

Faktor Berlakunya *Ikhtilaf* Di Kalangan Fuqaha Sahabat Dalam Berijtihad

Oleh: Mohd Saiba bin Yaacob*



ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan tentang konsep ikhtilaf dan tiga faktor utama yang menyebabkan berlakunya ikhtilaf di kalangan fuqaha Sahabat dalam berijtihad. Dalam mengemukakan beberapa contoh ikhtilaf di kalangan fuqaha Sahabat r.a, pandangan fuqaha tabi'in dan para imam mazhab turut dinyatakan di akhir beberapa isu yang diperbincangkan. Objektif tulisan ini adalah untuk membuktikan bahawa berlakunya ikhtilaf di kalangan fuqaha mujtahidin dalam berijtihad adalah berpunca daripada faktor-faktor yang sengaja diperuntukkan oleh syarak bertepatan dengan hakikat syariat Islam yang bersifat rabbani, komprehensif, anjal, realistik dan abadi.

1. Pendahuluan

Hukum-hukum syarak yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah boleh diketahui oleh fuqaha mujtahidin dengan dua cara iaitu sama ada secara langsung ataupun dengan cara berijtihad. Ijtihad itu sendiri boleh ditakrifkan sebagai:¹

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط

Maksudnya: "Mencurahkan segala keupayaan dalam mengenalpasti sesuatu hukum syarak yang bersifat praktikal dengan cara beristinbat

* Mohd Saiba bin Yaacob, MA, Pensyarah di Jabatan Al-Dakwah Wal Qiadah, KIAS, Nilam Puri, Kelantan.

¹ Al-Shawkaniy (t.t), *Irshad al-Fuhul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 370.

(mengeluarkan hukum dengan menggunakan metodologi ijtihad yang tertentu)".

Dalam berijtihad mengenalpasti sesuatu hukum syarak, setiap mujtahid sentiasa terikat dengan dalil-dalil hukum yang mempunyai kaitan dengan sesuatu persoalan yang dikaji, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah.² Selain itu, fuqaha' juga perlu menggunakan metodologi ijtihad yang mantap sebagaimana yang diperincikan di dalam ilmu Usul al-Fiqh.

Fuqaha dibenarkan berijtihad dan berbeza pendapat apabila mereka berhadapan dengan sesuatu persoalan yang tidak dinaskan secara qat'iy (muktamad) oleh syarak dan juga apabila mereka tidak mengetahui atau tidak berupaya untuk menemui nas-nas syarak yang terperinci³ berhubung sesuatu masalah hukum yang mahu diijtihadkan, bukannya apabila benar-benar ketiadaan nas berhubung masalah berkenaan.⁴

Menurut Imam al-Shatibiy (790H), ikhtilaf fuqaha adalah berpunca daripada kewujudan dalil-dalil yang bertentangan berhubung sesuatu persoalan hukum.⁵ Ini kerana fuqaha mujtahidin yang menggunakan metodologi ijtihad yang berlainan telah berbeza pendapat dalam menganalisa dan membuat kesimpulan hukum daripada dalil-dalil berkenaan.

Manakala al-Shaykh 'Ali al-Khafif pula menjelaskan bahawa faktor utama yang menyebabkan berlakunya ikhtilaf di kalangan fuqaha ialah apabila seseorang mujtahid berpendapat bahawa mujtahid lain telah menyalahi atau tersilap dalam memahami sesuatu nas syarak.⁶ Inilah di antara faktor utama yang menyebabkan Imam al-Shafi'iy contohnya berbeza pendapat dengan fuqaha sebelumnya seperti Imam Abu Hanifah dan Imam Malik dalam banyak perkara. Inilah juga faktor utama kenapa wujudnya qawl qadim (pendapat lama) dan qawl jadid (pendapat baru) di dalam mazhab Imam al-Shafi'iy.

² Muhammad Yusuf Musa (1958), *al-Fiqh al-Islamiy* (cetakan ketiga). Kaherah: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, h. 62.

³ Nas syarak dikatakan bersifat terperinci apabila ia menetapkan hukum yang jelas berhubung sesuatu masalah yang tertentu seperti ayat al-Quran yang memperincikan bahagian-bahagian harta pusaka untuk para pewaris si mati sebagaimana yang terkandung di dalam surah al-Nisa' (4): 11-12.

⁴ Muhammad bin Ibrahim al-Wazir (1985), *al-'Awasil wa al-Qawasim*. Amman: Dar al-Bashir, jld. 1, h. 284.

⁵ Ibrahim bin Musa al-Shatibiy (t.t), *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, jld. 4, h. 91.

⁶ 'Ali al-Khafif (1996), *Asbab Ikhtilaf al-Fuqaha'* (cetakan kedua). Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, h. 244 dan 246.

2. Konsep Ikhtilaf Fuqaha

Menurut al-Fayruz Abadi (817H), perkataan ikhtilaf merupakan kata terbitan bagi perkataan *ikhtalafa* (اختلف) iaitu lawan kepada perkataan *ittafaqa* (ضد اتفاق).⁷

Menurut pengertian bahasa, perkataan *ikhtilaf* (اختلاف) bererti *tiada persepakatan tentang sesuatu* (عدم الاتفاق على الشيء).⁸ Dengan kata lain, *ikhtilaf* adalah lawan kepada *ijmak* (إجماع) atau persepakatan pendapat.

Sesuai dengan konsep *ikhtilaf* menurut pengertian bahasa, Imam al-Shatibi (790H) mentakrifkan konsep *ikhtilaf* menurut pengertian istilah sebagai:⁹

ما صدر عن المجتهدين من آراء فى المسائل الاجتهادية التى
لا يوجد نص قطعى فيه

Maksudnya: "Pelbagai pendapat yang lahir daripada para mujtahid berkenaan masalah-masalah ijtihadiyyah yang tidak didapati nas yang qat'iy mengenainya".

Terdapat beberapa persoalan yang perlu diberi perhatian dalam memahami konsep *ikhtilaf* di atas. Pertama, sesuatu perbezaan pendapat berhubung hukum syarak hendaklah berlaku di kalangan para sarjana hukum yang memenuhi syarat-syarat kelayakan untuk berijtihad seperti menguasai bahasa Arab, mendalami al-Quran dan al-Sunnah, menguasai ilmu *Usul al-Fiqh* dan ilmu *Maqasid al-Shari'ah*, mengetahui hukum-hukum yang telah diijmakkan dan hukum-hukum yang diikhtilafkan oleh fuqaha.¹⁰

Kedua, fuqaha mujtahidin terpaksa berijmak (bersepakat) dan tidak dibenarkan berbeza pendapat apabila berhadapan dengan nas-nas syarak yang bersifat *Qat'iyyah*

⁷ Muhammad bin Ya'qub al-Fayruz Abadi (1997), *al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy, jld. 2, h. 1078.

⁸ Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1986), *Majmu'ah Buhuth Fiqhiyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, h. 273 dan Dr. 'Umar Sulayman al-Ashqar, et. al. (1996), *Masa'il fi al-Fiqh al-Muqarin*. Amman: Dar al-Nafa'is, h. 15.

⁹ Sebagaimana yang terkandung di dalam: Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1986), *ibid.*, h. 274.

¹⁰ Sebagai contoh, sila lihat: Prof. Dr. Wahbah al-Zuhayli (1986), *Usul al-Fiqh al-Islamiyy*. Damsyik: Dar al-Fikr, jld. 1, h. 496-498.

al-Thubut wa al-Dilalah. Maksud *Qat'iyyah al-Thubut* ialah nas-nas syarak yang diriwayatkan secara mutawatir yang terdiri daripada ayat-ayat al-Quran dan hadis-hadis mutawatir.¹¹ Manakala *Qat'iyyah al-Dilalah* pula bermaksud sesuatu nas syarak yang hanya mempunyai satu pengertian sahaja sehingga ia tidak boleh menerima sebarang takwilan¹² seperti nas-nas syarak yang menetapkan sesuatu hukum yang bersifat *muqaddarat* (telah ditetapkan jenis dan bilangan hukum yang tertentu oleh syarak) seperti bilangan maksima talak, tempoh idah wanita, kadar bahagian harta pusaka, jenis dan kadar hukuman ke atas jenayah hudud dan sebagainya.

Ketiga, para mujtahid hanya diharuskan berijtihad dan berbeza pendapat dalam penentuan hukum apabila berhadapan dengan nas-nas syarak yang bersifat *Zanniyyah al-Thubut* atau *Zanniyyah al-Dilalah*. Maksud *Zanniyyah al-Thubut* ialah sesuatu dalil syarak yang diriwayatkan secara tidak mutawatir yang terdiri daripada hadis-hadis *mashhur*¹³ dan hadis-hadis *al-Ahad*.¹⁴ Maksud *Zanniyyah al-Dilalah* ialah nas-nas al-Quran dan al-Sunnah yang mengandungi sesuatu lafaz yang mempunyai lebih daripada satu pengertian atau yang menerima takwilan.¹⁵

¹¹ Maksud hadis Mutawatir ialah "hadis yang diriwayatkan oleh satu kumpulan yang ramai yang mustahil pada adat kebiasaannya (menurut pandangan akal) mereka bersepakat untuk berbohong (mencipta hadis palsu) dan mustahil juga pembbohongan itu berlaku daripada kesemua mereka secara kebetulan, di mana hadis tersebut diriwayatkan daripada satu kumpulan yang ramai seumpama mereka (dari generasi sebelum mereka) sehinggalah hadis yang diriwayatkan itu sampai kepada Nabi Muhammad s.a.w." Sila lihat: Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1993), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Kaherah: Dar al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyyah, h. 171 dan Dr. Mahmud al-Tahhan (1984), *Taysir Mustalah al-Hadith* (cetakan keenam). Kuwait: Maktabah Dar al-Turath, h. 19.

¹² Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1993), *ibid.*, h. 163 dan 180.

¹³ Maksud hadis *mashhur* ialah hadis yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang Sahabat daripada Nabi s.a.w (iaitu bilangan yang tidak mencapai tahap mutawatir di zaman sahabat) kemudian hadis itu diriwayatkan secara mutawatir di zaman Tabi'in dan di zaman Tabi'iy al-Tabi'in, di mana para perawi selepas generasi sahabat adalah terdiri dari satu kumpulan yang ramai yang tidak mungkin berlaku andaian bahawa mereka bersepakat untuk melakukan pembbohongan. *Ibid.*, h. 173. Lihat juga: Dr. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib (1989), *Usul al-Hadith: 'Ulumuh wa Mustalahu*. Beirut: Dar al-Fikr, h. 302.

¹⁴ Maksud hadis al-Ahad ialah hadis yang diriwayatkan (daripada Nabi s.a.w) oleh seorang atau dua orang atau beberapa orang perawi yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis al-Mutawatir mahupun hadis al-Masyhur. Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1993), *ibid.*, h.174 dan Dr. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib (1989), *ibid.*

¹⁵ Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1993), *ibid.*, h. 180.

3. Pembahagian Konsep Ikhtilaf

Para ulama membahagikan konsep *ikhtilaf* kepada dua kategori iaitu *Ikhtilaf al-Tanawwu`* (اختلاف التنوع) dan *Ikhtilaf al-Tadadd* (اختلاف التضاد).¹⁶

Terdapat beberapa ayat al-Quran yang menggunakan perkataan *ikhtilaf* dengan maksud *ikhtilaf al-Tanawwu`* yang bermaksud *tiada persamaan dalam bentuk kepelbagaian* (عدم التماثل على سبيل التنوع). Di antaranya ialah firman Allah s.w.t (surah al-Rum (30): 22):

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَنُكُمُ

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

Di antara hukum-hukum syarak yang tergolong dalam kategori *ikhtilaf al-tanawwu`* (اختلاف التنوع) ialah wujudnya perbezaan atau kepelbagaian dalam *qira'at* al-Quran, cara azan dan *iqamat*, bacaan doa *istiftah*, bacaan *tashahhud*, cara mengerjakan salat *khawf*, takbir hari raya dan bilangan takbir salat jenazah.¹⁷

Manakala konsep *ikhtilaf al-Tadadd* yang bermaksud *tiada persamaan dalam bentuk wujudnya pertentangan* (عدم التماثل على سبيل التضاد) pula terkandung di dalam firman Allah s.w.t (surah al-Nisa' (4): 82):

“وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا”

Maksudnya: "Sekiranya *al-Qur'an* itu bukan dari sisi Allah tentulah mereka mendapati banyak pertentangan (percanggahan) di dalamnya".

¹⁶ Ahmad bin 'Abd al-Halim ibn Taymiyyah (1404H) *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim li Mukhalafah Ashab al-Jahim*, ed. Dr. Nasir bin 'Abd al-Karim al-'Aql. T. tp: t. pt, h. 128. Lihat juga di dalam: Ibn Abi al-'Izz al-Hanafiy (1988), *Sharh al-'Aqidah al-Tahawiyyah* (cetakan kesembilan). Beirut: al-Maktab al-Islamiy, h. 514.

¹⁷ Ibn Taymiyyah (1404H), *ibid.*, h. 128.

Bertepatan dengan hakikat syariat Islam yang bersifat Rabbaniy, ayat di atas menegaskan bahawa tiada sebarang hukum di dalam syariat Islam yang bersifat *ikhtilaf al-Tadadd*.

Ini berbeza dengan realiti *ikhtilaf* yang berlaku di kalangan fuqaha, di mana ia mencakupi kedua-dua kategori *ikhtilaf* di atas. Walaupun *ikhtilaf* di kalangan fuqaha dalam penentuan hukum kadang-kadang bersifat *ikhtilaf al-Tadadd* yang tidak boleh dikompromikan, namun fuqaha mujtahidin saling menghormati di antara satu sama lain di sepanjang sejarah pembinaan hukum Islam.¹⁸

Bahkan seseorang mujtahid itu sendiri kadang-kadang mengubah ratusan hukum-hukum yang telah diijtihadkannya sebagaimana yang dilakukan oleh Imam al-Shafi'iy (150-204H) sesudah berhijrah dari Baghdad ke Mesir bermula dari tahun 19919 hingga 204 Hijriyyah yang kemudiannya terkenal sebagai *qawl jadid* dan *qawl qadim*. Ini bermaksud konsep *ikhtilaf* (perbezaan pendapat) adalah lebih umum berbanding konsep *percanggahan pendapat* (التعارض) kerana setiap yang bercanggah itu adalah berbeza, tetapi bukan semua yang berbeza itu bercanggah.²⁰

Menurut Dr. Abdul Karim Zaydan, terdapat "lima syarat" yang perlu dipenuhi untuk menjadikan *ikhtilaf* dalam permasalahan *fiqh* bersifat harus dan positif iaitu apa yang diperselisihkan itu mestilah hanya berkisar dalam masalah *furū'* (hukum-hukum yang boleh diijtihadkan). Kedua, ijtihad hendaklah dilakukan oleh individu yang bertaraf mujtahid. Ketiga, ijtihad hendaklah dilakukan dengan tujuan untuk mencapai sesuatu yang benar dan untuk memenuhi kemaslahatan ummah. Keempat, setiap mujtahid hendaklah membuat kajian dan penelitian yang semaksima mungkin agar berhasil mencapai kebenaran. Kelima, *ikhtilaf* hendaklah jangan sama sekali membawa kepada putusannya silaturahim dan timbulnya kebencian atau berlakunya perpecahan di kalangan umat Islam.²¹

¹⁸ Sila lihat sikap yang ditunjukkan oleh para mujtahid dalam berbeza pendapat di zaman para Sahabat, tabi'in dan para imam mazhab di dalam: Dr. Taha Jabir al-'Alwaniy (1992), *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam* (cetakan kelima). Amerika Syarikat: al-Ma'had al-'Alamiy li al-Fikr al-'Arabiyy, h. 49-127.

¹⁹ Ahmad Muhammad Shakir "Muqaddimah al-Muhaqqiq", Muhammad bin Idris al-Shafi'iy (2009), *al-Risalah*. Kaherah: Dar al-'Aqidah, h. 4. Lihat juga: Muhammad Abu Zahrah (1996), *al-Shafi'iy: Hayatuh wa 'Asruh, Ara'uh wa Fiqhuh*. Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, h. 27.

²⁰ (والخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلف ضدين). Dr. Taha Jabir al-'Alwaniy (1992), *op. cit*, h. 21. Lihat juga: Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1986), *op. cit*, h. 274 dan Dr. 'Umar Sulayman al-Ashqar, et. al. (1996), *op. cit*, h. 15.

²¹ Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1986), *ibid*, h. 289-290.

Ikhtilaf di kalangan fuqaha yang memenuhi lima faktor di atas adalah bersifat positif. Hanya *ikhtilaf* yang melahirkan pertengkaran, perdebatan dan perpecahan di kalangan umat Islam atau yang berpunca daripada akidah yang sesat atau kerana mengikut hawa nafsu sahaja yang boleh dihukum sebagai *ikhtilaf* yang negatif secara mutlak.²²

4. Tiga Faktor Utama Berlakunya *Ikhtilaf* Di Kalangan Fuqaha Sahabat

Walaupun *ikhtilaf* di kalangan fuqaha dalam penentuan hukum syarak berpunca daripada banyak faktor, namun memandangkan semua hukum Islam adalah bersumber daripada al-Qur'an dan al-Sunnah serta ijtihad fuqaha, maka melalui ruangan yang terbatas ini penulis hanya akan membicarakan tentang tiga faktor *ikhtilaf* yang paling utama sahaja iaitu *ikhtilaf* yang berkaitan dengan al-Qur'an, *ikhtilaf* yang berkaitan dengan al-Sunnah dan *ikhtilaf* yang berpunca daripada ijtihad fuqaha.²³

4.1. Ikhtilaf Yang Berkaitan Dengan Al-Quran

Di antara faktor terpenting yang menyebabkan berlakunya *ikhtilaf* di kalangan fuqaha Sahabat dalam membuat kesimpulan hukum daripada nas-nas al-Quran ialah sebagaimana berikut:

i. Terdapat Dua Makna Yang Hakiki Bagi Sesuatu Nas Al-Quran

Apabila berhadapan dengan sesuatu nas al-Quran yang mempunyai dua makna yang hakiki, fuqaha terlebih akan merujuk kepada al-Sunnah untuk

²² Memandangkan *ikhtilaf* yang berlaku di kalangan manusia kadang-kadang membawa kepada pertikaian, perkataan *ikhtilaf* telah digunakan dengan maksud pertengkaran dan perdebatan (المنازعة والمجادلة) sebagaimana firman Allah (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر) yang bermaksud: "...akan tetapi mereka *bercanggah pendapat*, maka di antara mereka ada yang beriman dan ada pula yang kafir..." (surah al-Baqarah (2): 253) dan firmanNya (ولا يزالون مختلفين) yang bermaksud: "Dan sentiasalah mereka *bercanggah pendapat*". (surah Hud (11): 117). Sila lihat: Dr. Taha Jabir al-'Alwaniy (1992), op. cit., h. 21.

²³ Di antara kitab yang membicarakan pelbagai persoalan yang diikhtilafkan oleh fuqaha ialah kitab *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha* oleh Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn dan kitab *Athar al-Adillah al-Mukhtalaf fiha fi al-Fiqh al-Islamiy* oleh Dr. Mustafa Dayb al-Bugha.

mengenalpasti pengertiannya yang lebih tepat. Namun, apabila al-Sunnah sendiri tidak memberikan penjelasan yang terperinci berhubung masalah yang dikaji, fuqaha Sahabat akan berijtihad untuk memilih salah satu daripada dua pengertian menurut hujah dan alasan masing-masing. Di antara contoh-contoh ikhtilaf di kalangan fuqaha Sahabat berasaskan faktor ini ialah:

a. Perbezaan Pendapat Berhubung Pengertian Istilah *Quru'*

Fuqaha Sahabat sejak di awal zaman Khulafa' Rashidin telah berbeza pendapat dalam menentukan tempoh idah²⁴ perempuan yang diceraikan. Ini kerana mereka berbeza pendapat berhubung pengertian hakiki bagi istilah *quru'* yang terkandung di dalam firman Allah s.w.t (surah al-Baqarah (2): 230):

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Maksudnya: "*Perempun-perempuan yang dicerai hendaklah menunggu (beridah) selama tiga quru'.*"

Punca ikhtilaf berhubung pengertian hakiki bagi istilah *quru'* ialah kerana bangsa Arab menggunakan perkataan *quru'* dengan dua makna yang hakiki iaitu sama ada ia bermaksud *kedatangan hayd* atau pun *suci daripada hayd*. Sehubungan ini, fuqaha perlu berijtihad untuk menerimapakai salah satu daripada dua pengertian berkenaan, di mana ia secara langsung akan memberi kesan kepada tempoh idah perempuan yang diceraikan.

Berhubung persoalan ini, Aisyah r.a (58H) berpendapat bahawa *quru'* bermaksud suci daripada haid (الأنهار). Pendapat ini turut dipegang oleh Zayd bin Thabit (45H) dan Abdullah bin Umar (73H) r.a. Justeru, mereka berpendapat bahawa idah perempuan berkenaan dikira berakhir setelah memasuki hayd kali ketiga.

²⁴ Idah ialah waktu terlarang berkahwin bagi seseorang janda atau balu iaitu dalam tempoh tiga kali suci daripada haid bagi janda (menurut mazhab al-Shafi'iy), empat bulan sepuluh hari bagi balu, dan sehingga bersalin bagi janda atau balu yang sedang mengandung. Perlu dinyatakan bahawa seseorang isteri yang diceraikan oleh suaminya sebelum berlaku hubungan kelamin di antara mereka berdua, dia tidak mempunyai sebarang idah dan bekas suaminya tidak boleh rujuk semula kepadanya melainkan dengan akad nikah dan mas kahwin yang baru.

Manakala sayidina Abu Bakar (13H), 'Umar (23H), Abdullah bin Mas'ud (32H), 'Uthman (35H), 'Ali (40H), Mu'az bin Jabal (18H), Abu Musa al-Asy'ariy (44H) dan Ibn Abbas (68H) r.a pula berpendapat bahawa ia bermaksud kedatangan hayd (الحَيْض). Menurut mereka, idah perempuan yang ditalak oleh suaminya akan berakhir sebaik saja dia suci daripada haid ketiga.²⁵

Di zaman pembinaan mazhab fiqh yang muktabar di abad kedua dan ketiga hijrah, Imam Malik (179H) dan al-Shafi'iy (204H) telah berpegang dengan pendapat yang pertama. Manakala Imam Abu Hanifah (150H) pula telah berpegang dengan pendapat yang kedua. Sementara Imam Ahmad (241H) pula diriwayatkan telah mengemukakan kedua-dua pendapat di atas dalam masa yang berbeza.

b. Hukum Orang Berihram Memakan Daging Binatang Buruan

Di antara nas al-Quran yang mempunyai dua makna yang hakiki ialah perkataan *al-Sayd* sebagaimana yang terkandung di dalam firman Allah s.w.t (surah al-Ma'idah (5): 1):

أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ

Maksudnya: "Dihalalkan untuk kamu memakan binatang ternakan kecuali yang ditentukan (pengharamannya) ke atas kamu tanpa menghalalkan sayd ketika kamu berada dalam ihram".

Berpandukan frasa awal yang terkandung di dalam ayat di atas, semua fuqaha telah bersepakat menghalalkan umat Islam memakan daging semua jenis binatang yang tidak diharamkan oleh syarak. Namun fuqaha sejak

²⁵ Untuk mendapatkan penjelasan yang terperinci, sila rujuk: Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *Athar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha* (cetakan ketujuh). Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 72 dan 78. Lihat juga: Manna' al-Qattan (1997), *Tarikh al-Tashri' al-Islamiy* (cetakan kedua puluh tujuh). Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 156-157.

zaman Sahabat lagi telah berbeza pendapat berhubung hukum orang yang sedang berihram haji atau umrah memakan daging binatang buruan yang diberikan oleh orang lain kepadanya. Ini kerana perkataan *al-Sayd* (الصيد) di dalam ayat di atas mempunyai dua makna yang hakiki iaitu sama ada ia bermaksud binatang buruan (المصيد) ataupun kegiatan memburu (الاصطياد).²⁶

Sehubungan ini, sayidina Ali (40H), Aishah (58H), Ibn Abbas (68H) dan Ibn Umar (73H) r.a berpendapat bahawa perkataan *al-Sayd* di dalam ayat di atas bermaksud *binatang buruan*. Justeru, mereka mengharamkan seseorang yang sedang berihram memakannya secara mutlak sama ada ianya diburu oleh orang yang berihram itu sendiri mahupun oleh orang lain yang tidak berihram. Pendapat ini kemudiannya telah disokong oleh Imam Sufyan al-Thawriy (161H), al-Layth bin Saad (175H) dan Ishaq bin Rahuwayh (238H).²⁷ Di antara sandaran pendapat mereka ialah hadis yang berikut:²⁸

"عن الصعب بن جثامة الليثي: أنه أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا، وهو بالأبواء أو بؤدان فرده عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك، إلا أنا حرم"

Maksudnya: "Daripada al-Sa'b bin Jathamah al-Laythiy: Bahawa beliau telah menghadiahkan seekor keldai liar²⁹ kepada Rasulullah

²⁶ Melalui kitabnya *al-Misbah al-Munir*, al-Fayyumiyy (770H) menjelaskan (صاد الرجل الطير وغيره يصيده) *... وسمى ما يصاد صيدا* sebagaimana yang terkandung di dalam: Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit*, h. 85-86.

²⁷ Ahmad bin Ali Ibn Hajar al-Asqalaniy (2000), *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhariy*. Shubra: Dar al-Taqwa li al-Turath, b. 4, h. 40.

²⁸ Muhammad bin Isma'il al-Bukhariy (1999), *Sahih al-Bukhari*. Riyad: Dar al-Salam, hadis bilangan 1825, h. 295. Lihat juga: Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburiy (2005), *Sahih Muslim*, hadis bilangan 2837, h. 537; Muhammad bin Isa al-Tirmiziy (1999), *Jami' al-Tirmiziy*. Riyad: Dar al-Salam, hadis bilangan 849, h. 211; Ahmad bin Shu'ayb al-Nasa'iy (2002), *Sunan al-Nasa'iy*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hadis bilangan 2818 dan 2819, h. 460-461 dan Muhammad bin Yazid al-Qazwiniy (2008) *Sunan Ibn Majah* (cetakan kedua). Riyad: Maktabah al-Ma'arif, hadis bilangan 3090, h. 525.

²⁹ Istilah *himar wahshiy* telah diterjemahkan sebagai "keldai hutan" atau "keldai liar" di dalam: Muhammad Idris bin Abdul Rauf al-Marbawiy (1354H), *Qamus Idris al-Marbawiy*. Kaherah: Dar al-Fikr, h. 149.

s.a.w ketika baginda berada di Abwa' atau di Waddan. Tiba-tiba baginda mengembalikan semula keldai itu kepada beliau. Apabila baginda melihat gambaran kekecewaan di wajah beliau, Baginda bersabda (menjelaskan): "Sesungguhnya kami tidaklah mengembalikannya kepada anda melainkan kerana (kami tidak boleh memakannya sebab) kami sedang berihram".

Manakala Sayidina Uthman bin Affan r.a (35H) pula berpendapat bahawa perkataan al-Sayd adalah bermaksud kegiatan memburu. Justeru itu, beliau berpendapat bahawa orang yang sedang berihram hanya diharamkan daripada melakukan kegiatan memburu sahaja, manakala tindakan orang berihram memakan binatang buruan yang dihadiahkan kepadanya adalah harus tetapi dengan syarat orang yang melakukan pemburuan itu tidak berniat untuk memberikannya kepada orang yang sedang berihram. Di antara dalil yang dijadikan alasan kepada pendapat ini ialah sabda Rasulullah s.a.w yang bersumber daripada Jabir bin Abdullah r.a sebagaimana berikut:³⁰

“صيد البر حلال لكم وأنتم حرم، ما لم تصيدوه أو يصد لكم”

Maksudnya: *“Binatang buruan darat adalah halal untuk kamu ketika kamu berada dalam ihram selagi kamu tidak memburunya dan selagi ianya tidak diburu untuk kamu”*.

Pada zaman pembinaan mazhab, pendapat Sayidina Uthman r.a telah diterima oleh jumah fuqaha termasuk Imam Abu Hanifah (150H), Imam al-Shafi'iy (204H) dan Imam Ahmad (241H). Sehubungan itu, Imam Abu Hanifah mensyaratkan agar orang yang berihram tidak memberikan sebarang tunjuk ajar mahupun isyarat kepada kerja-kerja pemburuan berkenaan.³¹ Sebagai tambahan, Imam al-Shafi'iy mentafsirkan hadis yang menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w tidak bersedia untuk memakan daging binatang buruan semasa berihram adalah kerana baginda berasa berat sangka (zann) bahawa binatang tersebut telah diburu dan ditangkap dengan tujuan untuk diberikan kepada baginda.³²

³⁰ Al-Tirmiziy (1999), *op. cit.*, hadis bilangan 846, h. 210. Lihat juga: Sulayman bin al-Ash'ath Abu Dawud (1999), *Sunan Abi Dawud*, Riyad: Dar al-Salam, hadis bilangan 1851, h. 271.

³¹ Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit.*, h. 85-86. Lihat juga: al-Tirmiziy (1999), *ibid.*, h. 210.

³² Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *ibid.*, h. 86.

Ternyata pendapat yang kedua telah merujuk kepada hadis Rasulullah s.a.w yang mempunyai dalil dan hujah yang lebih jelas berbanding dalil golongan pertama di atas. Di samping itu, fuqaha golongan kedua juga telah menggunakan kaedah (الجمع والتوفيق بين النصوص المتعارضة) iaitu mengkompromikan di antara nas-nas hukum yang pada zahirnya bercanggah di antara satu sama lain. Sekali gus, pendapat yang kedua di atas telah meraiikan kesemua fakta yang terkandung di dalam beberapa buah hadis yang berkaitan dengan hukum orang berihram memakan binatang buruan yang ditangkap oleh orang lain yang tidak berihram.³³

ii. Terdapat Makna Hakiki Dan Makna Majazi Bagi Sesuatu Nas Al-Quran

Perkataan *nikah* yang terkandung di dalam beberapa ayat al-Quran telah digunakan dengan tiga maksud yang berbeza, di mana selain ia digunakan dengan maksud *akad nikah* (العقد),³⁴ ia juga digunakan dengan maksud *hubungan kelamin* (الوطء).³⁵ Bahkan ada kalanya ia digunakan dengan maksud *akad nikah* dan *hubungan kelamin* sekali gus.³⁶ Justeru, ia merupakan salah satu istilah yang mempunyai dua makna yang tidak ditentukan secara jelas mana satukah maknanya yang *hakiki* dan mana satu pula maknanya yang *majazi*.

Sehubungan ini, fuqaha Hanafiyyah berpendapat bahawa pengertian hakiki bagi perkataan *nikah* adalah bermaksud *persetubuhan* (الوطء) sementara menurut pengertiannya yang *majazi*, ia bermaksud *akad nikah* (العقد). Manakala fuqaha Shafi'iyah dan Hanabilah pula berpendapat sebaliknya.³⁷

³³ Tafsiran Imam al-Shafi'iy sebagaimana yang telah dinyatakan di atas contohnya adalah sangat bersesuaian dengan hadis bilangan 1821 yang terkandung di dalam Sahih al-Bukhariy dan hadis bilangan 2843 dan 2844 yang terkandung di dalam Sahih Muslim.

³⁴ Penggunaan perkataan *nikah* dengan maksud *akad nikah* terkandung di dalam surah al-Ahzab (33): 49; surah al-Nur (24): 32 dan surah al-Nisa' (4): 3.

³⁵ Penggunaan perkataan *nikah* dengan maksud *hubungan kelamin* terkandung di dalam surah al-Nisa' (4): 6.

³⁶ Penggunaan perkataan *nikah* dengan maksud *akad nikah* dan *hubungan kelamin* sekali gus terkandung di dalam surah al-Baqarah (2): 230. Sila lihat: Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit*, h. 81-82. Lihat juga: Dr. 'Abd al-'Azim Ibrahim al-Mut'iniy, (1993), *al-Fiqh al-Ijtihadiy al-Islamiy Bayn 'Abqariyyah al-Salaf wa Ma'akhiz Naqidih*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 85-86.

³⁷ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Dr. 'Umar Sulayman al-Ashqar (1997), *Ahkam al-Zawaj fi Daw' al-Kitab wa al-Sunnah*. Amman: Dar al-Nafa'is, h. 10-12.

Di antara nas al-Quran yang menggunakan perkataan (نَكَحَ - يَنْكُحُ) yang menjadi salah satu daripada topik ijtihad di kalangan fuqaha ialah firman Allah s.w.t (surah al-Nisa' (4): 22):

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

Maksudnya: "Dan janganlah kamu menikahi perempuan yang telah dinikahi oleh bapa-bapa kamu."

Berhubung ayat di atas, semua fuqaha telah bersepakat dalam mengharamkan seseorang anak daripada mengahwini seseorang perempuan apabila bapanya sendiri telah melakukan akad nikah dengan perempuan berkenaan³⁸ (sekalipun belum berlaku hubungan kelamin di antara keduanya selepas akad nikah tersebut).

Namun begitu, persoalan yang timbul di sebalik hukum yang telah disepakati di atas ialah berhubung permasalahan apabila terdapat seorang lelaki yang berzina dengan seorang perempuan, di mana para imam mazhab telah berbeza pendapat dalam menentukan hukum sama ada anak lelaki atau bapa kepada lelaki yang telah berzina itu harus mengahwini perempuan berkenaan ataupun tidak?

Berhubung persoalan di atas, Imam Abu Hanifah (150H), al-Awza'iy (157H) dan Sufyan al-Thawriy (161H) yang berpendapat bahawa *maksud hakiki* bagi perkataan *nikah* adalah *persetubuhan* (الوطء), tidak mengharuskannya kerana lelaki tersebut telah melakukan hubungan kelamin dengan perempuan berkenaan (melalui perbuatan zina). Manakala Imam Malik (179H) dan Imam al-Shafi'iy (204H) yang berpendapat bahawa *maksud hakiki* bagi perkataan *nikah* adalah *akad nikah* (العقد) pula telah mengharuskannya. Alasan mereka ialah hanya akad perkahwinan yang sah sahaja yang menjadikan seseorang perempuan itu haram dikahwini oleh anak atau bapa kepada lelaki berkenaan.³⁹

³⁸ Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit.*, h. 80.

³⁹ Ibid., h. 80-84; Dr. 'Abd al-'Azim Ibrahim al-Mut'iniy (1993), *op. cit.*, h. 85-88 dan Dr. 'Umar Sulayman al-Ashqar (1997), *op. cit.*, h. 10-12.

4.2. Ikhtilaf Yang Berkaitan Dengan al-Sunnah

Semua fuqaha telah bersepakat mengatakan bahawa al-Sunnah merupakan sumber hukum Islam yang kedua selepas al-Qur'an. Sebagaimana al-Quran, al-Sunnah juga mempunyai beberapa faktor yang menyebabkan berlakunya ikhtilaf di kalangan fuqaha sejak di zaman khulafa' rasyidin lagi. Di antara faktor-faktor yang dimaksudkan ialah sebagaimana berikut:

i. Al-Sunnah Menerima Pentafsiran Yang Berbeza

Fuqaha Sahabat r.a telah berikhtilaf apabila berhadapan dengan beberapa hadis yang menerima pentafsiran yang berbeza sesuai dengan kedudukan Rasulullah s.a.w sebagai seorang rasul, pemimpin negara, kadi, mufti⁴⁰ dan juga panglima perang.

Di antara contoh-contoh perbezaan pendapat dalam penentuan hukum di kalangan fuqaha Sahabat berasaskan faktor ini ialah:

a. Perbezaan Pendapat Dalam Memahami Arahan Rasulullah S.A.W

Pada tahun kelima hijrah, seramai lebih kurang 3,000 orang para Sahabat r.a telah berjuang bermati-matian memerangi seramai lebih kurang 10,000 orang tentera musyrikin dalam peperangan Ahzab yang berlaku dalam tempoh lebih kurang sebulan lamanya.⁴¹

Di akhir tempoh yang panjang itulah, Yahudi Bani Qurayzah yang menjadi sebahagian daripada warga negara Islam yang tinggal di sebelah tenggara Kota Madinah yang pada asalnya mengambil sikap berkecuali dalam peperangan tersebut, telah termakan pujukan kafir musyrikin untuk berpaling tadah dan mulai bersiap sedia untuk menyerang tentera Islam dari dalam Kota Madinah. Namun, sebelum Yahudi Bani Qurayzah sempat

⁴⁰ Ahmad bin Idris al-Qarafi (t.t), *al-Furuq*. Beirut: 'Alam al-Kutub, juz. 1, h. 205-209.

⁴¹ Safiyy al-Rahman al-Mubarakpur, (1996), *al-Rahiq al-Makhtum*. Beirut: Muassasah al-Tarikh al-'Arabiyy, h. 303.

melancarkan serangan, kekuatan tentera musyrikin telah dihancurleburkan oleh Allah s.w.t melalui ribut taufan⁴² yang menyebabkan mereka terpaksa melarikan diri meninggalkan medan perang dengan seribu satu macam kerugian dan kehampaan yang sangat memilukan.

Ketika Rasulullah s.a.w dan sekalian para Sahabat baru saja pulang ke rumah masing-masing untuk berehat sebelum mengerjakan solat fardu Asar, tiba-tiba Baginda didatangi oleh malaikat Jibril a.s yang meminta Baginda segera pergi memerangi Yahudi Bani Qurayzah. Justeru, Rasulullah s.a.w pun terus bersabda:⁴³

لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة

Maksudnya: *"Jangan sama sekali seorang pun yang bersembahyang (fardu) Asar kecuali di perkampungan Bani Qurayzah"*.

Dalam memahami arahan Rasulullah s.a.w yang berkenaan, para sahabat r.a terbahagi kepada dua golongan. Sebahagian para Sahabat telah mematuhi perintah Baginda menurut pengertian nas yang zahir. Justeru, mereka tidak mengerjakan solat fardu Asar kecuali di perkampungan Bani Qurayzah sekalipun terpaksa mengerjakannya di waktu malam. Manakala sebahagian Sahabat yang lain pula memahami bahawa arahan Rasulullah s.a.w tersebut adalah bertujuan supaya tentera Islam bertolak ke perkampungan Bani Qurayzah dengan secepat mungkin. Justeru, apabila mendapati waktu Asar sudah hampir berakhir, mereka telah mengerjakan solat fardu Asar dalam perjalanan. Selepas mengetahui perkara berkenaan, Rasulullah s.a.w tidak menunjukkan sebarang bantahan terhadap mana-mana pihak.⁴⁴

Sikap Rasulullah s.a.w yang tidak menunjukkan sebarang bantahan terhadap mana-mana pihak yang terlibat secara langsung telah memperakui kedua-dua metodologi ijtihad berkenaan, di mana ulama Usul al-Fiqh

⁴² Sila rujuk surah al-Ahzab (33): 9-20.

⁴³ Al-Bukhariy (1999), *op. cit*, hadis bilangan 946 dan 4119, h. 152 dan 698.

⁴⁴ Ibid.

menamakannya sebagai sunnah taqririyyah. Mengulas kes di atas, Imam al-Nawawi (676H)⁴⁵ dan Ibn al-Qayyim (751H)⁴⁶ contohnya menyimpulkan bahawa para sahabat merupakan generasi awal yang menjadi perintis kepada Ahl al-Zahir dan juga Ahl al-Ma'ani wa al-Qiyas.

Berlakunya perbezaan pendapat dalam memahami dan mematuhi perintah Rasulullah s.a.w di atas adalah sangat wajar. Ini kerana arahan tersebut diterima oleh para Sahabat r.a ketika mereka baru saja pulang ke rumah masing-masing untuk berehat daripada kepenatan dan keperitan yang dialami di medan perang. Berkemungkinan juga ada Sahabat yang sedang mandi atau sedang makan atau telah pun tertidur di saat berkenaan.

Boleh dirumuskan juga bahawa untuk meraikan hakikat dan beberapa kemungkinan yang sedemikian, Rasulullah s.a.w sengaja membiarkan para Sahabat pergi ke perkampungan Yahudi Bani Qurayzah secara berasingan dan secara berperingkat-peringkat sehinggakan telah diriwayatkan bahawa beberapa orang Sahabat telah mengerjakan solat fardu Asar dalam waktu 'Isyak.⁴⁷ Justeru itu, perbezaan pendapat dalam memahami dan mematuhi arahan Rasulullah s.a.w adalah sangat munasabah dan wajar berlaku.

b. Amalan Lari-lari Anak Semasa Melakukan Sa'i

Sebagaimana terdapat arahan Rasulullah s.a.w yang telah menerima pentafsiran yang berbeza sejak di zaman hayat baginda lagi, fuqaha Sahabat juga telah berbeza pendapat dalam menilai beberapa tindakan Rasulullah s.a.w menurut penilaian dan kefahaman masing-masing selepas kewafatan baginda.

⁴⁵ Muhy al-Din bin Syaraf al-Nawawiy (1997), *al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn al-Hajjaj*. Beirut: jld. 12, h. 318.

⁴⁶ Muhammad bin Abi Bakar Ibn Qayyim (1993), *Ilam al-Muwaqqi'in*. Kaherah: Dar al-Hadith, juz. 1, h. 183.

⁴⁷ Safiyy al-Rahman al-Mubarakpuriy, (1996), *op. cit.*, h. 304. Perlu dinyatakan di sini bahawa dalam suasana peperangan, solat boleh dikerjakan secara jamak dan qasar. Justeru itu, dalam isu di atas kita perlu memahami bahawa Sahabat yang mengerjakan solat fardu Asar dalam waktu Isyak di perkampungan Bani Qurayzah dengan tujuan untuk mematuhi arahan Rasulullah s.a.w itu telah menjamakkan solat fardu maghrib bersama dengan solat fardu Isyak di waktu yang sama.

Sebagai contohnya ialah berkenaan amalan lari-lari anak (الرمل) semasa melakukan tawaf dan *sa'i* ketika Rasulullah s.a.w dan para Sahabat r.a mengerjakan umrah setahun selepas perjanjian Hudaibiyyah, jumhur fuqaha berpendapat bahawa amalan tersebut merupakan suatu *sunnah tashri'iyyah* yang bersifat *ta'abbudiyyah*,⁴⁸ di mana ia tuntutan supaya mentaatinya adalah berlangsung hingga ke hari kiamat. Namun, Ibn 'Abbas r.a pula berpendapat bahawa tindakan tersebut sebenarnya bertujuan untuk memperlihatkan bahawa orang Islam masih kuat dan bertenaga kerana golongan musyrikin di Mekah telah menyebarkan berita palsu yang mengatakan bahawa Rasulullah s.a.w dan para Sahabat r.a sedang mengalami kelemahan fizikal akibat diserang oleh demam di Madinah.⁴⁹

Dua contoh perbezaan pendapat yang berlaku di kalangan fuqaha Sahabat di atas membuktikan bahawa terdapat sebilangan kecil daripada *sunnah* Rasulullah s.a.w yang walaupun majoriti fuqaha memahaminya sebagai urusan *ta'abbudiyyah*, namun kadang-kadang ia boleh ditafsirkan sebagai tindakan atau arahan Baginda yang bertujuan untuk memenuhi masalah tertentu yang bersifat semasa, di mana tuntutan mematuhi perintah berkenaan adalah bersifat sementara sahaja.

Satu kesimpulan umum yang boleh dirumuskan di akhir topik kecil ini ialah fuqaha mujtahidin tidak akan berbeza pendapat ketika berhadapan dengan hadis-hadis *mutawatir* apabila fakta hukum yang terkandung di dalamnya bersifat *Qat'iy al-Dilalah*. Sebaliknya apabila berhadapan dengan beberapa hadis yang bersifat *Zanniy al-Dilalah*, fuqaha mujtahidin diharuskan berbeza pendapat dalam berijtihad sekalipun ia melibatkan hadis *mutawatir* sebagaimana dua contoh yang telah dikemukakan di atas.

⁴⁸ *Ta'abbudiyyah* atau *ta'abbudiyyah* boleh diuraikan sebagai sesuatu ketentuan syarak yang berkaitan dengan ibadat sembahyang, puasa, zakat dan haji yang tidak diketahui apa 'illah (alasan) di sebalik ketentuan berkenaan seperti bilangan rekaat sembahyang, kadar nisab zakat dan sebagainya.

⁴⁹ Ahmad bin Abd al-Rahim al-Dihlawiy (1997), *Hujjah Allah al-Balighah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, j. 1, h. 325. Untuk memperolehi maklumat lanjut, sila rujuk: Dr. Yusuf al-Qaradawiy (1998), *al-Sunnah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadarah* (cetakan kedua). Kaherah: Dar al-Syuruq, h. 49-81.

ii. Tidak Mengetahui Ada Hadis Berhubung Masalah Yang Dihadapi

Memandangkan seseorang fuqaha Sahabat tidak mengetahui kesemua hadis yang bersumber daripada Rasulullah s.a.w, mereka kadang-kadang akan berijtihad khasnya apabila menghadapi sesuatu kes yang memerlukan jawapan yang segera. Dalam berijtihad itulah wujudnya kemungkinan berlakunya *ikhtilaf* di kalangan fuqaha mujtahidin dalam penentuan hukum syarak.

Di antara beberapa persoalan hukum yang tergolong di dalam kategori ini ialah fuqaha Sahabat r.a telah berbeza pendapat dalam menentukan tempoh idah bagi perempuan hamil yang kematian suami. Ini kerana mereka tidak mengetahui tentang kewujudan sebarang nas yang telah memperincikan hukum berhubung isu berkenaan. Sebaliknya apa yang mereka ketahui ialah wujudnya dua nas al-Qur'an yang bersifat umum, di mana kedua-dua nas tersebut telah memberikan ruangan kepada fuqaha untuk berbeza pendapat dalam penentuan hukum. Pertamanya ialah firman Allah s.w.t (surah al-Talaq (65): 4):

وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

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

Keduanya ialah firman Allah s.w.t (surah al-Baqarah (2): 234):

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Maksudnya: "Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri-isteri hendaklah isteri-isteri itu beridah selama empat bulan sepuluh hari".

Pengertian ayat yang pertama di atas menjelaskan bahawa idah perempuan yang hamil akan tamat apabila melahirkan anak. Manakala ayat yang kedua pula secara umumnya menjelaskan bahawa seseorang perempuan yang kematian suami hendaklah beridah selama empat (4) bulan sepuluh (10) hari. Persoalannya ialah berapa lamakah tempoh idah perempuan hamil yang kematian suami?

Dalam memahami maksud kedua-dua ayat di atas, para Sahabat telah berbeza pendapat. Menurut pendapat sayidina Ali (40H) dan Ibn 'Abbas (68H) r.a, tempoh idah perempuan tersebut ialah berdasarkan tempoh yang lebih panjang di antara dua tempoh idah berkenaan.⁵⁰ Pendapat ini dibuat dengan tujuan untuk mengkompromikan tuntutan kedua-dua ayat di atas.

Manakala Ibn Mas'ud r.a (32H) pula berpendapat bahawa tempoh idah perempuan berkenaan akan berakhir sebaik sahaja dia melahirkan anak yang dikandungnya.⁵¹ Sehubungan ini, Ibn Mas'ud r.a berhujah bahawa memandangkan ayat (أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) diturunkan lebih terkemudian berbanding ayat (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا), maka ayat yang lebih akhir boleh dianggap sebagai *pentakhsis* kepada ayat pertama yang bersifat umum. Justeru itu, idah perempuan berkenaan dikira berakhir sebaik sahaja dia melahirkan kandungannya sekalipun dia bersalin hanya selepas beberapa minit sahaja daripada kematian suaminya.

Di antara para Sahabat yang memberikan pendapat yang sama dengan ijtihad Ibn Mas'ud r.a ialah Abu Hurayrah r.a (58H). Pendapat inilah yang terbukti bertepatan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah r.a (59H) sebagaimana berikut:⁵²

"عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه قال: سئل عبد الله بن عباس وأبو هريرة عن المرأة الحامل يتوفى عنها زوجها. فقال ابن عباس: آخر الأجلين، وقال أبو هريرة: إذا ولدت فقد حلت. فدخل أبو سلمة بن عبد الرحمن على أم سلمة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم فسألها عن ذلك، فقالت أم سلمة: ولدت الأسلمية"

⁵⁰ Ibn Taymiyyah (1983), *op. cit.*, h. 16 dan Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit.*, h. 48.

⁵¹ Sadr al-Shari'ah 'Ubayd Allah bin Mas'ud al-Hanafiy (t.t), *Sharh al-Tawdih 'ala al-Tanqih*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 39.

⁵² Malik bin Anas (t.t), *al-Muwatta'*, ed. Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi. Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, j. 2, h. 589. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim dengan lafaz dan maklumat yang sedikit berbeza. Sila lihat: al-Nawawiy (1997), *op. cit.*, juz. 10, h. 349

بعد وفاة زوجها بنصف شهر، فخطبها رجلان أحدهما شاب
والآخر كهل، فحطت إلى الشاب. فقال الشيخ: لم تحلى بعد
فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (قد حلت
فانكحى من شئت)"

Maksudnya: "Daripada Abi Salamah bin Abdul Rahman bahawa beliau mengatakan: Abdullah bin 'Abbas dan Abu Hurayrah berkenaan perempuan kematian suami semasa hamil. Ibn 'Abbas menjawab: (Dia mesti beridrah selama) salah satu tempoh yang lebih panjang" manakala Abu Hurayrah pula menjawab: Apabila dia melahirkan kandungannya, telah halal dia (untuk berkahwin). Sesudah itu Abu Salamah bin 'Abd al-Rahman pun pergi ke rumah Ummu Salamah r.a, isteri Rasulullah s.a.w lalu bertanyakannya tentang persoalan tersebut. Ummu Salamah menjawab: Seorang perempuan dari Bani Alam telah melahirkan anak selepas setengah bulan daripada kematian suaminya lalu dua orang lelaki telah meminangnya, seorang pemuda dan seorang lagi tua lalu dia cenderung kepada yang muda. Lantaran itu lelaki yang tua mengatakan: Engkau belum halal lagi Perempuan tersebut kemudiannya datang menjumpai Rasulullah s.a.w lalu Baginda bersabda: Sesungguhnya engkau telah halal, maka kahwini sesiapa yang engkau mahu".

Penjelasan di atas menunjukkan bahawa di antara punca *ikhtilaf* yang berlaku di kalangan fuqaha dalam penentuan hukum ialah kerana mereka berbeza pendapat dalam menilai kedudukan sesuatu hukum yang telah pun diperincikan melalui al-Sunnah kerana hadis berkenaan tidak sampai ke pengetahuan mereka. Walaupun begitu, kedua-dua pendapat di atas telah melahirkan dua pendekatan ijtihad yang sangat bernilai dalam sejarah pembinaan hukum Islam iaitu kaedah *mentakhsiskan* dan juga kaedah *mentawfiqkan* (mengkompromikan) beberapa nas syarak yang mempunyai beberapa fakta yang berbeza di antara satu sama lain. Di sinilah juga peranan yang perlu dimainkan oleh fuqaha terkemudian dalam mengkaji dan mentarjihkan pelbagai ijtihad fuqaha terdahulu berpandukan metodologi ijtihad yang mantap sebagaimana yang terkandung di dalam ilmu Usul al-Fiqh.

iii. Meragui Kebenaran Sesuatu Hadis Al-Ahad

Fuqaha Sahabat r.a telah berusaha dengan sewajarnya untuk meneliti kesahihan sesuatu hadis yang sampai ke pengetahuan mereka. Jika mereka tidak berpuas hati terhadap ketepatan fakta sesuatu hadis *al-Ahad* yang diberitahu kepada mereka khasnya apabila mendapati fakta hadis tersebut bertentangan dengan nas al-Quran,⁵³ mereka tidak berasa keberatan untuk mengabaikan hadis berkenaan dan seterusnya berijtihad dalam penentuan hukum berasaskan fakta yang telah pun terkandung di dalam al-Quran.

Sehubungan ini, fuqaha telah bersepakat mengatakan bahawa isteri yang dicerai sebelum dicampuri dan sebelum ditentukan mas kahwinnya adalah berhak mendapat pemberian *mut'ah* (saguhati) menurut kemampuan suami sebagaimana yang terkandung di dalam firman Allah s.w.t (surah al-Baqarah (2): 236):

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً
وَمَتَّعُوهُنَّ

Maksudnya: "Tidaklah kamu bersalah (dan tidaklah kamu menanggung bayaran mas kahwin) jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bersentuh (bercampur) dengan mereka atau (sebelum) kamu menetapkan maskahwin untuk mereka. Walaupun demikian, hendaklah kamu memberi *mut'ah* (pemberian saguhati) kepada mereka (yang dicerai itu)..."

Namun, fuqaha Sahabat telah berbeza pendapat dalam kes seorang lelaki yang meninggal dunia sebelum menetapkan nilai mas kahwin dan sebelum mencampuri isterinya yang baru dikahwini. Berkenaan kes di atas, Ibn Mas'ud r.a (32H) telah mengkaji nas-nas hukum selama sebulan lalu memberikan pendapatnya dengan mengatakan.⁵⁴

⁵³ Sebagai contoh, fuqaha Hanafiyyah mengabaikan sesuatu hadis *al-Ahad* yang sahih apabila ia bercanggah dengan qiyas yang sahih. Fuqaha Hanafiyyah juga mengabaikan hadis *al-Ahad* apabila Sahabat yang meriwayatkan hadis berkenaan kemudiannya telah melakukan amalan yang menyalahi fakta hadis yang telah diriwayatkannya sendiri. Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Dr. 'Abd al-Karim Zaydan (1993), *op. cit.*, h. 175-179.

⁵⁴ Muhammad bin Ahmad Ibn Rushd (t.t.), *Bidayah al-Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, j. 1, h. 20.

"أقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمنى،
أرى لها صداق امرأة من نسائها لا وكس ولا شطط وعليها
العدة ولها الميراث"

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

Sesudah Ibn Mas'ud mengemukakan pendapat di atas, Ma'qil bin Yasar al-Ashja'iy yang berada di majlis tersebut terus bangkit dan menjelaskan bahawa keputusan tersebut adalah bertepatan dengan qada' (keputusan) Rasulullah s.a.w dalam kes Barwa' binti Washiq.⁵⁵

Manakala sayidina Ali (35H), Zayd bin Thabit (45H) dan Abdullah bin Umar (73H) r.a yang juga tidak mengetahui kewujudan hadis di atas telah berijtihad lalu menfatwakan bahawa isteri tersebut berhak memperolehi mut'ah sahaja, bukannya mas kahwin.⁵⁶ Berhubung ijtihad ini, apabila sayidina Ali r.a diberitahu tentang hadis Ma'qil bin Yasar al-Ashja'iy yang menjelaskan bahawa Rasulullah s.a.w memberikan hak kepada Barwa' binti Washiq untuk mendapat mahar mithliyyah dan harta pusaka serta memerintahkannya supaya beridah, sayidina Ali r.a berkata: "Kita tidak menerima kata-kata seorang Badwi yang kencing sambil berdiri berhubung perkara yang bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah Rasulullah s.a.w."⁵⁷

Ini adalah salah satu contoh yang menjelaskan bagaimana *ikhtilaf* boleh berlaku di kalangan fuqaha Sahabat sekalipun wujud hadis tertentu dalam sesuatu isu yang mereka ijtihadkan. Salah satu sebabnya ialah kerana mereka bersikap sangat berhati-hati dalam menerima sesuatu hadis yang tidak dipastikan kesahihannya terutamanya apabila ia diriwayatkan oleh seseorang yang tidak

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ahmad bin 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah (1983), *Raf' al-Malam 'an A'immah al-A'lam*. Riyad, h. 17.

⁵⁷ Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit*, h. 57-58 dan 602-604.

diketahui sama ada beliau betul-betul ingat ataupun terlupa.⁵⁸ Sayidina Ali r.a tetap mempertahankan ijtihadnya kerana beliau berasa ragu terhadap kesahihan fakta yang terkandung di dalam hadis al-Ahad berkenaan disebabkan ia mengandungi fakta yang berbeza dengan ketetapan al-Quran di dalam ayat 236 dari surah al-Baqarah di atas. Dalam pengajian ilmu *Mustalah al-Hadith*, hadis yang tidak tersebar di kalangan para Sahabat hatta fuqaha Sahabat sendiri tidak mengetahui tentang kewujudannya, adalah tergolong sebagai *hadis al-Ahad*, di mana fuqaha mujtahidin telah berbeza pendapat mengenai syarat-syarat keujubannya.

4.3. Ikhtilaf Yang Berpunca Daripada Ketiadaan Nas Syarak Yang Terperinci

Apabila berhadapan dengan sesuatu persoalan yang tidak dinaskan secara terperinci mengenainya, fuqaha Sahabat r.a akan berijtihad dengan menggunakan pelbagai kaedah seperti dengan mengambilkira fakta-fakta yang terkandung di dalam lain-lain nas syarak yang boleh dihubungkan dengan masalah hukum yang mereka ijtihadkan. Kadang-kadang mereka berhujah dengan mengemukakan beberapa perbandingan yang perlu dan munasabah untuk menguatkan pendapat masing-masing.

Di antara persoalan yang tergolong di dalam kategori ijtihad yang dimaksudkan ini ialah sebagaimana berikut:

a. Kadar Pembahagian Pusaka Di Antara Kedua Ibubapa Dan Suami Yang Kematian Isteri

Berasaskan faktor ketiadaan nas hukum yang khusus, fuqaha Sahabat r.a telah berbeza pendapat dalam menentukan kadar pembahagian pusaka di antara suami dan kedua ibubapa kepada seseorang perempuan yang meninggal dunia. Menurut Ibn Abbas r.a (68H), ibu kepada perempuan tersebut mendapat satu pertiga ($\frac{1}{3}$) daripada keseluruhan harta pusaka sebelum ditolak bahagian satu perdua ($\frac{1}{2}$) untuk suaminya berdasarkan zahir firman Allah s.w.t (surah al-Nisa' (4): 12):

⁵⁸ Untuk keterangan lanjut, sila lihat: Dr. Nuruddin `Itr (1992), *Manhaj al-Naqd fi `Ulum al-Hadith* (cetakan ketiga). Damsyik: Dar al-Fikr, h. 52-54.

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ

Maksudnya: "... tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibubapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga".

Manakala Zayd bin Thabit r.a (45H) pula menfatwakan bahawa ibu berkenaan mendapat satu pertiga daripada harta pusaka sesudah ditolak bahagian suami. Alasan yang beliau berikan ialah bahagian untuk ibu tidak boleh dilebihkan daripada bahagian untuk bapa. Ini kerana menurut ayat kedua belas dari surah al-Nisa', suami mendapat $\frac{1}{2}$ daripada pusaka isterinya jika mereka tidak mempunyai anak. Sekiranya pembahagian harta pusaka sebanyak satu pertiga ($\frac{1}{3}$) kepada ibu dibuat sebelum ditolak bahagian suami, tentulah ibu akan memperolehi bahagian yang lebih banyak daripada bapa si mati dan ini sepatutnya tidak berlaku kerana ia bertentangan dengan pengertian umum firman Allah s.w.t (surah al-Nisa' (4): 11):

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

"(Bahagian pusaka) bagi lelaki adalah seperti bahagian dua orang perempuan".

Pada pandangan penulis, pendapat Zayd bin Thabit r.a adalah lebih kuat kerana ia bersesuaian dengan firman Allah s.w.t di atas yang menjelaskan bahawa bahagian pusaka untuk lelaki adalah lebih banyak berbanding bahagian untuk perempuan. Tambahan lagi, Rasulullah s.a.w sendiri telah pun menegaskan bahawa orang yang paling pakar dalam bidang fara'id di kalangan Sahabat baginda ialah Zayd bin Thabit r.a.⁵⁹

⁵⁹ Al-Tirmiziy (1999), *op. cit*, hadis bilangan 3790 dan 3791, h. 860.

b. Hak Adik Beradik Si Mati Untuk Memperolehi Harta Pusaka Bersama Datuk Si Mati

Semua fuqaha telah berijmak mengatakan bahawa adik beradik si mati terhalang daripada mendapat harta pusaka sekiranya bapa si mati masih hidup. Bagaimanapun fuqaha berbeza pendapat sekiranya orang yang masih hidup bersama adik beradik si mati itu adalah datuk si mati (kerana bapa si mati telah meninggal dunia terlebih dahulu daripada datuk si mati berkenaan).

Punca berlakunya *ikhtilaf* dalam isu ini ialah kerana al-Qur'an sendiri telah menggunakan perkataan (أَب) dengan maksud "datuk" dan "moyang"⁶⁰ sebagaimana firman Allah s.w.t (surah Yusuf (12): 38):

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ

Maksudnya: "...dan saya mengikut agama bapa-bapa saya (آبَائِي) iaitu Ibrahim, Isma'il dan Ishak...".

Menurut penjelasan al-Qur'an, ucapan di atas sebenarnya telah disebut oleh nabi Yusuf a.s, di mana bapanya yang sebenar ialah nabi Ya'qub a.s.⁶¹ Manakala nabi Ishak a.s pula adalah bapa nabi Ya'qub a.s (iaitu datuk kepada nabi Yusuf a.s). Sementara nabi Ibrahim a.s pula adalah bapa kepada nabi Ishaq a.s⁶² (iaitu moyang kepada nabi Yusuf a.s). Tegasnya, al-Qur'an sendiri telah mengisytarkan bahawa selain daripada bapa yang sebenar, datuk dan moyang juga boleh dipanggil sebagai "bapa" menurut pengertian yang bersifat majaziy (kiasan).

Berkenaan persoalan di atas, sebilangan fuqaha Sahabat yang dipelopori oleh Sayidina Abu Bakar al-Siddiq (13H), Muaz bin Jabal (19H), Abu Musa al-Ash'ariy (44H), Abu Hurayrah (58H), Aishah (58H), Ibn Abbas (68H) dan Ibn al-Zubayr (72H) r.a berpendapat bahawa kedudukan datuk

⁶⁰ Maksud "moyang" ialah bapa atau ibu kepada datuk.

⁶¹ Al-Qur'an, surah Yusuf (12): 6.

⁶² Al-Quran, surah Hud (11): 71.

adalah sama seperti bapa iaitu boleh menghalang adik beradik si mati dari menerima pusaka. Pada mulanya, Sayidina Umar bin al-Khattab r.a (23H) juga berpendapat sedemikian tetapi kemudiannya beliau menarik balik pendapat tersebut.⁶³ Sehubungan ini, Ibn Abbas r.a contohnya berhujah bahawa memandangkan cucu lelaki boleh menghalang adik-beradik si mati dari menerima pusaka sebagaimana anak si mati itu sendiri, maka datuk juga boleh berbuat demikian sebagaimana juga bapa si mati itu sendiri.⁶⁴ Pada zahirnya Ibn 'Abbas menggunakan kaedah qiyas dalam memberikan alasan di atas.

Manakala sebahagian fuqaha Sahabat yang dipelopori oleh Zayd bin Thabit (45H), sayidina Ali (40H), Sayidina Umar (23H) dan Abdullah bin Mas'ud (32H) r.a pula berpendapat bahawa datuk dan adik-beradik si mati sama-sama akan mendapat bahagian pusaka menurut kadar masing-masing kerana mereka sama-sama berkongsi hubungan kekerabatan yang setaraf dengan si mati iaitu melalui hubungan mereka dengan bapa si mati.⁶⁵

Untuk menguatkan hujahnya, Sayidina Ali r.a mengumpamakan kedudukan datuk sebagai laut atau sungai yang besar, bapa si mati sebagai teluk yang terbentuk daripada air yang bersumber daripada laut atau sungai yang besar itu, manakala si mati dan adik beradiknya pula diumpamakan sebagai dua anak sungai yang berdekatan yang mendapat sumber air daripada teluk berkenaan. Jarak kedudukan di antara dua anak sungai itu lebih dekat berbanding dengan jarak anak sungai dengan laut. Andainya salah satu anak sungai itu ditutup, anak sungai yang satu lagi akan mengambil air yang sebelumnya diambil oleh anak sungai di sebelahnya dan air itu sama sekali tidak akan kembali lagi ke laut.⁶⁶

Manakala Zayd bin Thabit r.a pula telah mengumpamakan datuk si mati sebagai batang pokok dan akar tunjangnya, bapa si mati diumpamakan sebagai dahan pokok dan adik-beradik (termasuk si mati) diumpamakan

⁶³ Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *op. cit.*, h. 111. lihat juga: Manna' al-Qattan (1997), *op. cit.*, h. 151.

⁶⁴ Dr. Mustafa Sa'id al-Khinn (1998), *ibid.*, h. 112.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, h. 111-112.

sebagai dua cabang kecil yang saling berdekatan yang keluar dari dahan pokok tadi. Andainya salah satu daripada dua cabang itu dipotong (iaitu berlaku kematian ke atas salah seorang daripada mereka), maka cabang yang satu lagi akan menyedut makanan yang biasa disedut oleh cabang yang dipotong itu dan makanan tersebut sama sekali tidak akan kembali semula ke batang pokok berkenaan.⁶⁷

Di zaman pembinaan mazhab, ikhtilaf yang melibatkan kes ini terus berlanjutan. Ini kerana Imam Abu Hanifah (150H), Zufar (157H), al-Hasan bin Ziyad (H), salah satu riwayat daripada dua pendapat Imam Ahmad (241H) dan Dawud al-Zahiri (270H) telah memilih pendapat yang pertama. Di antara hujah mereka ialah kedudukan datuk si mati adalah lebih teguh berbanding kedudukan saudara si mati kerana walaupun datuk dan saudara adalah sama-sama berkongsi hak dalam menerima pusaka, namun datuk pula adalah bersendirian dalam aspek penjagaan harta dan menjadi wali nikah. Alasan mereka yang lain ialah anak boleh menghalang saudara si mati tetapi tidak boleh menghalang datuk.⁶⁸ Ini membuktikan bahawa kedudukan datuk si mati adalah lebih utuh dan tidak boleh disamakan dengan kedudukan saudara si mati.

Manakala pendapat yang kedua pula telah didokongi oleh sekalian fuqaha' al-Shafi'iyah, fuqaha al-Malikiyyah, Imam Ahmad (241H) menurut salah satu daripada dua riwayat yang lebih sahih, Imam Abu Yusuf dan juga Imam Muhammad bin al-Hasan al-Hanafi.⁶⁹ Di antara hujah mereka ialah adik-beradik lelaki adalah menjadi 'asabah kepada adik-beradik perempuan (yang berperanan menghabiskan harta pusaka) seperti anak lelaki si mati tetapi datuk si mati tidak bersifat sedemikian. Selain itu, mereka menegaskan bahawa hak adik beradik untuk mendapat pusaka adalah lebih teguh berbanding hak datuk kerana anak saudara kepada si mati (anak kepada adik-beradik si mati) akan menggugurkan hak pusaka daripada bapa saudara si mati (anak kepada datuk si mati).⁷⁰

⁶⁷ Ibid., h. 112.

⁶⁸ Ibid., h. 112-113.

⁶⁹ Ibid., h. 112.

⁷⁰ Ibid., h. 112. Lihat juga: Dr. Nadiyah Syarif al-'Umariy (1985), *Ijtihad al-Rasul S.A.W* (cetakan ketiga). Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 237.

Menurut Imam al-Shafi'iy (150-204H), pendapat kedua di atas yang memutuskan bahawa datuk dan adik-beradik si mati sama-sama akan mendapat bahagian pusaka menurut kadar masing-masing telah menjadi pegangan kebanyakan fuqaha di pelbagai negara Islam sejak zaman berzaman. Untuk mendokong pendapat ini Imam al-Shafi'iy seterusnya menegaskan bahawa bahagian pusaka untuk adik-beradik si mati telah dinaskan di dalam al-Quran sedangkan bahagian pusaka untuk datuk si mati tidak dinaskan mengenainya di dalam al-Quran. Tambahan lagi, penentuan bahagian pusaka untuk adik-beradik si mati di dalam al-Sunnah adalah lebih sabit (kesahihannya) berbanding hadis yang menentukan bahagian pusaka untuk datuk si mati.⁷¹

Berhubung ijtihad Imam Abu Hanifah yang menyokong pendapat pertama di atas, apa yang sangat menarik ialah walaupun pada kebiasaannya beliau mempunyai persamaan pendapat dengan ijtihad Sayidina Umar dan Ibn Mas'ud r.a, namun dalam isu ini Abu Hanifah telah berbeza pendapat dengan mereka. Dari segi penentuan hukum Islam semasa berhubung masalah ini, penulis berpandangan bahawa pendapat golongan kedua adalah mempunyai hujah yang lebih kuat selain daripada ianya lebih bersesuaian dengan maslahat majoriti sesebuah keluarga dan kaum kerabat di kalangan umat Islam.

5. Penutup

Penjelasan di atas membuktikan bahawa *fuqaha'* hanya akan berijtihad dan berbeza pendapat dalam penentuan hukum-hukum *furu'* apabila berhadapan dengan nas-nas syarak yang bersifat *zanniyyah* atau apabila mereka meragui kesahihan sesuatu hadis *al-Ahad* yang sampai ke pengetahuan mereka atau apabila mereka tidak mengetahui langsung tentang kewujudan hadis sahih yang bersifat *qat'iy al-Thubut wa al-Dilalah* berhubung sesuatu persoalan yang dihadapi.

⁷¹ Muhammad bin Idris al-Shafi'iy (1979), *al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (cetakan kedua). Kaherah: Maktabah Dar al-Turath, h. 591-596.

Dalam menghadapi nas-nas hukum yang bersifat *Zanniyyah al-Thubut wa al-Dilalah*, semua *fuqaha'* muktabar tidak pernah berijtihad berpandukan pendapat akal semata-mata, bahkan mereka akan berusaha untuk merujuk kepada pelbagai nas-nas syarak yang berkaitan dengan masalah yang dikaji, prinsip-prinsip umum dan objektif syariah. Di samping itu mereka juga akan menggunakan metodologi ijtihad yang tertentu seperti kaedah *al-Takhsis*, *al-Tarjih wa al-Tawfiq* dan sebagainya.

Memandangkan hukum-hukum *ijtihadiyyah* yang terkandung di dalam perbendaharaan *fiqh* telah diistimbatkan daripada *al-Qur'an*, *al-Sunnah* dan fatwa-fatwa Sahabat, maka ia mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi syariah. Justeru itu, ia tidak boleh dianggap sebagai hukum ciptaan manusia sebagaimana undang-undang sekular.⁷² Ia sebaliknya adalah tergolong sebagai hukum-hukum syarak yang sangat berautoriti kerana ia telah disokong oleh dalil-dalil syarak yang bersifat umum dan dirumuskan pula dengan menggunakan metodologi ijtihad yang mantap dengan mengambilkira prinsip-prinsip umum dan objektif syariah yang muktabar. Wallahu A'lam.

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

⁷² Dr. Yusuf al-Qaradawiy. (1990), *Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 22-23.