

KONTROVERSI ULAMA SEPUTAR KEDUDUKAN AL-ZIYĀDAH 'ALĀ AL-NASHSH DAN DAMPAKNYA TERHADAP FIQH

Abstrak:

Dalam lingkup kajian hukum Islam, fenomena perbedaan pendapat (ikhtilāf) di kalangan para ulama adalah lumrah terjadi, baik di kalangan ulama fikih (fuqahā') maupun ulama usul fikih (ushūliyyīn). Disinyalasi, perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan ulama itu tidak dipicu oleh satu atau dua latar belakang an sich. Salah satu hal yang memicu munculnya perbedaan pendapat dalam bidang fikih, misalnya, adalah persoalan perbedaan pemahaman (usul fikih) tentang konsep al-Ziyādah 'alā al-Nashsh.

Kontroversi ulama dalam kaidah ini sangat berpengaruh terhadap pemikiran di bidang fikih. Ini dapat diamati dari keragaman pemikiran fikih para ulama yang dilatarbelakangi dari kaidah tersebut.

Istilah al-Ziyādah 'Alā al-Nashsh dalam kajian disiplin ilmu usul fikih agaknya, menurut hemat penulis, bukan termasuk terminologi yang mandiri dan sentral. Karena, dalam kitab-kitab usul fikih induk sekalipun, istilah tersebut tidak pernah menempati posisi pembahasan yang mandiri, komprehensif, dan integral. Namun, secara sederhana al-ziyādah 'alā al-nashsh berarti penambahan atas suatu teks (nash) yang berimplikasi secara hukum. Penambahan tersebut dapat berupa keterkaitan secara substansial (mustaqill), maupun berbeda secara diametral (ghayr al-mustaqill). Penambahan ini dilakukan oleh para ulama berdasarkan indikasi-indikasi yang mereka tangkap dari berbagai teks.

Secara umum penulis menemukan kenyataan bahwa tampaknya telah terjadi kontroversi yang 'telanjang' di kalangan ulama mengenai kedudukan al-ziyādah 'alā al-nashsh, apakah berfungsi sebagai sebagai naskh atau berada dalam fungsi-fungsi lainnya. Dan, kontroversi ini, harus diakui, telah berimbas dan berpengaruh kuat terhadap hasil ijtihad mereka, yakni dalam wilayah fikih (furū).

Kata Kunci: *Al-Ziyādah 'alā al-Nashsh, Ushul Fiqh, Ijtihad*

I. Pendahuluan

Untuk menggali dan memahami makna Alquran dan Sunnah Rasulullah saw. serta rahasia-rahasia hukum yang terkandung di dalamnya, para mujtahid telah merumuskan metode ijtihad. Berkat penerapan metode ijtihad itulah hukum Islam berkembang dalam sejarah. Metodologi ijtihad itu saat ini disebut dengan istilah “*ushûl al-fiqh*” (usul fikih).¹

Melalui metodologi ini (baca. usul fikih), Alquran dan Sunnah Rasulullah saw. di samping dapat dikembangkan dari segi kebahasaannya, juga dikembangkan dari segi substansinya. Perkembangan hukum Islam dari segi substansinya lebih besar kapasitasnya dalam menampung persoalan-persoalan baru. Di samping itu, dengan berpegang kepada metode usul fikih, maka seorang mujtahid dapat memastikan posisi akal pikiran dalam memutuskan dan menangani hukum Islam. Dalam usul fikih dijelaskan batas kewenangan akal pikiran dalam memahami wahyu, mana yang harus diterima apa adanya dan mana yang boleh atau harus melalui proses pemikiran akal.²

Dengan demikian, maka dinamika hukum Islam sesungguhnya terletak pada kontak antara faktor keluwesan hukum Islam sendiri di satu pihak, dan faktor dinamika, kreativitas, keahlian para ulama, serta faktor metodologi yang mereka gunakan pada pihak lain. Ketiga faktor tersebut telah berjalan harmonis sepanjang sejarah pembentukan hukum Islam.

Wacana (*discourse*) *al-ziyâdah alâ al-nashsh* adalah bukti dinamika kreativitas, keahlian (kepakaran), dan keunggulan metodologi yang dimiliki oleh para ulama usul fikih (*ushûliyyîn*). Diskursus ini, dengan demikian, semakin memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam.

II. Pembahasan

A. Tentang “*al-Ziyâdah ‘Alâ al-Nashsh*”

Istilah *al-Ziyâdah ‘Alâ al-Nashsh* dalam kajian disiplin ilmu usul fikih agaknya—menurut hemat penulis—bukan termasuk terminologi yang mandiri dan sentral. Karena, dalam kitab-kitab usul fikih induk sekalipun, istilah tersebut tidak pernah menempati posisi pembahasan yang mandiri, komprehensif, dan integral. Oleh karena itu wajar jika dalam berbagai literatur yang penulis jumpai tak satu pun yang mengungkap pengertian istilah tersebut secara terminologis.³

Meski demikian, penulis menganggap penting mengemukakan pengertian istilah ini, baik dari sisi literal maupun dalam konteks peristilahan (terminologi) usul fikih—tentu saja sebatas kemampuan penulis.

Hal ini diharapkan menjadi wacana awal dalam memahami persoalan yang tengah kita bahas.

Secara generik (etimologi, literal) istilah *al-Ziyâdah 'Alâ al-Nashsh* terdiri dari tiga variabel: *al-Ziyâdah*, *'Alâ*, dan *al-Nashsh*. Kata "Al-Ziyâdah" adalah bentuk *mashdar* dari akar kata "زَادَ", "يَزِيدُ", "زَيْدَانٌ", "زَيْدَاتَانٌ" yang berarti penambahan atau sesuatu yang digabungkan kepada sesuatu yang lainnya.⁴

Adapun "*al-nash*" adalah bentuk singular dengan format plural "*al-nushûsh*" yang berarti jelas atau teks. Yakni sesuatu yang hanya mengandung satu makna, sehingga menutup kemungkinan untuk ditakwil.⁵ Adapun yang dimaksud dalam makalah ini adalah teks-teks suci, baik Alquran maupun Sunnah, yang menjadi landasan ijtihad para ulama.

Dengan demikian, *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* berarti penambahan atas suatu teks (*nash*) yang berimplikasi secara hukum. Penambahan tersebut dapat berupa keterkaitan secara substansial (*mustaqill*), maupun berbeda secara diametral (*ghayr al-mustaqill*). Penambahan ini dilakukan oleh para ulama berdasarkan indikasi-indikasi yang mereka tangkap dari berbagai teks.

B. Pandangan Ulama tentang "Al-Ziyâdah 'Alâ al-Nashsh"

Dari berbagai literatur usul fikih yang dijumpai, pembahasan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* selalu saja terkait dengan *nash*. Para ulama berbeda pendapat dalam memahami kedudukan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* dengan formulasi pertanyaan, apakah *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* tergolong *nash* atau bukan?⁶ Kontroversi ini, pada gilirannya berimbas kepada beberapa persoalan cabang (fikih), terutama yang berkenaan dengan teks-teks suci (*nash* Alquran dan Sunnah) yang mengalami penambahan secara substansial (*tas'yîd*).⁷

Secara literal *nash* memiliki dua pengertian yakni "*al-ibthâl*" (pembatalan) dan atau "*al-izâlah*" (peniadaan) seperti dalam contoh *nasakhat al-riyâh atsar al-qadam* (angin telah menghapus jejak kaki). Adapun *nash* dalam pengertian yang kedua berarti *Al-naql* (pemindahan) seperti dalam konteks *nasakhtu al-kitâb* (saya memindahkan isi buku). Dengan demikian, maka sesuatu yang membatalkan, menghapuskan, atau memindahkan disebut dengan "*nâsikh*". Sementara yang dibatalkan, dihapuskan, atau dipindahkan disebut dengan "*mansûk*".

Amir Syarifuddin memberikan rincian pengertian secara terminologis menurut berbagai perspektif berikut ini:

1. Al-Qâdhî Abû Bakr dan Imâm Al-Ghazâlî berpendapat bahwa

kata nasakh tersebut mengandung arti ganda (*al-musytarak*) antara memindahkan dan menghilangkan. Alasannya karena kata tersebut bisa digunakan untuk kedua maksud tersebut dengan penggunaan secara hakiki.

2. Abû Husayn al-Bashri berpendapat bahwa kata “naskh” secara hakiki berarti menghilangkan, sedangkan penggunaannya untuk maksud lain adalah secara *majâzi* (kiasan). Ia berargumen bahwa penggunaan kata “naskh” dalam ungkapan “saya me-*naskh* buku ini” adalah secara *majâzi*. Karena pada hakikatnya apa yang ada dalam buku tersebut tidak mungkin dipindahkan, karena ia masih tetap ada. Dengan demikian arti hakikat dari *naskh* adalah menghilangkan.
3. Al-Qaffâl dari kalangan Syâfi‘iyah mengatakan bahwa kata *naskh* digunakan secara hakiki untuk memindahkan atau menghilangkan.
4. Al-Sarakhsi dari kalangan Hanafiyah menjelaskan bahwa kata nasakh dalam arti memindahkan dan meniadakan bukan arti hakiki, tetapi hanya makna *majâzi*. Dalam kalimat “me-*naskh* buku” tidak mungkin berarti memindahkan. Sebab sesudah di-*naskh* ternyata buku tersebut masih seperti semula. Yang terjadi adalah membuat hal yang sama di tempat yang lain. Me-*naskh* hukum juga berarti tidak meniadakan. Karena hukum yang semula masih tetap ada. Yang terjadi adalah mensyariatkan hukum yang semisal dengan hukum itu untuk masa yang akan datang.⁸

Dalam pengertian terminologi, *naskh* didefinisikan oleh Fakhr al-Dîn al-Râzi dengan, “*Bayân intihâ’ muddat hukm al-syar‘iy bi tharîq hukm syar‘iy mutarâkhi ‘anb*”. (penjelasan berakhirnya masa berlakunya suatu hukum melalui dalil syarak yang datang kemudian). Maksudnya, bahwa hukum yang dihapuskan itu atas kehendak Allah dan penghapusan ini sesuai dengan habisnya masa berlaku hukum itu.

Sementara itu Al-Âmidi mendefinisikan *naskh* dengan, “*kbitâb al-syâri’ almâni’ min istimrâr ma tsabata min hukm kbitâb syar‘iy sâbiq*. (ibarat dan ungkapan dari pembuat hukum (syâri’) yang menolak berlakunya kelanjutan hukum yang ditetapkan dengan ungkapan terdahulu).⁹

Al-Syâthibi dari kalangan Mâlikiyah menetapkan *naskh* dengan arti mencabut yang dirumuskan secara sederhana dengan, “*Raf‘u hukm syar‘i bi dalîl syar‘iy muta’akbbhir* (mencabut hukum syarak dengan dalil syarak kemudian).¹⁰

Dengan mengamati keragaman definisi di atas, maka tak pelak,

dampaknya akan terasa, baik langsung ataupun tidak, terhadap pemahaman ulama dalam menyikapi konsepsi tentang *al-ziyâdah 'alâ al-nashb*.

Dalam amatan Muhammad Hasyim Kamali, perbedaan pandangan di kalangan ulama tentang *al-ziyâdah 'alâ al-nashb* berkisar pada dua persolan pokok.¹¹ *Pertama*, tambahan yang berdiri sendiri (*mustaqil*) dari *nash* asal tetapi pokok persoalannya terkait, seperti tambahan shalat keenam untuk shalat lima waktu yang telah ada. Pertanyaannya, apakah hal ini diperhitungkan sebagai *nash* dari ketentuan asal? Dalam hal ini jumbuh memberikan jawaban negatif, dan memandang bahwa tambahan baru tidak dapat mengesampingkan hukum yang telah ada tapi hanya menambahkan unsur baru ke dalamnya.

Kedua, tambahan bisa jadi tidak berdiri sendiri (*ghayr al-musta-qil*) dari teks asal, di mana ia berhubungan dengan sesuatu yang menjadi bagian yang integral dari ketentuan asal. Contoh hipotesisnya adalah, ditambahkannya rekaat lain atau sujud tambahan kepada shalat *fardhu*. Contoh lain, ditambahkannya syarat untuk memerdekakan budak dalam denda melakukan hubungan seksual pada saat puasa. Syarat barunya, bahwa budak tersebut harus seorang muslim. Apakah jenis tambahan ini diperhitungkan sebagai pembatalan hukum yang telah ada? Para ulama berbeda pendapat tentang persoalan ini. Dan, seperti halnya dalam persoalan pertama, jumbuh ulama memandang bahwa ia tidak dianggap sebagai *nash*.

Dalam konteks perbincangan ini, kalangan Hanafiyah berpendapat bahwa ketentuan Hadis Âhâd tentang diterimanya satu orang saksi dan sumpah oleh penuntut menghapus teks Alquran yang menetapkan dua orang saksi sebagai bukti hukum yang baku.¹² Namun demikian, *nash* tidak terjadi bukan karena ulama-ulama Hanafiyah menganggap tambahan baru sebagai sesuatu yang tidak penting. Tetapi, persoalannya adalah bahwa Hadis Ahad tidak dapat menghapus *mutawâtir*-an Alquran.¹³

Adapun pendapat jumbuh yang tidak menganggap penambahan baru sebagai kasus *nash*,¹⁴ didasarkan pada argumentasi bahwa teks Alquran tentang ketentuan dua orang saksi tidak mengesampingkan kemungkinan pembuktian dengan cara yang lain. Oleh karena teks Alquran tidak menegaskan sebagai suatu perintah wajib. Dengan demikian, terbuka peluang untuk mencari cara-cara pembuktian alternatif.¹⁵

Dalam *magnum opus*-nya *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, secara mendasar al-Âmidi memberikan deskripsi analitis seputar kontroversi

tersebut. Menurut dia, telah terjadi kesepakatan mayoritas ulama (*al-jumbûr*), bahwa jika penambahan tersebut menyangkut persoalan ibadah—contoh kasus—berkaitan langsung dengan substansi ibadah yang ditambah (*al-mazîd ‘alayh*), maka penambahan tersebut bukanlah *naskh* terhadap hukum teks asal (*mazîd ‘alayh*). Seperti dalam penambahan jumlah shalat atas jumlah shalat, puasa, haji, dan zakat yang telah ditentukan. Demikian jumbuh berpendapat.¹⁶

Namun, lain halnya dengan pandangan sebagian ulama di Iraq, mereka menganggap bahwa penambahan atas shalat yang enam dari shalat yang lima adalah representasi dari *naskh*. Jika amatan diarahkan kepada persoalan “*al-shalât al-wusthâ*” sebagaimana yang diperintahkan dalam teks Alquran, “*hâfiẓhû ‘alâ al-shalawât wa al-shalât al-wusthâ*”,¹⁷ dianggap berada di luar kelompok “shalat yang lima”, maka hal ini tidak menemukan momentumnya dengan mempertimbangkan dua hal.¹⁸

Pertama, bahwa *naskh* terjadi pada hukum syarak. Sedangkan dalam konteks ibadah *shalat wusthâ*, maka ia adalah persoalan hakikat (nyata), tidak dalam dataran hukum syarak.

Kedua, bahwasanya *naskh* menjadi niscaya. Seandainya Syariat mewajibkan empat waktu shalat, kemudian mewajibkan lima waktu shalat, zakat, atau puasa, maka yang demikian itu adalah termasuk *naskh*. Karena mengeluarkan ibadah-ibadah dari keadaannya yang terakhir, dan mengeluarkan ibadah-ibadah yang di depan dari bentuknya yang empat. Dan hal ini tentu saja bertentangan dengan ijmak.

Selain perbedaan dalam hal-hal tersebut, para ulama juga berbeda pendapat dalam persoalan penambahan jumlah rakaat dalam shalat, penambahan jumlah *jild* (cambuk) terhadap ketentuan *jild* asal, penambahan sifat mukmin pada budak yang harus dimerdekakan dalam sanksi *kaffârah*, serta penambahan-penambahan lainnya. Kalangan Syâfi‘iyah, Hanâbilah, dan kelompok dari Mu‘tazilah, seperti al-Jubâ‘i dan Abû Hâsyim—keduanya merupakan tokoh penting mazhab ini—berpendapat bahwa hal-hal tersebut bukan merupakan *naskh*. Sementara kalangan Hanafiyah menganggapnya sebagai *naskh*, meski ada sebagian di antara mereka (Hanafiyah) ada yang berbeda.¹⁹

Ada yang berpandangan bahwa jika dalam penambahan tersebut telah terjadi perbedaan atau menyalahi teks sebelumnya—seperti dalam konteks *mafhûm al-mukhâlafah* dan *al-syarh*—maka bentuk penambahan semacam itu adalah *naskh*. Seperti pada kewajiban zakat Kambing yang ditenakkan. Penambahan dalam kasus ini jelas bertentangan atau berbeda secara diametral dengan sabda Nabi (teks sebelumnya) yang berbunyi, “*Fi al-ghanam al-sâ‘imati ẓakâtun*”. Teks Hadis ini, jelas,

meniadakan zakat kambing yang ditenakkan.

Sementara itu, ada juga yang berpandangan, jika penambahan itu merubah hukum teks asal, seperti penambahan pengasingan pada hukuman *had* dan penambahan 20 kali cambuk atas *had qadzaf*, maka hal itu termasuk dalam kategori *naskh*. Pandangan ini dipelopori oleh komunitas ulama mazhab al-Karkhi dan Abû Abdillâh al-Bashri (seorang ahli hukum mazhab Mu'tazilah).²⁰

Selanjutnya, jika penambahan itu merubah teks asal secara *syar'i*, namun dengan tetap memberlakukan teks asal. Dan seandainya dilakukan setelah adanya penambahan—sebagaimana yang dibuat pada masa sebelumnya, maka adanya penambahan itu (seperti penambahan rekaat pada dua rakaat shalat Fajar), maka itu adalah termasuk *naskh* atau dapat mengikuti di antara dua pilihan. Melakukan pilihan ketiga itu di-*naskh* karena haram meninggalkan dua pekerjaan sebelumnya. Demikian pula dalam hal penambahan hukuman pengasingan atas *had*, penambahan dua puluh kali cambuk atas *had qadzaf*, dan penambahan syarat terpisah dalam syarat-syarat shalat, seperti penambahan wudhu. Pendapat ini dipegang oleh al-Qâdhi 'Abd al-Jabbâr (ulama Mu'tazilah, pengarang Tafsir al-Kasysyâf).²¹

Kelompok lain berpandangan, jika penambahan itu bersambung atau berhubungan dengan teks awal—seperti penambahan dua rakaat atas dua rakaat shalat subuh—maka hal semacam itu berlaku ketentuan *naskh*. Namun, jika penambahan tersebut tidak demikian (*ittishâl*)—seperti penambahan dua puluh kali cambuk atas *had qadzaf*—maka pada kasus tersebut tidak berlaku ketentuan *naskh*. Dan pendapat inilah yang dipilih oleh al-Imâm Al-Ghazâlî (seorang ulama besar dari kalangan Sunni, yang sering disebut sebagai *hujjat al-Islâm*). Yakni jika penambahan tersebut datang di belakang teks asal, dan menghilangkan hukum syarak (syariat) maka hal itu adalah *naskh*. Namun, jika penambahan itu tidak terletak di belakang teks asal atau menghilangkan hukum asal yang 'aqliyyah tidak termasuk dalam *naskh* yang asli. Demikian pandangan Abû al-Husayn al-Bashri.²²

Berkenaan dengan persoalan di atas, berikut ini penulis kemukakan 10 contoh persoalan fikih (*furû'*) sebagai dampak dari perbedaan pemahaman para ulama dalam memahami kedudukan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh*, terutama kaitannya dengan persoalan *naskh*.²³

Pertama, mengenai kewajiban zakat Kambing (Domba) yang dipelihara dengan pakan (*ma'lâfah al-ghanam*). Dalam kasus ini, al-Âmidi memandang bahwa hal itu bukanlah *naskh* hukum, dengan beralasan kepada sabda Nabi saw., "*Fi al-ghanami al-sâ'imat zakât*" ini. Karena tidak

mengandung maksud peniadaan zakat kambing yang dipelihara dengan pakan. Akan tetapi yang dimaksud dalam peniadaan zakat kambing yang diberi pakan adalah berdasarkan hukum akal asli.²⁴ Maka peniadaan tersebut bukan termasuk *naskh*.

Kedua, mengenai penambahan satu raka'at shalat shubuh sehingga menjadi tiga raka'at. Abū Hasan al-Bashri berkata bahwa ini bukan *naskh* hukum. Dalil yang menunjukkan bahwa wajibnya shalat subuh karena penambahan satu rakaat dimungkinkan me-*naskh* yang dua rakaat, atau me-*naskh* bagian-bagiannya dan wajib-wajibnya. Menurut al-Bashri, hal ini tidak bisa me-*naskh* dua rakaat karena *naskh* tidak ada hubungannya dengan pekerjaan, dan juga tidak bisa me-*naskh* bagian-bagiannya.²⁵

Ketiga, mengenai penambahan hukuman (sanksi) pengasingan dalam *hudud* dan penambahan duapuluh atas delapanpuluh cambuk bukanlah *naskh*. Karena yang dikatakan *naskh* adalah membatalkan yang delapan puluh cambuk ini tidak bisa karena pada tetapnya hukum awal sebelum adanya tambahan.²⁶

Keempat, secara implisit Allah mewajibkan membasuh dua kaki dalam berwudhu. Kemudian kita memilih antara membasuh kedua kaki tersebut dengan mengusap dua "hu". Atau bolehnya memilih sanksi *kaffārah* antara memberi makan orang miskin atau berpuasa, dan kemudian ditambah dengan yang ketiga yaitu memerdekakan budak. Apakah yang demikian itu me-*naskh* kewajiban membasuh kaki, dan wajibnya memilih antara memberi makan orang miskin dan puasa? Yang benar adalah me-*naskh* mencuci dua kaki dan bukan me-*naskh* dalam pemilihan antara memberi makan orang miskin atau berpuasa, karena memilih antara memberi makan dan berpuasa maknanya bahwasanya yang wajib adalah salah satu dari kedua pilihan ini.²⁷

Kelima, Allah mewajibkan dua orang saksi dalam firman-Nya 'Wastasybidū syahīdayni'.²⁸ Apabila satu hukum boleh dengan satu saksi dan sumpah berdasarkan *khobar al-wāhid*, apakah yang demikian itu me-*naskh* hukum terhadap dalil dua saksi sebagaimana firman Allah di atas?. Jawaban yang benar adalah tidak me-*naskh*. Hal ini disebabkan karena maksud ayat ini adalah menunjukkan kebolehan hukum dengan dua orang saksi. Sedangkan kesaksian dua orang tersebut adalah *hujjah*. Di sini tidak ada pengertian yang melarang hukum dengan *hujjah* yang lain kecuali dengan memperhatikan *mashūm*, dan bukan *hujjah* pada yang disebut di depan, dan seandainya itu *hujjah* maka yang demikian itu adalah *naskh*, dan *naskh* tidak bisa dengan *khobar al-wāhid*.²⁹

Keenam, kalau Allah mewajibkan memerdekakan budak secara mutlak pada *kaffārah ṣhibār*, maka menambakkannya dengan iman pada

budak yang dimerdekan dapat dipahami dari firman Allah ini. Dalil tersebut menunjukkan kebolehan budak yang kafir dan budak yang lainnya. Adapun penghubungannya (korelasi) dengan iman merupakan bentuk *naskh*. Dan ini tidak boleh dengan dalil akal, *qiyâs*, dan *khbar al-wâhid*.³¹

Ketujuh, apabila Allah menjelaskan kewajiban memotong tangan dan kaki bagi pencuri, maka dibolehkan pula memotong kaki yang sebelah lagi setelah itu. Apabila yang demikian dihilangkan oleh karena ketidakbolehan berdasarkan hukum akal *ashl*, maka hal ini tidak jadi *naskh* syar'i. Namun, jika penafian itu berdasarkan keharaman, maka hal itu adalah *naskh*, dan bukan *naskh* pada maksud yang pertama karena tidak adanya dalil yang menunjukkan ke arah itu.³¹

Kedelapan, apabila ditambahkan dalam *thabârah* persyaratan membasuh anggota tambahan dari anggota yang enam, yang demikian itu bukanlah *naskh* karena wajibnya membasuh anggota yang enam, kalau begitu ia wajib dengan wajibnya membasuh anggota tambahan.³²

Kesembilan, firman Allah swt. yang berbunyi, "*Tsumma atimmû al-shiyâma ilâ al-layl*"³³ ini menunjukkan bahwasanya Allah menjadikan malam sebagai batas akhir dari puasa. Maka kewajiban puasa pada awal malam setelah itu apakah dapat dikategorikan sebagai *naskh* manakala ayat menunjukkan awal malam sebagai batas akhir dari puasa? Dan yang benar pada masalah ini adalah wajibnya puasa pada awal malam bukanlah *naskh*. Hal ini terlihat dari *madlûl*-nya ayat, seandainya *naskh* ini tidak terjadi karena dalil akal dan *khbar al-wâhid*.³⁴

Kesepuluh, jika Allah berfirman, "*Shallû in kuntum mutthabbirîn*"³⁵, maka pensyaratannya "syarth" lain bukanlah *naskh*. Karena yang demikian itu boleh jadi *naskh* karena wajibnya shalat dengan *thabârah*, atau kebolehannya.³⁶

C. Dampak Kontroversi terhadap Produk Ijtihad: Analisa Kasus

Adapun dampak dari kontroversi dalam kaidah ini dapat dilihat dalam beberapa contoh berikut ini:³⁷ *Pertama*, kewajib niat dalam berwudhu dan mandi junub. Perbedaan pendapat dalam persoalan ini beranjak dari firman Allah Swt.,

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu hingga kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah..."³⁸

Ayat ini dengan jelas menyebutkan empat dari rukun wudhu, dan

me-merintahkan bersuci dari *janâbah*. Namun, para ulama berbeda pendapat mengenai apakah niat termasuk rukun dari wudhu dan mandi.

Dalam hal ini, sedikitnya terdapat tiga pandangan ulama yang berbeda. Kelompok pertama berpendapat bahwa niat termasuk ke dalam salah satu rukun dari rukun shalat dan mandi. Kelompok ini direpresentasikan oleh Imam Syâfi'i, Imam Mâlik bin Anas, Ishâk, dan Dâwud. Argumentasi mereka dilandasi oleh sabda Rasulullah Saw., "*Sesungguhnya segala perbuatan selalu dilandasi dengan motivasi (niat)*".³⁹

Pandangan kedua menyebutkan bahwa niat hanyalah salah satu syarat dari syarat-syarat wudhu, bukan sebagai rukun. Kelompok ini dipelopori oleh Imam Ahmad bin Hanbal.

Sedangkan pendapat ketiga berpandangan bahwa niat tidak termasuk rukun dan juga tidak termasuk syarat dalam berwudhu dan mandi junub. Golongan ini diwakili oleh Imam Abû Hanîfah. Dalam pandangannya, wudhu dan mandi junub tetap sah tanpa niat. Hal yang demikian itu, menurutnya, disebabkan dalam ayat wajibnya wudhu tidaklah disebutkan niat. Menurut Abû Hanîfah disyaratkannya niat adalah merupakan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh*. Sedangkan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* adalah *nashsh*. Sementara suatu ayat tidak dapat *dinashsh* kecuali dengan ayat, sunnah mutawatir, atau masyhur. Dan Hadis "*innamâ al-a'mâlu bi al-niyyât*"⁴⁰ bukanlah hadis mutawatir.

Imam al-Syarakhsi, mengutip al-Syâfi'i, berujar bahwa tidak sah wudhu dan mandi junub kecuali dengan niat. Dengan beralasan hadis Nabi "*innamâ al-a'mâlu bi al-niyyât*", dikarenakan bersuci adalah ibadah. Seperti halnya tayammum, maka tidak sah tanpa adanya niat. Dan ini karena ibadah tidaklah sempurna tanpa niat dan *'azîmah* dari seorang hamba. Berbeda halnya dengan membersihkan najis. Jenis aktivitas ini (membersihkan najis) tidaklah termasuk ibadah.

Dan ayat wudhu—seperti yang telah dikemukakan di muka—Itu sebenarnya sudah sempurna tanpa niat. Dan disyaratkannya niat adalah hanya *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh*. Sedangkan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* tidak eksis atau tidak dapat diberlakukan dengan *khabar al-wâhid* dan juga tidak dapat berlaku dengan *qiyâs*. Demikian ulama Hanafiyah.

Kedua, mengenai tertib urutan anggota wudhu. Imam Syâfi'i dan Imam Ahmad berpendapat bahwa tertib adalah rukun dari rukun wudhu. Ini berdasarkan sabda Rasulullah, "*Ibda'û bimâ bada'a Allâhu bihi*".⁴¹ Hadis ini konteksnya berkaitan dengan haji dan Hadis ini bersifat umum, dan, "*al-ibrâh bi umumi al-lafzhi la bi khusûs al-sabab*", serta melihat praktik Rasulullah Saw., dimana beliau tidak berwudhu kecuali dengan tertib urutan anggota wudhu.

Seandainya tertib itu bukanlah rukun dalam berwudhu pastilah ini tidak dilakukan Rasulullah setiap kali berwudhu, atau setidaknya Rasulullah akan menjelaskan bahwa hal ini hukumnya adalah *ja'iz*. Dan hal ini (bahwa tertib adalah termasuk rukun) juga diperkuat ketika pada kali yang lain Rasulullah berwudhu sesuai dengan tertibnya seraya bersabda, "Ini adalah wudhu, Allah tidak akan menerima shalat tanpa dengannya".

Adapula yang berpendapat lain, seperti yang dikemukakan Abû Hanifah dan segenap pengikut mazhab Hanafi, mereka berpandangan bahwa *tertib* adalah salah satu sunnah dari sunnah wudhu. Hal ini berlandaskan kepada pendapat semula bahwasanya *al-ziyâdah 'alâ al-nashb* adalah *nashb*. Mazhab Hanafi mensyaratkan *nâsikh* harus setara dengan yang di-*mansûkh*; karena Alquran hanya memerintahkan untuk membasuh empat anggota wudhu, dan membasuhnya pun akan tetap sempurna tanpa harus *tertib*.⁴²

Ketiga, ketentuan membaca al-Fâtihah dalam shalat. Imam Syâfi'i berpendapat bahwa membaca al-Fâtihah pada setiap rakaat dalam shalat adalah rukun dari rukun shalat, yang tidak sah shalat tanpa membaca al-Fâtihah tersebut, baik itu ia berposisi sebagai imam maupun makmum, kecuali bagi makmum yang terlambat (*masbûq*) pada saat ia mengikuti shalat ketika imam sudah rukuk, maka terlepas darinya berkewajiban membaca al-Fâtihah, tetapi kalau ia mendapatkan jamaah belum rukuk maka ia tetap berkewajiban membaca al-Fâtihah. Demikian pendapat pertama.

Pendapat kedua—yang hampir senada—dikemukakan Imam Ahmad bin Hanbal dalam *statement*-nya yang *masyhûr*, berpendapat bahwa membaca al-Fâtihah adalah salah satu rukun dari rukun shalat, dan wajib dibaca pada setiap rakaat. Inilah pandangan yang *mu'tamad*. Dalam suatu pernyataannya yang lain, Ahmad menyatakan bahwa membaca al-Fâtihah adalah *farḍu* ketika sendiri dan ketika menjadi imam. Adapun makmum, maka dimasukkan pada bacaan imamnya. Akan tetapi disunatkan bagi makmum untuk membacanya saat imam terdiam dan pada saat imam tidak men-*jabr*-kan bacaannya (rakaat ketiga dan keempat).

Pendapat ketiga, dikemukakan oleh Imam Mâlik, berpandangan bahwa membaca al-Fâtihah adalah salah satu rukun dari rukun shalat dan dibaca pada setiap rakaatnya, baik ketika shalat sendiri maupun ketika menjadi imam, namun tidak demikian dengan makmum. Akan tetapi makmum disunatkan membaca fatihah pada saat imam tidak men-*jabr*-kan bacaannya.

Pendapat yang lain, dikemukakan oleh mazhab Hanafi, mereka

ber-pandangan bahwa membaca surat Alquran atau sedikitnya tiga ayat dari surat apa saja atau satu ayat yang panjang adalah *fardhu* bagi orang yang shalar sendiri dan bagi imam. Dan wajib dibaca ayat tersebut pada dua rakaat pertama. Dan pada rekaat kedua terakhir boleh dibaca atau boleh diganti dengan bacaan tasbih atau tidak membaca apa-apa. Tetapi lebih baik (*afidhal*) dibaca. Sebagaimana dilakukan oleh Rasulullah Saw. pada shalatnya. Adapun pada sahalat-shalat sunnah membaca ayat-ayat tersebut adalah wajib pada setiap rakaatnya. Begitu pula pada salat witr. Karena ketentuan membaca al-Fâtihah secara esensi bukan merupakan *fardhu* shalat, tapi hanya salah satu wajib dari wajib shalat.⁴³

Adapun yang berpendapat al-Fatihah adalah salah satu dari rukun shalat mereka mendasarkan pendapat mereka kepada Hadis yang diriwayatkan al-Bukhâri dan Muslim, bahwa Rasulullah bersabda, "*Lâ shalâta liman lam yaqra' bi fâtihat al-kitâb*".⁴⁴

Keempat, "tuma'ninah" pada saat rukuk dan sujud. Kelompok pertama berpandangan, bahwa *tuma'ninah* bukan *fardhu* shalat, akan tetapi wajib (menurut *takhrîj* dari al-Karhi) dan Sunnah (menurut *takhrîj* dari al-Jurjâni). Yang termasuk dalam kelompok ini adalah imam Abû Hanîfah dan mazhabnya. Sedangkan yang hukumnya *fardhu* menurut pendapat ini adalah ruku dan sujudnya, hal ini dikarenakan:

1. Yang diperintahkan Allah adalah rukuk dan sujud bukan *tuma'ninah*-nya sebagaimana firman-Nya, "*Irka'û wa isjudû*".⁴⁵ Rukuk adalah menundukkan badan sementara sujud adalah menempelkan kepala ke bumi. Dan itu bisa saja dicapai tanpa harus *tuma'ninah*. Dan dijadikannya *tuma'ninah* sebagai fardu adalah manipulasi dari *al-ziyâdah 'alâ al-nashb* Alquran dengan *khâbar al-wâhid*, dan penambahan di sini berkedudukan sebagai *nashb*, karena tidak dibenarkan *me-nashb* Alquran dengan *khâbar al-wâhid*.
2. Ada sebuah riwayat yang menyatakan, "*Fa idzâ fa 'alta bâdzâ faqad tammat shalâtuka, wa ma intaqasta min bâdzâ fa innamâ intaqastahu min shalâ-tika*" (Apabila kau mengerjakan ini (*tuma'ninah*), maka telah sempurna shalatmu, tapi apabila engkau mengurangi ini (*tuma'ninah*) maka engkau telah mengurangi shalatmu).

Adapun *wajb al-istidlâl* kedua riwayat ini adalah sebagai berikut: (1) bahwasannya Rasulullah menamakan sesuatu yang dikerjakan oleh Badui tersebut dengan shalat, sebagaimana sabdanya, "*Wamâ naqasta min bâdzâ fa innamâ inta-qastahâ min shalâtika*". Seandainya *tuma'ninah* ditinggalkan dan mengakibatkan batalnya shalat, maka shalat yang dikerjakan Badui tersebut tidak bisa disebut shalat, hal ini, sebagaimana kalau kita

meninggalkan rukuk dan sujud dan tentunya yang kita kerjakan tidak bisa dikatakan shalat. (2) Rasulullah saw. meninggalkan (*al-mâsi'u shalâtihi*) setelah rakaat pertama sampai selesai. Seandainya meninggalkan *tuma'ninah* membatalkan shalat, maka pastilah batal dari sejak rakaat pertama, dan tentunya kalau sudah batal dari rakaat pertama. Maka dengan demikian tidak boleh meneruskannya ke rakaat kedua dan dan rakaat seterusnya. Jadi, *taqrîr* Rasulullah ini justru memberikan dalil bahwasanya tidak batal shalat tanpa *tuma'ninah*. Sedangkan *taqrîr* Rasulullah adalah salah satu dalil dari dalil *syar'iyah*.

Sedangkan pendapat kedua, dipelopori oleh Imam Syâfi'i, Mâlik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, dan Abû Yûsuf dari kalangan Hanafiyah berpandangan bahwa *tuma'ninah* adalah *farḍhu*. Oleh karena itu shalat akan batal bila meninggalkannya, dengan argumentasi:

1. Sabda Rasulullah saw., "Tsumma irka' hattâ tathma'in râki'an tsumma irfa' hattâ ta'tadilû qâ'imân, tsumma usjud hattâ tathma'inna sâjidan, tsumma irfa' hattâ tathma'inna jâlisân, tsumma usjud hattâ tathma'inna sâjidan, tsumma if'al dzâlika fi shalâtika kullahâ".⁴⁶
2. Sabda Rasulullah saw., "Lâ tajzi'u shalâta lâ yuqîma al-rajulu shalbahû fihâ fi al-rukû' wa al-sujûd".⁴⁷
3. Firman Allah swt: "Irk'û wa isjudû".⁴⁸ Firman ini mutlak diterangkan oleh Rasulullah dengan perbuatan dan pernyataannya. Oleh karena itu, wajib hukumnya mengikuti apa yang diterangkan oleh Rasulullah tersebut.⁴⁹

Kelima, persyaratan *thahârah* ketika *thawâf*. Pendapat pertama berpandangan bahwa *thahârah* bukanlah syarat sahnya *thawâf*. Akan tetapi hanya berupa wajib bahkan hanya sunnah. Pendapat ini dipelopori oleh Abû Hanîfah dan pengikutnya. Oleh karena itu barang siapa yang *thawâf qudûm* dan ia dalam keadaan ber-*hadats* ia berkewajiban membayar sedekah (*fiḍyah*). Dan seandainya seseorang *thawâf (thawâf ziyârah/sunnah)* dan dia dalam keadaan ber-*hadats*, maka ia wajib menyembelih seekor kambing. Dan seandainya seseorang *thawâf* dalam keadaan junub maka ia berkewajiban memotong seekor unta gemuk, serta diperintahkan untuk mengulangi *thawâf* -nya selama ia masih di Makkah. Sedangkan hukum mengulang *thawâf* -nya adalah wajib apabila ia pada *thawâf* yang sebelumnya berjunub. Dan sunnah apabila dalam *thawâf* yang sebelumnya ia hanya ber-*hadats* saja.

Kewajiban ini dikarenakan diperintahkan oleh Allah Swt. berdasarkan firman-Nya, "*Wal yaththawwafû bi al-bayti al-'atîq*".⁵⁰ Dan yang disebut *thawâf* adalah berputar mengelilingi Ka'bah tanpa adanya kaidah yang menerangkan harus suci (berwudhu). Disyaratkannya *thahârah*

adalah *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* Alquran dengan *khobar wahîd*, dan *nâsikh* yang seperti ini tidak *shâlih*.

Di dalam *al-Mabshûl*, seperti dikutip al-Hin, dikatakan bahwa *hujjah* yang berpendapat seperti ini adalah, bahwasanya yang diperintahkan di dalam *nash* adalah *thawâf*, sebagaimana firman-Nya, "*wahyathhawwafû*". Dan yang dikatakan *thawâf* adalah berputar mengelilingi Ka'bah. Dan hal yang demikian ini bisa dikerjakan baik oleh yang ber-*hadats* maupun oleh orang yang punya wudhu. Dan disyaratkannya *thahârah* adalah *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh*, sedangkan penambahan yang seperti ini tidak dapat terjadi dengan *khobar al-wahîd*. Tidak juga dengan qiyas. Dengan demikian, *thahârah* tidak jadi rukun di dalam *thawâf* karena yang namanya rukun tidak bisa ditetapkan kecuali dengan *nash*. Adapun wajib bisa ditetapkan dengan *khobar al-wahîd*. Karena hal itu hanya wajib dalam '*amal* bukan wajib dalam '*ilm al-yaqîn*.

Pandangan kedua, yang dipelopori oleh Imâm Syafi'i, Mâlîki, Ahmad dalam *qawl masyhûr* berpendapat bahawa *thahârah* baik itu dari *hadats* besar maupun *hadats* kecil adalah salah satu syarat dari syarat *thawâf*. Oleh karena itu, tidak sah *thawâf* tanpa *thahârah*. Adapun argumentasi kelompok ini adalah:

1. Bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, "*Khudzû 'anni manâsikakum*".⁵¹ Dan diterangkan di dalam *shahîh*-nya bahwa Aisyah ra. menjelaskan bahwa yang mula-mula dilakukan Rasulullah saat tiba di Mekkah adalah berwudhu kemudian *thawâf*. Maka perbuatan Rasulullah ini adalah penjelasan dari sabda sebelumnya.
2. Seperti yang diriwayatkan al-Turmudzi, "*Al-Thawâfu bi al-bayti shalâtun illâ annakum tatakallamûna fih*".⁵² Oleh karena itu, maka salah satu syarat sahnya shalat adalah *thahârah*. Begitu juga *thawâf*.
3. Apa yang diriwayatkan al-Bukhâri dan Muslim dari 'Â'isah bahwasanya Rasulullah saw. bersabda kepada 'Âisyah ketika haji—bertepatan dengan kondisinya yang tengah haid, "*Ifali kamâ yafal al-hajj ghayr anlâ tathûfi bi al-bayti hattâ tathbîr*." (Kerjakanlah rukun-rukun haji sebagaimana dikerjakan oleh para haji kecuali *thawâf* di Ka'bah hingga kamu suci [dari haid]). Maka dengan demikian *thawâf* dilarang ketika dalam keadaan tidak suci. Ini adalah hukum dan sebab. Dan *zhahîr*-nya, hukum berkaitan erat dengan sebab. Maka larangan *thawâf* adalah karena ketidaksucian (haid). Bukan karena tidak boleh masuk masjid karena haid.⁵³

Keenam, pengasingan pezina lajang. Kaum muslim sepakat bahwa pezina yang masih lajang di-*jild* sebanyak seratus kali, berlandaskan

firman Allah, *"al-Zâni wa al-zâniyatu fa ijlidû kulla wâhidin minhumâ mi'ata jaldah"*.⁵⁴

Persoalan yang berbeda di kalangan ulama adalah apakah pengasingan itu termasuk paket dari *jalad* atau pengasingan tersebut bagian dari *had*. Al-Syâfi'i dan Ahmad berpendapat, bahwa pengasingan itu termasuk bagian dari *had*. Pendapat mereka diperkuat oleh beberapa dalil:

1. Hadis al-Âsif yang diriwayatkan al-Bukhâri, Muslim, dan Ashhâb al-Sunan: Ahmad dari Abû Hurayrah dan Zayd bin Khâlid bahwasanya mereka berkata, "Bahwasanya seorang badui datang kepada Rasulullah saw. dan berkata ya Rasulullah, "Aku bersumpah dengan nama Allah di hadapanmu agar engkau memutuskan atasku dengan hukum Allah. Maka Rasulullah bersabda, "Katakan!". Dia berkata, "Sesungguhnya anakku telah berbuat zina dengan seorang wanita. Dan aku telah memberitahukan bahwa ia akan dirajam. Maka aku telah membayarkan diyat dengan 100 ekor Kambing dan anak kambing. Maka aku bertanya kepada ahl al-'ilmi bahwa anakku harus dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun, dan bagi perempuan itu adalah dirajam". Maka Rasulullah bersabda, "Demi zat yang jiwaku ada di tangan-Nya, sesungguhnya aku akan memutuskan perkara diantara kamu dengan kitab Allah. Maka kembalikan kambing anak kambing. Dan anakmu dijilid seratus kali serta diasingkan selama 1 tahun."⁵⁵
2. Apa yang diriwayatkan Muslim, Abû Dâwud, Turmudzi, dan Ibnu Mâjah dari 'Ubâdah bin Shâmit, ia berkata bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "*Khudzû 'annî khudzû 'anni qad ja'alalallâhu lahunna sabîla, al-biker bi al-biker jaladû mi'ata wa nufiya sanah* (Ambillah dariku ambillah dariku, Allah telah menjadikan bagi mereka jalan: bujangan dengan perawan di-jild seratus dan diasingkan setahun).⁵⁶
3. Apa yang datang dari Rasulullah Saw. bahwasanya beliau telah mengasingkan pezina, begitu pula Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân.

Pengasingan ini berlaku untuk laki-laki maupun perempuan. Kecuali Mâlik yang men-*takhsish* keumuman hadis ini dengan hadis yang melarang perempuan mengadakan perjalanan tanpa *muhrim*. (*wa lâ tusâfiranna imra'atun wa m a 'ahâ dzu muhrim*).⁵⁷

Pandangan lain, yang dipelopori oleh mazhab Hanafi berpendapat bahwa *had* ialah *jild* seratus kali dan pengasingan bukanlah dari *had* akan tetapi merupakan bentuk *ta'zir*. Maka hakim dapat

memutuskan berdasarkan pertimbangan kemaslahatan untuk mengasingkan seseorang sebagai hukuman *ta'zir*. Mereka berargumentasi berdasarkan:

1. Ayat tentang *jild*. Bahwasanya yang disebutkan dalam Alquran hanyalah *jild*. Adapun tambahan pengasingan adalah *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* Alquran dengan *kehabar al-wâhid*. Maka hal ini tidak dapat dilakukan. Dan Hadis 'Ubâdah di atas ada kemungkinan di *nashsh* sebagaimana kemungkinan *nashsh* Hadis, "*al-Tsyyibu bi al-tsyyibi julida mi'ata wa lâ rajm*".
2. Hadis yang diriwayatkan dari 'Umar ra. bahwasanya ia pernah mengasingkan Tabi'ah bin Umayyah. Maka setelah kasus itu 'Umar tak lagi melakukan hal serupa bagi kaum muslimin. Seandainya pengasingan bagian dari *had*, maka 'Umar tidak mungkin meninggalkannya.
3. Hadis yang diriwayatkan dari Ali ra., yang mengindikasikan bahwa pengasingan adalah merupakan *ta'zir*.⁵⁸

III. Penutup

Mengamati runtutan pembahasan di atas, tampaknya telah terjadi kontroversi yang 'telanjang' di kalangan ulama mengenai kedudukan *al-ziyâdah 'alâ al-nashsh* apakah berfungsi sebagai sebagai *nashsh* atau fungsi-fungsi lainnya. Dan, kontroversi ini berimbas pada hasil ijtihad mereka, yakni dalam wilayah fikih (*furû*).

Demikian, semoga bermanfaat. *W'allâhu a'lam bi al-Shawâb*

Endnote:

- ¹ Satria Efendi M. Zein, pengantar dalam Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syawkâni: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 1999), h. xiii
- ² Ahmad Tholabi Kharlie, *Al-Syawkani: Profil Pembaru Hukum Islam*, dalam Jurnal "Mimbar Hukum" Edisi 53 Juli—Agustus (Jakarta: Ditbinbapera Depag RI, 2001), h. 79
- ³ Namun, penulis mendapat informasi yang bersifat 'sekunder' menyangkut keberadaan literatur yang mengkaji *al-Ziyadah 'ala al-Nashsh* secara komprehensif dan mendalam. Kajian tersebut telah dilakukan oleh seorang Doktor dari Arab Saudi dalam disertasinya yang bertajuk "*Al-Ziyadah 'ala al-Nashsh*, Sayang, karya menarik ini tidak dapat penulis jumpai dalam beberapa perpustakaan. Namun, keberadaan karya ini, setidaknya, dapat menjadi bukti bahwa telah ada upaya-upaya konkret—dari seorang pakar—menjadikan kajian *al-Ziyadah 'ala al-Nashsh* sebagai bagian yang inheren dan signifikan dalam 'lapangan' studi usul fikih. Demikian halnya di Indonesia, persoalan *al-Ziyadah 'ala al-Nashsh* dibahas dalam karya Dr. KH. Muhammad Masyhoeri Naim, M.A. (dosen Pascasarjana Universitas Syarif Hidayatullah Jakarta) melalui

disertasinya.

- ⁴ Muhammad Darwisy Qal'ah Ji dan Hâmid Shâdiq Qunaybi, *Mu'jam Lughah al-Fuqabâ': 'Arabi—Inklijzi ma'a al-Kasyiyâf Inklijzi—Arabi bi al-Mushthalabât al-Wâridah fi al-Mu'jam* (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1985M/1405H), h.480; Husayni Mar'i, *Al-Qâmûs al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Mujtaba, 1992), h. 107; Amad Warson Munawir, *Al-Munawwir, Qamus 'Arabi—Indonesi* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984), h. 636
- ⁵ 'Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Singapura: Haramayn, t.th), h. 142
- ⁶ Melihat realitas semacam ini, agaknya penulis benar-benar mengalami kesulitan untuk menformulasikan pandangan-pandangan ulama mengenai pengertian dan konsep *al-ziyâdah 'alâ al-nashh* dalam sebuah terminologi yang baku dan disepakati. Oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa permasalahan tersebut tidak termasuk dalam kategori terminologi mandiri.
- ⁷ Muhammad Hasyim Kamali, *Principes of Islamic Jurisprudence (The Islamic Text Society)*, terjemahan dengan judul, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushul al-Fiqh)* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996), cet. I, h. 209—210 .
- ⁸ Amir Syarifuddin, *ushul Fikih I*, (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 2000) hal. 211
- ⁹ Sifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi ushul al-ihkam II*, (Beirut: Dar al-kutubal-ilmiyah, 1983) hal.160
- ¹⁰ *Ibid*
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² Lihat dalam Qs. Al-Baqarah: 282
- ¹³ Imam Abi Munaqib Shihab al-Din Mahmud ibn Ahmad al-Zinjani, *Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Ushûl*, tahqiq: al-Duktur Muhammad Adib Shalih (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1982), h. 50
- ¹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), J. I, h. 983
- ¹⁵ Muhammad Hasim Kamali, *Loc. Cit.*, h. 210
- ¹⁶ Sayf al-Dîn Abi al-Hasan 'Ali ibn Abi 'Ali ibn Muhammad al-Âmidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Abkâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), j. III, h. 154
- ¹⁷ Lihat dalam Qs. Al-Baqarah: 238
- ¹⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, h. 982; bandingkan dalam Abi al-Husein Muhammad bin Ali bin Al-Thayyib, *Kitab al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1964), Jld. I., h. 438
- ¹⁹ Sayf al-Dîn Abi al-Hasan 'Ali ibn Abi 'Ali ibn Muhammad al-Âmidi, *Loc. Cit.*, h. 54
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*, h. 155
- ²² *Ibid.*
- ²³ Persoalan ini diindikasikan pada perbedaan ulama dalam menentukan kedudukan alziyadah ala al-nash: anatar *nashh* atau bukan.
- ²⁴ *Ibid.* h. 156
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*, h. 157
- ²⁷ *Ibid.*

- ²⁸ Lihat dalam Qs. Al-Baqarah: 282
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*, h. 158
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*, h. 159
- ³³ Lihat dalam Qs. Al-Baqarah: 187
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ Teks tersebut bukan ayat Alquran. Itu hanya pengandaian yang dikemukakan al-Amidi untuk memperjelas persoalan tersebut.
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ Amati dalam Musthafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi Qawa'id al-Ushuliyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), h. 270
- ³⁸ Teksnya berbunyi, *Yâ ayyuha al-ladzîna âmanû idzâ kumtum ilâ al-shalâti fajhsilû wajûhakum wa aydiyakum ilâ al-marâsîqi wa imsahû biru'âsikum wa arjulakum ilâ al-ka'bayn. Wa in kuntum junuban faththabarû.* (Qs. Al-Ma'idah: 6)
- ³⁹ Teksnya berbunyi, "Innama al-a'malu binniat. Wa innam likulli imriin ma nawa", lihat dalam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Dar Fikr, t.th), hadis no. 1
- ⁴⁰ Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut: dar al-Fikr, t.th), Kitab Ijarah No. 1908; tau lihat dalam al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Dar Fikr, t.th), hadis no. 1
- ⁴¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Dar Quthni dan al-Nasa'i, j. h.
- ⁴² Musthafa Sa'id al-Khin, *Op. Cit.*, H. 272—275
- ⁴³ *Ibid.*, h. 275—280
- ⁴⁴ Lihat dalam Al-Bukhari, *Op. Cit.*, (I), no. 134, h.
- ⁴⁵ Lihat Qs. Al-Hajj: 77
- ⁴⁶ Al-Bukhari, *Op. Cit.*, (I) no. 241, h.
- ⁴⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Tirmidzi
- ⁴⁸ Qs. Al-Hajj: 77
- ⁴⁹ *Ibid.*, h. 281—282
- ⁵⁰ Lihat dalam Qs. Al-Hajj: 29
- ⁵¹ Muslim, *Op. Cit.*, no. 1211
- ⁵² al-Tirmidzi, *Op. Cit.*, h. 283—287
- ⁵³ *Ibid.*, h. 283—287
- ⁵⁴ Lihat Qs. Al-Nur: 2
- ⁵⁵ Muslim, *Op. Cit.*, no. 1697—1698, h.
- ⁵⁶ *Ibid.*, no. 1690, h.
- ⁵⁷ Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim
- ⁵⁸ *Ibid.*, h. 284—287

DAFTAR PUSTAKA

- Âmidi, al, Sayf al-Dîn Abî al-Hasan ‘Alî ibn Abî ‘Alî ibn Muḥammad, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Abkâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.)
- Jurjâni, al, ‘Alî ibn Muḥammad, *Kitab al-Ta‘rîfât* (Singapura: Haramayn, t.th)
- Juzayri, al, ‘Abd al-Rahmân, *Kitâb al-Fiqh ‘ala al-Madzâhib al-‘Arba‘ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990)
- Kamali, Muhammad Hasyim, *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Text Society)*, terjemahan dengan judul, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Is-lam (Ushul al-Fiqh)* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah Wahbah al-Islâmiyyah, t.th)
- Kharlie, Ahmad Tholabi, *Al-Syaukani: Profil Pembaru Hukum Islam*, dalam Jurnal Dwibulanan “Mimbar Hukum” Edisi 53 Juli—Agustus (Jakarta: Ditbinbapera Depag RI, 2001)
- Khin, al, Musthafa Sa‘id, *Âtsâr al-Ikhtilâf fî Qawâ‘id al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ’* (Beirut: Mu‘assasah al-Risalah, 1985)
- Mar‘i, Husayni, *Al-Qâmûs al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Mujtaba, 1992)
- Mughni, al, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima mazhab* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999)
- Munawir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir, Qamus ‘Arabi—Indonesia* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir, 1984)
- Muslim, *Shahîb Muslim* (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.)
- Qunaybi, Muḥammad Darwîsy Qal‘ah Ji dan Hâmid Shâdiq, *Mu‘jam Lughah al-Fuqahâ’: ‘Arabi—Inkliżî ma‘a al-Kasyşyâf Inkliżî—Arabi bi al-Mushthalahât al-Wâridah fî al-Mu‘jam* (Beirut: Dâr al-Nafâ‘is, 1985M/1405H)
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukâni: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 1999)
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Logos, 2000)
- Thayyib, al, Abû al-Huseyn Muḥammad bin ‘Alî bin, *Kitâb al-Mu‘tamad fî Ushûl al-Fiqh* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1964)
- Zinjâni, al, Abû Munâqib Shihâb al-Dîn Maḥmûd ibn Aḥmad, *Takbrîj al-Furû’ ‘alâ al-Ushûl*, Tahqîq: al-Duktûr Muḥammad ‘Âdib Shâlih (Beirut: Mu‘assasah al-Risâlah, 1982)
- Zuhayli, al, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986)

Ahmad Tholabi Kharlie, adalah dosen pada Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.