

BAB KEDUA

TEORI SIASAH SYARI'YYAH SEBAGAI SATU SISTEM METODOLOGI HUKUM DAN HAK IJTIHAD PEMERINTAH

2.1 Pendahuluan

Sehubungan dengan tajuk di atas, bab ini akan membahaskan tentang konsep siasah syar'iyyah secara terperinci dari segi teori dan pelaksanaan pemakaianya. Seterusnya perbincangan ini, akan diperluaskan merangkumi soal definisi, nas-nas atau dalil-dalil pelaksanaan, syarat-syarat dan kaedah-kaedah ijтиhad serta kaedah-kaedah *al-Fiqhiyyah* meliputi *Maṣlaḥah Mursalah* dan *Sad al-Darā'i*.

2.2 Definisi Siasah

Istilah siasah adalah kata nama terbitan berasal dari kata dasar *sīsa* (سیس) , *yasīsu* (يسوس) *siasatan* (سیاست). Ia juga bermaksud menjalankan suatu urusan kebaikan dalam keadaan yang terurus dari sudut pentadbiran, pemerintahan dan pengurusan. Ini digambarkan dengan jelas seperti kata (مَنْ الْأَمْرُ بِهِ) yang bermaksud:

“Seseorang itu mengurus sesuatu urusan dengan terurus sekali”¹

Perkataan siasah telah ditemui di dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a., bahawa Rasulullah s.a.w telah bersabda:

”كانت بني إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى وأنه لا نبى بعدى وسيكون خلفاء فيكثرون“

Bermaksud :

“Adalah kamu Bani Israel (Yahudi), siasah kenegaraan (hal ehwal pemerintahan) mereka dipimpin oleh para nabi. Setiap kali meninggal seorang Nabi, maka dia akan digantikan oleh Nabi yang kemudiannya. Bahwasanya tidak ada lagi nabi selepasku, yang ada hanya khalifah-khalifah yang jumlah mereka adalah ramai”².

Walaupun hadith tersebut menggunakan perkataan *tasūsuhum*, namun ia tetap membawa erti siasah kerana perkataan itu berasal daripada kalimah *sāsa*, *yasūsu*, *siasatan* yang bererti urusan pemerintahan Bani Israel dipimpin oleh nabi-nabi yang diutuskan kepada mereka. Ini diakui oleh Al-Qiṣṭilāni dan Imam Nawawī yang mengatakan bahawa pemerintahan Bani Israel sememangnya diterajui oleh nabi-nabi yang diutuskan kepada mereka.³

¹ Lihat Jamāl al-Dīn Muhammād bin Mukram al-Anṣārī Ibn Manzūr (1957), *Lisān al-‘Arab*, Beyrūt: Dār Ṣādir, j 6, h.108. 2. Ahmād Al-Muqīrī (1994), *Mukhtār al-Siḥāḥ*, Beyrūt: Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 295. 3. Edward William Lane (1984), *Arabic-English Lexicon*, England: Cambridge, h. 1465. 4. Dr. Rūhī, al-Ba’labakī (1993), *al-Maurid*, Arabic- English, Beyrūt: Dār al-‘Ilm al-Malāyīn, h. 617.

² Lihat hadith riwayat Mubammad bin Ismā‘il al-Bukhārī (1996), *Sahib al-Bukhārī*, al-Qāherah: T.T.P., j 6, h. 571. 2. ‘Abd. al-‘Al Abmad’Utwah (1993), *al-Madkhāl ilā al-Siāsah al-Syarīyah*, Arab Saudi: Uni. Islam Imām Muhammād Sa‘ūd, h. 13. 3. Ahmad bin Abdul Hālim Ibnu Taymiyyah (1997), *Peradahan Politik Islam*, Rosi Munawwar (ter.), Kuala Lumpur: Al-Baz Publishing and Distribution Sdn. Bhd., h. 28.

³ Mustafa Haji Daud (1994), *Pengantar Politik Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 4. 2. Lukman Thaib (1998), *Politik Menurut Perspektif Islam*, K. Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd., h. 5.

Hadith ini juga menunjukkan bahawa pemakaian istilah siasah adalah berasal dari bahasa Arab dan bukan dari bahasa lain seperti yang diperkatakan oleh al-Muqrizi, yang mana ia berasal dari bahasa Monggul iaitu (جَاهَ) *yāh* yang telah diubah pemakaianya oleh orang Mesir.⁴

Pemakaian perkataan siasah yang digunakan dalam bahasa-bahasa yang menerima Islam seperti bahasa Indonesia dan bahasa Malaysia adalah berasal daripada bahasa Arab. Perkataan ini telah diterima pakai sebagai sebahagian daripada perbendaharaan kosa kata bahasa Malaysia sejak kedatangan Islam (pada abad ke-15) lagi iaitu lebih awal daripada perkataan politik yang dibawa oleh penjajah Inggeris dan Belanda.⁵

Seterusnya al-Muqrizi mendefinisikan siasah itu adalah kanun yang digubal untuk memelihara moral, kepentingan dan peraturan hal ehwal kehidupan. Definisi ini menunjukkan setiap kanun atau undang-undang yang memelihara elemen-elemen tersebut dan apa jua bentuk pelaksanaan dalam hal ehwal kehidupan masyarakat itu adalah siasah. Samada ia bersumberkan peraturan tuhan mahupun peraturan rekaan manusia dan samada ia berkoncepcari keadilan mahupun kezaliman.⁶

⁴ Abd. al-'Al Ahmad 'Utwah (1993), *al-Ma'khāl ilā al-Siasah al-Syar'iyyah*, Arab Saudi: Uni. Islam Imām Muḥammad Sa'ūd, h. 14.

⁵ H. Zainal Abidin Ahmad (1997), *Jilm Politik Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, j 1, h. 18.

⁶ 'Utwah (1993), *op.cit.*, h. 17.

Menurut apa yang dinukil oleh al-Muqrizi dalam kitabnya *al-Khuṭūṭ*, Abū al-Baqā dalam kitabnya *al-Kulliyāt* dan al-Tahāwunī dalam kitabnya *Kasyāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* bahawa definisi siasah di kalangan mereka yang bukan dari golongan fiqaha syariat dapat disimpulkan kepada beberapa bahagian antaranya :

i. *Al-Siasah al-Mutlaqah* iaitu memberi panduan demi kebaikan untuk menuju jalan kejayaan samada cepat maupun lambat.

ii. *Al-Siasah al-Madāniyyah* iaitu menguruskan hal ehwal pentadbiran sesuatu kelompok manusia dengan peraturan yang akan menguruskan kehidupan mereka.

iii. *Al-Siasah al-Nafsiyyah* iaitu penekanan terhadap aspek jiwa dan moral untuk melahirkan generasi yang ideal.

iv. *Al-Siasah al-Badāniyyah* iaitu pentadbiran hal ehwal kehidupan manusia cemerlang dengan berpegang kepada konsep keadilan dan *istiqāmah* iaitu jatidiri.⁷

Semua elemen ini, hanyalah satu luahan perasaan yang lahir dari pemikiran insan yang intelektual yang baik setelah melalui beberapa pengalaman dan hasil dari pemikiran serta pengiktibaran dari sejarah umat-umat yang lampau. Sekalipun siasah

⁷ Abd. al-'Āl Ahmad 'Utwah (1993), *al-Madkhāl ilā al-Siasah al-Syar'iyyah*, Arab Saudi: Uni. Islam Imam Muhammad Sa'ūd, h. 19

diterjemahkan dalam pelbagai makna dan pengertian namun ia tidak tersasar daripada pengertian asasnya iaitu suatu peraturan yang bermotifkan kebaikan yang diadaptasikan dalam bentuk pemerintahan atau kepimpinan, pengurusan berhemah dan pentadbiran yang telus.

Ibn Khaldūn menerangkan di dalam kitabnya *Mukaddimah ibn Khaldūn* bahawa siasah itu sesuatu yang memerlukan pengawasan dari pelakunya terhadap unsur luaran dan yang mengikuti hal ehwal berkaitan dengannya. Ungkapan ini, menunjukkan secara umumnya pengawasan adalah siasah.⁸ Pandangan ini seolah menyokong pendapat ibn Taymiyyah bahawa pelaksanaan takzir itu juga merupakan pengawasan. Imam Ibn Taymiyyah menegaskan seseorang yang dihukum oleh syarak sebagai contoh, akan lebih waspada terhadap perkataan dan perbuatannya dan inilah dinamakan siasah.⁹

Justeru, siasah juga diterjemah dalam bentuk hubungan antara pemimpin dan yang dipimpin (*includes ruler and the ruled*) dalam sesebuah masyarakat atau negara atau kesejagatan ummah demi kebaikan melalui sistem penguatkuasaan sesuatu peraturan. Dalam hubungan ini, kita menyanjung tinggi ulasan yang dibuat oleh seorang ahli fiqh yang terkenal iaitu Ibn ‘Āqīl terhadap pandangan yang disuarakan

⁸ ‘Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn, (1993), *Mukaddimah ibn Khaldūn*, Beyrūt: Dārul al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 465., di antara sejarawan dan pengkaji saintifik kenegaraan serta kemasyarakatan Islam pertama (m 808/1405).

⁹ Ahmad bin Abdul al-Hālim bin Abdul al-Salām Ibn Taymiyyah (1993), *al-siasah Al-Syar‘iyah fī Islāh al-Rā’i wa al-Rā’iyah*, Beyrūt: Dār al-Jīl, h. 160.

oleh Imam Syāfi'i, katanya : “لا سياسة إلا ما نطق بها الشارع” yang bermaksud “Tiada siasah kecuali selaras dengan syarak”.

Mengulas pandangan ini, Ibn ‘Āqil menjelaskan :

“Sekiranya apa yang kamu maksudkan itu bahawa tiada siasah kecuali yang tidak bertentangan dengan apa yang disebutkan oleh syarak, maka pandangan itu adalah benar. Tetapi sekiranya ia bererti tiada siasah kecuali apa yang disebutkan oleh syarak, maka itu adalah salah di samping ianya menyalahkan sikap sahabat”.¹⁰

Ini bermakna para sahabat juga turut melaksanakan beberapa pelaksanaan peraturan dalam bentuk penguatkuasaannya dalam sistem pemerintahan mereka. Namun begitu, tidaklah bermakna siasah tidak ada, bahkan sebelum baginda Rasulullah s.a.w wafat telah menggariskan garisan-garisan tertentu sebagai panduan dan ini adalah perlakuan sunnah serta pelaksanaan siasah. Ungkapan ini jelas apabila disebutkan syarak yang secara automatiknya ia relevan dengan ketuhanan.¹¹

Muhammad Abū Ḥamid atau lebih dikenali dengan Al-Ghazālī menjelaskan di dalam kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* bahawa siasah yang menjuruskan kepada kebaikan akhlak dan petunjuk yang membawa kejayaan di dunia dan di akhirat itu terbahagi kepada empat peringkat iaitu :

¹⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1996), *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siasah al-Syar'iyyah*, Beyrut: Maktabah al-Tijāriyyah, h. 21. 2. Dr. Subhi Salleh (1991), *Politik dan Pengertian dalam Islam*, Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, c 3, h. 7.

¹¹ Dr. Subhi Salleh, (1991), *Politik dan Pengertian dalam Islam*, Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, c 3, h. 7.

- i. Siasah para nabi.
- ii. Siasah para khalifah.
- iii. Siasah para ulama Allah dan agamanya.
- iv . Siasah pengajaran.¹²

Namun begitu, menurut Imam al-Ghazālī siasah yang paling tinggi adalah siasah *al-nabawiyah* (kenabian). Ini disebabkan ianya dapat menjamin kestabilan dan kemakmuran di dunia dan kebahagian di akhirat.¹³ Jelasnya, siasah itu adalah sesuatu sistem peraturan dalam bentuk penguatkuasaan yang bertujuan mencapai kebaikan dan ia tidak bertembung dengan tujuan syarak. Justeru siasah yang bertentangan dengan syarak seperti terdapat unsur ketidakadilan dan kezaliman, maka ia adalah terkeluar dari landasan perbahasan siasah ini.

¹² Muhammad Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1990), *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Khair, j 1, h. 22.

¹³ Dr. Subhi Salleh, (1991), *Politik dan Pengertian dalam Islam*, Kuala Lumpur: Jabatan Perdana Menteri, c 3, h. 7.

2.3 Pengertian Politik

Dalam bahasa Melayu siasah diterjemahkan sebagai politik. Sebagaimana dijelaskan di dalam Kamus Dewan bahawa politik adalah ilmu berkenaan cara pemerintahan atau segala sesuatu berkenaan pemerintahan se sebuah negara atau hubungannya dengan negara lain.¹⁴ Manakala di dalam bahasa Inggeris diterjemahkan sebagai *politic*.

Dalam kamus *Cambridge International Dictionary Of English* istilah politics dinyatakan :

"The activities of the government members of law making organization or people who try to influence the way a country is governed".

Ia bermaksud

"Agenda yang digubal oleh organisasi pelaksana perundangan sesebuah kerajaan atau seseorang yang cuba membawa pengaruh terhadap sesebuah negara bagaimana ia diperintah".¹⁵

Dalam *Meriam Webster's* pula dinyatakan:

"Characterized by shrewdness in managing, contriving or dealing".

Ia bermaksud

"Suatu gaya atau karektor dalam pengurusan, penyelarasan dan perhubungan".¹⁶

¹⁴ Noresah Baharom (1998), *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, c 3, h. 1049.

¹⁵ Cambridge University (1995), *Press Cambridge International Dictionary of English*, United Kingdom : T.P., h. 1092.

¹⁶ Meriam Webster's (1993), *Collegiate Dictionary*, England: T.P., c 10, h. 901.

Istilah politik ini amat popular di negara-negara Barat sejak zaman Plato dan Aristotle lagi, tetapi ia telah dirahsiakan daripada pengetahuan rakyat tanah jajahan di Timur kerana kuasa-kuasa penjajah takut penduduk tempatan menubuhkan pemerintahan sendiri.¹⁷

Istilah politik juga, mula mendapat perhatian melalui buku Plato yang bertajuk “*Republic*”. Kemudian muncul karya Aristotle yang berjudul “*Politics*”. Kedua-dua karya ini dianggap sebagai tunjang pemikiran politik yang berkembang kemudian. Dari karya tersebut dapat diketahui bahawa politik menjadi istilah yang digunakan untuk konsep pengaturan masyarakat, sebab yang dibahas di dalam kedua-dua buku tersebut adalah soal-soal yang berkenaan dengan masalah bagaimana pemerintahan dapat membina sebuah masyarakat politik atau negara yang paling baik.¹⁸

Husain Munaf, di dalam Ensiklopedia Indonesia menjelaskan bahawa perkataan politik dikenali dalam bahasa Latin sebagai *politica*, dalam bahasa Yunani *politikus*, dalam bahasa Belanda *politiek*, dalam bahasa Inggeris sebagai *politic*,

¹⁷ Mustafa Haji Daud (1994), *Pengantar Politik Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

¹⁸ Dr. Muhammad Kamil Laylah (1969), *al-Nuzūn al-Siasah al-Daulah wa al-Hukūmah*, Beyrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, h. 352. 2. Abdul Muin Salim (1994), *Konsepsi Kekuasaan Politik Islam Dalam al-Quran*, Jakarta: Dt. Raja Garafindo Persada, h. 35.

dalam bahasa Arab sebagai *siasah*¹⁹ dan dalam bahasa Jerman ditulis *politik*. Asal katanya ialah dari “*polis*” bererti “negara kota”. “*Polis*” juga membawa erti kemajuan.²⁰

Machiavelli di dalam bukunya, *La Prince*, memberi lima definisi politik :

- i. Kekuatan. Setiap pihak mengukuhkan kekuatan. Sesiapa yang kuat dialah yang menjadi pemerintah.
- ii. Balas membalas. Jika seseorang itu menuduh yang lain, ia harus dibalas. Jika yang tertuduh itu berdiam diri bererti ia lemah dan menjadi mangsa kekejaman yang menuduh.
- iii. Kemenangan. Semakin lemah pihak lawan, semakin berkuasa dan kemenangan berada di pihak yang lain.
- iv. Topeng. Pura-pura, tipu menipu, seribu satu taktik dan muslihat digunakan untuk mengalahkan lawan. Siapa yang paling pintar dalam tipu muslihat dialah yang berjaya dan berkuasa.

¹⁹ Mustafa Haji Daud (1994), *Pengantar Politik Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 3.

²⁰ Iaitu ibu kota bernama Athena kemudian lahir kota Sparta, Thesallia, Corynthe, Mylithos dan Samos. Lihat Lukman Thaib (1998), *Politik Memerlukan Perspektif Islam*, K.Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd.: h. 4.

v. Kelemahan lawan. Siapa yang mengetahui kelemahan lawan, ia akan berjaya menguasai lawannya. Kemenangan hanya dapat dicapai setelah mengetahui kelemahan lawan.²¹

Pengertian Mcchiavelli ini, tersasar jauh dari matlamat syarak di mana ianya lebih menjurus kepada falsafah matlamat menghalalkan cara. Ini sudah tentu berbeza dengan kehendak siasah dalam Islam. Justeru, pemakaian istilah politik dilihat lebih menjurus kepada bagaimana urusan pentadbiran, penyelarasan, pengurusan dan hal ehwal pemerintahan dilaksanakan yang dikaitkan dengan kekuasaan dalam sesebuah negara demi menampung segala keperluan asas manusia.

Meskipun terdapat nokta persamaan pemakaian istilah siasah dan politik namun pengertian siasah pada awal penulisan lebih menekankan konsep (ketuhanan) *ilāh* dan *rab*. Ini sekaligus akan mendisiplin dan mengaitkan keberkatan kehidupan di dunia dan kejayaan serta pembalasan di akhirat. Bahkan pemakaian istilah politik Barat jelas menunjukkan orientasi sosial yang jelas berbeza.

2.4 Pengertian Syar'iyyah

Perkataan al-syar'iyyah (الشرعية) ini berasal daripada kata kerja syara'a (شرع) dan kata

²¹ Mustafa Haji Daud (1994), *Pengantar Politik Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 2.

terbitan syar'ān atau syari'ah (شريعة) yang bererti jalan yang dilalui.²² Kemudiannya, perkataan syari'ah telah diberi pengertian baru oleh al-Quran :

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنْ أَنْوَارٍ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Surah al-Jathiah (18) : 25

Bermaksud :

"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariah (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariah itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui".

Terjemahan surah al-Jathiah (18) : 25

Ayat al-Quran di atas, menunjukkan al-syari'ah boleh diertikan sebagai undang-undang Allah, yang ditunjukkan melalui agama.²³ Perkataan syari'yyah pula adalah kata sifat kepada syari'ah.²⁴ Pada zaman awal Islam, ahli Fiqh merupakan satu-satunya golongan ilmuwan yang dianggap sebagai golongan yang menggariskan bermacam-macam bentuk undang-undang yang berkaitan dengan peraturan pemerintahan sehingga dapat melahirkan suatu teori politik atau pemerintahan yang disebut siasah al-syar'iyyah.²⁵

²² Lihat Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram al-Anṣārī Ibn Manzūr (1957), *Lisān al-‘Arab*, Beyrūt: Dār Ṣadīr, j 6, h. 176. 2. Dr. Rūḥī al-Ba’labakī (1993), *Al-Mawrid, Arabic-English*, Beyrūt: Dār al-‘ilm al-Malāyiñ, h. 667.

²³ *Ibid.*, h. 176.

²⁴ Dr. Rūḥī al-Ba’labakī (1993), *al-Mawrid, Arabic-English*, Beyrūt: Dār al-‘ilm al-Malāyiñ, h. 667.

²⁵ Lukman Thaib (1998), *Politik Memurut Perspektif Islam*, K.Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd., h. 8.

Menurut terminologi politik, syar'iyyah disebut pula sebagai legaliti. Legal bermaksud perbuatan dan lain-lain yang sah di sisi undang-undang.²⁶ Konsep legaliti berkait rapat dengan sikap menghormati undang-undang dalam melakukan sesuatu tindakan. Justeru, pemakaian istilah siasah yang disandarkan kepada syar'iyyah secara rasionalnya membawa pengertian yang cukup jelas sebagai satu elemen atau mekanisme politik yang berdasarkan nilai-nilai hukum syarak dalam semua aspek perbuatan. Ia sekaligus menyangkal persamaan makna dan pengertian dari aspek politik Barat.²⁷ Ini menguatkan lagi bahawa al-siasah al-syar'iyyah mempunyai aspek hubungan kemanusiaan dan hubungan dengan ketuhanan.

Melalui penggunaan istilah baru ini, al-siasah al-syar'iyyah menjadikan sains politik dalam Islam yang telah dapat memberi bentuk kredit dari segi perundangan yang lebih sempurna dan menggambarkan sebagai satu disiplin ilmu yang tersendiri dalam hirarki keilmuan Islam. Al-siasah al-syar'iyyah di sini pada asasnya ialah sistem politik syari'ah atau sistem pemerintahan yang berdasarkan sistem dan undang-undang Islam yang selaras dengan kehendak syarak.

²⁶ Noresah Baharom (1998), *Kamus Dewan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, c 3, h. 782.
²⁷ Alias Othman (1993), *Konsep Legaliti dan Legitimasi Memurut Perspektif Politik Modern dan Islam*, Jurnal Syariah, j 1, bil 2, Kuala Lumpur: Akademi Islam, h. 45.

2.5 Definisi Siasah Syar'iyyah Menurut Sarjana Islam

Bagi menjelaskan dengan lebih sempurna makna al-siasah al-syar'iyyah, maka di dalam bab ini terdapat beberapa definisi oleh para sarjana Islam antaranya adalah :

- i. Sheikh 'Abdul Wahhāb al-Khallāf mendefinisikan al-siasah al-syar'iyyah di dalam bukunya bertajuk "pentadbiran awam kenegaraan" menjelaskan bahawa bagi sesebuah negara Islam yang menjamin kemaslahatan dan menghindarkan keburukan selagi mana ianya tidak bercanggah dengan hukum syarak, sekalipun ianya tidak menepati ijtihad atau pendapat mujtahidin.²⁸

Apa yang pasti iaitu Sheikh 'Abdul Wahhāb al-Khallāf telah mendefinisikan al-siasah al-syar'iyyah sebagai "pengelolaan masalah-masalah umum bagi negara Islam yang menjamin wujudnya kemaslahatan dan terhindar daripada kemudaratian dengan tidak melanggar ketentuan syari'ah yang umum". Apa yang dimaksudkan dengan masalah-masalah yang umum bagi sesebuah negara adalah setiap urusan memerlukan pengaturan baik mengenai undang-undang, urusan harta benda dan juga kebijaksanaan pelaksanaan pemerintahan sama ada yang berkaitan dengan hal ehwal dalam negeri ataupun hal ehwal luar negara.²⁹

²⁸ 'Abdul Wahhāb al-Khallāf (1998), *al-siasah al-Syar'iyyah fi Syū'ūn al-Dustūriyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, h. 20.

²⁹ Lihat Alias Othman (1994), *Asas-Asas Pemikiran Politik Islam*, Pustaka Salam Sdn. Bhd: c 2, h. 11.

ii. Manakala Ibn Qayyim menukilkan dari Ibn ‘Āqīl pula iaitu sesuatu perbuatan yang dilakukan untuk mendekatkan manusia kepada kebaikan dan menjauahkan dari keburukan sekalipun Rasulullah s.a.w dan wahyu tidak menggariskan mengenainya.³⁰

Ibn Qayyim menggambarkan seolah-olah Ibn ‘Āqīl mengiktiraf bahawa siasah itu dilihat sebagai sesuatu yang bersifat anjal (*murānah*), sentiasa hidup dan sesuai untuk semua zaman kerana beliau melihat siasah itu ialah semua perbuatan dan sistem yang dapat membawa manusia lebih hampir kepada kebaikan dan kebahagian. Sekalipun perbuatan dan sistem itu bukannya datang dari Allah dan Rasulullah s.a.w.³¹ Dengan takrif ini, Ibn ‘Āqīl telah meletakkan siasah sebagai sesuatu yang *hidup* dan boleh mengikuti peredaran masa dan tempat sehingga dapat mengemukakan satu jalan yang dapat mencapai matlamat pemerintahan Islam yang global.

iii. Sheikh Zainuddin Ibn Nujīm turut mendefinisikannya iaitu pelaksanaan sesuatu perkara yang dilakukan oleh seseorang pemerintah untuk kebaikan pada hematnya sekalipun tidak terdapat dalil syarak.³²

³⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1996), *al-Turuq al-Hukmiyyah fī al-Siasah al-Syar'iyyah*, Beyrūt: Maktabah al-Tijāriyyah: h. 7.

³¹ *Ibid.*, h. 11.

³² Abd. al-‘Alī Ahmad ‘Utwah (1993), *al-Madkhāl ilā al-Siasah al-Syar'iyyah*, ‘Arab Sa’ūdī: Uni. Islam Imām Muhammad Sa’ūd, h. 40.

Ibn Nujim dilihat seolah-olah meletakkan kebijksanaan dan daya inisiatif pemerintah semasa memerintah dan mengendalikan kekuasaannya untuk mewujudkan pentadbiran yang dapat menstabilkan pemerintahan selagi tidak bercanggah dengan syarak. Ini bermakna bentuk pemerintahannya lebih menekankan kemaslahatan yang membawa kepada kebaikan dan menolak sebarang bentuk keburukan dan kezaliman.

Kenyataan ini disokong oleh al-Māwardī³³ di dalam kitab *al-Funūn* dan ‘Alā ‘Uddīn al-Toroblusi³⁴. Tidak dinafikan penelitian dan ijтиhad pemerintah adalah penting dalam mencapai kemaslahatan dan menolak keburukan.

iv. Ibn Taymiyyah menyatakan al-siasah al-syar‘iyah itu yang jelasnya adalah takzir.³⁵ Justifikasi yang dibuat oleh Ibn Taymiyyah senada dengan kenyataan Ibn ‘Abidīn yang menyatakan terdapat di kalangan para fukaha membuat persamaan erti antara takzir (hukuman) dan siasah itu sendiri dari segi maknanya.³⁶ Namun begitu, ianya dapat dilihat kepada pelaksanaan takzir di mana ia membayangkan

³³ Beliau ialah Māwardī Abū Hasan b. Muhammad b. al-Habīb (m 450/1058), seorang pengikut mazhab *al-‘Asyārī* telah mengupas secara komprehensif teori politik dalam bukunya *Aḥkām al-Sultāniyah*.

³⁴ Lihat ‘Abd. al-‘Āl Ahmad ‘Utwah (1993), *al-Madkhāl ilā al-Siasah al-Syar‘iyah*, ‘Arab Sa‘ūdi; Uni. Islam Imām Muḥammad Sa‘ūd, h. 23.

³⁵ Aḥmad bin Abdul al-Ḥalīm bin ‘Abdul al-Salām Ibn al-Taymiyyah (1993), *al-siasah al-Syar‘iyah fī Islāh al-Ra‘ie wa al-Ra‘iyah*, Beyrūt: Dār al-Jil, Beirūt: h. 160. Hidup pada (728/1321) merupakan penulis sains politik yang paling berpengaruh pada masa itu dan bermazhab Hambali.

³⁶ *Ibid.*, h. 30

ketelusan dan autoriti perundangan Islam yang terdapat dalam sistem perundangan Islam.

Ini bermakna pelaksanaan takzir itu adalah jelmaan al-siasah al-syar'iyyah dengan erti kata yang sebenarnya dan ia sudah tentu mengaitkan sesuatu takzir itu dengan proses ijтиhad dalam melaksanakannya. Menyentuh pengertian ini, sama dengan pengertian mazhab Ḥambali, secara tidak langsung, di mana ia menggambarkan hak ketua negara menentukan bentuk hukuman dan melakukan sesuatu yang membawa kebaikan kepada umat.

v. Al-Nasafi menjelaskan iaitu suatu perkara melingkungi masyarakat yang membawa maslahah kepada masyarakat baik secara lembut atau keras.³⁷ Apa yang dimaksudkan oleh al-Nasafi juga tidak jauh berbeza dengan definisi-definisi yang lain, sekalipun ia lebih umum tetapi pada ayat terakhir membuktikan bahawa penguatkuasaan ataupun pelaksanaan sesuatu peraturan yang semestinya dipatuhi oleh rakyat demi mencapai kebaikan semua.³⁸

vi Muhammad ‘Umārah menyebut menjelaskan ia adalah perbincangan mengenai Politik Islam iaitu siasah syar'iyyah di mana suatu yang berkaitan dengan perbincangan hak dalam masyarakat dan hubungan dengan kekuasaan serta

³⁷ Najm al-Dīn Abū Hafṣ ‘Umar bin Muḥammad bin Ahmad bin Ismā‘il al-Nasafi (t.t.), *Talibat al-Talabah fi’l-Istilāh al-Fiqhiyyah*, T.T.P., T.P., h. 167.

³⁸ Lihat Alias Othman (1994), *Asas-Asas Pemikiran Politik Islam*, Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn. Bhd.; c 2, h. 11.

pensyariatan Allah. Dalam bahasa politiknya, ini bermakna pensyariatan dan penguatkuasaan yang diamalkan oleh bangsa tersebut. Justeru itu, nyata tiada sebarang pertembungan bahawa kekuasaan atau perundangan itu adalah hak milik Allah, manakala gaya berpolitik dan bermegara (kerajaan) dalam masyarakat Islam itu adalah terserah kepada golongan orang Islam bagaimana ianya diimplementasikan.³⁹

Definisi oleh Muhammad ‘Umārah pada hakikatnya, membahaskan al-siasah al-syar‘iyah mengenai hak dan undang-undang Allah dan bagaimana ia yang diimplementasikan dalam kerangka kenegaraan Islam. Justeru itu, jelas sekali bahawa dalam takrif ini tiada pertembungan antara dua unsur iaitu hak dan kekuasaan *ilāh* atau *rab*⁴⁰ dengan hak dan penguatkuasaan peraturan manusia sebagai makhluk yang melaksanakan tujuan tersebut. Dengan kata lain, kemutlakan hak dan undang-undang kekuasaan itu adalah hak milik Allah semata-mata dan bagaimana ia dipraktikkan oleh manusia terserah kepada kebijaksanaannya (*mamusia*) selagi mana tidak bercanggah dengan norma-norma syarak.

³⁹ Lihat Lukman Thaib (1994), *Political System of Islam*, Kuala Lumpur: Hikmah Enterprise, h. 11. Petikan asal “The discussion in Islamic political thought (*Siasah al-Shar‘iyah*) on ‘devine rights’ means the right of society’ and the discussion on ‘God’s jurisdiction and domain’ actually means, in political terms, ‘the jurisdiction of the nation and its domain’. There is no contradiction here in the fact that the domain belongs to God but the political jurisdiction and Government in Islamic society lay in the hands of Muslim people”.

⁴⁰ Mustafa Haji Daud (1989), *Pemikiran Politik dan Ekonomi al-Mawdudi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 16.

vii. Pengertian yang hampir sama telah diberikan oleh seorang intelektual Islam Syeikh ‘Abd Rahmān Tāj di mana beliau menegaskan siasah syar‘iyyah ialah hukum-hukum atau peraturan yang mengatur perjalanan pentadbiran negara dan rakyat agar bertepatan dengan ruh syari‘ah, selaras dengan usul-usul *kulliyah* dan seterusnya dapat mencapai objektif kemasyarakatan walaupun hukum itu tidak disebut secara langsung oleh al-Quran dan al-Sunnah.⁴¹

Definisi yang terakhir ini oleh ‘Abd Rahmān Tāj, jelas menyokong dan menguatkan lagi dengan pelaksanaan hukum-hukum dari sumber syarak dalam sistem pemerintahan Islam samada dalam bentuk induktif,⁴² deduktif⁴³ dan komparatif⁴⁴ dengan kombinasi kaedah-kaedah *kulliyah* serta kaedah ijtihad akan menjana dinamisme kemaslahatan dan wibawa bagi pemerintah dan rakyat, sekaligus mencapai matlamat ruh syari‘ah.

Justeru itu, pengertian ini merangkumi seluruh aspek pemerintahan negara seperti politik, pentadbiran, kewangan, keselamatan, hubungan antarabangsa dan sebagainya. Selain daripada pengertian di atas, didapati banyak penulisan yang

⁴¹ ‘Abd. al-Rahmān Tāj (1995), *al-Siasah al-Syar‘iyyah wa al-Fiqh al-Islāmi*, al-Azhar: T.P., h. 12.

⁴² Bermaksud satu cara menganalisis data melalui cara berfikir untuk mencari bukti dan keterangan dari hal-hal yang bersifat khusus untuk sampai kepada dalil-dalil yang bersifat umum.

⁴³ Bermaksud cara menganalisis data dan melakukan penulisan berdasarkan kepada pola berfikir bagi mencari pembuktian dan menggunakan dalil-dalil umum terhadap dalil-dalil yang khusus.

⁴⁴ Bermaksud proses penelitian hubungan lebih daripada satu fenomena dengan memunjukkan persamaan dan perbezaan yang didapati bagi membuat kesimpulan atau keputusan dengan melakukan perbandingan secara adil terhadap beberapa data yang diperolehi supaya keputusan yang dibuat adalah tepat dan betul.

dikesan turut menerima dan membahaskan perkara ini oleh sarjana Islam moden antaranya ialah Dr. Fathī Duraynī,⁴⁵ Syeikh Rizqāl Zalbānī⁴⁶ dan Dr. Muhammed Na‘im Yāsin.⁴⁷

Namun begitu, terdapat juga sarjana Islam yang lain telah menghuraikan pendekatan mereka ini seperti ibn ‘Āqīl,⁴⁸ Ibn Nujīm,⁴⁹ Ibn ‘Ābidīn,⁵⁰ al-Bujayrīmī⁵¹ dan al-Nasafī. Al-Māwardī di dalam kitabnya *Aḥkām Al-Sultāniyyah wa al-Wilāyah al-dīniyyah* juga telah mengupas persoalan kenegaraan dan pemerintahan dari segi *al-Imāmah* atau kepimpinan, tanggungjawab, kementerian (*al-wizārah*), pentadbiran, perundangan dan sebagainya.

Senada dengan pendekatan ini, imām al-Taymiyyah turut menulis dalam kitabnya yang masyhur *al-Siasah al-Syar‘iyyah fī Islāḥ al-Rā'i wa al-Rā'iyyah*. Beliau telah menghuraikan konsep dan skop pemakaian al-siasah al-syar‘iyyah sebagai satu kaedah menjaga dan menjana keutuhan syariat Islam; Di mana *al-wilāyah* ataupun kepimpinan yang bertaqwah dan adil serta memenuhi syarat

⁴⁵ Dr. Duraynī Fathī (1987), *Khasā'is al-Tasyrī’i al-Islāmī fī al-Siasah wa al-Hukm*, Beyrūt: T.P., h. 189.

⁴⁶ Dr. Zalbānī Rizqāl (t.t.), *Muzakkirah fī Maddah al-Siasah al-Syar‘iyyah*, al-Qāherah: T.P., h. 19.

⁴⁷ Dr. Muhammad Na‘im Yāsin (t.t.), *Muzakkirah fi-Siasah al-Syar‘iyyah*, Ammān: T.P., h. 4.

⁴⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t.), *al-Turuk al-Hukmiyyah fī al-Siasah al-Syar‘iyyah*, Beyrūt: T.P., h. 13.

⁴⁹ Sheikh Zayn al-Dīn Ibn Nujīm (t.t.), *al-Baṭr al-Raqā'iq Syarh Kanz al-Daqāiq*, Beyrūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī: j 5, h. 11.

⁵⁰ Muhamad Amin Syahir Ibn ‘Ābid al-Dīn (1966), *Hāsyiah Rad al-Muhtār ‘alā al-Dur al-Mukhtār*, Beyrūt: T.P., j 4, h. 16.

⁵¹ Khātib Al-Bujayrīmī (t.t.), *Hāsyiah al-Bujayrīmī ‘ālā al-Manhāj al-Musammah al-Tajrīd lī Naf’ al-‘Abd ‘alā Syarh Manhāj al-Tullāb*, Mesir: T.P., j 2, h. 178.

kelayakan merupakan tonggak utama penentu kepada kejayaan dan kesejahteraan umat.

Justeru itu, lahirlah istilah-istilah siasah yang mengkhususkan kepada siasah-siasah tertentu antaranya ialah:

- i. Istilah *al-Siasah al-Dustūriyyah* iaitu Politik Berpelembagaan.
- ii. Istilah *al-Siasah al-Māliyyah* iaitu Politik Selia Harta.
- iii. Istilah *al-Siasah al-Khārijīyyah* iaitu Politik Hubungan Antarabangsa.
- iv. Istilah *al-Siasah al-Qadā'iyyah* iaitu Politik Kehakiman yang mengawal selia sistem perundangan dan penghakiman.
- v. Istilah *al-Siasah al-'Amniyyah wa al-Dākhiliyyah* iaitu Politik Keselamatan Dalam Negeri.⁵²

Merujuk kepada definisi al-siasah al-syar'iyyah di kalangan sarjana, terdapat beberapa titik persamaan dan juga beberapa fakta penting perlu kepada penekanan dan ulasan. Majoriti sarjana mengaitkan siasah syar'iyyah sebagai satu kaedah

⁵² Lihat Shukeri Mohamad, Siasah Syar'iyyah dan Kedudukannya Sebagai Metod Penentuan Hukum, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 102.

metodologi sistem pemerintahan dan minoritinya pula melihat konsep dan teori siasah syar'iyyah sebagai satu anjakan metodologi hukum atau proses ijtihad bagi hak pemerintah.

2.6 Rumusan Dan Analisa Definisi

Dalam perkembangan era disiplin istilah dan ilmu, didapati beberapa pendekatan yang mana siasah adalah suatu perkara yang melibatkan pengurusan dan pentadbiran dalam sesebuah pemerintahan. Begitu juga, dengan politik, seolah-olah pemakaian kedua-dua pola atau istilah ini sama sahaja dari konteks pengistilahan dan definisi, cuma siasah itu dalam Bahasa Arab manakala politik itu berasal dari Bahasa Inggeris di kalangan bangsa Barat.⁵³

Namun begitu, bolehlah disimpulkan di sini bahawa pengaplikasian siasah itu boleh dibezakan antara siasah Islam ataupun siasah Barat. Justeru itu, jelas kedapanan perbeaan yang begitu ketara dalam proses pengimplementasian siasah dalam dua dimensi.

Pertamanya, siasah Islam ianya lebih menekankan hubungan dan sistem pemerintahan dengan kekuasaan Allah. Menurut Imām al-Mawdūdi⁵⁴ konsep ini jelas membawa maksud penerapan norma-norma *ilāh* dan *rab*. Ini amat jelas sekali, apabila

⁵³ Lukman Thaib (1998), *Politik Menurut Perspektif Islam*, K. Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd: h. 9.

⁵⁴ Mustafa Haji Daud (1989), *Pemikiran Politik dan Ekonomi al-Mawdudi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 16.

pemakaian istilah siasah itu disempurnakan dengan pemakaian disiplin ilmu oleh sarjana Islam yang akhirnya dikenali dengan istilah siasah syar'iyyah⁵⁵ mengambil kelangsungannya yang selaras dengan pengaturan pemerintahan dan perundangan rukun maqasid syari'ah (matlamat syarak).

Siasah Barat atau politik Barat hanya menekankan sistem pemerintahan dari segi pentadbiran serta pengurusan semata-mata dalam sistem pemerintahan tanpa memperkatakan hubungkait dengan ketuhanan mutlak yang secara langsung meletakkannya ke atas kebijaksanaan dan keintellectualan daya keutuhan pemikiran dan imaginasi serta intuisi kepimpinan bersandarkan kepada akal yang sempurna menerusi pengalaman lampau yang didapati dari hasil penyelidikan dan pengiktibaran sejarah yang berlaku.

Seterusnya, pemikiran politik sama ada menurut perspektif Barat ataupun Islam merupakan kesatuan yang terjalin antara idea, pemikiran, doktrin, konsep dan juga teori tentang kewujudan institusi negara. Walau bagaimanapun dari segi doktrin dan falsafah pemikiran siasah Barat berbeza daripada pemikiran siasah Islam. Hal ini, kita dapat lihat bahawa pemikiran siasah Barat diasaskan atas dasar falsafah Greek, sedangkan pemikiran siasah Islam pula merupakan hasil daripada jalinan antara wahyu dan akal yang telah dijayakan oleh ahli fikir Islam pada masa yang silam.⁵⁶

⁵⁵ Lukman Thaib (1988), *Politik Menurut Perspektif Islam*, K. Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd: h. 7.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 9.

Pemikiran siasah Barat juga merupakan pemikiran yang diasaskan atas dasar (*al-lādīni*⁵⁷) iaitu pemisahan nilai agama atau kekuasaan ketuhanan dalam menanggapi hal ehwal pemerintahan atau negara. Manakala pemikiran siasah Islam tidak dapat menerima pemisahan agama dalam hal ehwal pemerintahan kenegaraan kerana Islam berpendapat semua kegiatan yang bersifat keduniaan ataupun bersifat kebendaan terdapat juga di dalamnya unsur kerohanian iaitu keagamaan. Di samping itu, pemikiran siasah Barat juga lebih mementingkan kebendaan dalam hal ehwal siasah mereka serta menentang kebesaran Allah yang dianggap oleh orang Islam sebagai Pencipta undang-undang yang melimpahkan rahmat dan keberkatan kepada rakyat.⁵⁸

Dalam membincangkan perkembangan siasah syar'iyyah ataupun pemikiran politik Islam, dilihat bahawa suatu perkara yang harus ditonjolkan iaitu pemikiran siasah syar'iyyah pada zaman klasik. Pemikiran siasah syar'iyyah pada zaman klasik itu terbahagi kepada dua peringkat, pertama disebutkan dengan berorientasikan syari'ah (*syari'atic trend*) dan yang kedua pula adalah dianggap sebagai fasa yang berorientasikan falsafah (*philosophical trend*).⁵⁸

Antara ahli fikir Islam yang dianggap sebagai perintis syari'ah dalam (*syari'atic trend*) ini adalah terdiri daripada Imām al-Māwardī, Imām al-Ghazālī, Ibn Jamā'ah, Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawzī dan Ibn Furhūn. Adapun yang dianggap sebagai pelopor dalam falsafah (*philosophical trend*) adalah terdiri daripada

⁵⁷ Lukman Thaib (1988), *Politik Memerlukan Perspektif Islam*, K. Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd: h. 9.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 9.

Al-Farābi, Ibn Sinā dan Ibn Rushd. Kesemua ahli falsafah ini berusaha untuk menggabungkan sains syar'iyyah dengan falsafah.⁵⁹

Akhirnya, sistem siasah syar'iyyah merupakan suatu anjakan paradigm dalam peradaban memartabatkan wibawa perundangan Islam dalam pencaturan hal ehwal yang mencakupi pengurusan, pengutkuasaan, pentadbiran, perlaksanaan undang-undang atau peraturan keduniaan dan keakhiratan bagi pemerintahan sesebuah negara Islam yang berdaulat demi mencapai kemaslahatan antara pemerintah dan rakyat (*includes ruler and the ruled*). Ia juga bertujuan untuk mencapai kebaikan dan menghindarkan keburukan demi mencari keredhaan Allah Ta'ala. Selainnya ia adalah suatu proses ijтиhad dalam mencapai sesuatu hukum.

Justeru, siasah syar'iyyah dapat diperincikan maknanya hasil dari pengertian-pengertian yang dinyatakan oleh para sarjana sebentar tadi, kepada dua metod pemakaian utama sebagai landasan konsep dan teori:

Pertama: Siasah syar'iyyah sebagai metod atau kaedah atau sistem pemerintahan negara atau kenegaraan. Ia bermaksud mengendalikan segala urusan pemerintahan negara mengikut acuan dan landasan syarak iaitu al-Quran dan al-Sunnah serta kaedah ijtihad bagi mewujudkan dan melahirkan generasi rakyat yang memiliki semangat spiritual sosial saintifik dan sekaligus dapat menjamin kesejahteraan mereka berdasarkan kepada maslahah dan menolak keburukan yang

⁵⁹ Lukman Thaib (1988), *Politik Menurut Perspektif Islam*, K. Lumpur: Synergymate Sdn. Bhd: h.10.

membawa kesejahteraan kehidupan di dunia maupun di akhirat.

Kedua: Siasah syar'iyyah sebagai metod peruntukan hukum atau proses ijihad di bawah kuasa pemerintah atau kerajaan Islam atau pemimpin yang diberi mandat dalam perkara-perkara yang telah dinyatakan secara jelas oleh nas-nas syarak. Merujuk kepada Ibn 'Ābidīn dan al-Ṭoroblūsī serta 'Abd Rahmān Taj, mereka menjelaskan siasah syar'iyyah ialah menggandakan hukuman ke atas kes dalam jenayah mengikut peraturan syarak bagi membasmi gejala kerosakan. Ini termasuk menggunakan kaedah atau mekanisme tertentu bagi mengetahui kebenaran seperti menggunakan (*qarinah*) tanpa pengakuan dan bukti bagi menahan reman seseorang yang tertuduh melakukan jenayah atau mengugut orang yang disyaki. Ini juga bermakna bahawa penguatkuasaan sesuatu hukum adalah dihormati dan tidak lagi dipertikaikan pelaksanaannya.

Senada dengan pengertian siasah syar'iyyah sebagai metod hukum atau hak proses ijihad oleh pemerintah maka didapati Ibn Qayyim al-Jawzī juga turut menghuraikan dalam kitab *Turuq al-Hukmiyyah*. Begitu juga dengan penjelasan Ibn Furhūn dalam kitab *Tabṣirah al-Hukkām* menjelaskan secara khusus dalam bab *al-Qadā' bi al-Siasah al-Syar'iyyah*.

Kesimpulannya, bahawa perbahasan dan pengkajian OBM oleh penulis lebih menjuruskan kepada suatu analisis yang mengadaptasikan pemakaian siasah syar'iyyah dalam bentuk metodologi hukum atau hak ijihad oleh pemerintah dalam

menggazetkan sesuatu penguatkuasaan atau peraturan tertentu dan ia tidak dicabar lagi oleh rakyat kerana dihormati pelaksanaannya. Dengan kata lain, OBM tidak dianalisis dalam bentuk atau kaedah metodologi sistem pemerintahan. Ini penting dijelaskan agar tidak kedapatan sebarang pertindihan dan kekeliruan dari sudut pemakaian konsep dan teori metodologi hukum terhadap OBM. Justeru itu, siasah syar'iyyah sebagai satu kaedah dan metodologi kepada sistem pemerintahan adalah terkeluar dari perbincangan ini.

2.7 Status Siasah Syar'iyyah Sebagai Mekanisme Yang Menjana Hukum Mengikut Pandangan Tokoh Sarjana Dan Intelektual Islam.

Dalam perbahasan ini, perundangan siasah syar'iyyah adalah suatu konsep yang mempunyai dalil-dalil tertentu sekalipun ia tidak disebut secara satu persatu oleh al-Quran dan al-Sunnah.

2.7.1 Dalil-Dalil Dari Al-Quran.

Berhubung dengan hal ini, terdapat satu pandangan di antara ulama Syāfi'i yang mengatakan (لا مياسة إلا ما نطق بها الشارع)

Maksudnya :

"Tiada siasah kecuali apa yang disebut oleh syarak".

Ini menunjukkan bahawa penurunan al-Quran dalam menyampaikan mesej kepada umat Islam terutamanya menyentuh perkara perundangan atau hukum

terbahagi kepada dua unsur yang penting iaitu:

- i. Hukum-hukum yang bersangkutan dengan kehidupan manusia yang dijelaskan secara *tafsīlī* iaitu terperinci tanpa ada sebarang kekeliruan dan kesamaran dalam memahaminya. Ia lebih menjuruskan hukum-hukum ibadah, munakahat, jinayah qisas dan hudud yang membawa kepada ketetapan tanpa ada sebarang perubahan atau pertukaran hukum. Sekaligus tiada ruang untuk pintu ijtihad oleh mana-mana pihak.
- ii. Hukum-hukum yang bersangkutan dengan kehidupan manusia yang datang secara *ijmā'* (huraian ringkas) yang memerlukan penjelasan dan penghuraian di mana ia memberi ruang kepada para ulama untuk melakukan proses ijtihad. Ini termasuk pelaksanaan takzir, hisbah, *syurā* dan sebagainya.

Justeru itu, seorang sarjana Islam iaitu Ibn Furhūn penulis kitab *Tabṣirah al-Hukkām* telah menjelaskan beberapa perkara yang menyentuh pendekatan al-Quran dalam merealisasikan elemen siasah syar'iyyah dalam ketentuan hukum-hukum yang wujud dan sesuai sepanjang masa dan tempat. Beliau turut menjelaskan bahawa Allah Ta'ala mensyariatkan sesuatu hukum bertujuan menjaga maslahah hamba-hambaNya dan juga menghindarkan mereka dari segala bentuk keburukan.

Sehubungan dengan itu, beliau membahagikan hukuman kepada enam bahagian iaitu:

- i. Hukuman yang bertujuan menjamin keselamatan nyawa dan anggota melalui qisas.⁶⁰
- ii. Hukuman yang bertujuan menjaga keturunan dengan menguatkusakan hudud terhadap zina.⁶¹
- iii. Hukuman yang bertujuan memelihara kehormatan atau maruah diri dengan had *qazaf* (menuduh perempuan suci berzina tanpa ada saksi).⁶²
- iv. Hukuman yang bertujuan menjaga keselamatan dan keharmonian harta dengan hudud *sariqah* (curi) dan had *hirabah* (rompak).⁶³
- v. Hukuman yang bertujuan menjaga akal dengan melaksanakan had minuman arak.⁶⁴
- vi. Hukuman yang bertujuan mencegah dan menakutkan melalui takzir.⁶⁵

Pembahagian oleh Ibn Furhūn jelas menunjukkan pemeliharaan terhadap keteguhan maqasid syarak untuk melahirkan masyarakat yang baik sebagaimana

60 Al-Quran, *al-Baqarah* (2) : 178.

61 Al-Quran, *al-Nūr* (24) : 2.

62 Al-Quran, *al-Nūr* (24) : 4.

63 Al-Quran, *al-Mā'idah* (5) : 32 dan 38.

64 Al-Quran, *al-Mā'idah* (5) : 90.

65 Al-Quran, *al-Nisā'* (4) : 16 dan 54.

ianya telah dimenifestasikan dalam beberapa ayat hukum kesiksaan ('uqūbah). Justeru, perlombagaan sesebuah negara Islam semestinya berpandu dan melaksanakan undang-undang bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah yang dijamin oleh Allah akan kebaikan dan kerahmatannya. Di samping itu, pengiktirafan sesebuah negara Islam seharusnya mengambilkira elemen-elemen seumpama ini agar ia lebih mampan dan efisyen.

2.7.2 Dalil-Dalil Dari Al-Sunnah.

Terdapat banyak kesan yang dapat diambil daripada amalan Rasulullah s.a.w sendiri, sekalipun ia tidak menggariskan siasah syar'iyyah tetapi amalan baginda melambangkan praktikaliti pemakaian dan pelaksanaan siasah syar'iyyah.

S. Khudā di dalam bukunya "*Politics in Islam*" menjelaskan "*Muhammad not only found a new religion but established a new policy*".⁶⁶

Bermaksud "*Muhammad bukan sekadar pengasas agama baru bahkan baginda merupakan pengasas politik baru*".

Sebagai contoh Rasulullah s.a.w pernah mendera seorang lelaki yang disyaki perisik musuh ketika dalam peperangan, sehingga dia mengakui perbuatannya. Rasulullah juga pernah bersabda yang bermaksud:

⁶⁶ Lihat Mustafa Haji Daud (1994), *Pengantar Politik Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 5.

*“Aku pernah berniat untuk menyuruh seorang sahabat menjadi imam solat jamaah, lalu Aku keluar bersama beberapa sahabat lain membawa kayu api untuk membakar puak-puak yang tidak memenuhi solat jamaah”.*⁶⁷

Selain dari itu, Ibn Furhūn juga telah mengemukakan beberapa contoh dari kalangan sahabat seperti Abū Bakr yang mengambil tindakan dan membunuh golongan murtad dan puak-puak yang tidak mahu mengeluarkan zakat.⁶⁸ Manakala sayyidina ‘Umar pernah membakar istana Ibni Abī Waqqās kerana beliau hanya menjalankan tugas rasmi di rumahnya dan tidak keluar dari rumah untuk menemui rakyat.⁶⁹

Sayyidina ‘Uthmān pula telah mengambil langkah membakar pelbagai naskhah al-Quran supaya tidak menimbulkan kecelaranan kepada orang ramai dengan mengumpul kembali dalam satu naskhah yang baru dan diedarkan.⁷⁰ Manakala sayyidina ‘Alī juga turut terlibat, apabila Rasulullah mengarah beliau bersama-sama al-Zubayr Ibni al-Awwām merampas surat yang dikirim melalui seorang wanita kepada penduduk Mekah mengenai serangan yang akan dilakukan oleh Rasulullah ke atas Mekah.

Surat tersebut dikirim oleh seorang sahabat bernama Ḥāfiẓ bin Abī Balta‘ah kepada beberapa orang Qurays supaya menjaga keluarganya jika berlaku serangan.

⁶⁷ Lihat Shukeri Mohamad, Siasah Syariyyah dan Kedudukannya sebagai Metod Penentuan Hukum, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 109.

⁶⁸ *Ibid.*, h. 109.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 109.

⁷⁰ *Ibid.*, h. 109.

Apabila Rasulullah mendapat isyarat daripada Allah, baginda terus mengarahkan sayyidina 'Ali dan al-Zubayr ibn al-Awwām mengejar wanita tersebut. Akhirnya beliau sampai kepada wanita itu dan memintanya menyerahkan surat tersebut. Namun, wanita itu tidak mengaku dan enggan mengikut arahan. Lalu sayyidina 'Ali mengugut akan mencari sendiri pada tubuh wanita tersebut. Dengan itu, wanita tersebut terus mengeluarkan surat dari sanggulnya.⁷¹

Oleh yang demikian amalan siasah syar'iyyah yang didokongi oleh Rasulullah s.a.w dan para sahabat menjelaskan perlakuan siasah adalah suatu yang praktikal. Ia juga menunjukkan keharusan pemakaian dan pelaksanaan siasah syar'iyyah sebagai satu mekanisme yang menjana dinamisme penentuan hukum atau metod hukum bagi menangani kes-kes yang berlaku dari semasa ke semasa berdasarkan ijтиhad mereka iaitu golongan pemerintah.

2.7.3 Dalil Akal.

Sekiranya dilihat keharusan pemakaian dan pelaksanaan siasah syar'iyyah demi mencapai maslahah yang membawa kepada kebaikan dan menolak keburukan adalah bertepatan dengan kehendak maqasid ruh syarak. Justeru itu, ia adalah suatu kemestian yang perlu diadaptasi dan diimplementasikan dari masa ke semasa di dalam sistem pemerintahan Islam.

⁷¹ Lihat Shukeri Mohamad, Siasah Syariyyah dan Kedudukannya sebagai Metod Penentuan Hukum, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 110.

2.8 Syarat-Syarat Pelaksanaan Dan Pemakaian Siasah Syar'iyyah

Wibawa dan dinamisme pelaksanaan siasah syar'iyyah dalam menjana urusan pemerintahan dan kepimpinan sesebuah masyarakat atau negara sudah pasti perlu kepada pemerhatian dan sensitiviti terhadap kebaikan dan menolak keburukan yang menimpa rakyat sama ada di dalam dan luar negara. Seterusnya, ia dilihat dapat menjamin keutuhan dan kestabilan dari pelbagai aspek pentadbiran dan pengurusan, perhubungan awam di peringkat tanahair dan antarabangsa, sistem perundangan dan badan kehakiman, sosioekonomi, sosiobudaya dan keselamatan serta keharmonian yang menjadi tonggak keagungan siasah syar'iyyah.

Justeru itu, para sarjana Islam telah menggariskan beberapa syarat bagi merealisasikan kepimpinan supaya berada di atas landasan dan paksi yang benar sebagai neraca pertimbangan bagi mengelakkan segala bentuk salahlaku penyelewengan, penyalahgunaan kuasa, kediktatoran, kezaliman dan ketidakadilan dari berlaku yang mana akan menyeret golongan rakyat ke arah kemusnahan dan dibelenggu oleh kesengsaraan.

Syarat-syarat ketelusan siasah syar'iyyah adalah seperti berikut di bawah:

- i. Siasah syar'iyyah hendaklah berlandaskan usul-usul/kaedah yang diterima oleh syarak.

- ii. Siasah syar'iyyah hendaklah tidak bercanggah secara hakiki dengan nas-nas syarak.⁷²
- iii. Siasah syar'iyyah hendaklah tidak ke arah penderhakaan kepada Allah.
- iv. Siasah syar'iyyah tidak boleh berlandaskan pemikiran yang bebas dari dalil-dalil syarak atau mengikut hawa nafsu atau kepentingan peribadi.
- v. Siasah Syar'iyyah hendaklah memenuhi kepentingan umum dan rakyat kerana tindakan pemimpin terikat dengan kepentingan umum.
- vi. Siasah Syar'iyyah hendaklah tidak bercanggah dengan ruh syari'ah dan dasar-dasar syari'ah.⁷³

Merujuk kepada syarat-syarat pertama dan kedua di atas, ia menunjukkan bahawa pemakaian konsep siasah syar'iyyah semestinya berdasarkan kepada hukum syarak. Ini sekaligus menjelaskan bahawa pihak pemerintah dalam menjalan urusan siasah kerajaan atau bernegara tidak boleh sewenang-wenang mengimplmentasi sesuatu peraturan dan kaedah secara bebas dan mutlak tanpa dibatasi oleh syarak.

72 'Abd. al-Rahmān Tāj (t.t), *al-Siasah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islāmi*, al-Azhar: T.P., h. 16.

73 Shukeri Mohamed, Siasah Syar'iyyah dan Kedudukannya Sebagai Metod Penentuan Hukum, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 106.

Dengan kata lain ia boleh disimpulkan seperti berikut:

Siasah syar'iyyah tidak dapat tidak semestinya bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah melalui kaedah-kaedah dan perinsip-perinsip asas oleh kedua sumber tersebut seperti kaedah *raf' al-harj* (رفع الحرج), amalan *syūrā* (الشورى), keadilan (العدل), persamaan (المتساوية) dan seumpamanya. Justeru, sumber al-Quran dan al-Hadith ini, merupakan asas bagi perlembagaan sesebuah negara Islam.

Tidak diisyaratkan setiap perlaksanaan siasah syar'iyyah perlu adanya peruntukan khusus dari kedua sumber tersebut secara langsung. Oleh yang demikian, sekalipun ayat-ayat al-Quran datang dalam pelbagai keadaan dan peringkat, tidak mungkin dapat menerangkan secara ditil dan terperinci mengenai ruang lingkup perlakuan manusia mengenai urusannya. Justeru, senario ini membuka ruang yang luas bagi proses ijtihad dilaksanakan oleh para mujtahidin dalam membantu pemerintah.

Siasah syar'iyyah tidak boleh mengetepikan sama sekali hukum-hukum yang menjadi ketentuan syarak. Sekiranya wujud pertembungan antara siasah syar'iyyah dengan nas-nas syarak tertentu maka ia terbatal dengan sendirinya.

2.8.1 Kaedah-Kaedah Ijtihad Dan Peranannya Dalam Pelaksanaan Konsep Siasah Syar'iyyah.

Sehubungan dengan ini, pelaksanaan siasah syar'iyyah adalah terikat dengan beberapa kaedah dan mekanisme ijtihad di mana siasah syar'iyyah hendaklah berlandaskan usul-usul atau kaedah-kaedah yang diterima oleh syarak seperti: *al-istiṣāh* (استحسان), *maqāṣid al-syari'ah* (مقاصد الشريعة), *sad al-darā'i* (سد الذرائع), *tabqīq al-maṣāfi al-khaṣ* (تحقيق المفاسد الخص)، *al-'urf al-ṣāliḥ* (العرف الصالح) dan sebagainya.

Kaedah-kaedah ini merupakan antara tonggak keutuhan dan asas dinamisme sesebuah kepimpinan yang mana asasnya dibina bagi menjamin dan menepati sasaran kepentingan awam di samping menjadi agenda serta matlamat yang terpenting dalam sesebuah negara Islam.

Justeru itu, dalam memperkatakan kerelevanans matlamat atau siasah keutamaan (*siasah awlawiyyah*), maka penulis merasakan perlu diuraikan beberapa pengertian tentang matlamat yang diwar-warkan oleh siasah syar'iyyah. Dengan itu, sekiranya siasah syar'iyyah tidak mengikut mana-mana kaedah yang dibenarkan oleh syarak, maka siasah tersebut tidak lagi dianggap syar'i dan terbatal.

2.8.2 Matlamat Maqasid Syarak Dan Pelaksanaannya Dalam Kaedah-Kaedah Siasah Syar'iyyah.

Maqāṣid (*the objective of law*) adalah perkataan jamaik bagi *maqṣad* (مَقْصِد) iaitu daripada perkataan *qaṣada* (قصَد), *yaqṣidu* (يَقْصِدُ), *qaṣdān* (مَقْصِدًا), *maqṣadan* (مَقْصِدًا), *qaṣd* (قصَد) dan *maqṣad* (مَقْصِد) memberi erti yang sama. Perkataan *qaṣd* dari segi bahasa memberi beberapa makna di antaranya; makna pertama ialah berpegang mengadakan sesuatu; mengarahkan. Makna kedua ialah jalan yang lurus. Makna ketiga ialah adil.⁷⁴

Menurut istilah maqasid syarak ia dijelaskan sebagai segala maslahah yang ditekankan oleh syarak sudah tentu mengandungi kebaikan kepada manusia di dunia dan di akhirat. Justeru itu, ia boleh dicapai samada dengan cara mendatangkan kebaikan (*Jalb al-Maṣāliḥ*) ataupun menolak keburukan (*Dār al-Mafāsid*) .

Imām al-Ghazālī secara tidak langsung membataskan maqasid itu kepada perkara-perkara memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Ini bermakna Imām al-Ghazālī lebih mengfokuskan maqasid itu sebagai satu usaha menarik/mengambil kebaikan dan menolak keburukan.⁷⁵

⁷⁴ Dato' Dr. Abdul Monir bin Yaacob (2000), *Maqasid Shariah : Konsep dan Hubungannya Dengan Nilai-Nilai Semasa di Malaysia Dalam Menentukan Hukum*, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 167.

⁷⁵ Muhammad Abū Abd al-Ḥāmid al-Ghazālī (1993), *al-Muṣṭafā*, Beyrūt: Dār al-Iḥyā al-Turāth al-‘Arabi, h. 251.

Muhammad Hashim Kamali menghuraikan beberapa pendapat ulama yang meneliti tajuk ini bahawa *maqāṣid al-syārīah* tidak terbatas kepada topik tertentu, bahkan berkembang mengikut perubahan keadaan. Sebagai contoh kebebasan adalah satu di antara perkara yang menjadi *maqāṣid al-syārīah*.⁷⁶

Malahan Dr. Yusuf al-Qardawī telah memasukkan perkara kebijakan untuk negara sebagai *maqāṣid al-syārīah*.⁷⁷ Ibn Taymiyyah⁷⁸ dan Ibn Qayyim dan al-Syātibī turut merumuskan perkara yang sama sambil meletakkan beberapa kaedah yang berkaitan dengan maqasid iaitu:

Setiap yang memberi jaminan kepada lima *al-darūriyyāt al-khamṣ* perkara utama adalah kebaikan. Apabila bertembung dua keburukan atau dua kemudarat dengan tujuan syarak, maka menolak kemudarat yang lebih dan keburukan yang lebih besar adalah diutamakan. Bertentangan dengan maksud syarak adalah haram.

Sehubungan dengan penjelasan di atas, penulis akan menghuraikan secara ringkas pembahagian *maqāṣid al-syārīah* yang majoritinya di kalangan ulama bersepakat bahawa tujuan segala hukum syarak yang disyariatkan adalah untuk

⁷⁶ Dato' Dr. Abdul Monir bin Yaacob (2000), *Maqasid Shariah : Konsep dan Hubungannya Dengan Nilai-Nilai Semasa di Malaysia Dalam Menentukan Hukum*, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya h. 179.

⁷⁷ *Ibid.* h. 179.

⁷⁸ Ahmad Abdul al-Halim Taqiy al-Din Ibn Taymiyyah (728-1321). Beliau bermazhab Ḥambali telah menulis dua buku teori politik Islam iaitu *Minḥāj al-Sunnah al-Nabawiyah* dan *al-Siasah al-Syar'iyyah fī istiṣlāh al-Rā'i wa al-Ra'iyyah*.

memenuhi kemaslahatan manusia sejagat. Justeru itu, kemuncak bagi segala matlamatnya ialah mewujudkan kesejahteraan mereka di dunia dan di akhirat.

2.8.3 Pembahagian Maqasid.

Ulama membahagikan maqasid kepada tiga bahagian iaitu *al-darūriyyāt* (الضروريات), *al-hājiyyāt* (الحجيات) dan *al-taḥṣīniyyāt* (التحسينيات). Pembahagian ini digunakan oleh Imam al-Haramayn.⁷⁹

Al-Darūriyyāt iaitu kedudukannya adalah lebih khusus dari maslahah umum. Ia adalah maslahah yang mana keperluannya sampai kepada peringkat yang sangat genting dan mendesak sehingga berada dalam kaadaan merbahaya dan mengancam termasuk agama, nyawa, harta dan kehormatan. Justeru, maqasid itu berlaku dalam beberapa hukum ibadat seperti solat,⁸⁰ puasa,⁸¹ haji,⁸² zakat,⁸³ dan hukuman lain seperti minum arak dan berjudi,⁸⁴ qisas⁸⁵ dan seumpamanya.

⁷⁹ Abū al-Ma'āli Abū Mälik b. Muhammād 'Abdullāh al-Juwainī (Imām al-Haramayn) 478-1085. Beliau menulis buku sains politik Islam iaitu *Ghiyāth al-Imām* kenangan kepada wazir Nizām al-Mulk 485-1092. Lihat Awād bin Muhammād, *Al-Mukhtaṣar al-Wajīz fī Maqāṣid al-Tasyrī*, Beyrūt: Dār al-Fikr, h. 29.

⁸⁰ Al-Qurān, *al-Hājī* (22) : 45

⁸¹ Al-Qurān, *al-Baqarah* (2) : 183.

⁸² Al-Qurān, *al-Hājī* (22) : 27.

⁸³ Al-Qurān, *al-Taubah* (9) : 103.

⁸⁴ Al-Qurān, *al-Mā'idah* (5) : 90.

⁸⁵ Al-Qurān, *al-Baqarah* (2) : 178

Dalam pelaksanaannya apabila *al-ḍarūriyyāt al-khams* bertembung seperti menjaga nyawa dengan harta dalam keadaan demikian perlulah mendahulukan maslahah yang lebih utama iaitu nyawa. Namun begitu, ulama berselisih pendapat sekira pertembungan berlaku seperti memelihara agama apabila bertembung dengan kepentingan-kepentingan atau maslahah yang lain antaranya ialah:

Kepentingan agama diutamakan dari kepentingan lain seperti diutamakan maslahah agama dari nyawa. Ini adalah pendapat jumhur. Kepentingan nyawa, akal, keturunan dan harta diutamakan dari agama. Menurut pendapat ini, maslahah agama dikemudiankan dan diutamakan maslahah manusia kerana; Hak Allah diasaskan kepada tolak ansur (*musāmāhah*) dan mudah (*musāḥalah*) sedangkan hak manusia asasnya tidak dipertikaikan dan sempit;

Tidak mendatangkan mudarat kepada Allah oleh sebab hilang haknya, sedangkan manusia akan mendapat mudarat apabila haknya hilang. Oleh yang demikian memelihara hak yang boleh memudaratkan tuannya diutamakan dari memelihara hak yang tidak memudaratkan tuannya.⁸⁶

Al-Hājiyyāt iaitu suatu keperluan bagi kelegaan dan menghilangkan kesempitan yang pada lazim boleh membawa kepada kesusahan dan kesempitan tanpanya. Iaitu sesuatu yang berkaitan dengan keperluan umum dan tidak pula sampai

⁸⁶ Abū Ishāq al-Šyāṭibī (t.t), *al-Minwāfiqāt fī Uṣūl al-Syar'i'ah*, Beyrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, j 2, h. 9.

ke peringkat darurat dan tidak pula sampai ke peringkat yang boleh mendatangkan keburukan (فساد) dan binasa pada adatnya. Justeru, syariat Islam menekankan prinsip permudah (رفع المرج), keringanan (وخصنة) dan lain-lain.

Al-Taḥsiniyyāt iaitu setiap perkara yang boleh mengelokkan keadaan mereka dan menjadikannya serasi dengan kehendak maruah dan akhlak yang mulia seperti kebersihan, adat makan, sedekah dan sebagainya.⁸⁷ Sehubungan dengan ini, setiap peringkat maqāṣid *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *taḥsiniyyāt* melengkapi antara satu sama lain. *Hājiyyāt* pelengkap kepada *darūriyyāt*, *taḥsiniyyāt* pelengkap kepada *darūriyyāt* dan *hājiyyāt* dan *darūriyyāt* pula mempunyai peringkatnya tersendiri. Justeru, maqasid dilihat kemuncak kemaslahatan dan rahmat di sebalik pengutusan para rasul yang membawa rahmat dan menolak keburukan.⁸⁸

Manakala tujuan pensyariatan hukum-hakam pula adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia. Malah al-Ṭūfī yang terkenal dengan teori kontradiksi di antara maslahah dan nas menyatakan bahawa tiada satu pun ayat al-Quran melainkan ianya mengandungi kemaslahatan sama ada satu atau lebih.⁸⁹ Ini bermakna setiap ayat al-Quran itu mempunyai maqāṣid syarak yang tersendiri.

⁸⁷ Abu Ishāq al-Šyāṭibī (t.t), *al-Muwaṣṣiqāt fī Uṣūl al-Šyarī'ah*, Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j 2, h.10.

⁸⁸ Al-Quran, *al-Isrāk* (17) : 2.

⁸⁹ Ridzwan Ahmad (2000), Maslahah dan Hubungannya dengan Nas Syarak Dalam Pembinaan Hukum Semasa di Malaysia, *Jurnal Syarīah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 143.

2.8.4 Keterikatan Pemakaian Kaedah-Kaedah Ijtihad Dalam Siasah Syar'iyyah.

Merujuk kepada keterikatan pemakaian kaedah-kaedah ijtihad dalam siasah syar'iyyah bahawa sumber hukum tidak hanya berlegar di antara al-Quran, al-Sunnah, *ijma'* dan *qias* semata-mata. Bahkan di sana juga, ada beberapa kaedah lain di dalam ilmu *usul al-fiqh* (*principles of Islamic jurisprudence*) yang diterima pakai di dalam pembinaan (*istimbah*) hukum berdasarkan kepada maslahah seperti *istihsan*, *sad al-darā'i* dan '*urf* di samping banyak kaedah fiqh (*maxim of fiqh*) yang dibina berdasarkan pemakaian hukum.

Permasalahan maslahah atau (*consideration of public interest*) dan nas adalah sinonim dengan permasalahan dalil '*aql*'⁹⁰ dan *naqli*.⁹¹ Namun para sarjana dan pemikir Islam menyeru kepada pemikiran ke arah mengutamakan maslahah ke atas nas dengan alasan, nas adalah jalan (الرسيلة) untuk mendapatkan kebaikan (المصلحة). Manakala maslahah merupakan matlamat sebenar tujuan syarak (المقصد). Dalam penulisan ini, penulis akan membentangkan beberapa huraian ringkas mengenai kaedah *maṣāliḥ mursalah* (مصلحة مرسلة) dan *sad al-darā'i* (سد الذرائع) kerana kedua-dua

⁹⁰ Dalil yang bersandarkan kepada kerasionalan akal seperti penggunaan hukum *maslahah*, *istihsan* dan *qias*.

⁹¹ Dalil yang bersandarkan al-Quran dan al-Hadith atau dikenali sebagai premier dan sekunder.

kaedah ini tonggak dalam konteks pemakaian siasah syar'iyyah.⁹²

Dari sudut bahasa maslahah ialah akar kata *salâha* (صلح), *yâṣiḥu wa sulūḥan* (يصلح وصلوحا) yang bererti baik atau elok. Dari segi wazan dan makna, ia adalah sama sahaja antara wazan *masdâr* (kata terbitan) dengan makna *al-ṣalâḥ* seperti:

Ianya bersamaan dengan perkataan *manfa'ah* (منفعة) dengan makna *al-naf'* (النفع) iaitu kalimah tunggal *al-maṣâliḥ* seperti *al-manfa'ah* kalimah tunggal *al-manâfi'*. Ianya digunakan juga kepada perbuatan yang mengandungi kebaikan dengan erti *manfa'ah* sehingga dikatakan perjuangan itu maslahah dan lain-lain. *Maṣâlahah* (kebaikan) dalam pengertian kedua ini berlawanan dengan perkataan *mafsadah* (keburukan) seperti perkataan *naf'* (baik) berlawanan dengan *dârâr* (mudarat).⁹³

Pengertian di atas membawa maksud setiap perbuatan yang mengheret kepada kebaikan dan usaha menjauhkan kemudaratan merupakan maslahah. Ibn Manzûr dalam menjelaskan bahawa maslahah ialah *al-ṣalâḥ* (الصلح) dan *maṣâlahah* (مصلحة) adalah kalimah tunggal *al-maṣâliḥ* (المصالح), maka setiap perkara yang mengandungi manfaat sama ada dengan mencapai faedah dan kelazatan atau dengan menjauhkan kemudaratan dan kesakitan maka semuanya adalah benar dinamakan maslahah atau

92 Lihat Dr. Fathi al-Durayni (1986), *Khasâis al-Tasyri' al-Islâmi fi al-Hukm wa al-Siasah*, Beyrût: Muassasah al-Risâlah, h.190.

93 Dr. Muhammad Sa'id (1997), *Buhûth fî al-Adillah al-Mukhtârafîn 'ind al-Uṣûliyyîn*, al-Qâherah: T.P., h. 83-84.

(kebaikan).⁹⁴

Al-Zubaydī pula menjelaskan dalam kitabnya *Tāj al-'Arūs* bahawa apabila pemimpin melihat dalam keadaan sesuatu itu, terdapat maslahah maka itulah kebaikan, di mana kepentingan orang ramai (rakyat) dapat menikmati kemaslahatan itu serta dapat mengelak dari kerosakan.⁹⁵

Dari segi pengitilahan maslahah dijelaskan oleh Imam al-Rāzī yang mentakrifkan sebagai manfaat yang ditujukan (Allah) yang Maha Bijaksana kepada hamba-hambanya yang memelihara agama, nyawa, akal, keturunan dan harta benda.⁹⁶

Memperincikan maksud Imām al-Rāzī, Imām al-Ghazālī menjelaskan bahawa maslahah itu adalah menjaga dan mengawal terhadap tujuan dan matlamat syarak. Manakala maksud dan tujuan syarak bagi makhluknya ada lima perkara iaitu:

- i. Menjaga kesucian dan ketinggian agama.
- ii. Menjaga keselamatan diri.

⁹⁴ Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram al-Anṣārī Ibn Manzūr (1957), *Lisān al-'Arab*, Beyrūt: T.P., j 2, h. 348.

⁹⁵ Muhammed al-Zubaydī (1966), *Tāj al-'Arūs*, Beyrūt: T.P., j 2, h. 182-183.

⁹⁶ Prof Madya Hj. Mohd Noor Deris (2000), Keterikatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h 128.

- iii. Menjaga kebaikan dan kecergasan akal fikiran.
- iv. Menjaga kebaikan keturunan.
- v. Menjaga kesucian dan keselamatan harta benda.

Maka penjagaan dan pengawalan terhadap lima perkara penting ini dinamakan *maslahah* (مصلحة) kebaikan dan pencabulan terhadap lima perkara ini dinamakan *mafsadah* (فسد) kerosakan, penolakan dan pencegahannya pula dinamakan maslahah (kebaikan). Dengan erti kata lain menolak (keburukan) mafsadah bererti menerima pakai (kebaikan) maslahah.⁹⁷

Pengertian sebegini banyak dikesan di dalam penulisan cendekiawan dan sarjana Islam seperti Dr. ‘Abd Karīm Zaydān dan al-Āmidī. Lanjutan dari perbincangan di atas penulis akan menghuraikan pembahagian *maslahah mursalah* (tiada penentuan dalam hukum syarak) agar ia lebih jelas dalam pemakaian beberapa kaedah ijtihad dalam konteks siasah syar‘iyah bagi membantu mendalami kewujudannya secara kolektif dan komprehensif. Justeru, ia akan melambangkan kedaulatan pemakaian dan pelaksanaannya sebagai satu integriti yang mampan dan integrasi yang telus dalam tesaurus siasah syar‘iyah.⁹⁸

⁹⁷ Prof. Madya Hj. Mohd Noor Deris (2000), Keterikatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 128.

⁹⁸ *Ibid.*, h.129.

Maslahah jika ditinjau dari sudut kekuatan dan (لولیت) keutamaan atau mengikut *maqāṣid syarī'ah*, maka ianya terbahagi kepada tiga peringkat iaitu:

- i. Memelihara keperluan asasi iaitu (مصلحة ضرورية).
- ii. Memelihara kepentingan manusia dalam keperluan sampingan iaitu (مصلحة حاجية).
- iii. Memelihara keselesaan dan keharmonian hidup iaitu (مصلحة تصفية).⁹⁹

Manakala dari sudut ruang lingkupnya pula, maslahah terbahagi kepada tiga bahagian iaitu:

- i. Kepentingan awam iaitu (مصلحة عامة).
- ii. Kepentingan orang kebanyakannya iaitu (مصلحة اغلبية).
- iii. Kepentingan orang perseorangan iaitu (مصلحة خاصة).

Selain daripada itu, ulama turut membahagikan maslahah itu kepada tiga

⁹⁹ Prof. Madya Hj. Mohd Noor Deris (2000), Keterikatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 133.

bahagian lain iaitu:

- i. *Maslahah mu'tabarah* (مصلحة معترفة) iaitu maslahah yang dikira mengikut perhitungan hukum syarak.
- ii. *Maslahah mulghah* (مصلحة ملغاة) iaitu yang dibatalkan.
- iii. *Maslahah mursalah* (مصلحة مرسلة) iaitu yang tidak ada penentuan hukum daripada syarak.¹⁰⁰

Maslahah Mu'tabarah (مصلحة معترفة)

Maslahah mu'tabarah itu ialah maslahah yang diiktibar diperakui oleh syarak serta adalah dalil yang tertentu menunjukkan pengiktirafan terhadapnya. Justeru, menghukum bahawa setiap minuman yang memabukkan adalah haram kerana qias ke atas arak yang mana diharamkan demi menjaga keselamatan dan kewarasan akal fikiran.

Maslahah Mulghah (مصلحة ملغاة)

Maslahah mulghah yang dianggap batal kerana suatu perkara yang berkaitan disebut dengan jelas oleh nas atau dalil (al-Quran atau al-Hadith) yang menunjukkan hukum

¹⁰⁰ Prof. Madya Hj. Mohd Noor Deris (2000), Keterikatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h.130.

sesuatu yang bertentangan dengan kehendak zahir maslahah. Sebagai contoh larangan meminum arak, zina, riba dan berpoligami lebih daripad empat dalam satu masa. Semua perkara ini haram sekalipun terdapat maslahah tetapi mafsadahnya lebih besar.

Justeru, kemaslahatan makhluk yang bertentangan dengan matlamat syarak itu pada hakikatnya tiada kemaslahatan, malah ianya merupakan ledakan hawa nafsu dan keinginan yang didorong oleh jiwa yang rosak serta godaan syaitan. Bahkan segelintir manusia pada hari ini, di kalangan pemimpin menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal atas nama amal dan maslahah.

Maṣlaḥah Mursalah (مسلاحة مرساله)

Maṣlaḥah mursalah iaitu perkara yang tidak ditunjukkan oleh syarak sama ada mengiktirafnya atau sebaliknya. Menjelas pengertian ini, Dr. Ṣūfī Abū Ṭālib dan Imam al-Ghazālī membawa empat bahagian lain yang berpegang kepada kaedah ini iaitu:

- i. *Jalb al-maṣāliḥ* iaitu mencapai kepentingan kebaikan.
- ii. *Dar al-maṣāṣid* iaitu menolak kerosakan.
- iii. *Sad al-darā'i* iaitu menyekat kepentingan buruk.

iv. *Taghayur al-zamān* iaitu peredaran masa.¹⁰¹

Sehubungan dengan pembahagian kaedah-kaedah ini, maka pemakaian dalam konteks siasah syar'iyyah oleh para pemimpin semestinya peka dan berpandangan jauh agar dapat mengaplikasi norma-norma maslahah yang membawa kepada kebaikan dan menolak segala bentuk keburukan bagi menjamin keharmonian dan kesejahteraan rakyat dalam bernegara. Sesebuah kerajaan Islam seharusnya bersikap telus dalam mengurus dan mentadbir negara serta bersifat terbuka menerima kritikan-kritikan rakyat demi kepentingan antara pihak yang memerintah dan yang diperintah.

Dengan kata lain, pemakaian dan pelaksanaan kaedah-kaedah yang diperbincangkan ini, agar ia dapat dijadikan dasar berijtihad bagi membolehkan para sarjana dan cendekiawan berperanan untuk mereformasikan hukum yang sesuai dengan kepentingan semasa dan setempat. Ia dijadikan rangka kerja tindakan bagi para mujtahid dalam mengambil langkah-langkah tertentu bagi menangani segala masalah yang timbul. Justeru gabungan dan gandingan antara umara dan ulama serta intelek merupakan asas kepada keadilan dalam konteks *siasah awlāwiyyah* (سلسلة الولويات).

Sad al-Dharā'i (سد الفراغ)

Sad al-Dharā'i pada sudut bahasa ialah suatu jalan penyampaian atau pergerakan maju

¹⁰¹ Prof. Madya Hj. Mohd Noor Deris (2000), Keterikatan Maslahah Sebagai Sumber Hukum Dengan Kepentingan Semasa dan Setempat di Malaysia, *Jurnal Syariah*, Kuala Lumpur: Uni. Malaya, h. 132.

ke hadapan. Manakala dari sudut istilah pula, ia didefinisikan suatu kaedah atau cara pada pandangan ‘urf (adat) fuqaha untuk mencapai suatu perkara yang membawa kepada perbuatan yang haram.

- i. *Sad al-Dharā'i* yang disepakati oleh para ulama ianya membawa *mafsadah* (keburukan) secara *qat'ī* (قطعی).
- ii. *Sad al-Dharā'i* yang pada kebiasaannya membawa kepada *mafsadah* (keburukan).
- iii. *Sad al-Dharā'i* yang pada dasarnya jarang membawa kepada *mafsadah* (keburukan).¹⁰²

Justeru, kaedah *Sad al-Dharā'i* ini merupakan antara kaedah atau elemen yang boleh diaplikasikan dalam sesebuah pemerintahan negara bagi tujuan menghalang serta menyekat perbuatan atau tindakan yang mempunyai unsur-unsur *mafsadah* (keburukan) yang boleh merosakkan masyarakat seterusnya mengganggu-gugat kesejahteraan dan kestabilan negara.

Pelbagai perancangan dan langkah-langkah strategik telah diambil oleh pemimpin-pemimpin negara Islam dalam menangani masalah yang timbul dengan menggunakan kaedah ini antaranya khalifah ‘Umar al-Khaṭṭāb r.anhu ketika mengeluarkan arahan kepada Panglima Tentera iaitu Jeneral Khālid al-Walīd supaya

¹⁰² Muḥammad Hisyām al-Burhānī (1985), *Sad al-Dharā'i fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Beyrūt: T.P., h.75.

meletakkan jawatannya sebagai ketua turus angkatan bersenjata. Ini disebabkan ramai rakyat telah mula menimbulkan fitnah bahawa Khalid adalah panglima yang hebat kerana setiap peperangan yang dilaluinya dan umat Islam pasti beroleh kemenangan. Maka'Umar telah membuat keputusan untuk menggugurkan Khālid demi menyelamatkan aqidah umat Islam dan status Khālid sebagai sahabat nabi.¹⁰³

Sehubungan dengan itu, 'Umar berkata:

يقول: "إني لم أعزل خالدا، عن سخطه، ولا خيانة، ولكن الناس فتنوا به،
خففت أن يوكلوا إليه، وبيتوا به، فلأحببت أن يطموا، أن الله هو
الصانع".

"Aku tidak melucutkan jawatanku kerana marah, dengki atau khianat tetapi aku melihat telah ramai manusia mula menabur fitnah dan aku khuatir mereka telan bulat-bulat tohmannan itu. Justeru, aku mahu mereka tahu bahawa Allah yang berkuasa ke atas segalanya".¹⁰⁴

Maka apabila Khālid sampai, 'Umar terus bermadah dengan kata-kata yang indah dan lembut:

قال عمر ممثلاً: "صنعت، فلم يصنع كصنوع صانع وما يصنع إلا قوام فانه
يصنع".

"Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang sungguh hebat, tidak ada yang melakukannya setanding dengan

¹⁰³ Muhd Hisyām al-Burhānī (1985), *Sud al-Darā'i fi'l-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beyrūt: T P., h.588.

¹⁰⁴ *Ibid.*, h. 588.

kehebatanmu dan tidak ada kaum yang mampu menyaingimu selain Allah sahaja yang maha Berkuaasa".¹⁰⁵

Maka tenang dan damai hati Khālid dan fahamlah ia di sebalik kata-kata ‘Umar itu. Inilah antara *sad al-Dharā’i* yang diambil oleh ‘Umar yang mahu menyelamatkan aqidah umat Islam. Manakala ‘Ubaydullah yang menerima watikah perletakan jawatan Khālid tidak terus memberikannya kepada Khālid kerana ketika itu, dia sedang mengetuai misi peperangan yang mana beliau khuatir akan mengganggu emosinya. Dengan penangguhan itu, akhirnya beliau telah mencapai kemenangan yang gemilang. Apabila keadaan sudah tenteram barulah ‘Ubaydullah memaklumkan kepadanya.¹⁰⁶

Kaedah ini menjadi aset penting ke arah pemakaian konsep *jahl al-maslahah wa dar al-mafāsid* (mengambil kebaikan dan menolak keburukan) yang menjadi perinsip utama syari‘ah. Ia juga berfungsi bagi menyekat sebarang pencerobohan dan pencabulan ke atas maqasid syarak yang berlaku secara tidak langsung melalui tindakan rakyat yang memanipulasi serta memprovokasi hak-hak yang diharuskan bagi mereka untuk sesuatu tujuan yang tidak baik dan syar‘i.

Sad al-Dharā’i juga mempunyai konteks yang rapat dengan kaedah *maslahah al-mursalah* kerana sekatan terhadap beberapa maslahah kecil bagi menyelamatkan maslahah yang lebih penting dan besar dapat mengelakkan *mafsadah* yang lebih

¹⁰⁵ Muhd Hisyām al-Burhāni (1985), *Sad al-Darā’i fi al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, Beyrūt: T.P., h. 588.

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 589.

besar. Ini bermakna penolakan terhadap dominasi *mafyadah* bererti menerima *maṣlahah*.

Justeru itu, kedua-dua pemakaian dan pelaksanaan kaedah *sad al-Dharā'i* dan *maṣlaḥah al-mursalah* adalah saling lengkap-melengkapi yang lain dalam usaha merealisasikan objektif maqasid syarak yang akhirnya mewujudkan *maṣālih al-iḥāḍah* (مصالح العدّ), di mana *maṣlaḥah al-mursalah* menjadi penentu kepada maslahah yang baru. Sementara kaedah *sad al-Dharā'i* pula adalah penghalang daripada berlaku dan terjadinya pertentangan sesama maslahah yang wujud.

Lantaran itu, *sad al-Dharā'i* adalah penjana kepada dominasi maslahah terhadap perkara-perkara yang boleh mengganggu gugat kepentingan umat Islam seluruhnya. Demikianlah pelaksanaannya, juga bertepatan dengan kehendak syarak iaitu dapat memelihara maqasidnya selagi mana ia tidak bertembung.

Maka ini adalah suatu elemen yang mempunyai kredibiliti dan kekuatan sendiri dalam proses menempatkan ia sebagai hujah syarak dalam proses ijтиhad bagi merealisasikan keanjalan dan wibawa siasah syar'iyyah. Sekalipun pandangan setiap mazhab adalah berbeza dari sudut pemakaian dan penerimaannya sebagai hujah syarak tetapi partisipasi di dalam kumpulan hujah-hujah muktabar membayangkan kelangsungan keupayaan dalam membantu sesuatu keadaan yang tertentu. Ini sudah tentu dapat memberi impak yang baik dalam sistem metodologi hukum siasah syar'iyyah yang dibahaskan.