukkan dalam enakmen undang-undang adalah bertujuan untuk memastikan keadilan kepada isteri-isteri sebagaimana yang dituntut dalam *al-Qurān*. Bukan bertujuan untuk menghapus sistem poligami dalam Islam, tetapi peruntukkan tersebut dengan tujuan membina dengan harapan keadilan bagi keluarga Islam.<sup>375</sup> Maka analoginya adalah keizinan berpoligami di mahkamah juga mempunyai tujuan yang sama iaitu supaya suami tidak berlaku zalim terhadap isteri-isteri mereka, sehingga dapat menyebabkan kehancuran dalam rumah tangga. Dari itu, poligami tanpa mendapat keizinan dari mahkamah adalah tidak dibenarkan dalam Islam. Ini kerana mahkamah merupakan lembaga resmi kerajaan yang berperanan untuk mengaplikasikan perintah Allah S.W.T iaitu setiap orang yang hendak berpoligami wajib memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan.

Islam telah menetapkan bahawa hukuman terhadap pelaku zina adalah disebat 100 kali, jenayah mencuri dan merompak dengan dipotong tangan penjenayah dan jenayah bunuh dibalas dengan bunuh. Namun, tidak semua hukuman jenayah ditentukan hukuman oleh Allah termasuk kesalahan menipu, menabur fitnah, tidak membayar zakat dan lain-lain. Bagi kesalahan jenayah yang telah disebutkan dalam *al-Qurān*, maka hukumannya juga ditetapkan berdasarkan ketentuan *al-Qurān*. Sedangkan kesalahan jenayah yang tidak ditetapkan hukumnya dalam *al-Qurān*, maka ditetapkan hukumnya berdasarkan kepada hukum ta'zir di atas kuasa pemerintah. Oleh sebab itu, jika Allah mensyariatkan poligami dan meletakkan syaratnya iaitu adil, maka melanggar ketentuan Allah merupakan salah satu kesalahan jenayah dan wajib

---

<sup>374</sup> Slamet Abidin, *et al.* (1999) *Fiqh Munakahat 1*, Bandung: CV Pustaka Setia, C.1, h. 134.

<sup>375</sup> Raihanah Haji Abdullah (1996) *op. cit.*, h. 173.

diberikan hukuman.<sup>376</sup> Dari itu, menyempitkan jalan supaya tidak berlaku kesalahan jenayah adalah wajib sepertimana dalam *al-Qurān*, di mana Allah mewajibkan menutup aurat dan mengharamkan berdua-duaan antara lelaki dan perempuan di tempat sunyi yang bukan muhrimnya merupakan salah satu langkah untuk mencegah daripada berlaku jenayah zina. Maka begitu juga mempersempit jalan berlakunya jenayah kezaliman, kerana tidak dapat berlaku adil terhadap isteri-isteri disebabkan poligami merupakan suatu kewajipan. Oleh sebab itu, mewajibkan keizinan berpoligami dapat diqiyaskan dengan kewajipan menutup aurat dan haram berdua-duaan di tempat sunyi yang bukan muhrimnya kerana terdapat persamaan *'illah* iaitu menyempitkan jalan berlakunya kesalahan jenayah. Dalam hal ini metode yang diguna pakai adalah metode qiyas *dilālah*.

---

<sup>376</sup>Mustaffa Suhaimi (2004), *Poligami Seorang Lelaki Untuk Ramai Perempuan Monogami Seorang Lelaki Untuk Seorang Perempuan*, Kuala Lumpur: Progressive Publishing House Sdn. Bhd. , h. 219.

## BAB VI

### Kesimpulan Kajian

#### 6.0. Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'ī

Berdasarkan kepada perbahasan yang telah dijelaskan sebelum ini tentang konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī, maka dapat disimpulkan, semua konsep yang diterapkan oleh Imam al-Shāfi'ī pada dasarnya harus merujuk kepada *al-Qurān* dan Sunnah sehingga setiap ijtihad yang tidak merujuk kepada *al-Qurān* dan sunnah dianggap sebagai usaha untuk membuat syariat baru dalam Islam.

Dalam menetapkan hukum Islam, Imam al-Shāfi'ī merujuk kepada tiga perkara iaitu *al-Qurān* yang merupakan wahyu Allah S.W.T, Sunnah yang merupakan sabda Rasulullah S.A.W. yang mempunyai darjat sahih tetapi beliau menolak berhujah dengan hadis mursal, dan sumber yang menjadi rujukan dalam berhujah adalah ijmak yang merupakan kesepakatan umat Islam. Imam al-Shāfi'ī menolak berhujah dengan ijmak *sukuti* dengan alasan bahawa seorang mujtahid diam bukan bererti dia setuju ataupun kemungkinan mujtahid tersebut belum mendapatkan jawapan terhadap suatu permasalahan hukum itu.

Imam al-Shāfi'ī menggunakan dua metode dalam menetapkan hukum. Pertama, metode *bayānī* iaitu menetapkan hukum dengan cara mentafsirkan *al-Qurān* dan Sunnah dengan berbagai-bagai macam metode seperti *turūq dilālah*, 'Am dan Khas, *Mutlak Muqayyad*, *Amar*, *Nahi* dan *hakikat majaz*. Kedua, menggunakan metode *qiyāsī*. Metode *qiyāsī* merupakan penyelesaian masalah hukum yang dikembalikan kepada *al-Qurān* dan Sunnah dengan mencari beberapa bersamaan yang terdapat dalam sesuatu ayat atau hadis. Pertamanya dengan mencari persamaan makna pada tujuan penetapan hukum atau dikenali sebagai *maqāsid al-shar'iyah* atau dinamakan sebagai metode *qiyas al-ma'nā*. Keduanya dengan mencari persamaan 'illah bagi sesuatu hukum yang merupakan hukum asal dan ditetapkan pada hukum *furū'* dengan adanya persamaan



*'illah* yang dinamakan juga sebagai qiyas *dilālah*. Sedangkan yang ketiga adalah dengan mencari persamaan pada sesuatu hukum asal dan diqiyaskan pada hukum *furū'* yang dinamakan dengan qiyas *shabah*.

Imam al-Shāfi'ī menolak segala bentuk penetapan hukum yang tidak berlandaskan kepada *al-Qurān* dan Sunnah seperti *maṣlahah mursalah*, *istihsan* dan *'urf*. Imam al-Shāfi'ī tidak menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai metode penetapan hukum dengan alasan bahawa semua masalah telah ditetapkan oleh *al-Qurān* dan Sunnah serta tidak ada masalah yang tidak ditetapkan oleh *al-Qurān* dan Sunnah. Bahkan, Imam al-Shāfi'ī hanya mengakui *maṣlahah mulā'imah* yang telah dimasukkan dalam qiyas. Imam al-Shāfi'ī juga tidak menetapkan hukum dengan *istihsan* kerana beliau secara langsung menolak *istihsan*. Beliau menyatakan bahawa ijtihad itu harus berdasarkan bukti iaitu berlandaskan *al-Qurān* dan Sunnah. Ijtihad tidak boleh hanya melalui prasangka yang baik semata-mata. Setiap hukum yang ditetapkan harus berdasarkan khabar yang ada, namun, apabila tidak terdapat khabar yang jelas, maka boleh menggunakan jalan qiyas. Imam al-Shāfi'ī juga tidak menjadikan *'urf* sebagai sumber hukum Islam. Pada pandangan beliau, *'urf* hanya sebagai saranan untuk mentafsirkan *al-Qurān* dan Sunnah bukan sebagai sumber hukum Islam.

### **6.1. Konsep Pembaharuan Hukum Islam di Malaysia**

Malaysia secara umumnya merupakan negara yang mengiktiraf mazhab al-Shāfi'ī dalam undang-undang keluarga Islam. Maka, atas dasar itu sebahagian pemikir Islam mencadangkan agar pembaharuan hukum Islam boleh dilakukan dalam kerangka mazhab al-Shāfi'ī. Mereka berpendapat bahawa konsep metodologi Imam al-Shāfi'ī mampu menjawab semua pembaharuan hukum Islam sehingga tidak perlu lagi berpindah mazhab yang lain. Para pemikir Islam menyarankan agar dalam pembaharuan hukum Islam supaya dilakukan beberapa pendekatan, iaitu; pertama mengambil salah

satu pendapat dalam mazhab al-Shāfi'ī walaupun pendapat tersebut daif, dan kedua mengaplikasikan metode ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam melakukan pembaharuan hukum Islam semasa. Kelemahan yang berlaku pada hari ini banyak berpunca daripada para pemikir Islam yang beranggapan bahawa metode ijtihad Imam al-Shāfi'ī tidak dapat menjawab persoalan hukum semasa, kerana Imam al-Shāfi'ī hanya membatasi ijtihad pada qiyas sahaja. Bahkan, ada yang mencadangkan agar konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī perlu kepada penambahan *maṣlaḥah mursalah*, padahal saranan tersebut adalah suatu yang tidak masuk akal kerana Imam al-Shāfi'ī secara jelas menolak *maṣlaḥah mursalah*. Menurut Imam al-Shāfi'ī, tidak mungkin ada *maṣlaḥah mursalah* apabila seseorang itu mengakui kesempurnaan syariat Islam. Oleh sebab itu, Imam al-Shāfi'ī telah memasukkan *maṣlaḥah* ke dalam qiyas yang dinamakan dengan *maṣlaḥah mulā'imah*. Dengan itu, Imam al-Shāfi'ī tidak menerima penetapan hukum yang hanya berdasarkan kepada *maṣlaḥah mursalah* sahaja tanpa menyebutkan dalil *al-Qurān* dan Sunnah. Alasan yang dikemukakan oleh beliau adalah sekiranya semua hukum hanya ditetapkan berdasarkan *maṣlaḥah* sahaja, maka orang yang tidak faham agama dapat menetapkan hukum sesuka hati mereka tanpa memerlukan kepada dalil *al-Qurān* dan Sunnah. Pada hal dalam konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī, setiap penetapan hukum harus berdasarkan kepada kewujudan dalil dan tidak ada perbezaan sama ada berhukum secara administratif atau hukum secara substantif. Maka semua pembaharuan hukum tersebut mempunyai kekuatan hukum dan harus berdasarkan dalil.

## **6.2. Metodologi Ijtihad Imam al-Shāfi'ī dalam Pembaharuan Hukum Munakahat di Malaysia**

Berdasarkan kepada penelitian dan analisis penulis terhadap proses pembaharuan hukum khususnya dalam bidang munakahat dalam kerangka mazhab al-

Shāfi'ī, didapati bahawa bagi menetapkan hukum tentang pendaftaran perkahwinan dapat dilakukan dengan menggunakan metode *bayānī* dan metode qiyasi. Menetapkan hukum dengan metode *bayānī* dapat dilakukan dengan cara menjadikan dalil ayat yang menjelaskan tentang keperluan untuk menulis dalam urusan muamalat iaitu dengan menggunakan metode *mafhūm muwāfaqah*. Ini bermakna, hanya dalam masalah muamalat sahaja diperintahkan untuk mencatat atau menulis transaksi tersebut sedangkan adalah lebih baik lagi ikatan pernikahan yang merupakan ikatan perjanjian yang suci direkodkan. Kedua, dengan menggunakan metode qiyasi iaitu hukum pendaftaran perkahwinan diqiyaskan kepada hukum mencatatkan transaksi muamalat kerana terdapat persamaan '*illahnya* iaitu kesan negatif yang ditimbulkan akibat tidak merekodkannya. Oleh sebab itu, penetapan hukum pendaftaran perkahwinan sesuai dengan kerangka ijtihad Imam al-Shāfi'ī.

Para fuqaha terdahulu khususnya dalam mazhab al-Shāfi'ī tidak mewajibkan persetujuan perempuan yang masih gadis untuk dikahwinkan oleh walinya. Konsep perkahwinan seperti ini sesuai dengan keadaan zaman dahulu di mana perempuan hanya duduk di rumah dan jodohnya diatur oleh ayahnya sendiri. Konsep perkahwinan seperti ini apabila diterapkan pada masa sekarang boleh membawa kepada kehancuran rumahtangga. Dari itu, persetujuan calon mempelai perempuan pada masa sekarang tidak boleh dipandang sebagai suatu perkara yang biasa, tetapi harus menjadi suatu kewajipan yang mesti dilakukan oleh seorang bapa atau datuknya. Dalam menetapkan hukum wajib meminta persetujuan calon mempelai perempuan yang masih dara, apabila dirujuk kepada kerangka mazhab al-Shāfi'ī, dapat dilakukan dengan menggunakan metode *qiyas al-ma'nā*, kerana konsep perkahwinan paksa bertentangan dengan tujuan perkahwinan itu sendiri. Kemudian kewajipan meminta persetujuan calon mempelai dapat dilakukan dengan menetapkan hukum secara *mafhūm muwāfaqah*, hal ini dapat difahami tentang hak anak dara yang sudah dewasa (*al-rashīdah*) terhadap hartanya,

para wali tidak boleh mempergunakan hartanya tanpa seizinnya.

Talak sepenuh adalah pada suami. Namun, dalam praktik zaman sekarang, berlaku berbagai masalah yang tidak diinginkan berhubung dengan kuasa talak ini. Sedangkan tujuan talak adalah untuk digunakan apabila rumahtangga sudah tidak dapat disatukan kembali dan ia merupakan alternatif terakhir apabila sesebuah rumahtangga itu tidak dapat lagi mencapai tujuan perkahwinan itu sendiri. Maka, menyerahkan talak sepenuhnya kepada suami telah banyak menimbulkan kehancuran dalam rumahtangga. Disebabkan oleh masalah kecil, si suami serta-merta menjatuhkan talak kepada isterinya seolah-olah talak sudah menjadi suatu permainan. Walaupun begitu, dalam keadaan zaman sekarang ini menjadi kewajipan kepada pihak penguasa untuk mengatur tatacara bagi menjatuhkan talak dengan cara untuk mempersempit jalan talak tersebut. Dari itu, dengan mewajibkan talak di hadapan mahkamah merupakan salah satu cara untuk membetulkan kembali konsep talak supaya sesuai dengan tujuan syarak. Prinsip talak yang pertama ialah talak dilakukan kerana hajat; kedua apabila berlaku pergaduhan dalam rumahtangga, maka suami tidak boleh serta-merta menjatuhkan talak, tetapi harus melalui proses perdamaian oleh juru damai iaitu hakim. Apabila rumahtangga tidak dapat disatukan lagi akibat tidak wujud lagi persetujuan kedua-dua pihak, maka barulah digunakan jalan talak. Maka talak di hadapan mahkamah sesuai dengan prinsip syariah iaitu *maqāsid al-shar'iyah*.

Memberikan kebebasan berpoligami kepada masyarakat dalam konteks zaman sekarang boleh mendatangkan lebih banyak mudarat daripada *maṣlahahnya*. Alasannya adalah kerana kebanyakan mereka yang berpoligami lebih terdorong oleh nafsu. Oleh itu dengan menetapkan satu aturan khusus dalam konteks berpoligami melalui usaha pihak kerajaan adalah bersesuaian dengan tujuan syarak. Dengan mewajibkan keizinan berpoligami dari mahkamah sesuai dengan prinsip anjuran berpoligami itu sendiri. Ia berdasarkan kepada makna yang terdapat dalam *al-Qurān* bahawa Allah membolehkan

poligami tetapi dengan memenuhi beberapa syarat yang ditetapkan. Maknanya poligami tidak boleh dilakukan sesuka hatinya dan perlu melihat kepada syarat-syarat tertentu sehingga praktik poligami tidak menyebabkan kehancuran dalam rumahtangga. Akhirnya penguasa mempunyai hak dalam mengaturkan sesuatu hukum berdasarkan kepada kemaslahatan masyarakat. Untuk menetapkan hukum keizinan berpoligami dapat dilakukan dengan mengguna pakai metode qiyas. Keizinan berpoligami diqiyaskan dengan kewajiban menutup aurat dan mengharamkan berdua-duaan antara lelaki dan perempuan di tempat sunyi yang bukan muhrimnya, disebabkan ada persamaan *'illah* iaitu, menyempitkan jalan berlakunya kesalahan jenayah.

### **6.3. Saranan-Saranan**

Berdasarkan kepada kajian dan penelitian yang dilakukan terhadap konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī maka didapati bahawa konsep ijtihad Imam al-Shāfi'ī mampu untuk melakukan pembaharuan hukum Islam khususnya di Malaysia. Oleh sebab itu, para ulama tempatan sudah semestinya dalam melakukan pembaharuan hukum Islam dinasihatkan agar tidak berpindah kepada mazhab lain kerana boleh menyebabkan mazhab al-Shāfi'ī dibelakangkan dan boleh membawa kepada kemundurannya di Malaysia. Para ulama tempatan dalam menetapkan sebuah hukum dinasihatkan untuk tetap mengguna pakai metode ijtihad Imam al-Shāfi'ī sesuai dengan konsep negara Malaysia yang mengutamakan Mazhab al-Shāfi'ī dalam penetapan sesuatu hukum.

## BIBLIOGRAFI

### RUJUKAN BUKU BERBAHASA ARAB

al-Qur'an dan Terjemahan ( Inword Malay 2003)

‘Abd al-Khāliq, ‘Abd al-Ghānī (t.t.), *Ḥujjiyyah al-Sunnah*, Beirut: Dār al- Fikr.

Abū Zahrah, Muḥammad (1957), *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*, Qāhirah: Dār al-Fikr, Al-'Arabī

\_\_\_\_\_ (1987), *al-Shāfi'ī Ḥayātuhū wa 'Aṣruh wa arā'uhu wa Fiqhuh*, Kaherah: Dār al-'Ilmi al-'Arabī.

\_\_\_\_\_ (t.t.), *Tārīkh Madhāhib al-Islāmī*, Qāhirah: Dār al-Fikr Al-'Arabī.

'Akbarī, Ḥassān Ibn Shihāb al- (1428H), *Sharah Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*, Riyāḍ: Jāmi' al-Ḥuqūq Maḥfūdhah.

al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muhyī al-Dīn Ibn Sharaf (t.t.) *Al-Majmū' Sharah Muḥadhdhab al-Shirāzī*, Makkah: Maktabah al-Irshād.

Al-Shāfi'ī (t.t.), *Al-Umm*, Rif'at Fauzul 'Abd al-Muṭallib (Taḥqīq), (t.t.p) Dār al-Wafā'.

'Asdawī, Muṣṭafā (1992), *Jāmi' Aḥkām al-Nisā'*, Riyāḍ : Dār al-Sunnah.

Bultājī, Muḥammad al- (t.t.), *Manhaj 'Umar Ibnu al-Khaṭṭab fī al-Tashrī'*, al-'Arabī: Dār al-Fikr.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muhammad Ibn Muḥammad, al- (1971), *al-Muṣṭafā Min 'Ilmi al-Uṣūl*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

\_\_\_\_\_ (1997), *Al-Wajīz Fī Fiqh al-Imām al- Shāfi'ī*, Beirut : al-Ṭab'ah wa Nashri wa al-Tawzī'.

Ibn Kathīr, (1385 H) , *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Mansūr (1972), *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dār al-Fikr.

Imam Ḥaramayn, Abū Ma'ālī 'Abd al-Mālik Ibn 'Abd Allāh Ibn Yūsuf (1997) *al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, Qaṭar: al-Syaikh Khalīfah Ibnu al-Sha'āni.

Ismā'īl, Sha'bān Muḥammad (1994), *Uṣūl al-Fiqh al-Muyassar*, Qāhirah: Dār al-Kutub al-Jamī'i.

Isnawī, Abi Muḥammad 'Abd al-Raḥmān, al- (1400H), *Tamhīd fī al-Takhrīj al-Furū' 'Ala al-Uṣūl*, Beirut: Muassasah al-Risālah.

Jawziyyah Abī 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr al-Zar'ī Ibn al-Qayyim al- (1994) *Zādu al-Ma'ād*, Beirut: Mūassasah al-Risālah

Jawziyyah, Ibn al-Qayyim al- (1423), *I'lām al-Muwaqī'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Riyāḍ : Dār Ibnu al-Jawzīyah.

Khallāf, 'Abd Wahhāb (1983), *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Kuwait: Dār al-Qalam.

Khīn, Muṣṭafā al-(2006), *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah.

Khuḍarī, Muḥammad al- (1422H) ,*Uṣūl al-Fiqh*, Qāhirah: Dār al-Ḥadīth.

Muḥammad, Ṣāliḥ Ibnu 'Abd al-'Azīz Ibnu (2000), *Mawsū'ah Ḥadīth Sharīf Kutub al-Sittah*, Riyāḍ: Dār al- Salām li al-Nashr wa al-Tawzī'.

Muṣṭafā al-Khīn, et al. (2009) *al-Fiqh al-Manhajī 'alā Madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*, (t.t.p.): Dār al-Shākir.

- Āmidī, ‘Alī Ibn Muḥammad al-(2003) *al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, Riyād: Dār al-Sāmi’ī.
- Qarḍāwī, Yūsuf al- (1993) *Fatāwā Mu’āṣirah*, (t.t) Dār al-Wafā’.
- Sam’ānī, Muẓaffar Maṣṣūr Ibn Muḥammad ‘Abd al-Jabbar al- (1997) *Qawāṭi’ al-Adillah fī al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-kutub al-’Ilmiyyah.
- Sābiq, al-Sayid al- (1983), *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Shams al-Bahri Andī Galigū (2002), *Al-Ijtihād Fī al-fikrī al-Islāmī*, Kuala Lumpur :Fajar Ulung.
- Sharbaynī, Khaṭīb al- (t.t.), *Mughnī al- Muhḥtāj*, Beirut: Dār al-Ma’rifah.
- Shawkānī, Muhammad Ibn ‘Alī al- (1421H), *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, Riyād: Dār al-Fadhīlah.
- Shāfi’ī, Muḥammad Idrīs al- (t.t.), *al-Risālah*, Ahmad Muhammad Syakir (e.d.), Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyah.
- Turkī, ‘Abd al-Mājid (1994), *Munāẓirāt Fī Uṣūl al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-‘Arabī al-Islāmī.
- Zaidān, ‘Abd al-Karīm (1973), *al-Wajīz Fī al-Uṣūl al-Fiqh*, Baghdād: Matba’ah Salmānī ‘Azamī.
- Zuḥaylī, Wahbah al- (1999), *al-Wajīz Fī Uṣūl Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr.

## **RUJUKAN BUKU BERBAHASA MELAYU**

- Sirajuddin Abbas (1979), *Sejarah Keagungan Mazhab Syafi’i*, Kota Bharu: Pustaka Aman Press.
- Mat Sa’ad Abd Rahman (1993), *Undang-undang keluarga Islam Aturan Perkawinan Suatu pendekatan berdasarkan amalan semasa*, Selangor: HIZBI.
- Hasan Abdul Halim (2006) *Tafsir Ahkam*, Jakarta: Kencana.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid (1989), *Metodelogi Imam Syafii Tentang Hukum, Suatu Penelitian Mengenai Bukunya al-Risalah*, kertas Seminar Pemikiran Islam Antar Bangsa, Kuala Lumpur.
- \_\_\_\_\_ (1994) , *Beberapa Pemikiran Tentang Ijtihad, Islah Dan Tajdid*, Kula Lumpur: Dewan Bahasa dan Perpustakaan.
- \_\_\_\_\_ et al (1989), *Undang-undang Keluarga Islam Konsep dan Pelaksanaan di Malaysia*, Akademi Pengajian Islam, University Malaya.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Pengantar undang-undang Islam Di Malaysia*, Kuala Lumpur: University Malaya.
- \_\_\_\_\_ et al (2007), *Pengantar Pengajian Syariah*, Kuala Lumpur: al-Bayan corporation.
- Muhammad Kamil Abdul Majid (2000), *Tajdid Perspektif Sejarah dan Masa Kini*,

Kuala Lumpur: University Malaya.

Abu Zahrah, Muhammad (1997), *Pengasasan dan Pengembangan Mazhab Syafi'i*, Kasim Mat Salleh (tr.), Yayasan Islam Terengganu.

Abu Zahrah, Muhammad (2005), *Imam Syafi'i Biografi dan Pemikirannya Dalam Masalah Akidah, Politik dan Fiqh*, (tr.) Abdul Syukur, Cet. 2, Jakarta: Lentera.

Adul Karim Ali dan Raihanah Haji Azhari Ed., *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Yang Membangun*, (1997) University Malaya.

Kutbuddin Aibak (2008), *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar

al-'Alwānī, Ṭahā Jābir Fayyadh (1993), *Etika berbezda Pendapat Islam*, Ija Suntana (tr.), Bandung: pustaka Hidayah

al-Jarumi, Amin (2005), *Pembuktian dalam Syariat Islam*, Selangor: University Teknologi MARA.

Ali Ahmad Al-Jurjani (1992), *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafah*, Hadi Mulyono dan Shobahussurur (tr.), Semarang: Asy-Syifa'.

al-Qardhawi, Yusuf (2002), *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, Ahmad Syathori (tr.), Jakarta: PT Bulan bintang.

\_\_\_\_\_ (2000) , *Pembaharuan Fiqh Abad 21*, Abu Mazaayaa al-Hafiz dan hij Muhammad Farid Zaini (tr.), Kuala Lumpur: al-Hidayah Publishers.

Muhammad Amin Summa (2004), *Hukum Keluarga Islam Di Dunia Islam*, Jakarta PT Raja Grafindo Persada.

An-Na'im Abdullahi Ahmed (2006) *Reformasi Perundangan Islam*, Al-Mustaqeem Mahmud Radhi (tr.) Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Berhad.

Muhammad Hasbi Ash shidieqy (1968) *Pengantar hukum Islam*, , Jakarta: Bulan Bintang.

\_\_\_\_\_ (1974) *Pengantar Ilmu Usul Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang.

Asy-Syurbasi, Muhammad (2008) *Sejarah dan Biografi Empat Imam mazhab*, (tr.) Sabil Huda, Jakarta.

Abd Jalil Borham (2002) *Pengantar Perundangan Islam*, University Teknologi Malaya.  
\_\_\_\_\_ (2002) *Pentadbiran Undang-undang Islam Negeri Johor*, University Teknologi Malaysia Skudai.

Abdul Halim El-Muhammady (1993) *Perkembangan Undang-undang Islam dari Zaman Rasulullah S.A.W. Hingga Zaman Penjajahan Barat*, Selangor: Budaya Ilmu Sdn. Bhd.

Abdul Rahman Ghozali (2008), *Fiqh Munakat*, Jakarta: Kencana.



- Haji Ahmad Muhammad Saleh (2005) *Risalah al-Ahkam*, Petaling Jaya: Intel Multimedia and Publication.
- Raihanah Haji Azahari (2000) "Perubahan-Perubahan perlu dalam Fiqh Al-Ahwā Al-Shakhsiyyah Berdasarkan Realiti Semasa dan Setempat di Malaysia", Dalam Fiqh Malaysia, Kuala Lumpur: Al-Bayan Corporation.
- Mustafa Haji Daud (1991) *Perkawinan Menurut Islam*, Kuala Lumpur: Percetakan cergas (M).
- Ibrahim Haji Mohd Radzuan (2006) *Munakahat Undang-undang dan Prosedur*, Selangor: DRI Publishing House.
- Lukman Hakim (1990) *Kisah Seorang Pelajar Teladan*, Kuala Lumpur: al-Masyhur.
- Ahmad Hasan (1984) *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pusaka.
- Mahmood Zuhdi Hj. Abdul Majid dan Raihanah hj. Azahari (1989) *Undang-undang Kelyarga Islam: Konsep dan Pelaksanaan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Karya Abazie.
- Paizah Hj. Ismail, et al (e.d.) *Fiqh Malaysia ke Arah Fiqh Tempatan Yang Terkini*, (2004) al-Bayan Corporation.
- Mohd Sanusi Hj. Mahmood (1978) *Undang-undang Keluarga Dalam Islam*, Kelantan: Syarikat Dian.
- MD. Akhir Hj. Yaacob, et al (1989) *Beberapa Aspek Mengenai Enakmen Keluarga Islam di Malaysia*, Selangor: Al-Rahmaniah.
- Ibrahim Hosen (2003) *Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nurul Huda (2002) *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, Selangor: Thinker Librar.
- Ibnor Azli Ibrahim et al (2008) *Isu Fiqh dan Persoalan Semasa*, C. I Selangor: Jabatan Syariah Fakulti Pengajian Islam University Kebangsaan Malaysia.
- Ahmad Ibrahim (1999) *Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Malayan Law.
- Imam Baihaqi (1991) *Ahkām al-Qur'an*, Baihaqi Saifuddin (tr.), Singapore: Pustaka Nasional.
- Ahmad Izzuddin (2007) *Fiqih Hisab Rukyah*, Jakarta: Erlangga.
- Khallaf Abd al-Wahhab (2005) *Sejarah Hukum Islam Ikhtisar dan dokumentasinya*, Abu Halim (tr.) Bandung: Penerbit Marja.
- Sobhi Rajab Mahmassani (2009) *Falsafah Perundangan Islam*, Mulfiha Wijayati (tr.) Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication,

- Sobhi Rajab Mahmassani (2009) *Falsafah Perundangan Islam*, Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication.
- Abdul Manan (2006) *Reformasi Islam Di Indonesia*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada.
- Najibah Mohd Zain (2007) *Undang-Undang Keluarga Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ahmad Munif Suratmaputra (2002) *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zaini Nasohah (2000) *Poligami Hak Keistimewaan menurut Syariah Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Analisis Poligami Menurut Perspektif Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Penceraian Hak Wanita Islam*, Kuala Lumpur: Utusan Publications dan Distributors.
- Khoiruddin Nasution (2007) *Pengantar dan Pemikiran Hukum keluarga (Perdata) Islam Indonesia*, Yogyakarta: Academia+Tazzafa.
- Lahmudin Nasution (2001) *Pembaharuan hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung Remaja Rosda Karya.
- Nik Noriani Nik Badli Shah (1998) *Perkawinan dan Penceraian di Bawah Undang-undang Islam*, Kuala Lumpur :Internasional Law Book Services.
- Nurul Nukhlis (2007) *Ringkasan Aqidah dan Manhaj Imam Syafi'i*, Jakarta: Maktabah Abu Salma al-Atsari.
- Paizah Ismail (2003) *Keluargaan Islam Menurut Al-Quran dan Al-Sunnah*, Kuala Lumpur: University Malaya.
- Ahmad Rofiq (2000) *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Romli (1999) *Muqaran Mazhab fi al-Usul*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Salleh Kassim (1989) *Ijtihad Sejarah dan Perkembangannya*, Petaling Jaya:, al-Rahmaniah.
- Schacht, Joseph (2003) *Pengantar Hukum Islam*, Joko Supomo (tr.), Jogjakarta: ISLAMIKA.
- Quraish Shihab (2005) *Wawasan al-Quran : Tafsir Maudhu'i Atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan Media Utama.
- Slamet Abidin et al (1999) *Fiqh Munakahat 1*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Syaltout, Mahmud (1970) *Al-Islami Akidah Wa Syari'ah*, Bustami A. Gani (tr.), Jakarta: Bulan Bintang.

- Arif Syamsuddin (2008) *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani.
- Amir Syarifuddin (1990) *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang : Angkasa Raya.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Meretas kebekuan ijtihad, Isu-isu penting hukum Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press.
- Muhammad Sayit Tantawi (2008) *Konsep Ijtihad Dalam Hukum Syarak*, Safri Mahayedin (tr.), Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Berhad.
- Ali Trigiyatno (2005) *Perbandingan Mazhab*, STAIN Pekalongan Press,
- Iskandar Usman (1994) *Istihsan Dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Abdul Monir Yaacob (1999) *Undang-undang Keluarga Islam dan Wanita di Negara-negara Asean*, Abdul Monir Yaacob (Penyunting) Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).
- Mukhtar Yahya, et al. (1986) *Dasar –Dasar Pembinaan hukum Fiqh Islam*, Bandung: PT al-Ma'arif.

#### **RUJUKAN BUKU BERBAHASA INGGRIS**

- Ahmad Mohamed Ibrahim (2000), *The Administration of Islamic Law In Malaysia*, Kuala Lumpur Institute of Islamic Understanding Malaysia.
- Mahmood Tahir (1972) *Family law Reform in the Muslim Word*, New Delhi: The Indian Law Institute,

#### **RUJUKAN DISERTASI**

- Asep Opik Akbar ( 2007) 'Konsep Ijtihad Imam Syafi'i Dalam Al-RisÉlah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia', (Disertasi Universitas Syarif Hidayatullah)
- Edi Yanto bin Muhammad Ali (2005) ' Proses Pencarian 'illah dalam Menentukan Hukum: Kajian Teori Berasaskan Usul Fiqh Syafi'i', (Disertasi Sarjana Syariah Akademi Pengajian Islam University Malaya)
- Badrul Fata Muhammad Ridwan (2004) 'Ijtihad menerusi al-Ra'y Analisi pandangan Imam Syafi'i', (Disertasi Sarjana Akademi Pengajian Islam University Malaya)
- Hazlizawati Binti Hasan (2003)'Amalan Berpoligami dan Kesannya Terhadap Pembangunan Keluarga : Suatu Tinjauan di Daerah Kuala Terengganu', (Disertasi Sarjana University Malaya)

## RUJUKAN JURNAL

- Khairunnas Rajab dan Efrinaldi (2009) 'Rekonstruksi Teori Maşlahah dalam Kajian Pembaharuan Perundangan Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Najm al-Dīn al-Tūfī', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 17, Bil. 3. h. 593-606
- Rahimin Affandi Abd. Rahim, *et al.* (2008) 'Reformasi undang-undang Keluarga Islam di Malaysia : suatu Analisis terhadap gagasan konsep fiqh semasa', dalam *Jurnal Syariah*, Jil. 16, Bil. 2. h. 185-206.
- Suwaid Tapah (2006) 'Pelaksanaan Undang-undang Islam di Malaysia: Realiti dan Cabaran', dalam *Jurnal KIAS*. h. 126-157.
- Raihanah Haji Abdullah (1996) 'Poligami di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah* 5, bil 2. h. 167-186.
- Raihanah Haji Abdullah (2003) 'Berpoligami: Antara hak Suami dan Hak Isteri Menurut Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah*. 11:2, h. 131-146
- Ridzwan bin Ahmad (2007) 'Sikap Liberal Dalam Memahami Fiqh Syafi'i: Realiti dan Fenomena di Malaysia', dalam *Jurnal Fiqh*, No.4. h. 119-140
- Abdul Karim bin Ali (2007) 'Tajdid Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia', dalam *Jurnal Fiqh*, No. 4 h. 77-84
- Raihanah haji Azahari (2007) 'Permasalahan Rumah Tangga: Kajian di Unit Undang-undang Keluarga Jabatan Agama Islam Daerah Petaling, Selangor', dalam *Jurnal Syariah*, 15: 1. h. 115-128.
- Raihanah Haji Azahari (2007) 'Kedudukan Mazhab Syafi'i dalam Undang-undang Keluarga Islam: Suatu Realiti', dalam *Jurnal Fiqh*, No. 4. h. 251-258.
- Ahmad Hidayat Buang (2002) 'Analisis Fatwa-Fatwa Semasa di Malaysia', dalam *Jurnal Syariah*, Bil 10:1. h. 39-52.
- Saadan Man (2007) 'Kedudukan Mazhab Syafi'i dalam Perkembangan Ahlus Sunnah di Negeri Perlis', dalam *Jurnal Fiqh*, No. 4. h. 123-157.

## RUJUKAN KERTAS SEMINAR

- Rahimin Affandi Abdul Rahim (2009) 'Paradigma dan Metodologi Usul Fiqh Imam Syafi'i Dizaman Moden : Analisa Terhadap Cabaran Semasa', (Kertas Seminar yang bertajuk Pemantapan Mazhab Syafi'i di Malaysia, Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, Universiti Malaya, 22-23 Oktober, 2009).
- Mahmood Zuhi (2009) 'Mazhab Syafi'i di Malaysia : Masalah dan kerangka Penyelesaian' (Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan, yang bertajuk : Pemantapan Mazhab Syafi'i di Malaysia, Anjuran Jabatan Fiqh dan Ushul, 22-23 oktober 2009 Universiti Malaya).

