

**Pemikiran Hukum al-Zanjani  
Tentang 'Illah al-Hukm dan al-Ziyadah 'Ala al-  
Nash  
Sebuah Refleksi Kontroversial antara  
Pemikiran Mazdhab Mutakallimin Versus  
Mazdhab Hanafiah  
Oleh Usman Musthafa**

**Abstrak**

Untuk memahami persoalan *illat* hukum dan *al-Ziyadah 'Ala al-Nash* dalam pemikiran al-Zanjani perlu dijelaskan terlebih dahulu kontroversi dua madhab besar usul fikih, mazdhab *Hadits* di Madinah versus mazdhab *Ra'yu* di Irak yang menjadi latar historisnya.

Karenanya, diperlukan unifikasi prinsip (metodologi) hukum, untuk menyelamatkan pertentangan yang amat mendasar ini. Tokoh yang mampu menyatukan hukum dari ancaman disintegrasikan itu adalah Imam al-Shafi'i. Dalam karya, *al-Risalah*, ia merumuskan empat sumber hukum Islam: Qur'an, Sunnah, *ijma'* dan *qiyas*.

Rumusan ushul fiqh al-Shafi'i ini mendapat pembenaran dan diamini oleh ulama ushul lainnya. Hal itu terbukti dari tidak adanya pertentangan atas teori al-Shafi'i ini dari mereka. Malahan, mereka menerima dan hanya menambah pada rumusan itu sesuai dengan ciri khas masing-masing mazdhab sebelum al-Shafi'i membangun teori ushul fiqhnya. Seperti mazdhab Hanafi menambahkan *urf* dan *istihsan* dalam ushul fiqhnya. Mereka yang tetap mempertahankan apa yang telah dirumuskan oleh al-Shafi'i dikenal dengan mazdhab *Mutakallimin*; dan mereka yang mengadakan penambahan tanpa mengurangi rumusan al-Shafi'i disebut mazdhab *Hanafiah*.

Artikel ini membuktikan bahwa pembahasan *illat* hukum dan *al-Ziyadah 'Ala al-Nash* dalam pemikiran al-Zanjaniy dengan pendekatan kebahasaannya, mampu menghasilkan rumusan yang memiliki kedalaman makna dan metodologi, terutama dalam topik *illat* hukum. Namun dalam membahas substansi metodologi topik *al-Ziyadah 'Ala al-Nash*, ia ternyata menurut penulis belum mampu mengurai dengan baik. Karena kasus ini tampaknya bukan hanya problem kebahasaan (*lafdhiah*) tetapi melibatkan problem 'epistem historik'.

Inilah mungkin, saya tidak bermaksud merendahkan al-Zanjaniy, kelemahan dari pendekatan bahasa yang dipakai al-Zanjaniy.

**Kata Kunci:** Imam al-Shafi'i, al-Risalah, mazdhab *Mutakallimin*, mazdhab *Hanafiah*. al-Zanjaniy, '*illah* dan *al-ziyadah 'ala al-nash*.

## I. Pendahuluan

Kelahiran Imam al-Shafi'i ditandai oleh realitas hukum Islam yang telah terkotak-kotak ke dalam pluralisme mazdhab. Huzaimah mensinyalir, sebelum al-Shafi'i lahir dan ia dilahirkan pada 767 M, Umat Islam telah terkotak-kotak secara hukum ke dalam sembilan atau tiga belas Mazdhab.<sup>1</sup>

---

1 Dikalangan Jumhur sendiri menurut Huzaimah Tohido Yanggo. Sebenarnya telah muncul, keika itu, tiga belas mazdhab. Tetapi dari jumlah itu, terdapat sembilan Mazdhab yang melembaga di kalangan jumhur umat Islam dan pengikutnya. Pada periode inilah kelembagaan fiqh berikut pembukuannya mulai dikofidikasi secara baik, sehingga memungkinkan semakin berkembang pesat para pengikutnya yang semakin banyak dan kokoh. Mereka yang dikenal sebagai peletak ushul dan *manhaj* (metode) fiqh adalah: Imam Abu Sa'id al Hasan bin Yasar al-Bary (W. 110 H); Imam Abu Hanifah al-Nu'man (W. 150H). Imam al-Auza'iy Abu Amr Abd. Rahman bin Amr bin Muhammad, (W. 157 H); Imam Sufyang bin Sa'id bin Masruq al-Taury (!.169 H); Imam Laits bin Sa'ad (W. 175 H); Imam Malik bin Anas al-Ashbahy (W. 179 H). Imam Sufyan bin Uyainah (W. 198 H); Imam Muhammad bin Idris al-

Mazdhab-Mazdhab yang ada sebelum al-Shafi'i lahir ini, saling bersaing satu sama lain. Juga mereka saling mengklaim bahwa ajaran merekalah yang paling Islami. Bahkan menurut Coulson.<sup>2</sup> Pertentangan itu lebih jauh lagi, yakni pertentangan menyangkut prinsip (metodologi) sudah semakin mendasar, sehingga teramat sulit menerima pemecahan yang pasti. Tetapi kontroversi yang sangat tajam, dibandingkan dengan mazdhab lainnya, terjadi antara mazdhab *Hadits*, Madinah, versus mazdhab *Ra'yu*, Irak.

Untuk menyelamatkan pertentangan yang amat mendasar ini diperlukan unifikasi prinsip (metodologi) hukum yang diharapkan dapat menyelamatkan hukum dari ancaman disintegrasi. Karenanya untuk unifikasi hukum ini diperlukan tokoh yang memiliki otoritas yang memadai untuk menyatukannya. Tokoh yang mampu menyatukan hukum dari ancaman disintegrasi itu adalah al-Shafi'i.<sup>3</sup> Dan al-Shafi'i (W. 204 H) diyakini oleh para ahli hukum adalah peletak dasar metodologi hukum Islam, *Ushul Fiqh*.

Langkah-langkah yang ia lakukan dalam rangka penyatuan hukum ini adalah pemberian makna baru terhadap konsep-konsep atau ide-ide yang telah ada, dan menyatukan ide-ide ke dalam skema sistematis. Karyanya, *al-Risalah*, merupakan karya monumental al-Shafi'i yang melambungkan namanya di dunia akademis, dan dianggap berhasil dalam menyatukan kaidah hukum mazdhab-mazdhab pertama yang saling bertentangan. Keberhasilannya ditengarai oleh para ahli, seperti

---

Shafi'i (W. 204 H); Imam Ahmad bin Hanbal (W. 241 H); Dan dari sembilan Mazdhab ini kemudian yang tersisa sampai sekarang adalah empat *Madzhab* Logos, Jakarta, 1997, hal. 32-33 dan hal 72-74.

<sup>2</sup>Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law* (Edinbergh: University Press, 1964), 43.

<sup>3</sup>Coulson, *The History*, 59.

Coulson,<sup>4</sup> bukan pada isi hukumnya tetapi pada metodologinya. Dalam karyanya, Imam Shafi'i merumuskan empat sumber utama (*ushul*) hukum, Qur'an, Sunnah, ijma' dan qiyas.

Qur'an bagi al-Shafi'i bukan saja difahami sebagai sumber hukum belaka seperti yang telah difahami oleh mazdhab-mazdhab pertama, tetapi ia juga memiliki nilai-nilai yang dengannya ayat-ayat yang terbatas tentang hukum. Coulson menyebutnya delapan puluh ayat hukum, dapat ditafsirkan secara lebih luas lagi. Dan al-Shafi'i menempatkan al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama.

Sunnah yang difahami oleh mazdhab-mazdhab pertama sebagai tradisi lokal yang berlaku pada masing-masing daerah, oleh al-Shafi'i ia diartikan dengan perilaku Nabi Muhammad yang dituntut oleh wahyu. Ia menegaskan bahwa semua putusan hukum Nabi Muhammad adalah hasil ilham dari Allah, yang meskipun telah diperdebatkan secara samar-samar masalah ini, baru kali ini ditegaskan olehnya.<sup>5</sup> Penekanan al-Shafi'i seperti yang disinyalir oleh Joseph Schacht di atas, terhadap otoritas Muhammad sebagai pembentuk hukum merupakan tema utama yang mendominasi doktrinnya. Menurut hemat al-Shafi'i, konsep seperti ini terdapat dalam bentuk perintah untuk, "taat pada kebijaksanaan". Sebab kata yang disebut terakhir tidak lain berarti tindakan Nabi Muhammad Saw. Pengakuan terhadap hadits sebagai sumber ajaran Allah yang merupakan pelengkap bagi al-Qur'an merupakan sumbangan terbesar al-Shafi'i dalam metodologinya. Dengan demikian begitu suatu hadits diterima (sebagai sesuatu yang datang

---

<sup>4</sup>Coulson, *The History* 62.

<sup>5</sup>Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadance Jurisprudence*, Oxford, 1950, 53-57.

dari Nabi) maka isinya tidak bisa ditolak, sebab ia memiliki otoritas yang mengikat.<sup>6</sup> Karenanya sunnah dalam arti perilaku dan tindakan Muhammad Saw. adalah menduduki posisi kedua sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an. Yakni sebagai pemberi komentar dan penjelasan terhadap al-Qur'an, namun kenyataannya ia menduduki posisi yang penting dan utama. Al-Qur'an menurut al-Shafi'i harus ditafsirkan dalam sudut pandang Sunnah. Dan mengingat Sunnah berfungsi memberi komentar dan penjelasan terhadap al-Qur'an, maka praktis ia memiliki kedudukan sederajat dengan al-Qur'an, atau dalam bahasa Coulson,<sup>7</sup> ia secara praktis menggantikan otoritas al-Qur'an. Kesejajaran posisi antar al-Qur'an dan Sunnah ini, kemudian al-Shafi'i membuat kaidah yang, melahirkan suatu ketentuan tentang kaidah nasakh. Salah satu ketentuan nasakhnya yang terpenting adalah Sunnah tidak dapat dihapus oleh al-Qur'an. Kaidah ini menjadi prinsip dasar metodologi al-Shafi'i. Sebab mengakui Sunnah bisa dihapus oleh al-Qur'an berarti semakin mengukuhkan prinsip mazdhab pertama, padahal prinsip itu hendak dihilangkan oleh al-Shafi'i. Prinsip mazdhab pertama itu adalah "bila bertentangan dengan semangat al-Qur'an maka otoritas suatu hadits boleh ditentang".<sup>8</sup>

Ijma dalam skema al-Shafi'i berada pada posisi ketiga. Al-Shafi'i, lagi-lagi, mengambil dari konsep yang telah ada sambil memberinya konotasi baru yang dirancang untuk mencapai keseragaman dalam hukum. Baginya hanya ada satu kesepakatan yang sah, yaitu kesepakatan pendapat oleh masyarakat Islam, para ahli hukum dan

---

6Coulson, *The History*, 64

7Coulson, *The History*, 64

8Coulson, *The History*, 65

pengikutnya. Untuk itu ia menteorikan bahwa tidak mungkin segenap masyarakat Muslim, bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Metodologi ini dikemukakan karena ia menyadari bahwa dalam praktek tidaklah mungkin membentuk atau mengetahui kesepakatan semacam itu semenjak Islam meluas ke luar dari batas Madinah.<sup>9</sup>

Dengan demikian menurut Coulson, doktrinnya tentang *ijma'* bersifat negatif. Artinya, ia dirancang untuk menolak kekuatan kesepakatan yang hanya dicapai di suatu tempat tertentu, Madinah atau Kufah misalnya. Dengan begitu diharapkan keberagaman yang bisa ditimbulkan oleh konsep terakhir, yakni 'kesepakatan kalangan ulama di suatu tempat' yang ditolaknya, dapat dihilangkannya.<sup>10</sup>

Sumber keempat dalam skema metodologi hukum al-Shafi'i, adalah qiyas. Qiyas menurut al-Shafi'i adalah pengembangan (nalar) dan penerapan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'an, Sunnah dan *Ijma'*, dalam hal-hal yang tidak diatur secara jelas oleh ketiga sumber ini. Konsep qiyas ini dirancang untuk menolak cara berfikir yang terlalu liberal, *ra'y*, istilah yang lebih maju *istihsan*. Menurut al-Shafi'i cara berfikir seperti (*ra'y* atau *istihsan*) akan melahirkan banyak doktrin dan saling berbeda. Dengan menolak cara berfikir yang tidak disiplin ini al-Shafi'i, menawarkan cara berfikir baru, qiyas, yakni cara berfikir yang teratur dan lebih ketat. Dengan menawarkan konsep ini lagi-lagi al-Shafi'i hendak menggapai angan-angannya untuk menciptakan keseragaman.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Schacht, *The Origins*, 48

<sup>10</sup>Coulson, *The History*, 67

<sup>11</sup>Coulson, *The History*, 68

Perbedaan boleh jadi tetap akan terjadi, tetapi ia mesti ditekan seminimal mungkin. Al-Shafi'i mengakui hal dalam sebuah pernyataan yang merupakan ikhtisar dari teori-teori hukumnya serta sekaligus mengungkapkan tujuan yang mengilhaminya di bidang hukum. Ia mengatakan, "dalam hal-hal yang telah secara terang, eksplisit atau *sarih*, diatur oleh Allah (Qur'an) Sunnah dan Ijma', tidak boleh ada pertentangan. Dalam hal-hal lain, para ulama harus mencurahkan pikiran mereka sendiri (berijtihad) guna menemukan petunjuk dalam salah satu dari ketiga metodologi tersebut. Jika terhadap suatu masalah bisa diterapkan dua macam aturan, maka melalui pemikiran sitematik bisa dipilih salah satunya. Akan tetapi yang terakhir ini amat jarang terjadi.<sup>12</sup>

Rumusan ushul fiqh al-Shafi'i ini mendapat pembenaran dan diamini oleh ulama ushul. Hal itu terbukti dari tidak adanya pertentangan atas teori al-Shafi'i ini dari mereka. Malah yang terjadi sebaliknya mereka menerima dan hanya menambah pada rumusan itu sesuai dengan ciri khas masing-masing mazdhab sebelum al-Shafi'i membangun teori ushul fiqhnya. Seperti mazdhab Hanafi misalnya, menambahkan *urf* dan *istihsan* dalam ushul fiqhnya.<sup>13</sup> Dari penambahan masing-masing mazdhab ini, kemudian ushul fiqh mengalami pengutuban menjadi dua mazdhab. Mereka yang tetap mempertahankan apa yang telah dirumuskan oleh al-Shafi'i dikenal dengan mazdhab *Mutakallimin*, dan mereka yang mengadakan penambahan tanpa mengurangi rumusan al-Shafi'i disebut mazdhab *Fuqaha* atau *Hanafiah*.

---

<sup>12</sup>Schacht, *The Origins*, 97.

<sup>13</sup>Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence* (CB2 3 JUU. K: Cambridge, 1991), 6.

Tulisan ini akan melihat sisi perbedaan kedua aliran dalam penetapan hukum terutama yang berkaitan dengan rasionalitas hukum (*ta'liil*) dan penambahan nash (*al-ziyadah 'ala al-Nash*). Kedua topik di atas diangkat dari buku *Takhrij al-Furu' 'Ala al-Ushul* karya Syihabuddin al-zanjaniy.

## **II. Tipologi dan Perbedaan Kedua Mazdhab**

Meskipun buku *al-Risalah* karya al-Shafi'i kitab shul fiqh pertama yang disusun secara tersendiri, tidaklah berarti perkembangan pemikiran ushul fiqh hanya berkembang sebatas di situ. Tetapi pemikiran ushul fiqh selain al-Shafi'i, seperti pemikiran ushul fiqh Abu Hanifah, banyak mewarnai perkembangan ilmu ini. Besarnya pengaruh pemikiran kedua tokoh ini pada masa berikutnya dapat terlihat dengan munculnya mazdhab-mazdhab dalam ushul fiqh. Berikut dikemukakan tipologi dan perbedaan kedua mazdhab pemikiran ushul fiqh di atas:

### **a. Mazdhab *Mutakallimin*.**

Mazdhab ini dalam pembahasan ushulunya berpegang pada analisa-analisa kebahasaan (linguistik) dan analisa-analisa *illat-illat* hukum. Disamping itu pula, mereka memakai cara yang di tempuh oleh ulama kalam. Artinya teori-teori ushul yang telah ditetapkan itu ditopang dengan alasan-alasan yang kuat baik dengan nash maupun dengan pemikiran mantiq tanpa terikat oleh hukum-furu' yang telah ada dari suatu mazdhab. Ketidakterikatan pembahasan al-Shafi'i kepada satu mazdhab, menjadikan pembahasan mereka lebih bersifat teoritis. Konsekwensi lain dari ketidakterikatan itu melahirkan perbedaan diantara mereka sendiri. Bahkan mereka berbeda pendapat dengan al-Shafi'i sendiri sebagai perintis aliran ini.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Imam al-Shafi'i yang telah disebutkan di atas, merupakan perintis mazdhab ini dan peletak dasar ilmu ushul fiqh. Kemudian diikuti oleh ulama

Perbedaan antara al-Amidi, pengikut al-Shafi'i, dengan al-Shafi'i sendiri misalnya dapat dilihat dalam kasus *ijma sukuti*.<sup>15</sup> Perbedaan lain terjadi antara Imam Ghazali, juga pengikut al-Shafi'i, dengan al-Shafi'i sendiri dalam kasus *qaul shahabi*.<sup>16</sup>

Adanya perbedaan-perbedaan ini menunjukkan bahwa mazhab *Mutakallimin* ini dalam menciptakan ketentuan-ketentuan *ushul-nya* lebih menekankan pada tuntutan ilmiah dan melakukan langkah-langkah berfikir secara deduktif. Dalam kaitan ini imam Haramain menegaskan bahwa dalam membahas ushul fiqh, golongan ini tidak melihat masalah *furu'*. Tetapi masalah *furu'* itu dikoreksi dan diukur dengan ushul bukan *furu'*.<sup>17</sup> Hal yang sama ditegaskan pula oleh Imam al-Ghazali. Menurutnya, dalam ushul fiqh kelompok ini tidak membicarakan masalah-masalah *furu'*, akan tetapi masalah *furu'* itu dikoreksi dan diukur dengan ushul bukan *furu'*, melainkan hanya dalil-dalil *shara'*, seperti al-Kitab, baik segi *manthuq* dan *mafhumnya*, maupun dari segi logika dengan tidak mengungkap masalah *furu'* secara khusus.<sup>18</sup>

Namun demikian ulama ushul fiqh aliran *Mutakallimin*, tetap mempelajari masalah fiqh

lain, seperti Shafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah, Syi'ah Imamiyah, Syi'ah Zaidiyah, Syi'ah Ibadaiyah'. Oleh karena itu aliran ini disebut aliran Shafi'iyah. Di samping itu diikuti pula oleh ulama-ulama dari kalangan Muktazilah dan Asy'ariyah. Lihat Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikrul Ushuli* (Jeddah: Daar al-Syarwal, 1983), 446.

15Saifudin Abi Hasan Ali al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo: Muhammad Ali Subhan, 1968), Jilid I, 6.

16Uraian-uraian tentang perbedaan ini dapat dilihat dalam karyanya masing-masing Muhammad Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1969), 261; Lihat juga *al-Umm* (Kairo: Kitab al-Sya'ab, 1979, 247, Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min Usul al-Fiqh I*, (Kairo: al-Amiriyah, 1322 H.), 271.

17Abdul Malik Ibnu Abdillat al-Juwaeni, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* (Qatar: al-Syaikh Ibnu Ahmad, 1363 H.)

18Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, I, 5.

terlebih dahulu sebelum mempelajari ushul. Hal ini setidaknya untuk mengetahui pemikiran mujtahid dan mengetahui *istinbath* mereka. Sesuai dengan pernyataan Al-Qhadi Abi Ya'la yang mengatakan bahwa seseorang tidak boleh meneliti ushul sebelum meneliti furu' sebab orang yang belum mengetahui furu', akan mengalami kesulitan dalam mengistinbath ushul.<sup>19</sup>

Para ahli ushul banyak yang mengkritik mazdhab *Mutakallimin* ini. Menurut mereka, metode yang dipakai mazdhab ini banyak memiliki kelemahan, yakni pemikiran mereka kurang langsung menyentuh realitas kehidupan hukum masyarakat. Mereka banyak melakukan pengandaian-pengandaian. Tetapi jika dilihat dari segi pengembangan keilmuan yang bersifat teoritis, mazdhab *Mutakallimin* ini sangat menunjang perkembangan ilmu ushul fiqh itu sendiri, sebab mereka lebih memberi penekanan pada aspek-aspek teori.

#### b. Mazdhab *Hanafiah*

Sementara, mazdhab *Hanafiah* (*Fuqaha*) dalam membahas ushulnya bertolak dari hukum-hukum furu' yang diterima dari imam-imam mazdhab mereka. Penetapan ketentuan-ketentuan ushul mereka didasarkan pada hukum-hukum furu'. Apabila terdapat pertentangan dengan hukum-hukum furu' maka ketentuan itu harus diubah sedemikian rupa sehingga sesuai dengan hukum furu' tersebut.

Besarnya perhatian ulama ini terhadap masalah furu' terlihat dalam dua aspek. Pertama aspek teknik perumusan kaidah-kaidah ushul; Kedua aspek sistematika penulisan kitab ushul.

---

<sup>19</sup>Abu Ya'la Muhammad Ibnu Husein, *al-Uddah fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980), 70

Dilihat dari aspek perumusan kaidah ushulnya, ulama Hanafiah terlebih dahulu mengadakan penelitian terhadap masalah *furu'* dan fatwa-fatwa ulama.

Mereka melakukan pengkajian makna yang terkandung, serta mengambil prinsip-prinsip umum dari masalah *furu'* itu. Setelah itu menjadikannya ketentuan ushul. Cara berfikir seperti ini dikenal dengan metode berfikir induktif.

Dan dilihat dari aspek sistematika penulisannya, ushul fiqh aliran ini mengambil format pada pengkaitan diri atas masalah *furu' fiqhiyah*. Artinya pembahasan ushulnya tidak semata-mata teori, melainkan dipadukan dengan masalah fiqh. Untuk kasus ini dapat dilihat misalnya dalam buku al-Syarakhsi.<sup>20</sup>

Uraian di atas pada akhirnya bermuara pada perbedaan yang cukup signifikan dalam menetapkan hukum. Ushul fiqh mazdhab *Mutakallimin* merupakan aturan-aturan istinbath yang bersifat menetapkan. Sedangkan ushul fiqh mazdhab Hanafiah atau Fuqaha, aturan-aturan istinbathnya tidak bersifat menetapkan, karena ditentukan oleh *furu'*.<sup>21</sup>

### **III. 'Illat al-Hukm dan al-Ziyadah 'Ala al-Nash.**

Salah satu ciri khas mazdhab ushul Shafi'iyah, seperti yang telah disebutkan di atas, adalah pendekatannya yang lebih banyak menggunakan analisa kebahasaan dan analisa *illat* hukum. Al-Junjaniy (W.656 H.) dalam bukunya *Takhrij Furu' 'ala*

---

<sup>20</sup>Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikrul Ushuli*, 453.

<sup>21</sup>Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikrul Ushuli*, 458.

*al-Ushul*, dan ia salah seorang ulama ushul Shafi'iyah, berhasil membuat suatu karya yang menampilkan sisi perbedaan dua mazdhab ushul ini. Dan dalam konteks tulisan ini dapat dilihat dalam tiga kasus yang menjadi fokus bahasan ini.

Pertama, ***Illat Qhasirah***. "*Illat qhasirah*" menurut kami (Shafi'iyah) adalah benar. Sedangkan menurut Abu Hanifah adalah batal. Persoalan ini menurut al-Junjaniy merupakan persoalan linguistik dalam ushul fiqh, yang diambil dari masalah *illat manshushah*. Yaitu 'illat' yang ditetapkan dalam nash. Kemuudian makna keabsahannya adalah karena kesesuaiannya menjadi sandaran hukum kepadanya, dan yang demikian ini bisa diterima, dan makna ketidakabsahannya (*fasaaduha*) adalah karena ketidak-bersamaannya antara illat dan hukum (*'adamu islthiraadiha*), dan itu pun dapat diterima menurut kami (Shafi'iyah).<sup>22</sup>

Mereka (Hanafiah) mengatakan bahwa '*illat qhashirah* tidak memiliki manfaat apapun, karena sesungguhnya *illat* tersebut tidak dapat menetapkan hukum di luar wadah (*makhal*) nash itu sendiri. Dengan demikian menurut ulama Hanafiah ia adalah batal.<sup>23</sup>

Menurut mereka, Esensi dasar dari illat, seperti esensi qiyas secara umum adalah kemampuannya untuk merentangkan pada kasus-kasus yang baru, yang berarti bahwa illat harus merupakan sifat yang dapat dipindah-pindahkan. Perjalanan misalnya, adalah illat dari keringanan untuk tidak berpuasa. Oleh karenanya ia adalah 'illat yang terbatas pada asal dan tidak dapat diterapkan dengan cara yang sama dalam ibadah yang lain. Dengan demikian illat harus *muta'addi*,

---

<sup>22</sup>Syihabuddin Mahmud bin Ahmad al-Junjaniy, *Takhrij al-Furu'* 'Ala al-Ushul, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1979), 47.

<sup>23</sup>Al-Junjaniy, *Takhrij al-Furu'*, 47.

yaitu kualitas obyek yang harus diterapkan untuk kasus-kasus yang lain. Qiyas tidak dapat dibangun atas dasar *illat* yang dibatasi pada kasus asal.<sup>24</sup>

Selanjutnya mereka mengatakan bahwa syarat *ta'adiah (transferabilitas)* menegaskan bahwa *illat* dalam qiyas, harus merupakan suatu kualitas yang bersifat abstrak, dan bukan merupakan aktivitas atau sasaran yang bersifat konkret. Untuk mengilustrasikan hal ini, bisa melihat kembali pada contoh yang telah disebutkan di atas. Perjalanan yang merupakan keringanan untuk membatalkan puasa, adalah aktivitas konkret, sementara memabukkan merupakan kualitas yang bersifat abstrak yang penerapannya tidak dibatasi.<sup>25</sup>

Sementara Ibnu Subki, berpandangan bahwa '*illat qhasirah*' diperbolehkan untuk menetapkan hukum, meskipun tidak dapat digunakan untuk qiyas. Kegunaan mengetahui *illat qasirah* ini menurutnya adalah untuk mengetahui keserasian *illat* dengan hukum; untuk mendorong pelaksanaan hukum; untuk menghindarkan terjadinya qiyas; dan untuk memperoleh tambahan pahala saat ada kesanggupan untuk melaksanakannya.<sup>26</sup>

Sebaliknya ulama Shafi'iyah berpandangan bahwa *illat muta'adiyah* berfungsi menetapkan hukum, begitupun *illat qhasirah* berfungsi sebagai peniadaan hukum. Keduanya memiliki maksud tertentu, artinya menetapkan hukum pada tempat yang seharusnya untuk meniadakan hukum adalah dilarang. seperti juga meniadakan hukum pada tempat yang seharusnya untuk menetapkan hukum juga dilarang.<sup>27</sup>

---

24Muhammad Hasyim Kamali, *Principle*, 279.

25Muhammad Hasyim Kamali, *Principle*, 279.

26Ibnu Subki, *Jam'u al-jawami*, Musthafa al-Babi al-Halabi, (Mesir, 1937), Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I* (Jakarta:Logos, 1977). 178

27Al-zanjaniy, *Takhrij al-Furu'*, 47.

Bagi Mazdhab ushul Shafi'iyah syarat *transferabilitas* (*ta'adiyah*) illat seperti yang disharatkan oleh mazdhab ushul Hanafiyah tidak diharuskan dalam qiyas. Mereka mengesahkan qiyas yang didasarkan atas 'illat yang dibatasi pada kasus asal (*illat qaasirah*). Ulama-ulama Shafi'iyah memberikan argumen bahwa *ta'adiyah* bukanlah syarat dari illat; ketika illat dibatasi pada kasus asal, maka Pemberi Hukum (*Shar'i*) mungkin memang bermaksud demikian. Kemungkinan itu tidak bisa diabaikan semata karena tidak adanya *transferabilitas*. Ia merupakan syarat yang secara nalar terfahami, tanpa perlu melihat kepada makna-makna yang tepat dari hukum itu sendiri.

Ulama-ulama Shafi'iyah juga memberikan argumen bahwa kegunaan illat tidak semata ditemukan dalam *transferabilitas*-nya. Jadi tidak ada penolakan mendasar kepada kemungkinan 'illat dibatasi kepada kasus asal. Namun demikian, para ulama sepakat bahwa alasan-alasan yang dikemukakan secara tertulis harus diterima sebagaimana adanya tanpa mempertimbangkan apakah memang dapat diterapkan untuk kasus-kasus yang lain atau tidak.<sup>28</sup>

*Kedua*, adalah tentang konsep rasionalisasi hukum, ***Ta'lil al-Hukmi***. 'Ta'lil hukum' adalah upaya mengetahui petunjuk-petunjuk Pemberi Hukum. Mazdhab ushul Shafi'iyah berpandangan bahwa proses *ta'lil* disandarkan pada nash.<sup>29</sup> Pandangan mereka ini dilatari oleh sebuah pemikiran bahwa qiyas harus senantiasa mengacu pada prinsip (*asal*) yang mapan, al-Kitab dan al-Sunnah. Tidak diperkenankan bagi seorang Muslim

---

<sup>28</sup>Abu Hamid al-Ghazaly, *al-Mustasyfa fi 'Ilm al-Ushul II* (Kairo: al-Amiriyah, 1322 H.), 98., Muhammad Abu zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Cairo: Daar el-Fikr al-Araby, 1957), 190; Khudari Beyk, *Ushul al-Fiqh* (Cairo: Mathba'ah al-Istiqamah, 1938), 320.

<sup>29</sup>Al-Zanjaniy, *Takhrij al-Furu'*, 48.

menjauhi dasar-dasar yang mapan tersebut, atau mempergunakan akal atau berijtihad dengan pendapatnya sendiri yang didasarkan pada pengalaman.<sup>30</sup>

Arti dari tetap mengarahkan atau mengacu kepada prinsip (*ushul*) yang sudah ditetapkan, adalah bahwa perbedaan-perbedaan yang timbul dari ijtihad atau qiyas bukanlah termasuk perselisihan yang merupakan “rahmat”. Perbedaan-perbedaan ini menurut al-Shafi’i tidak membawa pada kemajemukan “kebenaran”. Kebenaran itu satu, menetap pada dirinya. Sebagaimana ‘*Bait al-Haram*’ adalah satu pada dirinya, sekalipun orang-orang yang melakukan salat berselisih mengenai tepatnya arah yang dituju dalam waktu dan tempat tertentu.<sup>31</sup>

Pemikiran al-Shafi’i demikian, karena ia berpihak kepada surah al-Nisa’: 59, yang menyatakan bahwa jika terjadi pertentangan atas suatu pendapat maka kembalilah perbedaan-perbedaan itu kepada Allah (*al-Kitab*), dan kepada Rasulullah (*al-Sunnah*).

Disamping itu pemikiran itu secara historis dilatari oleh upaya membangun penyeragaman metode hukum, dan mencabut akar penyebab perselisihan dan pluralitas metodologi hukum mazdhab pertama. Karenanya, dibuatlah suatu metodologi yang bersumber pada otoritas nash, termasuk dalam kasus *ta’lil*, yang menurutnya mesti dikembalikan pada teks nash itu sendiri. Meskipun metode qiyas yang dibangun al-Shafi’i ini mendapat kritik tajam dari Nasr Hamid Abu Zaid, yang menganggapnya bahwa formulasi qiyas dibangun al-Shafi’i, tidak lain adalah mempersempit ranah

---

30Al-Shafi’i, *ar-Risalah*, 25.

31Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi’i Ta’sis al-Audulujiyah al-Wasathiyah*, terj. Khairan Nahdhiyin (Yogyakarta: LkiS, 1997), 91.

ijtihad>. Tetapi harus diakui bahwa al-Shafi'i telah berjasa dalam membangun sebuah metodologi hukum di mana qiyas termasuk di dalamnya. Dan berjasa mengatasi pluralitas hukum yang hampir hancur secara metodologis pada masanya.

Sementara proses *ta'lil* mazdhab ushul Hanafiah disandarkan pada *illat*.<sup>32</sup> Tampaknya landasan berfikir mazdhab ini dilatari oleh pemikiran Abu Hanifah sendiri yang berpandangan bahwa nash-nash shari'ah bersifat rasional dan *illat*-nya dapat ditentukan.<sup>33</sup> Bahkan Abu Hanifah menyalahkan dengan tegas, jika proses *ta'lil* disandarkan pada nash.<sup>34</sup> Kemudian pandangan Sadr al-Shari'ah salah seseorang dari kalangan Hanafiah berpandangan bahwa *illat* (kausa) merupakan sifat (*wasaf*) yang berada pada kasus asal. Sebab menurutnya qiyas merupakan perluasan kasus asal kepada cabang (*far'*) yang keberadaan *illat*-nya, tidak bisa difahami dari ungkapan kasus asal semata.<sup>35</sup>

Contoh-contoh kasus yang muncul dari masalah ushul ini, seperti yang ditampilkan al-zanjaniy dalam karyanya, *Takhrrij Furu' Ala al-Ushul*, adalah sebagai berikut:

1). Bahwa sesuatu yang keluar (dari seseorang) dari selain dua tempat yang biasa menjadi tempat keluarnya kotoran adalah tidak membatalkan wudhu menurut Shafi'i. Alasannya, *illat* hukum pada kasus ini, dibatasi pada apa yang ada dalam wadah nash itu, yakni keluarnya suatu kotoran dari dua tempat keluar (*qubul* dan *dubur*) yang, telah menjadi kebiasaan. Sementara menurut Hanafi kasus seperti ini adalah membatalkan

---

32Al-Zanjaniy, *Takhrrij Furu'*, 48.

33Abdul Wahab Khallaf, *Ushul al-Fiqh*, Daar el-Qolam, Cairo, 1978, hal. 61

34Lihat catatan kaki tentang masalah ini dalam *Takhrrij Furu' Ala al-Ushul*, al-Zanjaniy, *Takhrrij Furu'*, 48.

35Seperti dikutip oleh Hasyim Kamali, *Principles*, 279.

wudhu, karena *illat*-nya, keluarnya kotoran dari raga seseorang.<sup>36</sup>

2). Bahwa membatalkan puasa pada siang hari dengan makan dan minum menurut Shafi'iyah tidak diwajibkan *kaffarat* bagi orang yang membatalkannya, karena *illat* hukum dalam kasus ini adalah *ijma'*. Maksudnya, kewajiban *kaffarat* dikenakan kepada orang yang membatalkan puasanya dengan jalan *jima*. Sedangkan menurut Hanafi adalah membatalkan puasa secara umum. Meskipun seorang membatalkan puasanya dengan makan dan minum maka ia patut dikenakan sanksi *kaffarat*.<sup>37</sup>

3). Bahwa *illat* diharamkannya *riba* dalam kasus dua mata uang, *dinar* dan *dirham*. Menurut Shafi'iyah adalah karena kualitas atau nilai keberhargaan yang melekat pada kedua jenis mata uang tersebut. Sedangkan menurut Hanafiah *illat*-nya adalah keseimbangan dan jenisnya.<sup>38</sup>

4). Bahwa kewajiban memberi nafkah kepada kerabat dekat menurut shafi'i adalah bersifat khusus, kedua orang tua dan anak-anak. Sedangkan menurut Abu Hanifah adalah keumuman hubungan kekerabatan. Mereka (ulama Hanafiah) kemudian menafsirkan "keumuman kekerabatan". Ini dengan *muhrim* atau *mahram*, yakni hubungan kekerabatan yang diharamkan bagi salah seorang dari laki-laki dan perempuannya melakukan pernikahan. Anggota kerabat yang demikian inilah yang berhak mendapat nafkah.<sup>39</sup>

5). Adalah masalah penambahan nash (*al-Ziyadah 'Ala al-Nash*). Penambahan nash menurut al-Shafi'iyah adalah bukan *nasakh*, sedangkan menurut Abu Hanifah adalah *nasakh*. Cara kerja

---

36Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 48.

37Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 48.

38Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 49

39Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 49.

penambahan nash ini sama dengan cara kerja *nasakh*. Permasalahan ini juga menurut al-Junjaniy masih dalam konteks linguistik dalam ushul fiqih, sedangkan kontrovensi tentang masalah ini berkuat di sekitar hakikat *nasakh*. Menurut mazdhab ushul Shafi'iyah yang dimaksud dengan *nasakh* adalah 'menghilangkan hukum yang telah ditetapkan'.

Sedangkan menurut mereka (mazdhab ushul Hanafiah) *nasakh* diartikan dengan 'penjelasan' materi hukum. Jika benar, menurut ulama ushul Shafi'iyah, *nasakh* diartikan oleh ulama Hanafiyah dengan 'penjelasan' maka penafsiran mereka itu dianggap benar. Yakni sesungguhnya penambahan atas nash adalah *nasakh*, karena dalam konteks ini penambahan nash merupakan penjelasan tentang kuantitas ibadah dan tata caranya. Sebaliknya jika benar penafsiran *nasakh* dengan menghilangkan hukum maka penambahan yang demikian menurut Shafi'iyah bukan *nasakh*.

Maksud pernyataan di atas adalah bahwa kalangan Shafi'iyah berpandangan 'jika *nasakh* diartikan oleh ulama Hanafiyah dengan penjelasan (*bayan*) maka mereka (shafi'iyah) menerimanya, tetapi jika *nasakh* diartikan dengan menghhilangkan hukum maka mereka menolaknya. Karena pengertian *al-ziyadah* (penambahan) bukan *nasakh* bagi kalangan Shafi'iyah.

Perbedaan tentang masalah ini tampaknya dilatari oleh perbedaan konsep *nasakh* dari masing-masing mazdhab. Dan perbedaan pandangan dalam memposisikan sunnah.

Al-Shafi'i, dan pengikutnya, berpandangan bahwa *nasakh* bukanlah bentuk pembatalan (*ilgha*), tetapi ia merupakan bentuk penghentian atau terminasi suatu ketentuan oleh ketentuan lain. *Nasakh* menurut pengertian ini adalah bentuk

penjelasan (*bayan*) yang tidak menyebabkan penolakan menyeluruh terhadap ketentuan asal.<sup>40</sup> *Nasakh* adalah penjelasan, dalam pengertian bahwa ia menceritakan kepada kita tentang terminasi suatu ketentuan, cara dan waktu terminasinya, apakah keseluruhannya ataukah sebagian saja yang diterminasi dan tentu saja yang menggantikan adalah ketentuan baru.<sup>41</sup>

*Nasakh* adalah penjelasan, dalam arti bahwa ia menceritakan kepada kita tentang terminasi suatu ketentuan, cara dan waktu terminasinya, apakah keseluruhan ataukah sebagian saja yang diterminasi, dan tentu saja ketentuan baru yang menggantikannya. Namun demikian, tidak menerima pendapat yang menyatakan bahwa *nasakh* merupakan bentuk *bayan*. Kenyataan bahwa *nasakh* menghentikan atau mengakhiri suatu ketentuan membedakannya dengan *bayan*, dan apabila suatu ketentuan dideterminasi, maka ketentuann itu tidak bisa lagi dijelaskan.<sup>42</sup>

Dalam menerangkan konsep *nasakh*-nya, al-Shafi'i membuat suatu kaedah yang dengan itu dapat mempermudah memahami perbedaan ini. Kaedah yang dibuatnya adalahh ebagai berikut: al-Qur'an hanyabisa dihapus oleh al-Qur'an. Dan Sunnah hahnya bisa dihapus oleh Sunnah juga. Sunnah tidak bisa menghapus al-Qur'an karena ia berfugnsi menafsirkan atau memberi penjelasan (*bayan*) bukan menentangnya. Begitupun sebaliknya, al-Qur'an tidak mungkin menghapus Sunnah, sebab mengakui fungsi ini sama saja dengan meniadakan fungsi Sunnah. Pasalnya menurut Coulson, jika ada ajaran Muhammad bertentangan dengan al-Qur'an yang diwahyukan

---

40Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 103; Abu Zahrah, *Ushul*, 148

41Muhammad Hasyim Kamali, *The Principle*, 197.

42Muhammad Hasyim Kamali, *The Principles*, 197.

kemudian, pasti akan ada pula Sunnah yang berkesesuaian dengan wahyu tersebut, karena Muhammad sendiri harus menyesuaikan diri dengan wahyu tersebut.<sup>43</sup>

Teori nasakh yang dikemukakan al-Shafi'i ini diadopsi oleh jumur ulama dan kemudian mengalami perkembangan yang mengikuti pola dasar ini dengan melakukan penambahan-penambahan.

Kerangka teori ini dikembangkan oleh jumur ulama, yang kemudian nasakh diklasifikasi lagi ke dalam variasi-variasi berikut ini: 1) *Nasakh* Qur'an oleh Qur'an, 2) *Nasakh* Sunnah oleh Sunnah; 3) *Nasakh* Qur'an oleh Sunnah; 4) *Nasakh* Sunnah oleh Qur'an.<sup>44</sup>

Al-Shafi'i yang didukung oleh jumur Mu'tazilah dan Ahmad bin Hanbal mengesahkan dua jenis pertama dari teori *nasakh* di atas, dan menolak dua jenis lainnya. Menurut mereka *nasakh* Qur'an oleh Sunnah dan sebaliknya adalah tidak valid.<sup>45</sup> Kesimpulan al-Shafi'i ini berdasarkan interpretasinya terhadap sejumlah ayat Qur'an menunjukkan bahwa Qur'an hanya dapat dihapus oleh Qur'an sendiri. Salah satu ayat yang dikutip al-Shafi'i untuk memperkuat teorinya al-Shafi'i mengutip surh al-Nahl , 16: 101:

*'Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat suatu ayat yang lain (ayatan makaana ayatin) padahal Allah mengetahui apa yang diturunkannya'.*

Nash ini, menurut al-Shafi'i merupakan dalil yang kuat bahwa ayat Qur'an hanya dapat dihapus

---

43Coulson, *The History*, 66.

44Muhammad Hasyim Kamali, *The Principles*, 205.

45Al-Amidi, *al-Ihkam* III, 153.

atau diganti oleh ayat Qur'an yang lain. Kenyataannya bahwa kata *ayat* terdapat dua kali dalam nash ini memberikan bukti yang meyakinkan bahwa Qur'an tidak dapat dihapus oleh Sunnah.<sup>46</sup>

Akar konsep *nasakh* yang dibangun al-Shafi'i adalah bukan menjadikan Sunnah sebagai pengurai (*al-Bayan*) al-kitab, tetapi juga memasukkannya dalam pola-pola semantik sebagai bagian substansial dari struktur nash al-Qur'an.

Menurut Nashr Hamid Abu Zaid, al-Shafi'i memposisikan al-Sunnah terhadap al-Qur'an pada tiga posisi. *Pertama*, kemiripan semantik, yaitu kemiripan yang didasarkan pada pengulangan Sunnah terhadap wacana al-Qur'an. *Kedua*, hubungan tafsir dan *al-bayan* sebagaimana dalam kasus spesifikasi kalimat umum (*takhsis al-'am*) dan perincian kalimat ambigu (*tafsil al-mujmal*). *Ketiga*, Sunnah berdiri sendiri sebagai nash tashri' meskipun kehujjahan tekstualnya bersumber pada pemaknaan-pemaknaan yang terdapat dalam al-kitab itu sendiri.<sup>47</sup> Menurut Abu Zaid, para ahli hukum menyetujui terhadap dua posisi pertama yang dirumuskan al-Shafi'i, sedangkan terhadap posisi ketiga terjadi kontroversi, yaitu kemandirian Sunnah sebagai sumber tashri'. Dalam perspektif mereka Sunnah bukanlah sumber tashri' dan bukan pula wahyu, tetapi ia merupakan penafsir dan penjelas terhadap apa yang disebutkan secara umum oleh al-kitab. Bahkan sekalipun fungsi *hujjah*-nya diterima, Sunnah tetap tidak berdiri sendiri dalam tashri'. Sunnah tidak menambahkan sedikit pun yang tidak dikandung nash asal, baik secara *ijmal* maupun *isyarah*. Perpektif ini berbeda dengan perpektif yang, menurut al-Shafi'i, 'otoritatif' yang menganggap Sunnahh sejenis "wahyu" meskipun

---

<sup>46</sup>Al-Shafi'i, *al-Risalah*, 177, al-Ghazali, *al-Mustashfa I*, 81.

<sup>47</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi'i Ta'sis*, 29

berbeda dari wahyu al-Qur'an. Wahyu Sunnah adalah "pengilhaman ke dalam jiwa". Maksudnya "wahyu" dalam pengertian bahasa yang berarti inspirasi (*ilham*), bukan "wahyu" dalam pengertian istilah, yakni (inspirasi melalui perantara malaikat Jibril.<sup>48</sup> Al-Shafi'i dalam hal ini diakui oleh Abu Zaid, berjasa dalam mengkaitkan dua makna "wahyu" itu, melalui *takwi*-Inya terhadap kata al-hikmah yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an mengiringi kata al-Kitab. Al-Shafi'i menyatakan:

*"Sunnah Rasulullah yang tidak ada nashnya dalam al-Kitab, sebagaimana telah ditulis dalam kitab ini, adalah bagian dari pengajaran al-Kitab dan al-hikmah yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya, ini menjadi dalil bahwa yang dimaksud dengan hikmah adalah sunnah Rasulullah."*<sup>49</sup>

Jika *al-hikmah* adalah Sunnah, maka mentaati Rasulullah yang selalu disebut menyertai ketaatan kepada Allah, berarti mengikui sunnah.<sup>50</sup> Disamping juga al-Shafi'i berhasil merumuskan gagasan *ismah* (suci dari dosa) sebagai sifat dari seluruh Nabi, dan terutama Nabi Muhammad Saw.<sup>51</sup> Bagi al-Shafi'i yang dimaksud dengan mentaati Rasul Saw., adalah mentaati wahyu *ilahi* (al-Qur'an) yang disampaikan kepada Rasul yang memiliki kepribadian *ismah*. Berdasarkan latar teoritis demikian maka al-Shafi'i menjadikan konsep Sunnah sebagai wahyu Allah, memiliki kekuatan *tashri'* dan otoritas yang sama dengan al-

---

48Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi'i Ta'sis*, 30

49Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 22.

50Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 33

51Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 85

Qur'an.<sup>52</sup> Dengan perspektif otoritatifnya, al-Shafi'i bukan saja memposisikan Sunnah sebagai *bayan* bahkan lebih dari itu, Sunnah menurutnya memiliki peran tashri' yang mandiri.

Sunnah pada dasarnya memperkuat dan memperjelas al-Qur'an, ia tidak akan membatalkan kitab Allah. Semua ini menurut al-Shafi'i diperkuat kembali dalam ayat al-Qur'an lainnya yang menyatakan Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki.<sup>53</sup>

Sebaliknya *nasakh* difahami oleh kalangan ulama Hanafi, sebagai penghapusan atau penggantian suatu ketentuan shari'ah oleh ketentuan yang lain dengan syarat bahwa yang disebutkan terakhir muncul belakangan dan ketentuan itu ditetapkan secara terpisah. Persyaratan yang diberikan oleh mazdhab ini bahwa ketentuan itu harus ditetapkan secara terpisah berarti bahwa masing-masing harus ditetapkan dalam nash yang berbeda. Apabila kedua nash itu terdapat pada tempat yang sama maka, tampaknya salah satunya menjadi pelengkap dan pengkualifikasi (*sifat*) yang lain, atau menambahkan syarat atau pengecualian yang lain.<sup>54</sup>

Konsep *nasakh* yang dibangun oleh ulama kalangan Hanafi juga dilatari oleh pandangan mereka tentang posisi atau hubungan Sunnah dengan al-Qur'an. Hubungan Sunnah dengan al-Qur'an menurut mazdhab ini tidak lebih dari menjadikan sunnah sebagai teks pengurai yang tidak berdiri sendiri dalam tashri'. Sunnah kadangkala menetapkan apa yang telah

---

52Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 86

53Al-Shafi'i, *ar-Risalah*, 54

54Muhammad Hasyim Kamali, *The Principles*, 194.

ditetapkan al-Qur'an, karena memang signifikasi (*dalalah*) Sunnah adalah menetapkan dan menguraikan. Terkadang juga menafsirkan apa yang muncul secara global (*mujmal*) dalam al-Qur'an. Ini merupakan keterangan penjelas (*bayan al-tafsir*). Dan yang terakhir penjelasan Sunnah terhadap al-Qur'an adalah penjelasan *nasikh* dari yang *mansukh*. Ini merupakan keterangan pengganti (*bayan al-tabdil*).<sup>55</sup> Dan yang terakhir ini menjadi fokus kajian posisi Sunnah terhadap al-Qur'an dalam konteks mengkaji pandangan ulama kalangan Hanafi.

Konsep hubungan antara Sunnah dan al-Qur'an seperti ini tidak menyingkirkan spesifikasi kata umum (*takhsis al-'am*) dari wilayah signifikasi Sunnah. Ini berbeda dengan konsep al-Shafi'i yang menganggap fungsi *takhsis al-'am* sebagai signifikasi yang mendasar dalam kaitan Sunnah dengan al-Qur'an. Penunjukkan arti umum ('*am*) kepada keumuman dalam pandangan al-Shafi'i adalah signifikasi hipotetik (*dalalah dhaniyyah*), karena kemungkinan *takhsis* akan selalu ada. Sementara kalangan Hanafi berpandangan bahwa penunjukkan arti umum ('*am*) kepada keumuman adalah signifikasi aksiomatik (*dalalah qath'iyah*). Karena semua yang ada dalam al-Qur'an adalah *qah'iy* dan semua yang ada dalam Sunnah adalah *dhanni*, selain Sunnah mutawatir dan Sunnah Masyhur.<sup>56</sup>

Pandangan ini terus dipertahankan oleh kalangan Hanafi untuk menggukuhkan makna teks al-Qur'an, dan mempertahankan perbedaan antara al-Qur'an dan Sunnah. Pengertian

---

<sup>55</sup>Abu Zahrah dalam bukunya *Abu Hanifah*, seperti dikutip oleh Abu Zaid, op.cit., *Imam Shafi'i Ta'asis*, 41.

<sup>56</sup>Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi'i Ta'asis*, 42.

pendapat yang mengatakan indikasi 'am itu *qath'iy*, menurut kalangan Hanafi tidak berarti bahwa indikasi 'am itu tidak mungkin *ditakhs*, bahkan *takhsis* boleh dan mungkin apabila ada petunjuk terhadap hal itu. Namun jika tidak ada petunjuk maka inddikasinya tetap 'am, idak ada yang khusus di dalamnya. Berkaitan dengan petunjuk yang mentakhsis (*mukhassis*) ada beberapa syarat yang harus dipenuhi. Yang terpenting *mukhassis* harus beriringan dengan titah (*khitab*). Maksudnya semasa dengannya. Syarat kedua harus berdiri sendiri, dengan pengertian petunjuk *takhsis* itu tidak merupakan bagian dari struktur titahitu sendiri, seperti *istisna*, (pengecualian), *sifat* (ajektif) dan *sharat*. Sebab semua ini merupakan bagian-bagian dalam struktur makna bagi titah itu sendiri. Syarat pengiring ini penting sebab kalau tidak. Petunjuk itu bukan *takhsis*, tetapi *nasakh*.<sup>57</sup> Dari semua ini kalangan Hanafi berkesimpulan bahwa *nasakh* sebagai bentuk penjelasan yang bertentangan (*bayan mu'aridl*) yang menggantikan hukum karena itu adalah hal ini tidak disharatkan beriringan (periodenya) dengan titah. Apabila perbedaan antara "*naskh*" dan "*takhsis*" merupakan perbedaan antara yang tidak beriringan dengan yang beriringan, maka Sunnah, sebagai teks penafsir pengurai al-Kitab, dapat me-*nasakh* al-Qur'an.<sup>58</sup>

**Berdasarkan** uraian tentang posisi Sunnah di atas maka dapat difahami pula perbedaan pendapat antara ulama Shafi'iyah dan kalangan Hanafiyah tentang Penambahan nash, *al-Ziyadh 'ala al-Nash*. "penambahan niat dalam wudhu", "penambahan pengasingan

---

57Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi'i Ta'sis*, 43.

58Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Shafi'i Ta'sis*, 45

dalam sangsi dera”, “penambahan alat bukti dan sumpah dalam proses Peradilan” menurut Shafi’iyah seperti yang telah disebutkan di bawah ini, bukan naskh. Alasan yang dikemukakan oleh ulama kalangan Shafi’iyah adalah: Pertama, al-Shafi’i yang juga diikuti oleh penerus mazhabnya, memandang nasakh sebagai *bayan* (penjelasan). Kedua, al-Shafi’i memosisikan Sunnah sejajar dengan al-Qur’an, di mana Sunnah dalam pandangannya memiliki otoritas yang mandiri dalam membentuk tashri’. Ketiga dan yang juga penting al-Shafi’i tidak memosisikan Sunnah menjadi *nasikh* al-Qur’an atau sebaliknya.

Sedangkan kalangan Hanafi memandang hubungan Sunnah dengan al-Qur’an berbeda dengan kalangan Shafi’i. Mereka memosisikan Sunnah sebagai nash pengurai yang tidak berdiri sendiri, dan sebagai penjelas keterangan pengganti (*bayan al-tabdil*). Kemudian mereka juga memandang *nasakh* sebagai penghapus atau pengganti ketentuan Shari’ah oleh ketentuan shari’ah yang lain, dengan syarat yang disebutkan terakhir muncul tidak beriringan atau belakangan, dan ditetapkan secara terpisah. Jika muncul beriringan maka Sunnah sebagai teks penafsir dan pengurai al-Kitab dapat me-*naskah* al-Qur’an. Logikanya Nabi Saw. tidak mungkin memberi keterangan tentang suatu ketentuan hukum (*hadits*) mendahului ketentuan hukum yang diberikan Allah Swt. Contoh-contoh kasus yang diampilkkan al-zanjaniy dalam konteks masalah ini adalah:

1. Bahwa niat dalam wudhu menurut ulama Shafi’iyah adalah wajib, disharatkan niat dalam wudhu menurut mereka bukan karena proses *nasakh*. Sedangkan menurut ulama

Hanfiyah, niat dalam wudhu tidak diwajibkan, karena Allah Swt. Menurut mereka hanya menyuruh untuk membasuh empat anggota wudhu, dan ia tidak menyebutkan niat, barangsiapa menambahkannya maka ia telah melakukan penambahan terhadap nash.<sup>59</sup>

2. Bahwa sangsi pengasingan disyari'atkan menurut ulama Shafi'iyah sebagai tambahan dari sangsi dera (*al-jild*), sedangkan menurut ulama Hanafiah tidak disyari'atkan, karena Allah Swt. hanya menyebutkan rajam (*jild*) dan tidak menyebutkan sangsi pengasingan. Barangsiapa mewajibkannya maka ia telah menambah nash, dan penambahan terhadap nash adalah nasakh.<sup>60</sup>

3. Bahwa melakukan proses peradilan dengan menggunakan saksi (alat bukti) dan sumpah dibolehkan menurut kami, (Shafi'iyah), berdasarkan beberapa hadist yang diriwayatkan sesuai dengan konteks ini. Sedangkan menurut mereka (Hanafiah) tidak dibolehkan, dengan alasan bahwa Allah Swt hanya menyebutkan dua orang laki-laki, dan seorang laki-laki serta dua orang perempuan.<sup>61</sup>

#### **IV. Sebuah Kritisi**

Tiga kasus yang menjadi kontroversi antara mazdhab ushul "Mutakallimin" dan mazdhab ushul "Hanafiyah" yang dikutip dari buku al-Zanjaniy, *Takhrij al-Furu'*, merupakan sebagian rangkaian kasus-kasus furu' konroversial dari kedua mazdhab ushul tersebut. Tiga kasus ini, dan mungkin juga yang lainnya, menurut al-Zanjani merupakan problem *lafdhiah*, linguistik. Tetapi menurut

---

59Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 51.

60Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 51.

61Al-Zanjaniy, *Takhrij Furu'*, 51.

penulis, kasus ini tampaknya bukan hanya problem bahasa tetapi ia merupakan terutama dalam kasus *al-ziyadah 'ala al Nash*, juga melibatkan problem 'epistem historik'.

Untuk memahami alur berfikir kedua mazdhab ini tampaknya kita harus juga mengetahui latar historik pemikiran kedua tokoh sentral mazdhab ini, Imam Abu Hanaifah dan al-Shafi'i. Limit waktu hidup antara dua tokoh ini terpatut satu generasi. Imam Abu Hanifah hidup dalam suasana pembentukan pemikiran hukum yang telah terpolrasisasi dalam pluralisme mazdhab yang saling bertentangan. Dalam suasana seperti ini al-Shafi'i lahir dan dibesarkan. Karenanya pemikiran-pemikiran hukum terutama dalam metodologi, al-Shafi'i lebih cenderung pada pencarian alternatif atas metodologi yang telah ada. Ia membangun sebuah metodologi yang dapat mencabut akar-akar perbedaan, untuk kemudian menuju unifikasi metodologi hukum. Salah satu cara mencabut akar perbedaan mazdhab yang ada ketika itu adalah dengan membangun konsep sunnah yang sama sekali berbeda dengan mazdhab sebelumnya.

Jika mazdhab pertama memandang Sunnah sebagai tradisi lokal di tiap-tiap daerah, maka Sunnah bagi al-Shafi'i adalah keseluruhan perilaku Nabi Saw yang menurutnya juga sebagai "wahyu" Allah secara literal. Karenanya al-Shafi'i memposisikan al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an yang mandiri dalam membentuk tashri' dan berfungsi sebagai *bayan*. Akibatnya al-Shafi'i tidak memandang kasus penambahan dalam nash, seperti yang telah ditampilkan al-zanjaniy, sebagai sebuah nasakh. Karena bagi al-Shafi'i sunnah tidak bisa dijatuhkan (nasakh) oleh al-Qur'an dan begitupun sebaliknya.

Oleh karena itu ketentuan rukun wudhu misalnya, seperti yang telah dikemukakan oleh Zunjaniy dalam contoh kasusnya yang ketiga, oleh al-Qur'an hanya disebutkan empat, tetapi dalam formulasi hukum al-Shafi'i menjadi enam. Penambahan 'niat' dan *tartib* dalam wudhu diambil dari Sunnah. Karena posisi Sunnah sejajar dengan al-Qur'an dan memiliki kemandirian dalam membentuk *tashri'*, serta berfungsi sebagai *bayan* maka dalam formulasi hukum Shafi'i rukun wudhu berubah menjadi enam. Inilah yang dimaksud bahwa pendekatan kebahasaan yang ditonjolkan dalam karya al-zanjaniy tidak semuanya tepat, paling tidak dalam satu kasus dari tiga topik yang menjadi kajian penulis.

Sementara jika kasus ini didekati dengan pendekatann bahasa maka akan mengalami kebuntuan dan akan tampak tidak konsistenan al-Shafi'i dalam membangun teorinya, seperti yang dituduhkan nasr Hamid Abu Zaid. Seperti misalnya al-Qur'an menurut Shafi'i hanya dihapus oleh al-Qur'an itu sendiri. Landasan normatif yang menjadi acuan adalah surah al-Nahl (16: 101). Nash ini oleh al-Shafi'i dijadikan dalil kuat untuk mendukung pernyataannya di atas, Qur'an hanya bisa dihapus oleh Qur'an. Alasan yang dikemukakan al-Shafi'i adalah bahwa dalam ayat ini terdapat dua kata "ayat" yang menjadi bukti bahwa Qur'an tidak bisa dihapus oleh Sunnah,.

Jika memakai alur berfikir Shafi'i sebelumnya bahwa posisi Sunnah sejajar dengan al-Qur'an karena ia termasuk "wahyu" karenanya menjadi satu teks dengan al-Qur'an maka mengapa kemudian ia memvonis al-Qur'an tidak bisa dinasakh oleh Sunnah. Sedangkan dalam teori nasakh al-Shafi'i Qur'an hanya dinasakh oleh al-Qur'an. Inilah yang dimaksud dengan pendekatan

bahasa saja tidak cukup dalam mengkaji kontroversi pemikiran kedua mazdhab ushul ini.

## **V. Kesimpulan**

Uraian di atas mengarah kepada kesimpulan berikut ini:

Metodologi yang dipakai al-zanjaniy dalam karyanya, *Takhrij Furu' 'Ala al-Usul*, dengan pendekatan kebahasaannya, mampu menghasilkan rumusan yang mendasar dan memiliki kedalaman makna serta metodologi, terutama dalam topik *illat* hukum. Namun dalam mengungkap substansi metodologi topik *al-Ziyadah 'Ala al-Nash*, ia ternyata menurut penulis belum mampu mengurai dengan baik. Inilah mungkin, saya tidak bermaksud merendahkan al-Zanjaniy, kelemahan dari pendekatan bahasa yang dipakai al-Zanjaniy. *Jazahu Allah Khairan Kastiran.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikrul Ushuli*, Daar el-Syarwal, Jeddah, 1983.
- Abu Hamid al-Ghazaly, *al-Mustasyfa fi 'Ilm al-Ushul I dan II*, Daar el Kutub al-Islamiyah, Beirut, 1993.
- Abdul Malik Ibnu Abdillah al-Juwainy, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, al-Sekh Ibnu Ahmad, Qatar, 1363H.
- Abu Ya'la Muhammad Ibnu Husein, *al-Uddah fi Ushul al-Fiqh*, Beirut Muassasah al-Risalah I, 1980.
- Abdul Wahab Khallaf, *Ushul al-Fiqh*, Daar el-Qolam, Cairo, 1978.
- Amir Syarifuddin, *Ushul al-Fiqh*, Cairo, Daar el-Qalam, 1978\
- Huzaimah TH, *Pengantar Perbandingan Madzhab*, Logos, Jakarta, 1997
- Ibnu Subki, *Jam'u al-jawami*, Musthafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1937
- Khudari Beyk, *Ushul al-Fiqh*, Mathba'ah al-Istiqamah, Cairo, 1938.
- Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadance Juriesprudence*, Oxford U.K., 1950.
- Muhammad Abu zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Daar el-Fikr al-Araby, Cairo, 1957.
- Muhammad Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, Kairo, Mustafa al-Babi al-Halabi, 1996
- 
- \_\_\_\_\_, *al-Umm*, Kitab al-Sya'ab, Cairo, 1979.
- Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Juriesprudence*, Cambridge, CB2 3 JU U.K, 1991.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *imam Shafi'i Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasathiyah*, terj. Khairan Nahdhiyin, LkiS, Yogyakarta, 1997.
- Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, University Press, Edinbergh, 1964.

Saifudin Abi Hasan Ali al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo, Muhammad Ali Subhan, Jilid I, 1968.

Syihabuddin Mahmud bin Ahmad al-Junjaniy, *Takhrij al-Furu' 'Ala al-Ushul*, Muassasah al-Risalah, Beirut, 1979.