

BAB 2

**METODOLOGI USUL FIQH
DAN KONSEP PERUBAHAN
HUKUM SYARAK**

BAB 2

METODOLOGI USUL FIQH DAN KONSEP PERUBAHAN HUKUM SYARAK

2.1. PENDAHULUAN

Hukum Syarak mempunyai metodologi yang kukuh dalam berinteraksi dengan realiti. Ia memberi landasan Syarak kepada masalah yang terus berkembang dalam hidup manusia. Metodologi yang dikenali dengan ilmu Usul Fiqh ini telah dikembangkan secara sistematik sejak zaman al-Syafi'i dan mencapai kemuncaknya pada era al-Shatibi. Ia cukup untuk menjadi asas kepada perkembangan hukum Syarak.

Usul Fiqh adalah disiplin yang berkaitan secara langsung dengan dasar-dasar Syariah dalam menentukan hukum. Ia mampu mengembangkan hukum Syarak dengan jayanya. Bahkan lebih dari itu, disiplin ini juga mampu menyegarkan tradisi intelektual pada amnya.¹ Bagaimanapun masih perlu diselidiki sejauh mana kesesuaian ilmu Usul ini dalam masyarakat moden yang kompleks dan berubah dengan cepat seperti sekarang. Dengan demikian persoalan ijтиhad yang menjadi tajuk utama Usul Fiqh akan menemukan asas metodologi yang dapat dilaksanakan pada paras realiti. Ini kerana ijтиhad tidak dapat

¹ Lihat al-Nash-shār, Ali Sāmī, *Mañāhij al-Baḥth 'Inda Muṣakkir al-Islām wa Iktišāf al-Manhaj al-'Ilmī fi al-'Alam al-Islāmi*, Dār al-Ma'ārif, tanpa tempat, 1966, h.h. 103-137; juga al-Jabri, Muhammad 'Abid, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*, *Dirāsah Tahdīliyah Naqdīyah li Nuqūm al-Ma'rīfah fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*, Markaz Dirāsah al-Wihdah al-Arabiyyah, Beirut, Cet. II, November 1987. Al-Jabri di dalam buku tersebut menyimpulkan bahawa pengembangan intelektual sebenar di dunia Arab dan Islam mula-mula diterokai oleh Imam al-Syafi'i menerusi idea *al-Bayān* di dalam *al-Risālah*-nya. Ini termasuk pembahasan mengenai masalah sebab-akibat, *qiyyās* dan *ta'liq*.

dipisahkan daripada dua persoalan. Pertama, konsep dan kaedah *usūliyah* yang menjadi asas prosedur dan pelaksanaannya. Kedua, perubahan sosio-budaya masyarakat di mana ijihad itu dilaksanakan sebagai solusi *sharī'i* mengenai pelbagai masalah yang dihadapi oleh masyarakat.

Untuk menjelaskan hal tersebut di atas secara terperinci bab ini memberikan penekanan terhadap penyelidikan mengenai hukum Syarak dan metodologinya. Tajuk-tajuk itu hanya akan dibincangkan dan dianalisa dalam bentuk yang ada hubungkaitnya secara langsung dengan perubahan hukum.

2.2. PENJELASAN MENGENAI SYARIAH

Syariah berasal dari pada perkataan Arab, *al-Shari'ah*, yang bererti punca atau sumber tempat air di mana dari tempat itulah orang ramai mengambil air.¹ Masyarakat Arab tidak menamakan tempat mata air itu sebagai *al-Shari'ah* melainkan apabila air di situ selalu ada tanpa putus dan terus mengalir.² Selain itu akar perkataan *sha ra 'a* juga bererti memulai pelaksanaan suatu pekerjaan.³ Dengan demikian, *al-Shir'ah* dan *al-Shari'ah*, mempunyai pengertian pekerjaan yang mula dilaksanakan. *Sha ra 'a* juga bererti menjelaskan, menerangkan dan menunjukkan jalan. “*Shara'a lahum shar'an*” bererti, dia telah menunjukkan jalan kepada mereka; atau bermakna *sanna* yang bererti menunjukkan jalan atau peraturan.⁴ Dengan demikian secara semantik Syariah menunjuk kepada tiga pengertian,

¹ Lihat Ibn Manzūr, Jamal al-Dīn Muhammad, Abī al-Fadl, *Lisān al-'Arab*, pada entri *sha ra 'a*, Dār Ṣādir Beirut, Dār Beirut, Beirut, 1956, Jilid VIII, h. h. 175-179.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Lihat al-Qurtubī, Muhammad Ibn 'Abd Allāh, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabi, tanpa tempat, 1965, dan dicetak semula oleh Nasr Khasru, Tehran, 1967, Jilid XVI, h. 10.

tempat air minum, jalan yang lurus serta jelas dan awal dari pelaksanaan suatu pekerjaan. Penjelasan bahasa ini dapat membantu memperjelas pelbagai dimensi pengertian yang terkandung dalam istilah Syariah itu sendiri.¹

Dalam Islam Syariah menunjuk ajaran yang terkandung di dalam al-Qur'an dan sunnah Rasulullah s.a.w. dalam pengertiannya yang luas. Namun al-Qur'an menggunakan perkataan *shara'a*, *shir'ah* dan *shari'ah* untuk menunjuk beberapa makna sebagai berikut:

1. Akidah tauhid. Allah berfirman, maksudnya:

"Dia (Allah s.w.t.) telah mensyari'atkan bagi kamu sekalian agama, suatu yang telah diwariskan oleh Nuh..."²

Dalam ayat ini Syariah menunjuk pengertian akidah tauhid dan bukan hukum-hakam. Kerana akidah tauhidlah yang merupakan bahagian yang sama-sama disyari'atkan kepada semua nabi di sepanjang sejarah umat manusia. Intinya ialah beribadah hanya kepada Allah s.w.t. yang Maha Esa tanpa menyekutukan-Nya. Walaupun undang-undang dan hukum-hakam masing-masing rasul Allah s.w.t. tersebut berbeza-beza. Nabi Adam a.s., Nabi Ibrahim a.s., Nabi Musa a.s., Nabi Isa a.s., dan Baginda Rasulullah s.a.w. mempunyai Syariah yang berbeza-beza antara satu dengan yang lain. Namun akidah mereka tetap sama, iaitu akidah tauhid.³

¹ Mengenai takrif Syariah secara terperinci, lihat al-Qarađāwī, Yūsuf, *Madkhal li Dirāsat al-Shari'ah al-Islāmiyah*, Muassasat al-Risālah, Beirut, Cet. I, 1993, h.h. 9-11; Madkūr, Muhammad Sallām, *Manāhij al-Ijtihād fi al-Aḥkām al-Fiqhiyah wa al-'Aqā'idiyah*, Jami'at al-Kuwait, Cet. I, 1973, h.h. 21-22.

² Al-Qur'an, surat *al-Shū'rā* 42:13.

³ Mengenai penafsiran ayat tersebut di atas lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Dār Maktabat al-Hilāl, Beirut, Cet. I, 1986, Jilid V, h. 235; al-Qurtubi, *al-Jāmi'*, Jilid XVI, h. 10.

2. Hukum-hakam dan peraturan-peraturan. Firman Allah s.w.t., maksudnya:

“Dan bagi masing-masing daripada kamu sekalian, Kami telah buat undang-undang dan jalan (peraturan).”¹

Ayat di atas menggunakan perkataan yang sama iaitu *shir'ah*. Namun dalam konteks ini perkataan tersebut tidak dapat diertikan sebagai akidah tauhid. Kerana pemahaman sedemikian mengakibatkan salah pengertian yang ketara, iaitu masing-masing umat mempunyai akidahnya sendiri, yang berbeza sama sekali. Oleh itu pengertian Syariah di sini adalah hukum-hakam yang ditetapkan untuk masing-masing umat mengikut keadaan yang sesuai dengan mereka.²

3. Adab dan akhlak. Dalam hal ini Allah s.w.t. berfirman, maksudnya:

“Kemudian Kami menjadikan engkau (Muhammad) berada di atas syari'ah dari urusan (agama) itu...”³

Nilai-nilai kejujuran, amanah, bersikap adil dan lain-lain akhlak yang abadi itu termasuk contoh pengertian agama yang disyari'atkan.⁴

Ketiga-tiga unsur Syariah di atas adalah kandungan inti bagi agama itu sendiri. Tidak hairan ada sebahagian ulama yang menganggap Syariah ini sama pengertiannya dengan agama.

¹ Lihat al-Qur'ān surat *al-Mā'idah* 5:48.

² Lihat al-Qurtubi, *al-Jāmi'*, Jilid VI, h. 211.

³ Al-Qur'ān surat *al-Jāthiyah* 45:18.

⁴ Lihat al-Qurtubi *al-Jāmi'*, Jilid XVI, h. h. 163-164.

Ibn Taymiyah, misalnya, memahami Syariah dengan pengertian yang sangat luas dan mencakupi pelbagai aspek kehidupan termasuk soal kenegaraan. Mengikut beliau, "Syariah adalah kitab Allah, Sunnah Rasulullah, amal perbuatan, kebijaksanaan politik, hukum-hakam dan penyelenggaraan kekuasaan negara."¹ Termasuk juga pentadbiran kewangan negara.² Penjelasan Ibn Taymiyah ini dapat memberikan gambaran mengenai skop pengertian Syariah yang luas, iaitu segala peraturan dan kebijaksanaan yang bersumberkan al-Qur'an dan al-Sunnah adalah Syariah. Pengertian semacam ini memang menjadikan cakupan Syariah sangat luas sekali. Tidak ada satu pun persoalan Islam yang terkeluar daripada rangka pengertiannya. Akibatnya seolah-olah pemahaman Syariah itu adalah tanpa had yang jelas. Padahal makna Syariah yang luas ini juga memerlukan rangka batasan yang tegas.

Pengertian Syariah secara lebih khas dapat dijelaskan lebih lanjut dengan mengkaji bentuk perkataan *al-tashri'*. Istilah ini secara meluas dipakai oleh ulama Usul Fiqh dan Fiqh. Sebagai istilah dalam disiplin ilmu yang lebih khas, *al-tashri'*, dalam hubungannya dengan perkataan Syariah dapat memberi format pengertian yang lebih tegas. Dalam memperkatakan satu tajuk mengenai *tarīkh al-tashri'*, atau *marāhil al-tashri'*,³ misalnya, pengertian yang dimaksud tidak lain adalah hukum-hakam amali. Ia tidak lagi berkenaan soal akidah atau akhlak kerana perkataan tersebut sudah menjadi istilah teknikal yang mempunyai pengertiannya sendiri yang khas dan terhad. Mungkin atas alasan teknikal inilah

¹ Lihat Ibn Taymiyah, Ahmad, *Majmū' Fatāwā Shaikh al-Islām Ibn Taymiyah*, diterbitkan oleh Raja Fahd Ibn Abd al-Aziz, Saudi Arabia, 1398, Jilid XIX h.h. 134, 306-7.

² *Ibid.*, Jilid XXXV, h. 395.

³ Lihat misalnya Ja'far, Ali Muhammad, *Kitāb Tarīkh al-Qawāñin wa Marāhil al-Tashri'* al-Islāmī, al-Mu'assasat al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsat wa al-Nashr, Beirut, Cet. I, 1986.

Sheikh Shaltut perlu menamakan bukunya tentang Islam dengan tajuk “*al-Islām ‘Aqīdah wa Shari‘ah*,”¹ yang jelas mencerminkan pengertian tersendiri mengenai kedua-dua istilah tersebut.

Di kalangan ulama Syariah² perkataan *al-tashrī‘* ini mempunyai dua pengertian:

Pertama, menetapkan hukum Syariah yang mula-mula sekali. Penetapan Syariah jenis ini hanya milik Allah s.w.t. Tidak ada siapa pun selain Allah s.w.t. mempunyai kekuasaan untuk menetapkan hukum asli ini. Oleh itu, apabila terjadi pemansuhan terhadap Syariah kategori ini hanya datang dan berasal dari Allah s.w.t. sendiri. Syariah ini adalah wahyu dan merupakan sumber paling asas dan *khiṭāb* Allah s.w.t. yang hakiki yang bersifat abadi, universal dan mutlak kebenarannya.

Kedua, penetapan hukum yang berdasarkan kepada Syariah yang sudah ada, sama ada dengan merujuk kepada nas-nas wahyu secara langsung, atau berdasarkan kepada salah satu dalil-dalil Syarak, *maqāṣid al-Shari‘ah* atau dasar-dasar *al-kulliyāt al-shar‘iyyah*. Syariah jenis ini bersifat *majāzī*. Ia bukan merupakan *tashrī‘ haqīqī*.³ Ulama yang boleh menetapkan Syariah ini hanyalah seorang mujtahid yang mampu memahami Syariah yang hakiki yang memang sebelumnya sudah ada.

¹ Lihat Shaltūt, Mahmūd, *al-Islām ‘Aqīdah wa Shari‘ah*, Dār al-Shurūq, Kaherah, Cet. XVII, 1997.

² Lihat Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, Dār al-Fikr al-‘Arabi, Kaherah, tanpa tarikh, h. 172.

³ Lihat juga sebagai bukti masalah ini, adanya kategori asas-asas *tashrī‘* ada dua: asas *tashrī‘* yang *naqlī* iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah, dan asas *tashrī‘* yang *ijtihādī*. Ini termasuklah *istihṣān*, *istiṣlāh*, *al-‘urf* dan sebagainya. Lihat, al-Ṣabūni, Abd al-Rahmān Bā Bakr, Khalīfah; Khalīfah, Tantawī; Mahmūd, Muhammād, *al-Madkhāl al-Fiqhi wa Tārikh al-Tashrī‘ al-Islāmi*, Dār al-Tawfiq al-Namūdhajiyah, Kaherah, Cet. I, 1982, h.h. 39-149.

Syariah tersebut merupakan hasil proses ijtihad. Ia tidak terlepas daripada unsur keterbatasan insani dalam konteks ruang dan waktu. Walaupun demikian, ia tetap memiliki autoriti *shar'i*, kesahihan dan bersifat mengikat. Ertinya, hukum Syarak jenis ini juga mesti ditaati dan wajib dihormati. Apabila ia telah dikuatkuasakan, seluruh warga negara wajib beriltizam melaksanakannya.

Dengan demikian istilah Syariah yang kita bincangkan dalam kajian ini adalah hukum Syarak yang difahami berdasarkan kepada nas wahyu secara langsung atau melalui *istinbāt*.

Dari penjelasan ini dapat dibuat kesimpulan bahawa hukum Syarak itu dapat bersifat *shar'i* apabila telah memenuhi tiga elemen utama: 1) Hukum itu berdasarkan wahyu atau pemahaman terhadap wahyu itu sendiri; 2) prosedur penetapannya dilakukan sesuai dengan metodologi ijtihad; 3) proses ijtihad itu dilakukan oleh para ulama mujtahidin yang memenuhi syarat.¹

Berasaskan kriteria di atas jelas hukum-hakam *ijtihadi* juga termasuk sebahagian daripada pengertian istilah Syariah. Takrif-takrif yang ditulis oleh para ulama membuktikan penegasan tersebut. Kata Imam Syafi'i: "Ijtihad atau *qiyyas*, suatu hukum yang berdasarkan kepada bukti-bukti mengenai persamaan dengan nas terdahulu daripada al-Qur'an dan

¹ Ketiga-tiga kriteria ini sebenarnya dapat disimpulkan dari pelbagai takrif hukum *shar'i* yang diajukan oleh para ulama Syariah. Al-Ghazali mengatakan: "Sesuatu yang merupakan *khitāb al-shar'i* apabila ia berhubungan dengan perbuatan orang-orang mukallaf", lihat al-Ghazali, *al-Mustasfā fi Usūl al-Fiqh*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tanpa tempat, Cet. III, 1983, Jilid I, h. 55; al-Amidi pula mengatakan: Suatu yang merupakan *khitāb al-shar'i* yang berhubungan dengan perbuatan manusia," lihat al-Amidi, *al-Ihkām fi Usūl al-Aḥkām*, penyunting, Sayyid al-Jumaili, Dār al-Kitab al-'Arabi, Ramlah Baida', Cet. II, 1986, Jilid I, h. 135.

al-Sunnah.”¹ Kata al-Shatibi: “Tidak ada nas yang menunjukkan ketetapan hukum. Oleh itu, hukum tersebut ditetapkan menerusi pencarian. Inilah ijтиhad *qiyās*.² Sadr al-Shari‘ah pula berkata: “Syarat ijтиhad mestilah mengandungi ilmu al-Qur‘an dan al-Sunnah dengan segala pengertiannya...juga metodologi *al-qiyās*.³ Takrif-takrif yang hampir sama kemudian diikuti oleh ulama Syariah ke belakangan ini seperti Abu Zahrah,⁴ Sallam Madkur,⁵ al-Qaradawi,⁶ dan takrif ijтиhad yang berkembang di sepanjang sejarah Syariah ini memberi kesimpulan matlamat utama ijтиhad ialah berusaha dengan sungguh-sungguh menerusi metodologi yang sahih untuk menemukan hukum-hakam Syariah. Jelas, hukum-hakam yang dihasilkan oleh metodologi ijтиhad adalah dianggap sebagai Syariah juga.

Adalah perlu dicatat di sini bahawa pandangan yang tidak mengakui hukum-hakam *ijtihādī* sebagai bahagian dari Syariah akan mengakibatkan natijah-natijah yang tidak diperlukan, sebagai berikut:⁷

¹ Lihat al-Syāfi‘ī, Muhammād Ibrāhīm Idrīs, *al-Risālah*, penyunting Ahmad Shākir, tanpa penerbit, tanpa tempat, 1939, h.h. 39-40.

² Lihat al-Shātibī, Abī Ishaq, Ibrāhīm Ibn Mūsā, *al-Muwafaqāt Fī Usūl al-Shari‘ah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut, Cet. I, 1991, Jilid IV, h. 69 dalam perbincangan mengenai jenis-jenis ijтиhad.

³ Lihat Sadr al-Shari‘ah, Ubaid Allāh Ibn Mas‘ūd al-Bukhāri, *Tanqīh al-Usūl*, di bahagian *hāmish* kitab *al-Taftazānī*, *Sharh al-Talwīḥ ‘alā al-Tawdīh li Matn al-Tanqīh fi Usūl al-Fiqh*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut, tanpa tarikh, Jilid II, h.h. 117-118.

⁴ Lihat Abū Zahrah, *Usūl Fiqh*, h. 301.

⁵ Lihat Madkūr, *Maṇāḥīj*, Jilid II, h. h. 337-338.

⁶ Al-Qaradāwī, *Shari‘ah al-Islām Ṣalīḥah li al-Tatbiq fi Kulli Zamān wa Makān*, Dār al-Sāhwah, Kaherah, Cet. II, 1993, h.h. 82-83.

⁷ Di antara pengkaji yang mempunyai pandangan seperti ini Dr. al-Sufyani. Beliau mempertahankan tesisnya bahawa Syariah itu bersifat tetap dan *shumūl*. Hal ini membuat beliau mengambil kesimpulan bahawa hukum syarak tidak dapat berubah selama-lamanya karena ia adalah khitab Allah s.w.t. yang bersifat *azali*. Oleh itu, hukum-hakam *ijtihādī* tidak dapat dianggap sebagai bahagian daripada Syariah. Bagaimana pun beliau tidak menjelaskan, apakah dengan demikian hukum-hakam ijтиhad itu tidak perlu lagi ditaati tidak mempunyai *hujjiyah shar‘iyyah*, dan tidak ada bezaanya dengan hasil pemikiran minda insani. Lihat, al-Sufyānī, ‘Abid Ibn Muhammād, *al-Thabāt wa al-Shumūl fi al-Shari‘ah al-Islāmiyah*, tanpa penerbit, Cet. I, 1988.

Pertama, semua perbuatan sama ada yang bersifat individual maupun sosial, semua realiti dan peristiwa-peristiwa yang terus berkembang yang tidak tertera di dalam nas wahyu dengan jelas dan tegas, tidak dapat dicakup dalam skop Syariah.

Kedua, bilangan nas-nas yang bersifat *qat'i al-dalalah* itu sangat terbatas.¹ Kebanyakan nas adalah *zanni al-dalalah* dimana untuk menentukan hukum *shari'i* daripada nas-nas tersebut memerlukan ijтиhad. Contohnya, satu ayat *mujmal* yang dijelas (*mufassar*) dengan ayat lain; satu ayat lagi bersifat '*am* yang ditakhsis oleh ayat lain; satu nas *mu'taq* yang ditaqyid oleh nas yang lain.² Selain itu, banyak juga nas-nas wahyu yang pelaksanaannya dikaitkan dengan *illat hukmnya*. Tanpa memperhatikan *illat* itu pelaksanaan nas tersebut akan bertentangan dengan *maqāsid al-Shari'ah*.³ Walhasil tidak mungkin nas-nas wahyu diperaktik tanpa ijтиhad. Kalau hukum-hakam *ijtihādī* itu bukan Syariah maka hukum-hakam *shari'iyah* itu sangat sedikit dan tidak sesuai dengan sifat Syariah yang sesuai untuk dilaksanakan di sepanjang sejarah umat manusia. Hal ini kerana dengan demikian, Syariah telah kehilangan perhubungan dengan persekitaran sosio-budayanya yang terus berkembang.

Ketiga, tanpa mengakui hukum *ijtihādī* sebagai *shari'i*, maka hukum itu tidak wajib ditaati kerana ia hanyalah merupakan hasil kreativiti minda manusia yang tidak mempunyai sifat

¹ Lihat al-Qaradāwī, *al-Marji'iyyat al-'Ulyā li al-Qur'ān wa al-Sunnah: Dawābit wa Maḥādhīr fi al-Fahm wa al-Shari'ah al-Islāmiyah*, al-Lajnah al-Istishāriyah al-'Ulyā li al-'Amal 'alā Istikmāl Tatbiq al-Shari'ah al-Islāmiyah, tanpa tempat, September, 1994, h. 40.

² Lihat Sālih, Muhammad Adib, *Tafsīr al-Nuṣūṣ fi al-Fiqh al-Islāmī*, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, Cet. III, 1994, h. h. 229-332.

³ Lihat secara terperinci, al-Shalabi, Muhammad Mustafā, *Ta'līl al-Aḥkām 'Ard wa Taḥlīl li Tarīqat al-Ta'līl wa Tatawwurātiḥā fi 'Usūr al-Ijtihād wa al-Taqlīd*, Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, Beirut, 1981, h.h. 36-85; al-Qaradawī, *Kayfa Nata'mal Ma'a al-Sunnah: Ma'alim wa Dawābit*, IIIT Herndon, VA, Cet. I, 1990, h. h. 141-146.

dan *ta'līl*, *maqāsid al-Shari'ah* (objektif Syariah), *maslahah*, *dalil al-'urf*, dan perkembangan pemahaman terhadap *dalālat al-alfāz*. Pemeriksaan terhadap teori-teori *usūliyah* ini menjadikan kajian ini lebih lengkap kerana ia bukan sahaja diharapkan membuktikan berlakunya perubahan hukum Syarak kerana faktor keadaan, namun juga dapat menghuraikan lebih lanjut asas perubahan itu yang dibuktikan menerusi kajian terhadap teori-teori yang dikembangkan dalam ilmu usul fiqh.

2.3. ASAS AL-QUR'AN DAN SUNNAH TENTANG KONSEP 'AZIMAH DAN RUKHSAH

Dalam kajian ini prinsip *naskh* memang tidak diajukan sebagai tajuk utama perbincangan mengenai perubahan hukum Syarak. Ini kerana secara ijma' ditegaskan bahawa *naskh* adalah hak paling istimewa dan mutlak milik Allah dan Rasulullah s.a.w. yang mendapat wahyu daripada-Nya. Di samping itu konsep *naskh* dalam Syariah Islam juga tidak mendapat pengiktirafan semua ulama. Abu Muslim al-Isfahani menentang idea tentang *naskh*.¹ Demikian juga ramai di antara pengkaji moden yang mempunyai idea seperti itu.² Walaupun demikian, mesti diakui bahawa prinsip *naskh* ini telah menyumbang suatu idea mengenai tahap-tahap *tashrī'*, serta perubahan hukum-hakam dari semasa ke semasa sesuai dengan perkembangan masyarakat yang berlaku. Noktah ini dibincangkan oleh para pengkaji *naskh*.

¹ Lihat Ibn Qudāmah al-Maqdīsī, *Raudat al-Nāzir wa Junnat al-Munāzir*, penyunting, Sayf al-Dīn al-Kātib, Dār al-Kitāb al-Arabi, Beirut, Cet. I, 1981, h. 69.

² Seperti al-Jabri, Abd al-Muta'al, lihat al-Jabri, Abd al-Muta'al, *Lā Naskh fī al-Qur'ān Li Mādhā?*, Maktabat Wahbah, Kaherah, Cet. I, 1980; juga al-Saqqa, Ahmad Hijazi, lihat al-Saqqā, Ahmad Hijāzī, *Lā Naskh fī al-Qur'ān*, Dār al-Thaqāfah al-'Arabiyyah, Kaherah, Cet. I, 1978; seorang sarjana yang menerima konsep *naskh* secara sangat terhad ialah Zayd, Mustafa, dalam buku beliau, *al-Naskh fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tashrī'iyyah, Tarīkhīyyah, Naqdīyyah*, Dār al-Fikr al-Arabi, Cet. I, 1963.

'Azīmah merupakan hukum asal yang bersifat mutlak, menyeluruh dan cakupannya berlaku untuk semua orang-orang mukallaf tanpa mengira waktu dan tempat.¹ Kebanyakan hukum-hakam Syariah bersifat *'azīmah*. Bahkan semua hukum itu adalah *'azīmah* sampai terbukti ada hukum *rukhsah* yang mengecualikannya daripada hukum *'azīmah*. Hukum-hakam seperti solat, puasa, zakat, haji; bahkan hukum mubah seperti berniaga juga termasuk ke dalam hukum *'azīmah*.²

Sementara *rukhsah* adalah hukum yang ditetapkan pada tahap kedua. Hukum lain mengenai perbuatan yang sama telah ditetapkan sebelumnya. Ia tentu bukan merupakan hukum asli. Ia hanya bersifat pengecualian dan merupakan kes khusus.³ Seorang lelaki haram melihat badan wanita bukan muhrim. Ini hukum *'azīmah*. Namun dalam keadaan darurat *shar'i*, untuk menyelamatkan jiwa si wanita itu, misalnya, doktor lelaki boleh melihat badan wanita yang sakit untuk tujuan perubatan. Ini adalah hukum *rukhsah*.

Oleh itu, *rukhsah* tidak bersifat mutlak. Hukum ini berlaku sementara dan dalam keadaan tertentu; kerana hukum ini erat kaitannya dengan keadaan darurat. Bahkan keadaan darurat inilah yang menjadi sebab hukum *rukhsah* patut diguna.⁴ Apabila keadaan darurat itu hilang dan keadaan kembali normal maka dengan sendirinya hukum yang berlaku adalah hukum

¹ Lihat al-Shāfi'ī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid I, h.h. 223-234.

² *Ibid.*, h. 224.

³ Mengenai hukum *rukhsah* secara terperinci lihat *Ibid.*, Jilid II h. h. 223-268.

⁴ Lihat Ibn Nuja'im, Zain al-Dīn Ibn Ibrāhīm, *al-Asbāb wa al-Naṣā'ir*, penyunting Muhammād Mu'tī' al-Hafiz, Dār al-Fikr, Syria, Cet. I, 1993, h. 95; Qāsim Yūsuf, *Nazariyat al-Darūrah fi al-Fiqh al-Jīnī al- Islāmī wa al-Qānūn al-Jīnī al-Wadī'*, Dār al-Nahdah al- 'Arabiyyah, Kaherah, Cet. I, 1981, h.h. 274-277.

'azīmah-nya. Namun begitu ia tidak mehutup kemungkinan apabila kes darurat itu berlaku lagi maka hukum *rukhsah* dapat dilaksanakan lagi dan begitulah seterusnya.

2.3.2. Analisa konsep 'Azimah & Rukhsah dan Pelaksanaan Hukum Yang Bersyarat

'Azīmah dan *rukhsah* sebagai metodologi hukum Syarak membawa idea fleksibiliti, kelenturan dan pemihakan terhadap realiti yang sedang dihadapi oleh individu atau masyarakat.

Firman Allah s.w.t. dalam surat *al-Anfāl* ayat 65 dan 66 dapat dijadikan bukti tekstual, (*nassi*) mengenai kelenturan hukum Syarak. Firman Allah s.w.t., maksudnya:

"Wahai Nabi, kobarkanlah semangat orang-orang mukmin itu untuk berperang. Apabila ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, pasti mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, mereka dapat mengalahkan seribu daripada orang-orang kafir, disebabkan orang-orang kafir itu kaum yang tidak mengerti."

Setelah itu firman tersebut diteruskan dengan firman selanjutnya:

"Sekarang Allah telah memberikan keringanan (*takhifī*) kepada kamu sekalian; dan Dia telah mengetahui bahawa pada kamu ada kelemahan. Maka jika ada di antara kamu seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang; dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang

sabar) niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang atas seizin Allah.

Dan Allah bersama dengan orang-orang yang sabar.”

Mengamati dua ayat di atas para ulama berbeza pendapat. Ramai di antara mereka mengatakan ayat kedua *menasakh* ayat pertama. Al-Suyuti termasuk ulama yang berpendapat seperti itu.¹ Sesuai dengan pandangan mereka hukum ayat pertama tidak wajib dilaksanakan. Ia adalah sejarah. Ini bererti apabila seorang Muslim menghadapi sepuluh orang kafir dalam perperangan, ia boleh lari atau mengelak daripada mereka. Ia tidak berdosa dengan berbuat demikian sekalipun keadaan si Muslim ini kuat, sabar dan sesungguhnya ada kemampuan untuk menghadapi mereka. Sebab hukum Syarak dalam perkara ini ialah isi kandungan ayat kedua iaitu seorang Muslim sekarang dalam perperangan wajib menghadapi dua orang kafir sahaja. Lebih dari itu ia boleh mengelak. Jadi jelas hukum yang terkandung dalam ayat pertama sama sekali diabaikan. Hukum Syarak hanya mengakui pelaksanaan ayat kedua yang dianggap telah *menasakh* ayat pertama.

Bagaimanapun tidak sedikit juga para ulama dari dulu hingga ke hari ini yang tidak mengakui pendapat *naskh* tersebut. Di antara mereka termasuk al-Qurtubi,² Ibn Hazm,³ dan al-Makki.⁴

¹ Lihat al-Suyūtī, *al-'Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, penerbit Muhammad Ibn Abd al-Azīz al-Sūrātī, Cet. IV, 1978, Jilid I, h. 30.

² Lihat al-Qurtūbī, *al-Jāmi'*, Jilid II, h.h. 61-67.

³ Lihat Ibn Hazm, Abi Muḥammad, *al-'Ihkām Fī Usūl al-Aḥkām*, Dār al-Ḥadīth, Kaherah, Cet. I, 1984, Jilid I, h.h. 488-493.

⁴ Lihat al-Qāsimī, Muhammād Jamal al-Dīn, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Bi Maḥāsin al-Ta'wil*, editor Muhammād Fu'ād Abū al-Bāqī, Dār al-Fikr, Beirut, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 94.

Pendapat Abu Muslim al-Isfahani dalam hal ini juga dapat diteka. Beliau menolak penafsiran *naskh* dalam pengertian Syariah yang terkandung dalam dua ayat di atas. Bahkan al-Razi, setelah membincangkan secara panjang lebar pandangan Abu Muslim, juga bersetuju tidak wujud *naskh* dalam pengertian *shar'i* antara dua ayat tersebut. Kata al-Razi: "Jika tidak ada ijma' daripada seluruh umat yang bersifat pasti (*qat'i*), sebelum Abu Muslim, maka pandangan beliau ini sahih dan baik."¹

Penjelasan mengenai hukum *shar'i* yang terkandung dalam dua ayat tersebut di atas dapat disimpulkan dalam dua perkara. Pertama, perubahan pelaksanaan hukum ayat pertama kepada hukum ayat kedua hanyalah bersifat *takhif*. Ini tidak semestinya merupakan *naskh*. Ini sesuai dengan penegasan Allah s.w.t. sendiri dalam perkataan "*Al-'ana Khaffafa*" pada awal ayat ke dua, serta penekanan terhadap keadaan yang sangat memberatkan, *shaqq* yang dialami umat apabila hukum ayat pertama dilaksanakan pada saat itu. Kedua-dua penekanan ini bukan merupakan suatu kebetulan. Sebaliknya, al-Qur'an ingin menjelaskan konsep *takhif* *shar'i* di sebalik penetapan adanya perubahan hukum Syarak semacam ini. Al-Qurtubi,² memberikan penafsiran sedemikian sambil merujuk kepada hadith Ibn Abbas yang diriwayatkan oleh al-Bukhari;³ di mana hadith tersebut dengan tegasnya menyatakan *takhif* dan tidak menyebutkan masalah *naskh*.

¹ Lihat al-Razi, *Fakhr al-Din Ibn Djya'* al-Din Umar, *al-Tafsir al-Kabir*, Dar al-Fikr, Beirut, 1978, Jilid IV, h. h. 385-386. Mengenai teks tulisan beliau ini, lihat *ibid.*, h. 386.

² Al-Qurtubi, *al-Jāmi'*, Jilid II, h. 45.

³ Lihat al-Bukhari, *Abū 'Abd Allah, Muhammad Ibn Ismā'il, Sahih al-Bukhārī*, al-Maktabah al-Islāmiyah, Muhammad Uzdmir, Istanbul, 1981, dalam *Kitab al-Tafsir*, h.h. 200-201.

Ke belakangan ini penafsiran kedua-dua ayat tersebut juga banyak menarik minat para pengkaji. Muhammad Abduh, umpamanya, menafsirkan kedua-dua ayat ini dalam konteks '*azīmah* dan *rukhsah*. Kedua-dua ayat tersebut adalah ayat yang *muhkam*. Tidak ada sebarang *naskh* terhadap kandungan hukum-hakamnya. Hanya perlu ditegaskan bahawa masing-masing ayat itu mempunyai hukum yang berbeza mengenai masalah yang sama. Perbezaan pelaksanaan hukum ini disebabkan perbezaan jenis hukum dalam kedua-dua ayat di atas. Ayat pertama mengandungi hukum '*azīmah*. Pengertian Syaraknya, seorang Muslim dalam keadaan kuat, sabar dan mampu dalam peperangan wajib menghadapi musuh walaupun bilangan mereka sepuluh kali ganda lebih ramai.¹ Sedangkan ayat kedua mengandungi hukum *rukhsah*. Pengertian Syaraknya, apabila seorang Muslim itu dalam keadaan lemah, tidak sabar dan tidak berkeupayaan, ia wajib menghadapi musuh dalam peperangan walaupun bilangan mereka itu dua kali ganda. Namun apabila bilangan pihak musuh itu lebih ramai daripada itu, seorang Muslim tidak wajib menghadapi mereka, dan ia boleh mengelak.² Ini adalah hukum *rukhsah* yang tidak berkekalan. Pendapat seperti ini juga diberikan oleh al-Shawkani. Lebih jauh lagi beliau tidak menganggap penting adanya pendapat yang mengatakan *naskh*.³ Dalam pandangan beliau kedua-dua ayat tersebut dapat dijelaskan dengan penjelasan *takhjīf* dalam rangka '*azīmah* dan *rukhsah*.

Perkara kedua, perubahan hukum-hakam antara kedua-dua ayat tersebut di atas sebenarnya lebih merupakan persoalan persyaratan pelaksanaan hukum itu sendiri. Ertinya, hukum ayat

¹ Rida, Muhammad Rashid, *Tafsir al-Manar*, Dār al-Manar, tanpa tempat, Cet. II, 1950, Jilid X, h. 87.

² *Ibid.*, h.h. 89-90.

³ Lihat al-Shawkāni, Muhammad Ibn ‘Alī Muhammād, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ Bayn Fannay al-Riwayah Wa al-Dīrāyah Min ‘Ilm al-Tafsīr*, Mustafā al-Halābī, Mesir, Cet II, 1964, Jilid II, h. 324.

pertama: Kewajipan seorang Muslim menghadapi lawan sepuluh kali ganda lebih ramai, yang telah ditetapkan itu sebenarnya tidak bersifat mutlak. Sebaliknya, hukum ini mesti difahami dengan secara lebih menyeluruh: Bahawa hukum sedemikian ini dengan catatan keadaan si Muslim itu kuat, tabah, sabar dan mampu menghadapi mereka. Namun apabila keadaan si Muslim ini lemah, tidak sabar dan tidak mampu menghadapi mereka, sudah pasti hukum juga berubah, iaitu dengan melaksanakan hukum ayat kedua: Kewajipan seorang Muslim menghadapi lawan yang sekali ganda lebih ramai bilangannya.¹ Hukum ayat pertama memang sudah berubah sebab untuk melaksanakan hukum tersebut memerlukan persyaratan yang pada saat itu tidak dapat dipenuhi. Dengan lain perkataan, pelaksanaan hukum itu sangat bergantung kepada persyaratan hukum yang mesti dipenuhi. Jika tidak, maka hukumpun tidak dapat dilaksanakan dan hukum berubah pada hukum selanjutnya.

Abu Muslim al-Isfahani,² dan Ibn Hazm al-Andalusi³ termasuk di antara ulama yang mempunyai pandangan seperti di atas. Dalam pandangan Ibn Hazm juga ditemukan hubungkait kedua-dua ayat tersebut dengan pola ‘azīmah dan rukhsah. Hukum ‘azīmah untuk orang-orang Islam yang kuat dan tabah, sedangkan hukum rukhsah bagi orang-orang Islam yang lemah.⁴ Al-Qaradawi juga mengemukakan pandangan yang sama. Kata beliau: “Ayat yang pertama adalah ‘azīmah atau syarat pelaksanaannya apabila keadaan orang Islam itu kuat; sedangkan ayat kedua adalah rukhsah dimana syarat pelaksanaannya apabila umat Islam itu dalam keadaan lemah.”⁵

¹ Lihat al-Rāzī, *al-Tafsīr*, Jilid IV, h.h. 385-386.

² *Ibid.*

³ Lihat Ibn Hazm, *al-'Ihkām*, Jilid I, h.h. 488-491.

⁴ *Ibid.*, h. 491.

⁵ Lihat al-Qaradawī, *al-Madkhāl*, h. 182.

Lebih lanjut beliau menghuraikan kedua-dua ayat *al-Anfāl* tersebut sebagai dalil Qur'an mengenai perubahan hukum Syarak. Al-Qaradawi Memberi pandangan tentang kaedah yang diajukan oleh Ibn Qayyim: "Perubahan fatwa sebagai akibat daripada perubahan masa, tempat, keadaan, adat resam dan niat," dan beliau menyatakan bahawa ayat 65 dan 66 daripada surat al-Anfal di atas dapat dijadikan asas wahyu yang kukuh bagi kaedah perubahan undang-undang Syariah.¹

Sekarang adalah tugas para mujtahidin yang diharap mampu memberi penegasan hukum yang tepat dan sahih dalam masalah peperangan. Keadaan umat Islam mempunyai pengaruh langsung terhadap penentuan jenis hukum yang wajib dilaksanakan. Pemahaman terhadap nas sahaja tidak mencukupi. Realiti dan keadaan semasa yang benar-benar dialami oleh umat perlu difahami dengan teliti dan seksama agar pelaksanaan hukum Syarak sesuai dengan matlamat yang diharapkan.

Penentuan yang sedemikian memerlukan teknik *tahqīq al-manāt*. Satu mekanisme ijтиhad untuk melihat dan menguji satu-satu realiti demi mengenal pasti *māhal al-hukm al-shar'i*.² Ijтиhad semacam ini sentiasa diperlukan di sepanjang zaman kerana tanpa melaksanakannya, maka hukum Syarak hanya berbentuk peraturan-peraturan umum yang abstrak dan tidak memiliki asas praktikal yang kukuh dan hakiki. Dalam perkara hukum menghadapi orang-orang kafir *harbi* dalam peperangan seperti dalam kandungan dua ayat tersebut di atas, peranan mujtahidin bersama-sama dengan *uli' al-amr*, penguasa politik yang

¹ *Ibid.*, h. 181.

² Lihat al-Shāfi'ī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid IV, h. 64.

menyelenggarakan urusan kenegaraan sangat penting untuk menentukan *mahal al-hukm*. Demikian juga penglibatan para pakar ekonomi, kewangan dan perbankan, pakar perubatan, dan seterusnya, bersama-sama dengan para ulama hukum adalah penting juga untuk mengenal pasti *mahal al-hukm* masalah yang ada hubungkaitnya dengan kepakaran masing-masing. Ini kerana dengan penglibatan itu penentuan hukum menjadi lebih jelas dan menyeluruh.

Daripada perbincangan di atas dapatlah disimpulkan bahawa al-Qur'an sendiri dengan jelas memberikan asas metodologi mengenai idea perubahan hukum Syarak. Pertimbangan *takhif*, iaitu keringanan hukum mendapat tempat dalam al-Qur'an sama ada dari segi idea konseptualnya dalam bentuk penegasan nas¹ atau dalam bentuk pelaksanaannya.² Prinsip umum Syariah (*kulliyat al-shar'iyyah*) juga membuktikan adanya kesesuaian antara hukum dan realiti yang berlaku di sekitarnya.³ Demikian juga konsep '*azimah* dan *rukhsah* yang secara sistematik telah dikembangkan oleh para ulama Syariah mampu memberikan rangka metodologi mengenai masalah perubahan ini. Oleh itu tajuk-tajuk besar seperti *al-maslahah*, *maqāsid al-Shari'ah*, interaksi antara hukum Syarak dengan realiti masyarakat dan ijтиhad yang diperlukan untuk melaksanakan suatu hukum dalam keadaan tertentu, semua ini tercakup di dalam konsep '*azimah* dan *rukhsah*.

¹ Penegasan tekstual ini seperti firman Allah s.w.t., yang bermaksud: "Allah menghendaki kemudahan bagi kalian dan Allah tidak menghendaki kesusahan (yang memberatkan)." Lihat Al-Qur'an surat *al-Baqarah*, 2:185, juga "Allah tidak mentakrif seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya." Lihat Al-Qur'an surat *al-Baqarah*, 2:286 dan surat *al-Mā'idah*, 5:6.

² Pelaksanaan konsep *takhif* di sini dapat ditemukan dalam ayat "Tidak ada haraj," *Ibid*; surat *al-Ahzab* 33:37; surat *al-Nūr* 24:61.

³ Termasuk dalam masalah ini kaedah-kaedah fiqh mengenai *darūrat al-shar'iyyah*, yang akan dibincangkan kemudian.

Namun perlu juga diakui bahawa bukan semua perubahan hukum itu diakibatkan oleh pertimbangan '*azīmah* dan *rukhsah*. Banyak hukum yang berubah daripada satu hukum '*azīmah* kepada hukum '*azīmah* yang lain. Di sini sukar untuk membuktikan adanya pola '*azīmah* dan *rukhsah*. Ini semua tidak dapat dinafikan. Bagaimanapun, apa yang penting untuk ditekankan dengan analisa dan konsep usuli, '*azīmah* dan *rukhsah* di atas adalah adanya suatu hakikat perubahan hukum Syarak yang diakibatkan oleh faktor luaran, iaitu realiti persekitaran masyarakat di mana hukum itu dilaksanakan. Apabila secara metodologi tesis ini dapat dibuktikan, hal ini merupakan natijah yang cukup asas sebagai satu daripada bukti-bukti yang dapat disimpulkan daripada wahyu itu sendiri. Memandangkan seluruh ulama tanpa terkecuali, dari dulu hingga sekarang tidak ada yang menolak konsep '*azīmah* dan *rukhsah*, maka hal ini boleh disifatkan sebagai ijma'. Memang tidak dijumpai seorang pengkaji yang menyatakan demikian. Namun dengan menggunakan kayu pengukur "tidak ada seorang pun ulama Syariah yang menolak satu hukum" sudah tentu konsep '*azīmah* dan *rukhsah* termasuk dalam kategori ijma'. Dengan demikian, ini semakin mempertebal keyakinan akan kukuhnya dalil tersebut.

2.4. QIYAS DAN TA'LIL

Hampir semua kitab-kitab Usul Fiqh membincangkan dalil *qiyās* dan persoalan *ta'līl*. Oleh itu kajian ini hanya akan menumpukan kepada persoalan-persoalan yang secara langsung ada hubungkaitnya dengan tajuk tesis.

2.4.1. Hakikat dan Mekanisma *Qiyās*

Walaupun kedudukan dan peringkat *qiyās* tidak sama dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan

ijma', namun sebagai dalil *shar'i*, ia termasuk di antara empat dalil utama yang diterima secara *ittifaq*.¹

Peranan *qiyyas* dalam sejarah hukum Syarak sangat penting kerana kesahihannya,² didokong oleh sejumlah dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah. Lebih daripada itu *qiyyas* adalah satu metodologi hukum Syarak yang dikembangkan sedemikian rupa sehingga ia menjadi satu sendi penting dalam memberi jawaban hukum kepada pelbagai persoalan hidup yang semakin berkembang dan rumit. Ini adalah kerana itu hukum-hakam yang berasaskan *qiyyas* ini lebih banyak daripada hukum-hakam yang ditegaskan secara langsung oleh nas al-Qur'an, al-Sunnah atau ijma'.

Hakikat ini diamati dengan baik oleh al-Shahrastani, ketika beliau menegaskan bahawa, "nas-nas itu terhad sedangkan persoalan-persoalan masyarakat itu tidak terhad bahkan terus berkembang."³ Ayat *al-ahkām* diperkirakan paling banyak ada 500 ayat. Demikian juga dengan Sunnah yang dapat diterima sebagai hujah, walaupun bilangannya sangat banyak, namun tetap terhad juga. Nas-nas wahyu itu terhenti dengan wafatnya Rasulullah s.a.w. sedangkan dinamika kehidupan sosio-budaya, ekonomi dan politik terus berjalan. Selepas itu *qiyyas* dipakai secara luas oleh para ulama Syariah sebagai metodologi untuk menjawab persoalan-persoalan baru.

¹ Memang ada penolakan daripada setengah ulama seperti Ibn Hazm, namun ini tidak mengganggu pandangan di atas. Lihat, Dāwūd, Muhammad Sulaymān, *Nazariyat al-Qiyyās Manhaj Tajrībi Islāmi: Dirāsah Muqāranah*, Dar al-Da'wah, al-Iskandariah, 1994, h.h. 242-253.

² Mengenai dalil-dalil kesahihan *qiyyas* lihat al-Syāfi'i, *al-Risālah*, h.h. 476-486.

³ Lihat al-Shahrastāni, Abi al-Fath, Muhammad Ibn Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihāl*, penyunting Ahmad Fahmī Muhammad, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Cet. I, 1990, Jilid I, h. 210.

Ijtihad yang merupakan punca kerancakan perkembangan undang-undang Syariah dan minda Islam pada umumnya juga tidak dapat dilepaskan daripada *qiyās*. Kerana sebagai akibat daripada bilangan nas-nas wahyu yang terhad, *qiyās* menjadi dalil *istinbāt* yang diterima oleh para mujtahidin. Natijah hukum-hakam yang dicapai menerusi *qiyās* dianggap sama dengan hukum-hakam nas dalam segi sifat *sharī’i* nya walaupun dari segi hirarki dalil ia dianggap lebih rendah dan *zanni*. Namun ia tetap memiliki keistimewaan dan keunikan wahyu tersebut. Ini kerana *qiyās* bukan lain adalah *ma’nā al-nas*, *istinbāt* atau *istidlāl* yang juga mesti dijunjung tinggi.¹ Oleh itu undang-undang yang ditetapkan dengan cara *qiyās usūli* ini tetap dianggap sebagai hukum Syariah yang mengikat.

Hubungkait “*ijtihad-qiyās*” inilah yang difahami oleh Imam Syafii, pengasas disiplin ilmu Usul Fiqh. Dalam *al-Risālah* beliau dengan tegas menyatakan: “*al-qiyās* dan *al-ijtihād* adalah dua nama dengan satu makna pengertian.”² Penjelasan hampir sama juga diberikan oleh al-Shahrastani, “*ijtihad* dan *qiyās* wajib diperhitungkan agar supaya semua persoalan baru dapat dilakukan *ijtihad* terhadapnya.”³ Selanjutnya semua bentuk perkembangan individu dan masyarakat di sepanjang sejarah umat manusia dapat dicakup oleh wahyu atau semangat dan pemahaman terhadap wahyu.

Dengan demikian *qiyās* adalah suatu usaha ijtihad untuk menemukan penyelesaian hukum bagi segala bentuk persoalan-persoalan baru yang tidak disebutkan dalam nas

¹ Lihat al-Syāfi’ī, *al-Risālah*, h.h. 40, 501-503.

² *Ibid.*, h.h. 22-25.

³ Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal*, Jilid I, h. 210.

wahyu.¹ Secara dasarnya ada empat komponen *qiyyās*; wahyu atau nas, persoalan baru atau *al-Far'*, hukum yang terkandung di dalam nas wahyu, dan ‘*illat al-hukm*. Secara teknikal, keempat-empat komponen ini disebut sebagai rukun *qiyyās*. Secara ringkas hakikat *qiyyās* adalah pelaksanaan nilai-nilai Syariah ke dalam perkembangan baru individu dan masyarakat yang terus berubah dan dinamik, agar semua persoalan-persoalan baru itu tercakup oleh undang-undang Syariah menerusi mekanisme yang sahih.

Mekanisme pelaksanaan *qiyyās* berkait rapat dengan metodologi ijтиhad. Ini bermakna *qiyyās* tidak dapat bertentangan dengan nas. *Qiyyās* juga hanya dapat dilakukan apabila tidak ada nas mengenai persoalan tersebut. Dengan demikian, sebagai pengamalan terhadap makna wahyu, *qiyyās* menemukan kesahihannya sebagai metodologi. Pemahaman ini sangat relevan dengan idea *ilhāq*,² iaitu usaha ijтиhad untuk menemukan persamaan di antara kedua-dua hukum asal (nas wahyu) dan *far'* (persoalan baru). Setelah persamaan ini ditemukan barulah dilakukan *qiyyās* sesuai dengan prosedur yang diterima. Jelas, betapa penting penemuan persamaan ini dalam mekanisme *qiyyās*.

¹ Bukan maksud kajian ini memberi takrif yang paling benar. Penjelasan ini hanya merupakan kesimpulan daripada takrif-takrif tentang *qiyyās* yang diajukan oleh para ulama. Lihat misalnya takrif al-Amidi, “persamaan *al-far'* dengan *al-asl* mengenai *illat* hukum *al-asl* dalam pandangan seorang mujtahid dalam suatu cara dimana persamaan ini dapat menghasilkan hukum asal dalam *al-far'*.” Lihat, al-Amidi, *al-'Ihkam fi 'Uṣūl al-'Aḥkām*, penyunting Abd al-Razzāq 'Afīfī, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, Cet. II, 1402 H., Jilid III, h. 186; al-Ghazālī pula mengatakan: “Membawa (hukum) sesuatu yang sudah diketahui kepada sesuatu yang juga diketahui didalam penetapan suatu hukum atau penafian hukum tersebut kerana adanya suatu perkara ('illat) yang menghimpunkan kedua-duanya; iaitu dengan menetapkan hukum atau sifat, atau menafikan hukum tersebut daripada kedua-dua perkara di atas.” Lihat, al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. II, 1993, Jilid II, h. 288. Takrif-takrif ini mencakupi noktah-noktah yang telah dijelaskan di atas.

² Lihat Ali Jum'ah, *al-Madkhāl*, IIIT, Kaherah, Cet. I, 1996, h. 123.

Yang perlu dicatat di sini ialah bahawa penemuan persamaan tersebut hanya dapat dicapai menerusi pencarian, pengujian dan analisa terhadap ‘illat al-hukm’ yang terdapat dalam nas wahyu. Tanpa ‘illat’ ini *qiyyās* tidak dapat dilakukan. Di sinilah pentingnya perbincangan mengenai ‘illat’ dan konsep *ta’līl* ini secara terperinci yang akan dibicarakan pada fasal berikut.

2.4.2. *Ta’līl*: Usaha Penemuan Sebab di Sebalik Hukum

Penelitian tentang ‘illat’ melibatkan tiga fokus penting. Pertama, mengenai falsafah *ta’līl* itu sendiri; untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti apakah ‘illat’ itu memberikan kesan, *mu’aththir* terhadap hukum dengan sendirinya, ataukah Allah s.w.t. yang menjadikannya sebagai ‘illat’ sehingga ia memberi kesan. Masalah ini tidak akan dikaji dalam perbincangan di sini, sebab ia lebih merupakan masalah teologi yang banyak mendapat perhatian ilmu Kalam.¹ Kedua, cara-cara penetapan ‘illat’, *masālik al-‘illat*, jenis-jenis ‘illat’ dan syarat-syaratnya, termasuk persoalan kriteria ‘illat’ yang dapat diterima dan memberi pengaruh terhadap hukum. Walaupun persoalan ini ada kaitannya dengan kajian kita namun secara terperinci banyak kajian-kajian telah dibuat mengenai masalah itu.² Ketiga, Pengaruh ‘illat’ terhadap hukum-hakam. Yang terakhir inilah yang menjadi fokus perbincangan kajian ini.

‘Illat al-hukm’ dalam pandangan al-Amidi ialah “suatu sifat yang jelas dan konsisten, (*mundabit*) dan dengan menetapkan hukum sesuai dengan sifat tersebut, apa yang patut menjadi matlamat penetapan hukum tersebut dapat dicapai. Sama ada hukum itu berbentuk

¹ Mengenai perkara ini lihat al-Shalabi, *Ta’līl al-Ahkām*, h. h. 94-128.

² Lihat umpamanya, al-Shawkani, Muhammad Ibn Ali, *Irshād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Dār al-Fikr, tanpa tempat, tanpa tarikh, h.h. 210-222.

nafī atau *ithbāt*; dan sama ada matlamat itu untuk memperolehi kemaslahatan atau untuk mencegah kerosakan.”¹ Mengikut Ibn al-Hajib *illat* ialah “Suatu sifat yang jelas dan konsisten (*mundabit*) yang apabila menetapkan hukum atas dasar sifat tersebut, secara akal akan memperoleh apa yang patut menjadi matlamat bagi orang-orang yang berakal. Maksudnya adakala memperolehi kemaslahatan dan adakalanya pula mencegah kerosakan.”² ‘*Illat* adalah pendorong di sebalik pengundangan dengan pengertian ia mengandungi sifat *maslahah* yang bermanfaat dan wajar menjadi matlamat Syariah. Takrif-takrif di atas³ memberikan penekanan bahawa ‘*illat* hukum itu mesti jelas, konsisten dan sesuai dengan matlamat Syariah, iaitu membawa kemaslahatan. Bagaimanapun masalah konsistensi (*indibāt*) masih diperdebatkan di antara para ulama.⁴ Apa yang dipersetujui bersama oleh hampir semua ulama Usul ialah ‘*illat* itu adalah sifat yang merupakan petanda adanya hikmah. Di mana apabila hukum disyariatkan bersama-sama dengan sifat tersebut maka kemaslahatan yang menjadi matlamat akan tercapai.⁵ Dari penjelasan di atas nampak kemaslahatan menjadi matlamat Syariah yang utama.

‘*Illat* salah satu asas yang perlu dalam *qiyas*. Apabila hukum itu tidak ber-‘*illat*, *qiyas* tidak boleh dilaksanakan. Biasanya hukum tersebut disebut *hukum ta’abbudi*. Hubungan di antara

¹ Lihat al-Āmīdi, *al-'Ihkām*, Jilid III, h. 280.

² Lihat Ibn al-Hajib, *Mukhtaṣar Muntaha al-Uṣūlī*, al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, Bulaq, Mesir, Cet. I, 1317 H., Jilid II, h. 239

³ Mengenai perdebatan tentang takrif-takrif ‘*illat* yang mempunyai pengaruh terhadap hukum tidak akan dibincangkan dalam kajian ini secara terperinci. Mengenai masalah tersebut lihat, al-Shinqīṭi, Ahmad Mahmud Abd al-Wahhāb, *al-Wasf al-Munāsib Li Shar'i al-Hukm*, al-Mamlakat al-Arabiyyah al-Sū'ūdiyah Wizarat al-Ta'lim al-Āli, al-Jāmi'at al-Islāmiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, al-Majlis al-Ilmī Markaz al-Baḥth al-Ilmī wa Iḥyā' al-turāth al-Islāmi, 1415, h.h. 41-54.

⁴ *Ibid.*, h.h. 74-82; al-Shalabi, *Ta'lil al-Ahkām*, h.h. 135-149.

⁵ *Ibid.*, h. 127.

qiyyās dan *'illat* ini dapat ditemukan dalam takrif mengenai *qiyyas*, iaitu penetapan hukum dalam *qiyyas* “diakibatkan persamaan *'illat al-hukm* di antara kedua-dua hukum nas dan persoalan baru.¹ Mana-mana kajian tentang *qiyyās* mesti diikuti dengan perbincangan tentang *ta'lil*. Sememangnya kedua-dua elemen ijihad ini tidak dapat dipisahkan.

Dengan melihat penyelidikan yang dikembangkan oleh para ulama Syariah, seperti Abu Hamid al-Ghazali, semakin jelas bahwa *'illat* adalah satu persoalan utama dalam penetapan hukum dan pelaksanaanya dalam realiti atau kes yang dihadapi. Untuk penentuan itu, buat pertama kalinya, beliau mengembangkan metodologi penyelidikan *ta'lil* dengan sistematik, iaitu ketika beliau menjelaskan dengan terperinci istilah-istilah *tanqīh al-manāt*,² *takhrij al-manāt*,³ dan *tahqīq al-manāt*,⁴ pada abad ke lima.⁵ Dua abad kemudian beliau diikuti oleh al-Shatibi dalam *al-Muwāfaqāt*nya.⁶ Sampai kini penulis-penulis Usul Fiqh moden juga mengutip gagasan ini.⁷

¹ Lihat al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, Muhammad Ibn Umar Ibn Husain, *al-Mahṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*, penyunting Tāhā Jabir al-'Alwāni, Mu'assasat al-Risālah, Beirut, Cet. II, 1992, Jilid V, h.h. 5-19; al-Basri, Abu al-Husain, *'Al-Mutamad Fi Usūl al-Fiqh*, penyunting al-Shaikh Khāliq al-Miss, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Cet. I, 1983 Jilid II, h. 195; Amir Badshah, Muhammad Ibn Amir, *Taysir al-Tahrīr*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, tanpa tarikh, Jilid III, h. 269; al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ud Ibn Umar, *Sharh al-Talwīh 'alā al-Tawdīh li Matn al-Tanqīh fi Uṣūl al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, tanpa tarikh, Jilid II, h. 52.

² *Tanqīh al-manāt* ialah, mengkaji *'illat* yang tepat dan relevan untuk dianggap sebagai *'illat* dalam mana-mana hukum menerusi cara pemilihan yang ketat. Contoh, menguji sifat-sifat yang terkandung di dalam hadith al-'A'raby mengenai *'illat* kewajipan membayar *kaffārah*. Iaitu apakah sifat-sifat itu berupa sifat kebaduiwan, sebagai lelaki, kerana pelanggaran jima' pada bulan suci Ramadan, atau kerana pembatalan puasa yang disengajakan. Maka proses pengujian ini disebut *tanqīh al-manāt*.

³ *Takhrij al-manāt* ialah, menentukan *'illat* hukum setelah melalui proses *tanqīh al-manāt* tersebut.

⁴ *Tahqīq al-manāt* ialah kajian mengenai pelaksanaan hukum terhadap pelbagai persoalan yang berlaku. Contoh, Syariah mewajipkan menghadirkan dua orang saksi yang adil dalam akad nikah. Maka penentuan “sifat adil” yang diperlukan terhadap dua orang saksi tersebut dalam mana akad nikah adalah *tahqīq al-manāt*.

⁵ Lihat al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *al-Muṣṭasfa*, Jilid II, h.h. 296-300.

⁶ Lihat al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid IV, h.h. 64-70. Beliau memulakan kitab *al-Ijtihād*-nya dengan menerangkan ketiga-tiga jenis teknik penetapan *illat* dan pelaksanaan hukum tersebut.

⁷ Misalnya, Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h.h. 192-195.

Secara ringkas teori ini membantu mujahidin mengenal pasti ‘illat yang tepat dan sahih bagi satu-satu hukum. Ia sekaligus menentukan relevansi pelaksanaan hukum bagi persoalan yang baru timbul serta mempastikan pelaksanaan itu tidak bertentangan dengan matlamat utama Syariah. Contoh mengenai masalah ini dalam tradisi kajian Usul Fiqh dapat ditemukan dalam masalah kewajipan membayar *kaffārah* bagi seorang yang membatalkan puasanya dengan sengaja pada bulan Ramadan.¹ Pokok permasalahannya ialah nas hadith Rasulullah s.a.w. yang diriwayatkan oleh Abi Hurairah:

“Ada seorang lelaki datang kepada Rasulullah s.a.w. lalu mengatakan: “Saya celaka, ya Rasulullah.” Baginda bertanya: “Apa yang membuatmu celaka?”

Orang itu menjawab: “Saya telah bersetubuh dengan isteri saya pada bulan Ramadan.” Rasulullah bertanya: “Apakah kamu mempunyai biaya untuk memerdekaan seorang hamba?” Lelaki itu menjawab: “Tidak.” Rasulullah s.a.w. bertanya: “Apakah kamu mampu berpuasa selama dua bulan berturut-turut?” Orang itu menjawab: “Tidak.” Rasulullah s.a.w. bertanya lagi, “Kalau begitu, apakah kamu mempunyai biaya untuk memberi makan enam puluh orang miskin?” Orang itu menjawab: “Tidak punya.” Maka Rasulullah s.a.w. memberinya satu keranjang kurma, dengan bersabda: “Sedekahkanlah kurma ini...”²

¹ Contoh ini diangkat oleh al-Gahāzalī, *al-Mustasfā*, Jilid I, h. 285; juga Sadr al-Shari‘ah, *al-Tawdīh li Tanqīh al-Uṣūl*, lihat dalam al-Taftazāni, *Sharh al-Talwīh*, Jilid I, h. 72.

² Lihat al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, dalam bab puasa, Jilid II, h 236; juga Muslim Ibn Hajjāj Abī al-Husain, *Mukhtasar Sahīh Muslim*, penyunting al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Lajnah Ihyā al-Sunnah, Asyut, tanpa tarikh, bab puasa, h.h. 158-159.

Dalam pandangan Malik, Abu Hanifah dan al-Thauri, orang yang membatalkan puasa Ramadan dengan makan atau minum, wajib qada' puasanya dan juga membayar *kaffārah*, seperti yang disebutkan dalam hadith di atas.¹ Alasan mereka, kerana *kaffārah* itu diwajibkan kerana penodaan atau penghinaan terhadap kehormatan bulan suci Ramadan dengan membatalkan puasa secara disengaja. Oleh itu, '*illat* ini bukan sahaja khusus bagi perbuatan jima' tetapi juga termasuk sebarang perbuatan yang dapat membatalkan puasa. Sedangkan dalam mazhab al-Zahiriah, orang tersebut hanya wajib membayar puasanya, dan ia tidak wajib membayar *kaffārah*. Alasannya, kedua-dua kes tersebut tidak boleh diqiyaskan, memandangkan nas hadith hanya mengenai jima' dan bukan perbuatan lainnya. Dalam hal ini tidak berlaku *ta'lil*. Imam Syafi'i juga sependapat dengan al-Zahiri. Menariknya, bukan bererti beliau menafikan berlakunya *qiyyās* dan *ta'lil*. Pada dasarnya beliau percaya hukum tersebut *mu'allal* dan dapat diqiyaskan. Namun masalahnya dalam pandangan beliau '*illat al-hukm* yang terdapat dalam nas itu tidak sesuai untuk menjadi '*illat* hukum pada persoalan perbuatan makan dan minum.² Dengan demikian perbezaan hukum itu diakibatkan perbezaan pandangan dalam mengenal pasti '*illat al-hukm* yang dikandung oleh satu-satu nas. Seringkali perbezaan pendapat berlaku di antara ulama Syariah dalam menentukan hukum berpunca daripada perbezaan mereka mengenai '*illat al-hukm*. Oleh itu prosedur *ta'lil* seperti yang diajukan oleh al-Ghazali itu merupakan pengembangan metodologi penyelidikan yang memang diperlukan oleh mujtahidin untuk mengenal pasti '*illat* yang benar-benar dapat mempengaruhi hukum (*al-munāsib al-mu'aththir*). Ini memerlukan

¹ Lihat Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtashid*, penyunting Abd al-Halim Muhammad Abd al-Halim, Dar al-Kutub al-Islamiyah, Cet. II, 1983, Jilid I, h.h. 353-354.

² Lihat al-Syafi'i, *al-Umm*, al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, Bulaq, Mesir, 1322 H., Jilid II, h. h. 85-86.

kepakaran tersendiri dalam berijtihad. Oleh itu, perbincangan mengenai *ta'lil* mendapat perhatian luas para ulama.

Dalam sejarah hukum Syarak *ta'lil* dapat menghadkan pengertian nas. Hal ini dapat ditemukan dalam Syariah. Ketika mengisyiharkan bahawa kedua-dua kota Makkah dan Madinah adalah kota suci, Rasulullah s.a.w. bersabda, maksudnya: "Makkah adalah tanah haram sehingga hari kiamat. Pohon-pohnnya tidak boleh dicabut dan binatang-binatangnya tidak boleh diburu." Abbas lalu berdiri sambil mengemukakan pandangannya: "Wahai Rasulullah, kecuali pohon *al-Idhkhir*, kerana kami memerlukannya untuk membina rumah dan kuburan kami." Maka Rasulullah s.a.w. menerima pandangan Abbas, dan bersabda: "Kecuali pohon *al-Idhkhir*.¹ Sementara itu ketika Baginda mengisyiharkan kesucian kota Madinah, para sahabat membangkitkan persoalan yang dihadapi masyarakat kerana pengisytiharan: "Ya Rasulullah sesungguhnya kami (masyarakat Madinah) adalah pekerja dan pemilik tanah pertanian, dan kami tidak berupaya mengolah tanah lain selain tanah kami sendiri. Oleh itu berilah kami keringanan." Maka Rasulullah s.a.w. bersabda mengecualikan beberapa pokok dan tanaman daripada pengisytiharan itu: "Dua *Qā'imah*, *al-Wisādah*, *al-Āridah* dan *al-Musnad* tidak termasuk dalam yang diharamkan, tanaman selain itu sama sekali tidak boleh dicabut."² Kedua-dua hadith di atas menunjukkan dengan jelas bahawa 'illat sosio-ekonomi yang dijelaskan oleh para sahabat Nabi berkaitan dengan nas yang baru sahaja ditetapkan oleh Nabi itu dapat menghadkan kemutlakan pengertian nas tersebut.

¹ Lihat Abū Dāwūd, *al-Sunan*, penyunting Muhammad Muhyī al-Dīn Abd. Hamid; Dar al-Fikr, tanpa tarikh, daripada riwayat Abu Hurairah dalam *Kitab al-Manāsik* bab *Tahrim Makkah*, Jilid I, h. 212.

² Riwayat Ahmad daripada Jābir Ibn 'Abd Allah, lihat al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Dar al-Fikr al-Islāmī, Damshiq, Cet. III, 1989, Jilid III, h.h. 336-337.

Bahkan ‘illat juga dapat membatalkan pelaksanaan zahir nas. Di dalam Sahih al-Bukhari dan Muslim diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbas dan lainnya, bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda, maksudnya: “Janganlah seorang wanita musafir melainkan ditemani oleh seorang lelaki muhrim.”¹ ‘Illat yang menjadi latar belakang larangan ini ialah kekhawatiran terhadap keselamatan si wanita tersebut. Pada masa itu perjalanan selalunya dilakukan dengan mengendarai unta, keledai atau kuda. Keadaan persekitaran jazirah Arab tidak selamat. Akan tetapi apabila keadaan telah berubah, sistem pengangkutan sudah sangat maju dan canggih, dan keadaan perjalanan yakin selamat daripada gangguan, maka zahir nas hadith tersebut ditinggalkan kerana ‘illatnya sudahpun berubah. Oleh itu didapati A’ishah dan sebahagian isteri-isteri Nabi melakukan perjalanan haji dari Madinah ke Makkah tanpa ditemani muhrim mereka.² Sebahagian ulama membolehkan wanita melakukan perjalanan haji ke Makkah tanpa muhrim atau suami, apabila bersama-sama dengan para wanita lainnya yang boleh dipercayai. Bahkan ada juga di antara para ulama yang membolehkan wanita melakukan perjalanan haji walaupun seorang diri, apabila ia memang boleh dipercayai dan perjalannya selamat. Lebih dari itu, mengikut ulama daripada mazhab Syafi’i, para wanita boleh melakukan perjalanan bukan setakat haji, namun untuk sebarang maksud perjalanan.³ Apabila hukum nas itu bergantung pada suatu ‘illat para ulama nampaknya tidak teragak-agak melaksanakan ‘illat hukum itu.

Dalam kes berikut bukti yang sama dapat ditemukan. Iaitu mengenai hadith yang ditegaskan

¹ Lihat al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid II, h. 219; Muslim, *Mukhtaṣar Sahīh*, h. 173.

² Lihat al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Jilid II, h. 219.

³ Lihat al-‘Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Sahīh al-Bukhārī*, penyunting, Tāhā Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Muṣṭafa Muhammād al-Hawārī, Maktabat al-kulliyah al-Azahariyah, Kaherah, 1978, Jilid VII, h.h. 201-202.

oleh Rasulullah s.a.w.: "Para Imam (penguasa politik) itu dari pada puak Quraish."¹ Dalam riwayat lain tidak menggunakan perkataan *al-'a'imma* tetapi *al-umara'*² yang bererti para penguasa. Kalau melihat kepada pengertian hadith ini maka para pemimpin politik yang diakui oleh Syariah hanyalah mereka yang berasal daripada puak Quraisy sahaja. Selain daripda golongan mereka tidak mempunyai hak-hak politik. Bagaimanapun, ulama tidak serta merta memberi hukum sedemikian. Ibn Khaldun mengemukakan penafsiran sosial terhadap kandungan hukum hadith tersebut. Dalam pengamatan beliau Rasulullah s.a.w. memperhatikan keadaan sosio-politik yang berlaku pada zaman itu. Puak Quraisy adalah golongan yang kuat, berwibawa, mempunyai pengaruh dan popular. Tidak ada satu puak pun boleh menandingi mereka dalam hal kewibawaan politik ini. Dengan demikian hanya mereka lah puak yang paling patut menyelenggarakan kekuasaan politik, dalam bentuk khilafah atau kerajaan kerana dalam keadaan seperti ini, penyerahan kekuasaan pada puak lain akan menimbulkan kekacauan dan mungkin perang sesejua orang Islam. Ertinya nas hadith itu berdasarkan kepada keadaan sosio-politik pada era tertentu. Ibn Khaldun menjelaskan persoalan atas *ta'lil* ini:

"Kami menganggap 'illat yang terkandung dalam penyebutan "puak Quraish" tersebut akan terus berlaku (*muttarid*) dengan syarat adanya *al-'asabiyah* kewibawaan dan kekuatan sosio-politik itu dipenuhi. Oleh itu kami memberikan syarat agar para penguasa ummat Islam terdiri daripada kaum yang mempunyai kekuatan '*asabiyah* dan kewibawaan yang diakui

¹ Hadith ini diriwayatkan oleh Ahmad daripada Anas. Para rawinya boleh dipercayai, *thiqāt*. Lihat al-Haithami, *Abī Bakr, Majma' al-Zawā'id*, Dār al-Kitāb al-'Arabi, Beirut, Cet. III, 1982, Jilid V, h. 192; al-Qaraḍāwī, dalam *al-Muntaqā min Kitāb al-Targhib wa al-Tarhib li al-Mundhiri*, Dār al-Wafa', Mansura, 1963, Jilid II, h. 615, beliau juga menyatakan bahawa sanad hadith ini baik.

² Riwayat Ahmad dari pada hadith lain. Al-Haithami menyatakan bahawa para rawi riwayat ini adalah sahih, kecuali Sikkin Ibn Abd al-Aziz yang boleh dipercayai, *thiqāh*. Lihat al-Haithami, *Majma' al-Zawā'id*, Jilid V, h. 193.

oleh zamannya agar supaya dapat memimpin orang lain dan persatuan ummat dapat dicapai dengan pembelaan yang baik.¹ Dengan *ta'lil* yang sama sebenarnya dapat dikatakan bahawa apabila puak Quraish itu sudah kehilangan syarat-syarat tersebut dan mereka kini telah terpinggir dari segi sosio-politik sudah tentu hadith tersebut tidak boleh dijadikan hujjah atas hak politik mereka walaupun hal itu ditegaskan dalam nas. Hal ini kerana nas dan '*illat*' yang mendasarinya mesti difahami secara bersepada dan menyeluruh. Sebarang perubahan yang terjadi pada '*illat*' akan terus mempengaruhi hukum yang dikandung oleh nas.

Padahal apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan sesuatu maka hal itu tidak boleh dibantah dan harus ditaati, sesuai dengan firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

“Tidak boleh bagi seorang yang beriman lelaki maupun wanita, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan (hukum) akan ada bagi mereka pilihan (lain) tentang urusan mereka.”²

Sungguhpun demikian pemahaman lebih menyeluruh terhadap Syariah menunjukkan adanya interaksi antara nas dan realiti sosio-budaya dan ekonomi yang benar-benar dihadapi oleh masyarakat.

Pada asasnya perubahan ini berlaku dalam rangka *qiyās* yang memberikan penekanan apa yang disebut sebagai *al-wasf al-munāsib* dalam teori *ta'lil*.³ Persoalan '*illat*' ini sangat penting dalam metodologi ijtihad. Dalam perkara ini betul apa yang ditegaskan al-Buti:

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Mugaddimah* h. 196.

² Al-Qur'an surat *al-Ahzab* 33:36.

³ Lihat al-Shinqīti, *al-Wasf al-Munāsib*.

“al-‘Illah atau *maslahah*¹ yang diperakui oleh Syariah merupakan paksi kesahihan ijtihad seorang mujtahid.”²

Menyedari idea di atas, kaedah *usūliyah* “wujud atau tidaknya suatu hukum itu bergantung pada ‘illat-nya”³ dikembangkan oleh para ulama Syariah. Kaedah ini mempunyai pengertian bahawa hubungkait hukum dengan ‘illat itu adalah perlu dan pasti. Tanpa ‘illat hukumpun batal. Mana-mana perubahan terjadi pada ‘illat hukumpun ikut sama.

Kaitan ini semakin jelas, terutama apabila ia mengaitkan masalah perubahan hukum, di mana perubahan ‘illat sangat erat kaitannya dengan persekitaran sosial yang dihadapi. Perkembangan masyarakat juga berhubung secara langsung dengan perkembangan hukum. Maka tiga elemen *qiyas-ta’lil*-perkembangan masyarakat sukar untuk dipisahkan. Memisahkan mereka akan mengakibatkan hukum-hukum Syariah bukan sahaja tidak relevan, jumud dan tidak tepat, bahkan ia mungkin bertentangan dengan konsep *maqāsid al-Shari‘ah* yang jauh lebih tinggi daripada satu-satu penegasan nas.

Sebagai lanjutan pengujian ini, perbincangan selanjutnya akan difokuskan kepada *maqāsid al-Shari‘ah* yang dinilai sebagai matlamat tertinggi yang skopnya mencakupi seluruh perincian hukum-hakam Syariah yang ditetapkan.

¹ Perbincangan mengenai *maslahah* ini akan dijelaskan dalam fasil tersendiri nanti.

² Lihat al-Būṭi, Muhammad Sa’id Ramadān, *Dawābit al-Maslahah fī al-Shari‘ah al-Islāmiyah*, Mu’assasah al-Riśalah, Beirut, Cet. V, 1982, h. 220.

³ Ini terjemahan bebas daripada kaedah usul fiqh: “al-hukmu yadūr ma‘a al-illat wujūdān wa ‘adaman” yang telah dikembangkan oleh para ulama. Lihat, al-Taftāzāni, *Sharḥ al-Talwīh*, Jilid II, h. h. 62-63; juga Sadr al-Shari‘ah, *Tanqīḥ al-Usūl* h.h. 63-64

2.5. *MAQĀSID AL-SHARI'AH* (OBJEKTIF SYARIAH): ANTARA WAHYU DAN FAKTA INSANI

Perdebatan di sekitar *maqāṣid al-Shari'ah* merupakan lanjutan semula jadi daripada perkembangan perbincangan mengenai *ta'līl* dan *qiyās*. Apabila pandangan mengenai '*illat al-hukm*' sudah dapat diterima maka upaya pencarian terhadap '*illat*' itu dilakukan dengan hebat. Ini sebahagiannya disebabkan kerana ia merupakan keperluan metodologi ijtihad. Selain itu ia juga didorong oleh usaha penemuan kaedah-kaedah dan dasar-dasar yang boleh membantu para penyelidik dalam melaksanakan undang-undang Syariah secara lebih berkesan. Dalam kajian ini para ulama menggunakan metod *istiqrā'*¹ satuan hakum Syariah sama ada yang terdapat di dalam al-Qur'an, al-Sunnah atau fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan oleh para sahabat Rasulullah s.a.w. Hasilnya, ialah lahirnya sejumlah gagasan mengenai *maqāṣid al-Shari'ah* yang cukup maju.²

2.5.1. Unsur Wahyu dan Fakta Sosial Dalam *Maqāṣid al-Shari'ah*

Untuk memenuhi konsep *maqāṣid al-Shari'ah* takrif hukum *shar'i* memberikan penjelasan yang memadai. Penyemakan terhadap pelbagai takrif yang diajukan oleh para ulama³ dapat disimpulkan bahawa hukum *shar'i* ialah: *khitāb* Allah s.w.t. yang berhubungkait terus dengan pekerjaan orang-orang mukallaf ('*af'al al-mukallafin*) yang mencakupi segala bentuk tingkah laku seseorang. Dua unsur dapat dikesan daripada takrif ini. Pertama, unsur *khitāb* Allah. Iaitu wahyu dalam bentuk al-Qur'an dan al-Sunnah yang sahih. Kedua, unsur '*af'al*

¹ Yang dimaksud induktif (*Istiqrā'*) di sini ialah suatu metod penyelidikan untuk mengkaji satu-satu hukum Syariah untuk menemukan satu natijah umum.

² Lihat al-Shātibi, *al-Muwaṭṭaqāt*, Jilid II, h.h. 4-5.

³ Lihat secara terperinci takrif-takrif oleh al-Rāzī, *al-Mahsūl*, Jilid I, h. 89; Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 21.

al-mukallafin, iaitu dimensi insani dalam bentuk segala macam perbuatan individu atau masyarakat. Hubungan kedua-dua unsur ini tidak dapat dipisahkan. Struktur inilah yang menjamin kelenturan hukum-hakam Syariah yang berpaksikan kepada *maqāṣid al-Shari‘ah* yang merupakan adunan bersepada dua unsur tersebut.

Hubungan *khitāb Allāh* dan '*af’al al-mukallafin* ini pada paras konseptual telah melahirkan antara lain teori *al-naskh*,¹ penghapusan hukum sebelumnya dengan hukum baru sesudahnya; konsep *al-tadrij fi al-tashrīf*,² penetapan hukum secara bertahap sesuai dengan keperluan dan kondisi masyarakat; teori *al-‘azīmah & al-rukhsah*,³ menetapkan keringanan hukum sesuai dengan keadaan pengguna hukum; teori *al-‘afw*⁴ atau kebebasan berbuat sesuai dengan semangat Syariah dan pemahaman menyeluruh dan bersepada terhadap kaedah-kaedah dan prinsip Syariah; *taqyīd al-mubāḥ*,⁵ pembatasan perbuatan yang diperbolehkan demi kemaslahatan yang lebih baik. Demikian pula hubungan unsur ilahi dan insani tersebut menimbulkan teori *al-darūrah wa raf‘ al-haraj*,⁶ semua keadaan yang sangat memberatkan itu ditiadakan dalam Syariah; dan konsep *siyāsah shar‘iyah*,⁷ iaitu pelaksanaan suatu hukum

¹ Mengenai teori *al-Naskh* lihat, *al-‘Umari, al-Naskh*, h.h. 45-46.

² Mengenai penjelasan terperinci tentang konsep ini lihat, *al-Šabūni, Abd al-Rahmān, Bā Bakar, Khalīfah, Tantawī, Mahmud Muhammad, al-Madkhāl al-Fiqhī wa Ṭārikh al-Tashrīf al-Islāmī, Dār al-Tawfiq al-Namūzājiyah*, Cet. I, 1982, h.h. 175-178.

³ Lihat awal bab ini.

⁴ Teori ini berasas kepada hadith, “sesungguhnya Allah telah menggariskan had-had maka janganlah kamu sekalian melanggarnya; dan Allah juga telah mewajibkan beberapa perkara, maka janganlah disia-siakan; Allah juga mengharamkan beberapa perkara, maka janganlah dikerjakan. Dan Allah berdiam (tidak memberikan penegasan dengan jelas dan pasti) mengenai beberapa hal, kerana memberi rahmat kepada kalian bukan kerana lupa, maka janganlah kamu sekalian mempersoalkan hal-hal tersebut.” Diriwayatkan oleh al-Dar Qutnī. Menurut al-Nawawi dalam *al-‘Arba‘in* sanad hadith ini baik. Mengenai hal ini lihat al-Qarādāwī, *‘Awāmil al-Sa‘ah*, h. 15.

⁵ Lihat al-Qarādāwī, *Shari‘at al-Islām*, h. 39.

⁶ Mengenai teori darurat lihat umpamanya, Qāsim, Yusuf, *Nazariyat al-Darūrah*.

⁷ Lihat umpamanya, Ibn al-Qayyim, *al-Turuq al-Hukmiyah Fi al-Siyasah al-Shari‘iyah*, Dār al-Madāni, Jedah, tanpa tarikh.

dengan berdasarkan *maqāṣid al-Shari‘ah* dan mempertimbangkan kemaslahatan umum dan kepentingan rakyat dan negara, walaupun secara zahirnya ia bertentangan dengan ketetapan hukum yang sudah ada. Konsep-konsep *usuli* di atas pada dasarnya merupakan cerminan semula jadi interaksi antara *khitāb Allah* dan *'af'āl al-mukallafin*.

Abu Hamid al-Ghazali mengajukan teori *maqāṣid al-Shari‘ah* ini dengan menghadkan adanya pemeliharaan Syariah terhadap lima unsur utama: Agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta benda.¹ Ertinya, kelima-lima unsur di atas dianggap suci, mulia dan dihormati. Mereka dalam kehidupan ini mesti dilindungi dan dipertahankan. *Maqāṣid al-Shari‘ah* ini juga merupakan prinsip umum Syariah (*kulliyāt al-shari‘ah*) yang pasti.² Ia bukan sahaja disarikan daripada satuan hukum-hakam Syariah atau sebahagian dalil-dalil. Lebih daripada itu, ia merupakan makna yang mendalam, intisari semua hukum-hakam, dalil-dalil dan isi kandungan al-Qur'an dan al-Sunnah.³ Kesimpulan seperti ini besar kemungkinan dapat diterima dengan penuh keyakinan. Apatah lagi idea tersebut diajukan pada abad kelima, pada masa asas-asas Syariah terutama al-Sunnah telah dicatat dengan baik, sehingga hampir tidak mungkin ada al-Sunnah yang masih tercicir.⁴ Jadi, walaupun sama sekali tidak menutup kemungkinan adanya unsur tambahan terhadap kelima-lima unsur *maqāṣid* di atas, namun mereka sukar untuk diketepikan sebagai bahagian atau elemen penting *maqāṣid al-Shari‘ah*.

Pemeliharaan ini dapat ditemukan dalam dua metod. Pertamanya konstruktif yang bersifat

¹ Lihat al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, Jilid I, h.h. 286-287.

² *Ibid.*, Jilid I, h. 303.

³ Lihat al-Shāfi‘ī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h.h. 29-47.

⁴ Lihat penegasan al-Syāfi‘ī mengenai natijah ini dalam *al-Risālah*, h.h. 42-43.

membina, dan keduanya preventif yang bersifat mencegah. Dalam metod konstruktif, kewajipan-kewajipan agama, amalan-amalan sunnat yang baik dilaksanakan dapat dijadikan contoh kepada metod ini. Kewajipan dan sunnat sudah tentu dimaksudkan demi memelihara bahkan mengukuhkan lagi elemen *maqāṣid al-Shari‘ah* di atas. Sedangkan larangan-larangan dan segala macam perbuatan yang diharamkan dan dimakruhkan boleh dipakai sebagai contoh metod preventif, untuk mencegah semua elemen *maqāṣid al-Shari‘ah* dari sebarang bentuk penghakisan dan bahkan pembatalan. Selain itu, *maqāṣid al-Shari‘ah* juga didokong oleh adanya penguatkuasaan undang-undang jenayah yang disertai dengan hukuman-hukuman yang tegas. Apabila elemen jiwa diganggu, dengan pembunuhan atau dilukakan, misalnya, maka hal itu merupakan tindakan jenayah yang harus dihukum. Demikian juga apabila kehormatan dinodai khalwat atau perzinaan, misalnya, maka si pelaku dianggap sebagai penjenayah yang dapat dihukum dengan keseksaan. Analisa terhadap huraian al-Ghazali di dalam *al-Mustasfa*¹ menjelaskan dengan baik dua metod di atas.

Manakala al-Shatibi melanjutkan huraian tersebut dengan mengemukakan format konseptualnya: “*Maqāṣid al-Shari‘ah* ialah mengeluarkan seorang mukallaf daripada lingkaran hawa nafsunya sehingga ia menjadi hamba kepada Allah s.w.t. secara suka rela.”² Di tempat lain beliau menyatakan: “Semua kewajipan-kewajipan yang disuruh oleh Syariah kembali kepada pemeliharaan terhadap *maqāṣid al-Shari‘ah* mengenai masyarakat. *Maqāṣid al-Shari‘ah* yang bersifat pasti ertiannya perkara itu merupakan kepastian demi tegaknya urusan

¹ Lihat al-Ghazālī, *al-Mustasfa*, Jilid I, h.h. 267-288.

² Lihat al-Shātibi, *al-Muwāfaqat*, Jilid II, h. 29.

agama dan dunia. Apabila ia tidak ada maka kemasyarakatan dunia tidak dapat dicapai dengan baik.¹ Pandangan al-Shatibi ini lebih memperjelas lagi kesepadan antara wahyu dan pengalaman manusia dalam teori *maqāṣid al-Shari‘ah*.

Format konseptual ini juga terlihat dalam kelenturan pelaksanaan undang-undang Syariah. Al-Qaradawi telah mengembangkan teori kelenturan Syariah ini dengan baik.² Bentuk sistem politik, misalnya, di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah tidak dijelaskan secara terperinci dan pasti (*qat'i*). Penyelenggaraan mekanisme politik dan kekuasaan, seperti mengadakan pilihan raya, membuat konstitusi, penguatan kekuasaan undang-undang, hubungan pemerintah-rakyat, wakil rakyat dan seterusnya semua ini tidak ditegaskan dalam nusus secara terperinci. Sebaliknya, penentuan sistem lembaga politik dan negara itu diserahkan kepada kebijaksanaan ummat. Dalam hal ini Syariah hanya memberikan bimbingan yang bersifat umum dan lentur,³ dalam firman Allah s.w.t. disebutkan: "Dan bermesyuaratlah engkau dengan mereka,"⁴ dan "jika engkau sekalian menetapkan hukum di antara orang-orang maka tetapkanlah hukum di kalangan mereka dengan adil"⁵ dan ayat-ayat yang senada. Mengenai masalah politik dan kekuasaan ini wahyu hanya menekankan dua perkara penting: Keadilan dan mesyuarat. Dengan keadilan, pemerintah menjalankan kewajipannya dan rakyat terpelihara hak-haknya; sedangkan mesyuarat menjamin keterlibatan rakyat dalam membuat keputusan yang adil dan pada masa yang sama ia dapat menghindarkan pembuatan dasar-dasar kerajaan yang merugikan. Namun begitu mengenai perincian pelaksanaan dua perkara

¹ *Ibid.*, Jilid II, h 7.

² Lihat al-Qaradawi, *Shari‘at al-Islām*.

³ Mengenai kelenturan nusus Syariah ini nanti akan dibicarakan secara lebih mendalam dalam satu fasil khas.

⁴ Al-Qur'an surat *Āli Imrān* 3: 153.

⁵ Al-Qur'an surat *al-Nisā'* 4:58.

ini ditentukan oleh situasi sosio-politik, ekonomi dan kematangan peradaban masyarakat muslim itu sendiri.¹ Dengan kelenturan semacam ini *maqāṣid al-Shari‘ah* mudah terpelihara. Hukum-hakam tidak seluruhnya dikemas dalam bentuk yang terhad dan pasti. Namun sebaliknya memberi ruangan yang mencukupi untuk pelbagai perubahan dan perkembangan dalam rangka *maqāṣid al-Shari‘ah* tersebut.

Di sini diperlukan profesionalisma mujtahid untuk memberikan masukan hukum Syariah yang lebih jelas mengenai apa jua kegiatan sosio-politik dan budaya masyarakat. Dengan tidak bermaksud meneliti secara meluas, banyak hal-hal yang berkenaan dengan hukum Islam yang masih memerlukan sentuhan pandangan mujtahid berhubung *maqāṣid al-Shari‘ah* ini. Sistem politik monarki, di mana raja dan keluarganya secara eksklusif memegang kekuasaan hampir di semua bidang kehidupan bernegara, mulai dari kewangan, hubungan luar negeri, urusan dalam negeri sampai dalam bidang ketenteraan, yang sampai saat ini masih berlaku di sebahagian masyarakat Islam, barangkali dapat dijadikan contoh. Profesionalisma ijihad sangat diperlukan untuk menjelaskan posisi Syariah mengenai hak-hak politik dan sosial rakyat yang diabaikan itu. Tanpa ijihad yang profesional ini *maqāṣid al-Shari‘ah* hanya akan menjadi medan spekulasi bukan sahaja di tangan penguasa politik, tetapi juga di tangan mereka yang mempunyai agendanya sendiri.

¹ Lihat al-Qaradawi, *Shari‘at al-Islam*, h.h. 40-41; Jad al-Haq, Ali Jad al-Haq, Dalam ucap utama beliau sempena perasmian Seminar Fiqh Islam di Masqat, Oman, pada 9-13 April 1988. Lihat *al-Azhar fi Nadwah al-Fiqh al-Islami*, Ummān, Jun 1988, h.h. 72-73.

2.5.2. Kepastian *Maqāṣid al-Shari‘ah*

Sifat semula jadi *maqāṣid al-Shari‘ah* ini adalah pasti (*qatī’i*).¹ Kepastian di sini merujuk kepada taraf autoriti *maqāṣid al-Shari‘ah*. Apabila Syariah memberikan panduan mengenai cara-cara menjalankan aktiviti perniagaan, dengan menegaskan bahawa mengaut keuntungan secara riba itu tidak dibenarkan, maka pasti hal ini disebabkan demi menjaga harta benda masyarakat, agar di dalam menjalankan aktiviti itu tidak terjadi kezaliman sosio-ekonomi, terutama bagi pihak yang lemah yang selalu dirugikan. Dengan perkataan lain, *maqāṣid al-Shari‘ah* dalam mana-mana hukum yang disyariatkan itu tidak dapat dipertikaikan. Kalau ia merupakan pekerjaan wajib maka pasti ada manfaat yang terkandung. Sebaliknya, jika ia perbuatan yang dilarang maka pasti ada kemudarat yang mesti dielakkan.

Walaupun demikian, *maqāṣid al-Shari‘ah* mempunyai peringkat-peringkat yang sekaligus merupakan bentuk jenis-jenisnya. Teori peringkat ini mungkin untuk pertama kalinya diajukan oleh Imam al-Haramain, al-Juwaini, iaitu guru kepada Imam Abi Hamid al-Ghazali. Dalam *al-Burhān*, Imam al-Haramain menulis satu bab khas mengenai pembahagian ‘illat dan asas-asas Syariah (*al-uṣūl*). Di dalam kajian ini beliau menghuraikan dengan baik gagasan mengenai teori peringkat itu.² Hal ini kemudian diikuti oleh al-Ghazali.³ Dua abad setelah beliau, al-Shatibi mengajukan gagasan yang hampir sama tanpa modifikasi bererti dalam *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Shari‘ah*.⁴

¹ Al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h. 5.

² Lihat Imām al-Haramain, al-Juwaini, Abu al-Ma‘ali, Abd. Malik Ibn ‘Abd Allah, *al-Burhān fi Usūl al-Fiqh*, Penyunting Abd. al-‘Azim Mahmūd al-Dib, Dar al-Wafa, al-Mansurah, Cet. I, 1992, Jilid II, h.h. 602-626.

³ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, Jilid I, h.h. 287-292.

⁴ Lihat al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h.h. 7-9.

Perkembangan teori peringkat-peringkat *maqāṣid al-Shari‘ah* dapat disimpulkan bahawa *maqāṣid al-Shari‘ah* itu mempunyai tiga peringkat secara horizontal atau menegak.¹ Pertama, peringkat *darūriyat*. Iaitu *maqāṣid al-Shari‘ah* yang pasti diperlukan dan tidak dapat dielakkan. Tanpa *maqāṣid al-Shari‘ah* ini kemaslahatan tidak dapat dicapai malah kerosakan pasti berlaku. Contohnya, objektif menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) daripada bahaya atau kematian. Objektif ini adalah peringkat yang tertinggi dan mesti dilaksanakan. Mengelak daripada kematian adalah kewajipan. Oleh itu seseorang dibolehkan makan makanan yang diharamkan demi menjaga jiwanya daripada kematian. Kedua, peringkat *hājiyyat*. Maknanya perbuatan tersebut diperlukan untuk menghilangkan kesempitan dan menghindarkan seseorang daripada kewajipan yang sangat memberatkan. Andaikata ia tidak diatasi maka seseorang itu akan mengalami beban yang sangat berat (*mashaqqah*). Namun begitu, ketiadaan *maqāṣid al-Shari‘ah* di sini tidak sampai mengganggu kemaslahatan umum, juga tidak akan membawa kerosakan seperti yang berlaku pada peringkat *darūriyat*. Ini seperti memberikan keringanan solat *jama‘* dan *qaṣar* bagi seorang musafir yang memenuhi syarat, boleh tidak berpuasa bagi orang yang sakit dan mengantinya setelah ia sembuh. Dalam bidang mu’amalat seperti akad tempahan. Ketiga, peringkat *taḥsīniyat*. Ertinya melaksanakan adat kebiasaan umum yang baik dan menjauhi hal-hal yang tidak dapat diterima oleh akal sihat. Ini seperti menutup aurat, bersedekah dan mengerjakan amal kebajikan dan berbakti kepada masyarakat. Pola peringkat *maqāṣid al-Shari‘ah* ini sampai saat ini masih dipertahankan dan tidak banyak berubah secara penting, hatta dalam kajian-kajian moden.²

¹ *Ibid.*

² Lihat misalnya tulisan, Yusuf Hamid al-Alim, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Shari‘at al-Islāmiyah*, IIIT, Herndon, VA, Cet. I, 1991, h.h. 65-72.

Metod penyelidikan mengenai *maqāṣid al-Shārī'ah* ini dapat ditemukan dalam pelbagai cara.¹ Pertama menerusi nas-nas wahyu. Allah s.w.t. berfirman, maksudnya:

“(Mereka Kami utus sebagai) rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu.”²

Dalam firman-Nya yang lain: “Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan agar supaya engkau menjadi rahmat bagi dunia.”³ Juga: “Agar Dia (Allah) menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amal perbuatannya”⁴ dan banyak lagi ayat-ayat al-Qur'an yang memberikan penjelasan mengenai sebab-sebab suatu ketetapan.⁵ Dalam al-Sunnah diriwayatkan:

“Wahai golongan pemuda sesiapa berkemampuan di antara kalian untuk memberi nafkah maka berkahwinlah kerana perkahwinan itu lebih dapat memelihara mata dan menjaga kemaluan. Dan sesiapa yang tidak mampu maka berpuasalah kerana sesungguhnya berpuasa itu merupakan pelindung kepadanya.”⁶

¹ Lihat cara-cara ini dalam al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h.h. 4-5; al-Alim, Yusuf Hamid, *al-Maqāṣid*.

² Al-Qur'an surat *al-Nisā'* 4:165.

³ Al-Qur'an surat *al-Anbiyā'* 21:107.

⁴ Al-Qur'an surat *Hūd* 11:7.

⁵ Lihat misalnya, Al-Qur'an surat *al-Anbiyā'* 21:107; *al-Hajj* 22:39; *al-Baqarah* 2:183; *al-Mā'idah* 5:6.

⁶ Hadith riwayat Muslim. Lihat Muslim, bab *al-Nikah*, *Mukhtasar Sahih Muslim*, h. 207.

Cara kedua, menerusi metod penyelidikan induktif (*istiqrā'*). Misalnya, *maqāsid al-Shari'ah* yang tersembunyi di sebalik hukum-hakam mengenai pemerdekaan hamba dalam Islam, akad *mukātabah*, penetapan hukum membayar *kaffārah* dengan memerdekaan seorang hamba, peraturan mengenai *Umm al-walad*, pemerdekaan seorang hamba secara keseluruhannya atau sebahagiannya sahaja, termasuk mengenai dalil-dalil wahyu yang menjanjikan pahala besar bagi seorang yang memerdekaan hamba dan seterusnya dimana semua ini menghala ke satu matlamat—agar supaya masyarakat manusia terlepas daripada belenggu penghambaan terhadap sesama. *Maqāsid al-Shari'ah* inilah yang menjadi matlamat di sebalik hukum-hakam tadi. Seperti telah disebut di muka, al-Shatibi mendakwa bahawa sifat induktif (*istiqrā'*) ini menyeluruh dan pasti. Ini berdasarkan kepada penyelidikan terhadap semua hukum-hakam Syariah sama ada yang bersifat kaedah-kaedah atau *furu'*.

Metod induktif (*istiqrā'*) semacam ini memang memerlukan tenaga, masa dan ketekunan yang luar biasa untuk memperolehi natijah yang memadai. Mungkin ia agak sukar dilakukan oleh individu kerana tersebarnya hukum-hakam Syariah, fatwa-fatwa dan *ijtihad* para ulama di seluruh dunia. Apatah lagi di zaman al-Shatibi. Walaupun demikian, sampai ke hari ini pun sukar ditemukan suatu contoh terperinci mengenai hukum-hakam Syariah yang bertentangan dengan *maqāsid al-Shari'ah*nya. Apa yang berlaku ialah perbezaan penafsiran dan pemahaman mengenai '*illat al-hukm*', umpamanya, yang kemudian mengakibatkan terjadinya silang pendapat mengenai suatu ketetapan hukum. Ini cukup ketara. Bagaimanapun, kewujudan dan hakikat *maqāsid al-Shari'ah*-nya sendiri tidak dapat dibantah oleh semua pihak.

Perlu dicatat, induktif (*istiqrā'*) hanya merupakan salah satu metod penyelidikan. Walaupun ia mungkin tidak menyeluruh dan kurang sempurna, namun begitu pemahaman bersepada terhadap teks wahyu dan pelaksanaan hukum-hakam oleh Rasulullah s.a.w. dan para sahabat Baginda dalam tradisi al-Sunnah juga dapat menyingkap tabir *maqāṣid al-Shari'ah* dengan jelas, iaitu adanya kepastian kemaslahatan dan keadilan di dalam setiap hukum-hakam yang disyariatkan, tanpa pengecualian.

2.6. DINAMIKA *MASLAHAH* DAN KEADILAN

Penelitian terhadap teori *maslahah* mesti dilakukan kerana ia menjadi asas di sebalik *nusus* Syariah. Sebagai istilah teknikal dalam metodologi hukum Syarak ulama menganggapnya sebagai isu utama yang sekaligus menjadi salah satu faktor penting dalam pembahasan teori-teori Usul fiqh terutama yang berkaitan dengan tajuk perubahan hukum. Realiti ini dapat dikesan dari perdebatan yang menarik dan mendalam dalam bab *qiyās* dan *ta'līl*, *maqāṣid al-Shari'ah*, *istihsān*, *istislah* dan *siyāsah shar'iyyah*. Oleh itu, penjelasan mengenai topik ini di sini sudah selayaknya diberikan.

2.6.1. *Maslahah* dan *Nusus Wahyu*

Maslahah dalam bahasa Arab berasal daripada perkataan *salaha* yang bererti kebaikan manfaat¹ dan kemaslahatan. Sebaliknya adalah *mafsadah*, berasal daripada perkataan *fasada* yang bermakna keburukan, kemudarat dan kerosakan. Tidak dapat diragukan bahawa pengertian kedua-dua perkataan *maslahah* dan *mafsadah* difahami bukan sahaja di dunia

¹ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, pada entri s.l.h., Jilid II, h.h. 516-517.

tetapi juga di akhirat.¹ Dalam pandangan Syariah *maṣlahah* di akhirat itu tidak dapat dipisahkan daripada *maṣlahah* di dunia; demikian juga sebaliknya.

Penjelasan ini diperlukan sebagai pengantar kajian mengenai takrif *maṣlahah* yang diajukan oleh para ulama Syariah. Kata al-Razi: “*Maṣlahah* iaitu suatu kelazatan atau cara mencapai kelazatan itu sedangkan kemudaratan (*mafsadah*) adalah kesakitan dan suatu yang mengakibatkan kesakitan itu.”² Mengikut al-'Izz Ibn Abd. al-Salam pula, “*Maṣlahah* ada empat, kelazatan dan sebab-sebabnya, kebahagiaan dan sebab-sebabnya; sedangkan *mafsadah* ada empat juga, kesakitan dan sebab-sebabnya dan keresahan dan sebab-sebabnya.”³ Ibn Qudamah menyatakan: “*Maṣlahah* ialah memperolehi kemanfaatan atau menolak kemudaratan.”⁴ Menyemak takrif-takrif ini dapat disimpulkan bahawa *maṣlahah* berkaitan dengan kesenangan, kepuasan dan keuntungan seseorang. Namun kesimpulan seperti ini bukan hanya dapat mengelirukan makna sebenar *maṣlahah shar'iyah*, hamun juga bertentangan dengan sendi Syariah itu sendiri yang memerintahkan ummat Islam taat kepada Allah s.w.t. menahan hawa nafsu dan kesenangan peribadinya.⁵ Sedangkan dalam idea Ibn Qayyim ditemukan suatu dimensi menarik antara *maṣlahah* dan Syariah: “Syariah itu keadilan dan rahmat Allah di antara masyarakat manusia”⁶

Mungkin oleh kerana perlu menjelaskan dengan lebih pasti soal *maṣlahah shar'iyah* sebagai

¹ Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h. 29; al-Qurtubī, *al-Jāmi'*, Jilid II, h. 64.

² Al-Rāzī, *al-Mahsūl*, Jilid VI, h.h. 107-108.

³ Lihat al-'Izz Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-'Aḥkām fī Maṣāliḥ al-'Anām*, penyunting Tāhā Abd al-Ra'ūf Sa'd, Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, Kaherah, Mei 1969, Jilid I, h.h. 11-12.

⁴ Lihat Ibn Qudamah, *Raudat al-Nāzir*, h. 148.

⁵ Lihat al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt*, jilid II, h. 29.

⁶ Lihat Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Ālamīn*, Penyunting Muhammed Muhy al-Din Abd al-Hamid, Dar al-Fikr, Beirut, Cet. II, 1977, Jilid III, h.h., 14-15.

istilah teknikal ini, al-Buti¹ mengusulkan garis batasan *maṣlahah*. Pertama, *maṣlahah* itu merangkumi dunia dan akhirat. Kedua, sifat kelazatan *maṣlahah* merangkumi kelazatan kebendaan, fizikal dan kerohanian manusia. Ketiga, *maṣlahah* yang berhubung dengan agama adalah asas kepada *maṣlahah* yang lainnya. Oleh itu ia mesti dikedepankan daripada lain-lain *maṣlahah*. Dua batasan *maṣlahah* yang mula-mula adalah penjelasan yang sewajarnya. Bagaimanapun batasan yang ketiga, al-Buti terlalu memberikan garisan pemisah antara *maṣlahah* keagamaan dan bukan keagamaan. Pemisahan seperti ini akan menyempitkan ruangan bagi apa yang oleh para ulama disebut sebagai *maṣālih al-‘ibād*. Penjelasan itu juga bertentangan dengan teori *maṣlahah* yang diajukan oleh Imam al-Haramain² dan al-Ghazali.³ Teori mereka tidak memberikan garis pemisah antara *maṣlahah* keagamaan dan lainnya. Justeru, penekanan teori mereka ada pada *maṣlahah* perseorangan dan masyarakat yang diakui oleh Syariah. Ilustrasi berikut dapat membantu menjelaskan penegasan ini. Apabila *maṣlahah hifz al-nafs*, misalnya, bertentangan dengan *maṣlahah hifz al-dīn*, al-Qur'an membenarkan seseorang yang berada dalam keadaan terancam jiwanya itu melafazkan *kalimat al-kufr* dengan lidahnya. Dengan tegas Allah s.w.t. berfirman, yang bermaksud:

"Barang siapa yang kafir kepada Allah sesudah ia beriman (maka dia mendapat kemurkaan Allah s.w.t.) melainkan seseorang itu yang dipaksa (melakukan perbuatan kufr) sedangkan hatinya tetap tenang dengan keimanan, (maka dia tidak berdosa)."⁴

¹ Lihat al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadān, *Dawābit al-Maṣlahah fī al-Shari'ah al-Islāmiyah*, Mu'assasat al-Risālah, Beirut, Cet. IV, 1982, h.h. 45-61.

² Lihat Imām al-Haramain, *al-Burhān fi Usūl al-Fiqh*, Jilid II, h.h. 527, 606-607.

³ Lihat al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfa*, Jilid I, h.h. 287-289.

⁴ Al-Qur'an surat *al-Nahl* 16:106.

Ertinya Allah s.w.t. membenarkan sikap keagamaan formal yang bersifat zahiriah itu dikorbankan demi memelihara kemaslahatan jiwa seseorang. Mestinya dengan mengikuti pola penjelasan yang membezakan di atas, orang tersebut wajib tetap mempertahankan *maṣlahah* keagamaannya, yang bererti ianya tidak boleh melafazkan *kalimat kufr*. Namun al-Qur'an memberikan petunjuk yang sama sekali bertentangan dengan pola pembezaan itu. Bahkan cukup aman untuk mengatakan bahawa al-Qur'an lebih mengutamakan kemaslahatan jiwa daripada mempertahankan hukum zahiriah keagamaan. Oleh itu, solat boleh diringankan bagi musafir, bangkai dan arak boleh diminum bagi mereka yang hampir mati kebuluran atau tercekik, dan contoh-contoh seterusnya yang dapat dibaca dalam teori darurat dalam undang-undang Syariah.¹ Dengan demikian pemikiran yang membezakan mengenai *maṣlahah* "keagamaan dan bukan keagamaan" di atas tidak mempunyai asas yang kukuh. Barangkali yang lebih dapat dipertimbangkan untuk menyelesaikan konflik *maslahah* ini ialah teori peringkat *maqāṣid al-Shari'ah* seperti telah dijelaskan di muka, di mana *maṣlahah* manusia dan Syariah difahami secara bersepada dan menyeluruh.

Selain itu, sebagai kelanjutan arus pemikirannya di atas wajar al-Buti menegaskan:² "Perjalanan *maṣlahah* mesti di bawah naungan *al-dīn* yang terdiri daripada *nusus* yang jelas dan *ijma'*. Ini bererti tidak boleh membuat hukum dengan asas *maṣlahah* apabila hal itu bertentangan dengan nas al-Qur'an, al-Sunnah, *qiyās* yang sahih dan *ijma'*." Mesti diakui pandangan di atas secara keseluruhan memang benar. Bahkan kebenarannya tidak dapat ditolak. Ini kerana al-Qur'an dan al-Sunnah adalah asas Syariah yang tertinggi. Kedua-

¹ Lihat misalnya, al-Rāzī, *al-Maḥsūl*, Jilid VI, h.h. 105-108.

² Lihat al-Buti, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, h. 61.

duanya adalah autoriti yang mutlak. Persoalannya, penjelasan di atas juga tidak membantu kita memahami *maṣlaḥah* sebagai istilah teknikal dalam metodologi Syariah. Ini kerana para ulama menegaskan bahawa terkadang beberapa nas yang disampaikan di atas atas asas *maṣlaḥah* dan dalam kondisi sosial dan format masa tertentu, juga dapat berubah, apabila pelaksanaan isi zahir nas itu pada suatu masa tertentu tidak sesuai lagi dengan matlamat penetapannya yang mula-mula.¹ Menyedari fakta ini, Shaikh Yusuf al-Qaradawi² mengusulkan agar dalam memahami nas-nas sunnah disertai juga dengan pemahaman tentang konteks dan matlamat yang terkandung di sebalik nas. Beliau memberikan contoh hadith: "Janganlah seorang wanita itu musafir melainkan bersama dengan muhrimnya." Para ulama membolehkan tidak mengamalkan pengertian zahir hadith ini kerana matlamat dan '*illat* di sebalik nas ini telah berubah.³

Juga, ada nas-nas yang dibina di atas *al-'urf* (adat resam tempatan).⁴ Sebagai fenomena sosial, *al-'urf* adalah fakta-fakta yang berkembang bersama-sama dengan perkembangan masyarakat itu sendiri. Oleh itu, apabila sesuatu kebiasaan adat resam dalam sesebuah masyarakat berubah maka hukum yang pada mulanya didasarkan kepada kewujudannya tidak lagi relevan untuk dilaksanakan di kalangan mereka. Sebagai contoh, pandangan Abu Yusuf mengenai jenis-jenis barang yang ditegaskan di dalam hadith:

"Biji *al-burr* sama-sama dengan biji *al-burr*, sama-sama disukat dan sama-sama ditimbang. Demikian juga dengan biji gandum, buah kurma, garam.

¹ Pembuktian lebih lanjut mengenai perkara ini akan dibincang dalam bab-bab ketiga dan keempat.

² Lihat al-Qarāḍāwī, *Kayfa Nata 'amal*, h.125.

³ *Ibid.*

⁴ Perbincangan terperinci mengenai kesan *al-'urf* terhadap perubahan hukum ini nanti akan dibincangkan dalam bab tersendiri.

Sedangkan emas dengan emas, dan tembaga dengan tembaga, maka ditimbang.”

Dalam menentukan ukuran berat tersebut, mengikut Abu Yusuf, sama ada ia memakai “sukatan” atau “timbangan” mesti disesuaikan dengan adat resam dan kebiasaan atau urut tempatan. Apabila kebiasaannya telah berubah, seperti kurma dan garam yang pada masa ini ditimbang, maka hukum yang wajib dilaksanakan adalah mengikut kebiasaan yang baru. Jadi, boleh menjual kurma atau garam ditukar dengan kurma dan garam dengan timbangan yang sama, walaupun dalam sukatannya tidak sama. Pendapat Abu Yusuf ini memang bertentangan dengan gagasan Abu Hanifah sendiri. Mengikut Abu Hanifah barang yang cara pengukurannya telah ditentukan dengan nas, sama ada dengan sukatan atau timbangan maka hal itu mesti dilaksanakan di sepanjang zaman. Tidak boleh diubah dengan mengikut kebiasaan. Bagaimanapun, al-Qaradawi menganggap pendapat ini tidak praktikal dan bahkan memberatkan. Kata al-Qaradawi:¹ “Hal itu akan mengakibatkan kesukaran bagi masyarakat. Padahal perkara ukuran berat ini bukanlah matlamat Syariah. Oleh itu, yang sahih adalah pandangan Abu Yusuf.” Ertinya, pelaksanaan nas itu pun dapat berubah apabila *maslahah* dalam masyarakat pengguna hukum menuntut demikian.

Lebih jauh lagi, model dikhotomis *maslahah* di atas juga tidak mengakui adanya maslahah sebagai nilai yang objektif yang sungguh-sungguh berlaku dalam masyarakat. Al-Buti mengatakan: “Pengalaman-pengalaman biasa (fakta-fakta sosial), pertimbangan-pertimbangan akal dan hal-hal yang bersifat eksperimental (*tajribiyah*) tidak mampu

¹ Al-Qaradawi, *Kayfa Na'i'amal*, h. 132.

memahami persoalan *maṣlahah* manusia.¹ Lebih lanjut, segala bentuk penemuan saintifik yang dihasilkan oleh para pakar sains juga tidak dapat diambilkira. Alasannya, "Kami masih mempertikaikan natijah penemuan manusia sedangkan nas-nas Syariah tidak kami pertikaikan."² Pemikiran ini nampak mempertentangkan antara *maṣlahah* dengan *nusus*. Antara pengalaman manusia yang merupakan realiti dengan wahyu yang mutlak. Namun pandangan ini akan lebih jernih seandainya dijelaskan juga dengan menyentuh persoalan pemahaman terhadap nas yang walau bagaimanapun tetap sahaja merupakan ijtihad.

Sifat *ijtihādī* ini menemukan bukti yang kukuh manakala para ulama mengajukan teori penggolongan terhadap *nusus*. Terutama yang berkaitan dengan al-Sunnah. Al-Qarafi³ mengusulkan pembezaan antara *nusus* al-Sunnah yang penetapannya berdasarkan politik (*imāmah*), da'wah (*tabligh*) atau keputusan hukum mahkamah (*al-qadā'*). Sedangkan beberapa ulama lain seperti Abu Zahrah⁴ mengajukan pemisahan antara al-Sunnah yang *tashri'iyyah* dan yang bukan. Al-Qaradawi⁵ pula mengajukan konsep *nusus* kontekstual dan perlunya pembezaan antara yang bersifat abadi dan yang hanya sementara dan kondisional. Kekayaan konseptual Syariah ini di satu sisi terdorong oleh sifat *ijtihad* tadi, dan di sisi lain juga diakibatkan pengalaman-pengalaman sosial insani yang berbeza dari semasa ke semasa.

¹ Al-Būṭī, *Dawābit al-Maṣlahah*, h. 67.

² *Ibid.*

³ Lihat al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn, Abū al-'Abbās, *al-Iḥkam fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Tasarrufat al-Qādī wa al-Imām*, penyunting, Abu Bakr al-Rāziq, al-Maktab al-Thaqafī, Kaherah, Cet. I, 1989.

⁴ Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h.h. 89-90.

⁵ Lihat al-Qarādāwī, *Shari'at al-Islām*, h.h. 107-108.

Oleh itu, pelaksanaan terhadap nas tidak sederhana sepereti pemikiran di atas. Hubungkait nas dengan fakta-fakta sosial adalah asli dan tidak dapat disangkal. Teori *darūrah shar'iyah*, *siyāsah shar'iyah*, *naskh*, dan *rukhsah* & *'azimah* dan *ta'līl al-ahkām* adalah cerminan daripada pelaksanaan hukum yang berubah daripada satu nas ke nas yang lain, atau dari satu hukum ke hukum yang lain kerana suatu faktor. Faktor ini berada di luar Syariah itu sendiri tetapi diakui olehnya. Ia berlaku secara objektif di dalam masyarakat manusia. Penentuan fakta-fakta masyarakat tersebut termasuk kadar kuantiti dan kualitinya sebenarnya lebih selamat berasaskan kepada kaedah saintifik atau metodologi ilmiah. Penjelasan seorang pakar ilmu jenayah (kriminologi) yang membentangkan perangkaan anak-anak muda kita yang terjerat dengan dadah di seluruh negara yang semakin bertambah bilangannya dan sudah mencapai tahap sangat berbahaya, misalnya, dapat menjadi pertimbangan hukum yang bermakna bagi ulama Syariah untuk menentukan jenis keseksaan yang sesuai. Besar kemungkinan pendedahan saintifik itu juga menjadi faktor yang menuntut diubahnya kanun keseksaan yang sedia ada agar ianya lebih berkesan. Sejarah *tashrī'* membentarkan perubahan semacam ini.¹ Ini adalah satu ilustrasi interaksi antara nas dan *maslahah*, antara wahyu dan keadaan sosio-budaya dan antara *khitāb Allāh* dan *'af'āl al-mukallafīn*. Interaksi ini berlaku kerana nilai *maslahah* objektif itu benar-benar ada dalam masyarakat dan Syariah memberikan ruangan yang mencukupi bahkan menghargainya dengan baik.

¹ Lihat kes Umar Ibn al-Khattab yang mengubah hukuman bagi jenayah minum arak dari 40 sebatan kepada 80 sebatan kerana alasan masyarakat semakin ramai yang melakukan jenayah itu, dan hukuman yang sedia ada tidak berkesan. Lihat, al-Halāwī, Muhammad Ibn Abd al-Azīz, *Fatāwā wa Aqdiyat 'Umar Ibn al-Khattab*, Maktabat al-Qur'ān, Kaherah, tanpa tarikh, h. 184.

Di sini perlu dijelaskan bahawa gagasan ini bukan bererti *maslahah* mempunyai independensi untuk mencipta undang-undang atau mengubahnya. Penetapan sedemikian walau bagaimanapun adalah hak teristimewa Syariah. *Maslahah* itu sendiri adalah elemen yang diambilkira dan diolah sedemikian rupa dalam metodologi ijтиhad. Oleh itu, penetapannya tertakluk kepada lunas-lunas undang-undang Syariah yang lebih luas dan rumit. Secara ringkas, hampir dipastikan, pemahaman menyeluruh dan bersepadan terhadap struktur *nusūs*, *maqāṣid al-Shari‘ah* dan *maqāṣid al-‘ibād* dapat memberi laluan kepada penetapan undang-undang yang sentiasa asli dan relevan.

2.6.2. *Maṣāliḥ Mursalah*: Analisa Kritis

Secara teknikalnya istilah *maslahah mursalah* merupakan natijah analisa terhadap bentuk-bentuk *maslahah* yang terdapat di dalam *falsafah tashri‘i*¹ yang terdapat dalam nas Syarak. Secara tidak langsung ia juga kelanjutan daripada pemikiran yang melihat nas Syarak sebagai asas utama *maslahah*. Hampir semua para ulama menerima kategori *maslahah* dalam model segi tiga: *mu’tabarah*, *mulghāh* dan *mursalah*.¹ *Maslahah Mu’tabarah*, iaitu *maslahah* yang ditegaskan di dalam nas wahyu seperti, ditetapkannya hukum *qisas* demi untuk memelihara jiwa pada peringkat individu dan mayarakat; zakat disyariatkan untuk menegakkan keadilan siso-ekonomi. *Maslahah mulghāh* ialah *maslahah* yang dengan tegas tidak diterima oleh nas wahyu. Seperti, fatwa daripada seorang ulama yang mewajibkan seorang raja melakukan puasa selama 60 hari berturut-turut sebagai *kaffārah jima‘* pada hari bulan Ramadan dan tidak memberinya pilihan lain. Sedangkan *maslahah mursalah* pula ialah *maslahah* yang

¹ Lihat al-Rāzī, *al-Maḥsūl*, Jilid VI, h. h. 162-167; al-‘Alīm, Yusuf Ḥamid, *al-Maqāṣid*, h. 153.

tidak ditegaskan secara jelas di dalam nas wahyu, sama ada diterima atau ditolak.¹ Contoh, seperti kewajipan membayar cukai pada saat negara memerlukan biaya untuk memenuhi keperluannya yang mendesak bagi keperluan membela maruah umat. Kerana nas-nas yang secara tegas menyinggung perkara ini tidak ditemukan.² Satu contoh lain ialah kemaslahatan negara menggunakan alat komunikasi canggih demi mencapai kesejahteraan mereka, belajar bahasa Arab, penulisan ilmu Usul fiqh, Ilmu-ilmu Tafsir, al-Sunnah dan sebagainya. Semua ini dapat dijadikan contoh bagi *maṣālih mursalah*. Mereka adalah perkara baru yang tidak ada *shāhid*-nya secara tegas iaitu *nusus* dalam Syariah.

Apa yang sangat menarik untuk diamati dari dekat di sini ialah, penilaian sifat *mursalah* ini berdasarkan pengukuran hubungan *maslahah* dengan nilai-nilai Syariah menerusi metod observasi ketat *nusūs,ijmā'* dan *qiyas*. Ini dilakukan secara formal, satu persatu, dengan fokus pada sisi zahiriahnya. *Mursalah* bererti terbuka, tanpa bukti, *shāhid* atau dalil secara khusus. Oleh itu, jenis *maslahah* ini tidak dianggap sebagai *mu'tabarah* atau sebaliknya *mulghāh*, sebab ia tidak mempunyai *shāhid* yang khusus itu.

Penilaian seperti ini akan lebih bersepadau sekiranya ia difahami bersama-sama dengan penjelasan para ulama mengenai hubungan *maṣālih mursalah* dengan *maqāṣid al-Shari'ah*. Dalam takrif *maṣālih mursalah* yang diajukan, mereka menekankan bahawa *maslahah* jenis ini juga terkandung di dalam salah satu lima elemen *maqāṣid al-Shari'ah*. Al-Buti menyimpulkan: "Hakikat *maslahah mursalah* ialah setiap manfaat (kemaslahatan) yang tercakup di dalam *maqāṣid al-Shari'ah* tanpa adanya *shāhid*, dalil bagi *maslahah* itu atau

¹ Perbahasan secara terperinci mengenai ketiga-tiga jenis maslahah ini lihat, Madkūr, *Manāhij*, h. h. 268-294.

² Al-Buti, *Dawābit al-Maslahah*, h. h. 350-351.

sejenisnya; sama ada ia diterima (*mu'tabarah*) atau ditolak (*mulghāh*).¹ Tanpa pemahaman bersepdu, kesimpulan di atas malah akan menimbulkan keadaan tidak selari, dan melahirkan situasi tarik tali antara *maqāṣid al-Shari'ah* dan dalil khusus atau *shāhid* tersebut. Jelasnya, walaupun suatu *maṣlahah* itu diiktiraf bahawa ia termasuk salah satu elemen *maqāṣid al-Shari'ah*, namun apabila tidak mempunyai *shāhid* khusus, maka ia tetap bersifat *mursalah*: Bukan *mu'tabarah* dan juga bukan *mulghāh*.

Model segi tiga *maṣlahah* ini bertolak daripada suatu andaian bahawa *shāhid* yang khusus itu pada paras hirarki dalil-dalil Syariah adalah lebih tinggi daripada *maqāṣid al-Shari'ah*.² Kalau andaian ini dipersetujui, maka ada ketimpangan metodologi yang serius mengenai penilaian terhadap *maṣlahah* yang tidak perlu berlaku. Dengan lain perkataan, antara *shāhid* khusus dan *maqāṣid al-Shari'ah* semestinya ada keselarasan. Mereka dapat diselaraskan menerusi pelaksanaan ijtihad yang lebih bersepdu dan menyeluruh.³ Contoh klasik mengenai *maṣālih mursalah* ialah hukum membunuh orang Muslim yang tidak berdosa itu haram bahkan perbuatan ini termasuk dosa besar.⁴ Dalam al-Sunnah: "Seorang Muslim itu haram darahnya..." Namun dalam kes tentera-tentera kafir harbi menjadikan orang Muslim sebagai perisai dalam perang agar mereka tidak diserang oleh pihak Islam, si Muslim ini boleh dikorbankan. Hal ini, apabila keadaannya memang terdesak dan tidak dapat dielakkan (*darūriyah*), kemaslahatan dan keuntungannya pasti (*qat'iyyah*), dan keputusan itu

¹ *Ibid.*, h. 330.

² Bukti jelasnya, walaupun suatu *maṣlahah* itu secara umum telahpun diiktiraf sebagai bahagian daripada *maqāṣid al-Shari'ah* namun tetap sahaja ia dianggap *mursalah*. Ini kerana *shāhid* khusus itu tidak menyebut dengan tegas (*mansūs*) mengenai kedudukan *maṣlahah* tersebut sama ada diiktiraf atau tidak. Oleh itu, *maṣlahah* semacam ini disebut *mursalah*.

³ Pandangan sangat umum dan longgar ini diberi penjelasan dan contoh secukupnya dalam bab III dan IV.

⁴ Contoh popular ini diilustrasikan oleh al-Ghazali, lihat *al-Mustasfa*, Jilid I, h. 294.

dibuat demi kemaslahatan umum yang lebih besar ('āmmah). Ini adalah kes *maslahah mursalah* kerana ia tidak pernah berlaku di zaman wahyu. Penilaian *mursalah* ini menonjolkan model pandangan yang berorientasi *nusūs* secara ketat dan mutlak seperti dijelaskan sebelum ini. Padahal kalau melihat kepada analisa model *maqāsid al-Shari'ah* sudah tentu kes ini termasuk dalam kategori *mu'tabarah*. Al-Ghazali menggulung hujahnya "bahawa *maslahah* dalam kes orang Muslim dijadikan perisai di atas diterima oleh Syariah, hal ini diketahui bukan sahaja daripada satu nas tertentu sebaliknya ia dibuktikan oleh bukti-bukti, dalil-dalil, yang tidak menimbulkan keraguan sedikitpun bahawa *maslahah* tersebut dipertahankan oleh prinsip Islam. Jiwa masyarakat Islam lebih penting dipertahankan dalam *maqāsid al-Shari'ah* daripada jiwa seorang muslim sahaja."¹

Analisa lebih lanjut terhadap hujah al-Ghazali ini mengusulkan, bahawa *shāhid* khas dan *maqāsid al-Shari'ah* dalam teori *maslahah mursalah* tidak perlu diletakkan dalam struktur hirarki. Kalau persoalannya melibatkan *nusūs* dan *qiyās*, mungkin struktur tersebut dapat diterima walaupun terkadang konsep *istihsān* mengganggu struktur tersebut. Namun dalam persoalan *maslahah mursalah* ini kedua-dua entiti, *maqāsid al-Shari'ah* dan *nusus* ini perlu diperlakukan secara sama rata dan menyeluruh. Ini berdasarkan kepada suatu realiti bahawa *maqāsid al-Shari'ah* itu bersifat pasti (*qa'i*). Penegasan ini telah diakui dan dibuktikan oleh para ulama dengan merujuk kepada dalil-dalil yang dalam bahasa Abi Hamid al-Ghazali,² "Tidak terkira bilangannya" sama ada di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah serta realiti objektif yang menyertai pelaksanaannya. Suatu pembuktian yang kemudian juga diperakui oleh al-

¹ Lihat *Ibid.*, Jilid I, h. 144.

² *Ibid.*

Shatibi. Malah bagi beliau “pembuktian ini telah dicapai menerusi metod *istiqrā’* (induktif) yang menyeluruh.”¹ Oleh itu, *maqāṣid al-Shari‘ah* ini tidak dapat dibatalkan oleh apa yang disebut al-Shatibi² sebagai *āḥād al-adillah*, iaitu satuan-satuan nas daripada dalil al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan qiyas. Juga, *shāhid* khusus itu tidak bersifat mutlak. Terkadang ia juga *mukhassas*, pengertiannya dipersempit oleh dalil lain; *muqayyad*, pengertian atau pelaksanaannya dibatasi oleh dalil lain; dan *mu'allal*, penetapan hukumnya disebabkan ada ‘illat yang mesti diambilkira. Hasilnya, *shāhid* khusus itu tidak independen atau berdiri sendiri. Sebaliknya ia memerlukan pemahaman yang lebih menyeluruh terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, *maslahah mursalah* yang diakui oleh *maqāṣid al-Shari‘ah* dapat dinilai lebih tinggi daripada istilah teknikal *maṣlahah mu'tabarah*, atau sekurang-kurangnya ia perlu diperlakukan secara sejajar dalam metodologi pelaksanaan undang-undang Syariah.

Untuk mengelakkan salah pengertian yang tidak diperlukan, penting dijelaskan, bahawa penerimaan terhadap idea di atas tidak semestinya dilihat sebagai mendahulukan *maslahah* objektif ke atas *nusūs Shari‘ah* seperti yang mungkin difahami oleh sesetengah orang daripada tesis Sulayman al-Tufi.³ Kerana pada paras analisa yang paling asas sebenarnya tidak ada *maslahah* yang bertentangan dengan *nusūs* dan *ijma'*. Para ulama mengakui

¹ Lihat al-Shatibi, *al-Muwāfaqat*, Jilid I, h. 23-24.

² *Ibid.*, h. 28.

³ Secara ringkas al-Tufi berpendapat bahawa *maslahah* itu adalah nilai yang tertinggi dalam Syariah. *Nusus* dan *ijma'* pada asasnya disyariatkan demi mencapai *maslahah* tersebut. *Maslahah* adalah matlamat yang paling utama sedangkan dalil-dalil lain dimaksudkan untuk mencapai matlamat itu. Al-Tufi menjelaskan pemikirannya ini dalam rangka menafsirkan hadith “*Lā darara wa lā dirār*: Tidak ada kemudarat dan tidak pula memudaratkan.” Untuk mengetahui hujah-hujah beliau secara terperinci lihat al-Tufi, Sulayman, *Risalah fi Ri‘āyat al-Maslahah*, penyunting, al-Sayih, Ahmad Abd al-Rahim, al-Dār al-Misriyah al-Lubnāniyah, Beirut, Cet. I, 1993; juga, Zayd, Mustafa, *al-Maslahah fi al-Tashri‘ al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Tufi*, Dar al-fikr al-Arabi, Cet. II, 1994. Al-Buti memahami pemikiran al-Tufi sebagai tesis mendahulukan *maslahah* daripada *nusūs* dan *ijma'*, apabila mereka bertentangan. Lihat al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h.h. 202-207.

Syariah ditetapkan untuk memberikan kemaslahatan yang sebesar-besarnya kepada manusia sebagai individu atau masyarakat. Ibn al-Qayyim menegaskan, di mana ada *maṣlahah* dan keadilan di situlah Syariah Allah s.w.t. dan agama-Nya berada.¹ Apa yang mungkin kelihatan sebagai pertentangan antara *nusus* dan *maṣlahah* adalah pada paras zahirnya sahaja. Penegasan al-Tufi sendiri mungkin dapat ditafsirkan dengan beberapa pengertian. Al-Tufi menjelaskan:

“Apabila ditetapkan bahawa Syariah memelihara *maṣlahah*, maka *maṣlahah* ini tidak boleh diabaikan dengan apa cara sekalipun. Kalau nas dan ijma’ sesuai dengan *maṣlahah* itu, maka (persoalannya sudah jelas) tidak perlu dibincangkan lagi. Namun, apabila ada dalil Syariah yang bertentangan dengan *maṣlahah* tersebut, maka di antara *maṣlahah* dan dalil Syariah tersebut mesti diselaraskan menerusi cara-cara yang telah kami sebutkan, menerusi *takhsis*; dan *maṣlahah* didahulukan dengan cara *al-bayān*, sebagai penjelasan terhadap dalil tersebut.”²

Kemudian al-Tufi³ mengatakan: “Dalil-dalil yang menunjukkan didahulukannya *maslahah* daripada *nusus* dan *ijma'*....” Penegasan semacam inilah yang membuat Mustafa Zayd⁴ yang kemudian juga diikuti Sallam Madkur⁵ menganggap tesis al-Tufi sebagai spekulasi belaka. Suatu analisis yang bersifat andaian yang tidak mempunyai asas realitinya. Bagaimanapun, al-Tufi sendiri merujuk kepada beberapa kes yang benar-benar berlaku

¹ Ibn al-Qayyim, *al-Turuq al-Hukmiyah*, h. 16..

² Lihat al-Tūfi, *Risalah*, h. 33.

³ *Ibid.*

⁴ Zaid, Muṣṭafa, *al-Maṣlahah*, h. 142.

⁵ Lihat Madkur, *Mañāḥī al-Ijtihād*, h. 294.

dalam sejarah *tashri'i*', seperti kes Rasulullah s.a.w. tidak membina Ka'bah sesuai dengan asas tapak Nabi Ibrahim, kerana kemaslahatan.¹ Beliau menjadikan kes ini sebagai salah satu contoh teorinya yang bukan hanya berspekulasi tetapi dalam pandangan al-Tufi sendiri, teori berasas kepada realiti. Tesis mendahulukan *maṣlahah* objektif daripada *nusūṣ* ini bukan sahaja tidak boleh diterima, lebih daripada itu ia tidak mempunyai asas dalam metodologi Syariah. Lebih jauh lagi, tesis ini bersandar kepada suatu andaian adanya konflik antara *maṣlahah* dan *nusūṣ*. Andaian ini bukan hanya tidak perlu bahkan ia juga tidak dapat dibuktikan. Alasannya cukup sederhana, kerana metodologi *maqāṣid al-Shari'ah* memberikan tempat yang layak serta perhatian yang besar terhadap perkembangan *maṣlahah* insani.

Apabila *maṣālih mursalah* secara metodologi dinyatakan sebahagian daripada *maqāṣid al-Shari'ah*, maka secara pengalaman (empirikal) pula ia terus menerus mendapat pengakuan dalam bentuk pelaksanaan nyata. Tidak menghairankan para ulama Hanafiah menerima dan Imam Malik menganggapnya sebagai dalil.² Imam Syafi'i, Ahmad Ibn Hanbal juga mempertimbangkannya sebagai dalil tarjih. Mengikut al-Qarafi dalam kajian yang sebenar, semua mazhab menganggap *maṣlahah mursalah* ini *mu'tabarah*.³

¹ Al-Tufi, *Risalah*, h. 36.

² Lihat al-Shātibī, *al-I'tisām*, penyunting Ahmad Abd al-Shāfi, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. II, 1991, Jilid II, h. 351.

³ *Ibid.*

2.6.3. *Maslahah* dan Pelaksanaan Hukum Syarak: Tinjauan Ringkas

Pembuktian sejarah terhadap pelaksanaan *maṣālih mursalah* juga dapat dikesan.¹ Pada era selepas Rasulullah s.a.w. penghimpunan al-Qur'an dalam satu *mushaf* berlaku. Padahal ia tidak pernah dilakukan di zaman Nabi. Para sahabat bermuafakat bahawa dasar itu adalah bermanfaat.² Pada masa tabi'in, gerakan penghimpunan dan penulisan al-Sunnah digalakkan. Padahal penulisan secara perseorangan dilarang di zaman Nabi. Namun, kemaslahatan umum dan tuntutan masa dan keadaan menjadi faktor kepada gerakan tersebut.³

Pada masa para Imam mujtahidin hal yang sama juga berlaku. Ibn Abi Layla daripada mazhab Hanafi membolehkan kesaksian yang diberikan oleh kanak-kanak terhadap sesama kanak-kanak yang lain mengenai kes jenayah yang berlaku di kalangan mereka.⁴ Padahal dari segi zahirnya fatwa sedemikian ini bertentangan dengan nas firman Allah s.w.t. "Maka persaksikanlah kepada dua orang saksi laki-laki di antara kalian,"⁵ kerana kanak-kanak tidak termasuk kategori dua orang saksi laki-laki (dewasa dan adil). Bagaimanapun, kategori saksi seperti itu jarang terdapat di kalangan kanak-kanak.⁶ Oleh itu, keadilan dan kemaslahatan di sini perlu dipertimbangkan. Mengikut fatwa Imam Malik Ibn Anas, segolongan orang yang membunuh satu orang wajib dibunuhi semuanya walaupun nampaknya fatwa ini bertentangan

¹ Huraihan terperinci mengenai contoh sejarah pelaksanaan teori *maslahah mursalah* ini tidak akan diberikan sekarang. Ini kerana bab III & IV adalah tempat yang lebih sesuai dalam metodologi tesis untuk melakukan pengujian terhadap contoh-contoh itu terutama sehubungan dengan perubahan sosial.

² Lihat al-Bukhārī, *bab jam' al-Qur'ān*, *Sahīh al-Bukhārī*, Jilid VI, h.h. 98-99.

³ Lihat al-Sijistāni, Abi Bakr 'Abd Allāh Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. I, 1985, h.h. 11-15; al-Abyarī, Ibrāhīm, *Tārīkh al-Qur'ān*, Dār al-Shurūq, Kaherah, tanpa tarikh, h.h. 86-87.

⁴ Lihat al-Sarakhsī, Abū Bakr Muhammād Ibn Ahmad, *al-Mabsūt*, Idārat al-Qur'ān wa al-Ulūm al-Islāmiyah, Karachi, 1987, Jilid XVI, h. 136.

⁵ Al-Qur'ān surat *al-Baqarah* 2:282.

⁶ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*.

dengan nas al-Qur'an: "Satu jiwa (dihukum) dengan satu jiwa."¹ Bagi beliau kes ini lebih dekat dengan persoalan *maṣlahah mursalah*, seperti yang kemudian dikukuhkan oleh Ibn Rushd.²

Dalam mazhab Hanafi: Seorang perempuan anak dara yang melakukan jenayah zina tidak wajib diasingkan selama satu tahun (*al-taghrīb*) seperti yang diperintahkan dalam al-Sunnah. Alasannya, kerana hukuman *taghrīb* ini akan membawa kemudarat kerana si wanita ini mesti menanggung kos sara hidup dan hukuman itu mendorongnya berbuat perbuatan sumbang dengan semakin berani kerana jauh daripada keluarganya. Alasan faktor kemaslahatan ini diberikan oleh mazhab.³ Konsep *istihsān* dengan atasas *maṣlahah* secara zahirnya terkadang bertentangan dengan ketentuan nas. Ini ditemukan dalam fatwa Abu Yusuf dalam kes memberikan warisan kepada si suami daripada isteri yang murtad, apabila kemurtadannya itu berlaku pada masa sakit. Hujah tokoh ulama Hanafiah ini, kerana memperlakukan si isteri itu dengan kebalikan daripada niat jahatnya menghalang si suami daripada mewarisi harta si isteri. Dalam pandangan metodologinya kes ini termasuk dalam *takhsīs al-naṣṣ bi al-maṣlahah*⁴ iaitu membatasi pengertian suatu ketetapan nas dengan pemahaman yang menyeluruh terhadap *maṣlahah* dan keadilan yang menyertai suatu kes.

¹ Al-Qur'an surat *al-Mā'idah* 5:45.

² Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Jilid II, h. 489.

³ Mengenai pandangan mazhab Hanafi tentang *maṣlahah* dan contoh pelaksanaan di atas, lihat, al-Marghinani, Abi al-Husain Ali Ibn Abi Bakr, *al-Hidāyah li al-Mubtadi'*, Muṣṭafā al-Babī, Mesir, tanpa tarikh, Jilid II, h. 99. Dalam mazhab Hanafi ta'zir ini merupakan sebahagian daripada *sīyāsah shar'iyyah* yang dilaksanakan sesuai dengan keadaan sosio-kultural masyarakat. Juga lihat Khallāf, Abd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tashri'i al-Islāmi fi Mala' Nasṣa Fihi*, Dar al-Qalam, Kuwait, Cet. VI, 1993, h. 89-90.

⁴ Lihat al-Shalabi, *Ta'līl al-Aḥkām*, h. 357.

Mazhab Syafi'i juga melakukan hal serupa walaupun idea formal mazhab menolak teori dalil *maṣlahah*. Kata Imam al-Ghazali: "Sesiapa yang melakukan *istiṣlāh* maka ia telah mencipta Syariah (sendiri)"¹ Namun dalam pelaksanaannya idea *maṣlahah* ini juga digunakan. Mungkin ianya diterima dengan memakai istilah *qiyyas*, yang pada hakikatnya serupa dengan *maṣlahah*. Ini kerana teori *qiyyas* dalam tradisi Syafi'i sangat luas cakupannya. Bahkan ia adalah ijtihad itu sendiri, seperti yang telah dijelaskan di muka. Iaitu ijtihad yang sesuai dengan dalil-dalil dan *maqāṣid al-Shari'ah*-nya.² Tokoh ulama mazhab Syafi'i, Imam al-Haramain menyimpulkan:

"Bahawa al-Syafi'i membolehkan menggunakan asas *istidlāl* walaupun ia tidak bersandar kepada suatu hukum yang *muttafaq*. Dengan syarat ia tidak begitu jauh dan keterlaluan. Al-Syafi'i bersama-sama dengan majoriti ulama Hanafi membolehkan menghubungkaitkan hukum-hakam dengan *maslahah* (umum) yang serupa dengan *maṣlahah mu'tabarah* dan *maṣlahah-maṣlahah* sejenis yang mempunyai akar di dalam Syariah."³

Dengan kata lain, dalil *maṣlahah* yang berasaskan *kulliyāt al-Shari'ah* walaupun tanpa *nas juz'i*, juga diterima pakai oleh al-Syafi'i. Sebagai contoh, beliau mengajukan kes pembunuhan seseorang yang dilakukan oleh segolongan orang ramai. Mereka wajib dibunuh semua. Seperti telah disebutkan di atas kes ini juga dibincangkan oleh guru kepada al-

¹ Lihat al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, Jilid I, h. 311. Penegasan al-Ghazali di sini merupakan pandangan formal terhadap idea *maslahah* dalam mazhab secara keseluruhannya. Suatu penegasan yang sama dengan apa yang pernah dicetuskan oleh Imam al-Syafi'i ketika beliau menjelaskan posisinya mengenai *istihsān*, "sesiapa beristihsān maka ia telah mencipta suatu (hukum) baru dengan tanpa berdasarkan kepada dalil sebelumnya." Lihat, al-Syafi'i, *al-Riśālah*, h. 25.

² *Ibid.*, h.h. 515-516.

³ Lihat Imām al-Haramain, *al-Burhān*, Jilid II, h. 721.

Syafi'i, Imam Malik dalam tajuk *maṣlahah mursalah* walaupun hukum ini bertentangan dengan zahirnya isi firman Allah s.w.t., yang bermaksud:

“Jika kamu memberi balasan (hukuman seksa) maka balaslah dengan balasan yang sama dengan seksa yang ditimpakan kepadamu.”¹

Bagaimanapun, ijma' beralih daripada pengertian ayat di atas kepada dalil-dalil *kulliyāt* yang secara umum sesuai dengan *maqāṣid al-Shari‘ah*, iaitu memelihara jiwa dan menjamin kemaslahatan umum untuk mengelakkan perbuatan serupa di masa akan datang. Dengan demikian keputusan itu memenuhi tuntutan keadilan bagi individu dan masyarakat.

Akhirnya, kes yang sama juga ditemukan dalam mazhab Hanbali. Contoh, seorang *mukhannath* (pondan) mesti diasingkan. Ini kerana pondan itu dapat mendatangkan kerosakan.² Juga, para wanita dilarang berkhalwat dengan sesama mereka, apabila dikhawatirkan berbuat maksiat dengan sesama mereka sendiri.³ Kesimpulan ini sahih walaupun secara formal mazhab Hanbali tidak menegaskan bahawa asas hukum ini adalah *maṣlahah*, namun ianya adalah sebagai pemahaman terhadap nas atau merupakan pelaksanaan dalil *qiyās*. Pada hakikatnya, kes di atas adalah pelaksanaan *maslahah* juga.⁴

¹ Al-Qur'ān surat *al-Nahl* 16:126.

² Lihat al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, h. 369.

³ Ibn Qayyim, *I'lām al-muwāqqi'īn*, Jilid IV, h. 377.

⁴ Lihat al-Bughā, Mustafa Dib, *Athār al-Adillah al-Mukhtalaf Fiḥā fi al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Qalam, Dar al-Ulūm al-Insaniah, Damsyik, Cet. II, 1993, h.h. 52-53.

2.6.4. Dinamika *Maslahah*

Setelah dapat dibuktikan bahawa *maslahah* adalah salah satu faktor yang tidak dapat dipandang remeh dalam perubahan hukum Syarak di sepanjang sejarah *tashri'*, kini cukup menarik untuk meneruskan kajian ini dengan menguji perkembangan dan perubahan *maslahah*. Keperluan ini mengapung ke permukaan, paling tidak untuk menjelaskan apakah *maslahah* itu satu, tidak pelbagai dan jumud; atau sebaliknya bergerak dan sentiasa mengalami perubahan. Penjelasan ini, seperti dapat diduga, pada akhirnya berhubungan dengan isu perubahan hukum dan masyarakat itu sendiri.

Tajuk ini serba sedikit telah dibahas oleh al-Shalabi ketika beliau membincangkan pembahagian jenis *maslahah*: Ada yang dapat berubah dan ada pula yang tidak. Di sini beliau tidak memberikan perincian lebih jauh dan juga tidak mengajukan contoh.¹ Sehingga rangka teorinya tidak mendapat penjelasan yang secukupnya.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah boleh dicatat sebagai ulama Syariah yang dengan tegas membahas isu ini, dalam model naskh *maslahah*.² Kata beliau: "Apabila anda membina hukum-hakam di atas asas pertimbangan *maslahah-mafsadah*, maka tak dapat diragukan lagi bahawa *maslahah* dalam satu perkara itu hanya berlaku dalam satu masa tertentu dan tidak

¹ Lihat al-Shalabi, *Ta'lil al-Ahkām*, h.282; Hassan Husain Hamid menegaskan bahawa, al-Shalabi adalah sarjana pertama yang menerokai pembahagian *maslahah* yang dapat berubah dan yang tidak dapat berubah. Lihat, Hassan, *Nazariyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islāmi*, Maktabat al-Mutanabbi, Kaherah, 1981, h.h. 36-37. Bagaimanapun, dengan menganalisa kaedah "tidak diingkari perubahan hukum kerana perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat kebiasaan" yang diajukan oleh Ibn al-Qayyim dapat disimpulkan adanya pengertian adanya *maslahah* yang mengandungi kedua-dua jenis tersebut. Lihat Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Jilid III, h. 14.

² Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Ighāthat al-Lahfān Min Masayid al-Shaitān*, penyunting al-Baltājī, Muhammad Anwar, Dar al-Turāth al-'Arabī, Kaherah, Cet. I, 1983, Jilid II, h. 256.

berlaku pada masa yang lain. *Maslahah* ini juga berlaku dalam suatu Syariah dan tidak demikian dengan Syariah selanjutnya. Ini seperti masalah perkahwinan antara saudara lelaki dengan saudara perempuannya sendiri. Hal ini adalah *maslahah* pada Syariah Nabi Adam a.s. kemudian ia menjadi *mafsadah* di dalam Syariah-Syariah lain.”¹

Analisa historikal Ibn Qayyim ini tidak dapat dinafikan. Terutama mengenai kesatuan nilai-nilai tauhid dan realiti perubahan Syariah di setiap tahap-tahap sejarah masyarakat manusia. Noktah utama dalam pandangan ini, perubahan Syariah itu sebagai akibat daripada keadaan perkembangan yang berlaku pada persekitaran masyarakat itu sendiri. Ketika tidak ada keluarga lain di muka bumi ini kecuali keluarga Adam dan Hawa, maka jenis perkahwinan antara saudara-saudara sekandung pun tidak dapat dielakkan. Itulah hakikat *maslahah* yang berlaku pada masa itu.

Teori perubahan *maslahah* ini dapat diuji dari dalam konsep *siyāsah shar'iyyah*. Daripada takrif-takrif yang diberikan oleh para ulama dapat disimpulkan, *siyāsah shar'iyyah* ialah keputusan hukum atau dasar-dasar yang sesuai dengan *maslahah* dan mengikuti lunas-lunas Syariah.² Seperti yang akan dapat dilihat nanti, *maslahah* yang dijadikan perbincangan ini adalah yang berkaitan dengan realiti dan fakta-fakta yang berkembang di kalangan masyarakat semasa yang juga merujuk kepada dasar *maqāṣid al-Shari'ah*.

Mesti diakui teori ini masih memerlukan batasan dan rangka yang jelas. Kesukaran

¹ *Ibid.*

² Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyah, *al-Turuq al-Hukmiyah*, h. 14.

memberikan rangka batasan semacam ini menimbulkan polemik yang berkepanjangan di kalangan ulama Syariah. Persoalan ini dengan tepat digambarkan sebagai:

"Tempat yang berbahaya sehingga banyak kaki tergelincir dan pelbagai pemahaman keliru. Ia adalah tempat yang sempit dan medan yang sukar. Sesetengah golongan bertindak keterlaluan. Mereka menghapuskan batasan-batasan dan mengabaikan hak-hak sehingga membuat orang-orang fasik berani berbuat kerosakan. Mereka juga telah membuat Syariah kerdil dan tidak berupaya membawa *maṣlaḥah* kepada umat manusia... Mereka ini menghalang jalan-jalan kebenaran dan pelaksanaannya, bahkan tidak melaksanakannya. Padahal mereka dan orang lain juga tahu bahawa itulah kebenaran yang sesuai dengan realiti. (Mereka menolak itu) kerana mereka menyangka bahawa hal itu bertentangan dengan kaedah-kaedah Syariah... Sementara sesetengah golongan lainnya berlawanan dengan golongan di atas. Mereka ini pula membolehkan apa yang bertentangan dengan hukum Allah s.w.t. dan Rasul-Nya. Kedua-dua golongan ini sama-sama tidak begitu memahami tugas yang dibawa oleh Rasulullah s.a.w. dan isi kandungan Kitab Allah."¹

Agaknya Ibn al-Qayyim menekankan perlunya mujahidin yang bersikap sederhana di dalam memberikan rangka batasan *siyāsah shar'iyah* di atas.

Pada paras konseptual *siyāsah shar'iyah* erat hubungannya, pertama, dengan elemen

¹ *Ibid.*, h. 15.

maṣlahah. Ini dapat dilihat dalam huraiān Ibn ‘Aqil.¹ *Maṣlahah* di sini dianggap sebagai elemen bebas dan objektif dalam penentuan hukum. Sudah tentu penyelidikan mengenai objektifiti *maṣlahah* sangat diperlukan, bahkan tidak dapat dipisahkan daripada keseluruhan prosedur penetapan suatu hukum. Kata Ibn al-Qayyim: “*Siyāsah shar‘iyah* itu merupakan kebenaran yang sesuai dengan realiti (*al-wāqi‘*) yang berlaku.”² Penjelasan ini membantu penyelidikan mengenai kesan realiti, fakta-fakta sosial dan persekitaran pada amnya terhadap undang-undang Syariah kerana “realiti yang berlaku” itu sentiasa dinamik, berubah dari semasa ke semasa.³ Oleh itu, *maṣlahah* yang menyertainya juga wajar mengalami perubahan yang sama.

Elemen kedua ialah keadilan. Undang-undang Syariah pada asasnya dimaksudkan untuk menegakkan keadilan. Bahkan, “sesungguhnya Allah s.w.t. mengutus para rasul dan menurunkan kitab-kitab-Nya agar masyarakat manusia melaksanakan keadilan...Apabila tanda-tanda keadilan itu telah jelas dan menampakkan wajahnya dengan cara apa pun juga, maka itulah Syariah Allah s.w.t. dan itulah agama-Nya.”⁴ Seterusnya, secara logik kutipan ini dapat dihuraikan, bahawa apabila atas undang-undang itu adalah keadilan, maka segala pelaksanaan undang-undang yang telah dinilai adil tidak dapat dianggap menyalahi Syariah. Bahkan sebaliknya, apapun penetapan undang-undang yang bertentangan dengan lunas-lunas keadilan, maka ia sama sekali tidak dapat diterima oleh Syariah. Sama seperti *maslahah*,

¹ *Ibid.*, h. 14.

² *Ibid.*, h. 15.

³ Contoh-contoh mengenai pemikiran ini nanti akan dihuraikan lebih jauh.

⁴ Ibn Qayyim, *al-Turuq al-Hukmiyah*, h. 16.

elemen keadilan sangat erat kaitannya dengan fakta-fakta masyarakat. Oleh itu dalam pelaksanaannya, elemen ini juga ditentukan oleh keadaan semasa yang benar-benar berlaku. Kedua-dua elemen ini dapat ditemukan dalam kes-kes hukum berikut. Rasulullah s.a.w. menahan dan menyeksa seorang yang dipercayai atau dicurigai berbuat jenayah kerana tandanya mengenai perkara itu cukup jelas.¹ Jadi, dalam perkara ini tidak dapat dilaksanakan kaedah penahanan biasa yang memerlukan saksi-saksi dan bukti nyata. Kalau orang tersebut sudah terkenal suka mencuri dan berbuat jenayah, maka ia tidak boleh dilepaskan. Tindakan melepaskan orang semacam itu hanya kerana persoalan teknikal prosedur hukum, seperti kekurangan saksi dan bukti adalah keputusan yang “menyalahi *siyāsah shar'iyyah*.² Ini kerana keputusan ini dapat mengganggu rasa keadilan terhadap masyarakat dan mengusik bahkan menggugat kemaslahatan umum.

Juga, Umar bin al-Khattab r.a. sebagai ketua kerajaan menolak membayar zakat golongan muallaf pada masanya.³ Dasar yang diambil ini nampak bertentangan dengan ayat yang cukup jelas: “Sesungguhnya zakat itu diperuntukkan bagi orang-orang fakir, miskin, pengurus-pengurus zakat para mu'allaf yang dipujuk hatinya..”⁴ Bahkan ia juga merubah ketetapan hukum di masa Rasulullah s.a.w. sendiri. Bagi Umar, asas penetapan hukum semacam ini tidak perlu bersifat abadi. Ia lebih merupakan dasar negara mengenai masalah kewangan. Jadi, ia mesti ditetapkan mengikut keperluan negara dan rakyat. Hal ini dengan jelas dapat disimpulkan daripada jawapan beliau, Islam kini sudah kuat dan tidak perlu lagi

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ Lihat al-Halāwī, *Fatāwā*, h.h. 89-90.

⁴ Al-Qur'an surat *al-Tawbah*, 9:60.

membayar zakat kepada golongan mu'allaf ini.¹ Menggunakan dasar pemikiran yang sama, para ulama² dengan yakin menegaskan bahawa, pembayaran zakat terhadap golongan itu sama sekali tidak dihapus. Ia secara prinsipnya masih kekal. Bagaimanapun, pelaksanaannya disesuaikan dengan keadaan sosio-politik dan perkembangan keperluan negara dan masyarakat.

Kes hukum *Iḥyā al-mawāt* atau penerokaan tanah untuk tujuan kediaman atau komersial produktif dapat diketengahkan sebagai contoh. Dalam al-Sunnah: "Barang siapa memajukan tanah mati, maka tanah itu menjadi miliknya." Pada pendapat Abu Hanifah³ hadith ini ditetapkan Rasulullah s.a.w. dalam tugas beliau sebagai Ketua kerajaan. Konsekuensinya, tidak ada seorangpun boleh memajukan tanah mati yang terbiar tanpa mendapat izin daripada kerajaan.⁴ Landasan penafsiran politik seperti ini tidak sukar untuk disingkap. Pertama, sumber daya alam itu adalah milik bersama yang ditadbir oleh negara. Kedua, pemilikan peribadi atau persendirian terhadap khazanah negara itu tanpa menerusi pentadbiran dan pengurusan kerajaan akan mengakibatkan kekacauan. Sukar dibayangkan persoalan penerokaan tanah ini diserahkan begitu sahaja kepada masing-masing individu rakyat tanpa membuat peraturan-peraturan dan prosedur yang pasti. Oleh itu, apabila Rasulullah s.a.w. memberikan peraturan agak longgar mengenai perkara pengagihan sumber daya alam ini, kerana peraturan yang seperti itulah yang difikirkan paling sesuai dengan keadaan

¹ Lihat al-Halāwī, *Fatawā*.

² Lihat Muhammad al-Ghazālī, *Dustūr al-Wihdah al-Thaqāfiyah bayn al-Muslimīn*, Dar al-Anṣār, Kaherah, tanpa tarikh, h.h. 44-45; juga, Muhammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata’āmal ma’ a al-Qur’ān*, dalam perbincangan beliau dengan Umar Ubaid Hasanah, IIIT, Herndon VA. Cet. I, 1991, h. 168.

³ Lihat al-Qarafi, Abi al-‘Abbās, Ahmad Ibn Idris, *al-Furūq*, ‘Ālam al-Kutub, Beirut, tanpa tarikh, Jilid I, h 207.

⁴ *Ibid.*

masyarakat pada masa Baginda s.a.w. Populasi penduduk tidak ramai. Tanah yang terbiar sangat banyak. Masyarakat juga tidak tamak dan mereka memajukan tanah biasanya untuk tempat tinggal sementara, sesuai dengan kebiasaan berpindah tempat tinggal mengikuti kawasan subur agar mereka mudah menggembala haiwan ternakan mereka. Juga, mereka memajukan tanah bukan sebagai properti komersial yang bererti menguasai sumber daya alam milik umum. Namun di masa Abu Hanifah keadaannya sudah berlainan. Secara demografi, penduduk sudah semakin ramai. Situasi sosio-budayanya juga sudah berubah. Oleh itu, pelaksanaan zahir hadith di atas boleh mengakibatkan keadaan yang tidak diinginkan oleh *maqāṣid al-Shari‘ah* sendiri. Dengan demikian ketetapan mengenai pemilikan tanah mesti diatur, agar *maslahah* dan keadilan bagi semua warga negara dapat dicapai. Peraturan ini menjadi penting terutama apabila ia dimaksudkan untuk menjadikan tanah yang terbiar itu mempunyai nilai ekonomi yang produktif.

Selain ketiga contoh di atas, daripada penjelasan al-Qarafi dapat disimpulkan bahawa, persoalan hubungan antarabangsa, seperti masalah perang dan damai; keputusan politik mengenai pentadbiran negara, seperti pelantikan Hakim Agung, Gabenor, dan sebagainya, juga persoalan penetapan dasar-dasar kewangan negara, semua ini tertakluk di bawah konsep *siyāsah shar‘iyah*, atau dalam bahasa al-Qarafi “*bi hasb al-imāmah*.¹ Iaitu suatu dasar yang berkait dengan kepentingan umum yang secara langsung menyangkut kemaslahatan rakyat seluruh negara.

Menyedari dinamika *maslahah* di atas al-Qarafi mencuba memberi kerangka konseptualnya

¹ *Ibid.*, Jilid, I, h. 206.

dengan mengajukan pola¹ *mustathnayāt min al-adillah al-'āmmah*. Suatu konsep yang juga banyak dikembangkan oleh para ulama Syariah.² Konsep ini mengakui dua perkara utama. Pertama, kaedah-kaedah hukum dan dalil-dalil Syariah mesti dilaksanakan sepenuhnya. Kedua, pelaksanaan ini tidak bersifat mutlak dan abadi. Ertinya, dalam keadaan tertentu pelaksanaan prinsip-prinsip Syariah itu juga mengikut keadaan semasa. Dengan dasar ini Syariah membolehkan transaksi *al-muṣarrāh*, *al-'arāyā*³ dan *al-musāqāt*⁴ dalam bidang ekonomi dan pertanian kerana *maṣlahah* dan keadilan terhadap masyarakat menuntut penetapan hukum sedemikian rupa, walaupun pada asasnya ada di antara bahagian-bahagian kegiatan aktiviti transaksi itu yang menyalahi kaedah umum Syariah. Di sini, *maṣlahah* objektif menjadi faktor perubahan dalam konsep *mustathnayāt* ini.

Menariknya, konsep yang pada mulanya dikembangkan sebagai “pengecualian daripada kaedah umum Syariah” ini kemudian oleh al-Qarafi dianggap sebagai bahagian daripada *usūl al-Shari'ah* itu sendiri.⁵ Dengan lain perkataan, konsep ini adalah sebahagian daripada metodologi asas yang mesti diambilkira dalam penetapan undang-undang Syariah.

Pandangan ini adalah wajar kerana *siyāsah shar'iyyah* adalah suatu konsep yang penting

¹ *Ibid.*, h.h. 207-209.

² *Ibid.*, Jilid IV, h. 52.

³ Iaitu menjual kurma di atas pokoknya ditukar dengan kurma kering. Ini dengan syarat ia dikira dan dijual sesuai dengan pengiraan itu. Lihat, al-'Asqalāni, Ibn Hajar, *Bulūgh al-Marām min Adillat al-Aḥkām* dengan *ta'liq kitāb ḥāfiẓ al-Karam*, penyunting Safī al-Rahmān, al-Mubārakfuri, Maktabat Dār al-Salām, Riyad, Maktabat Dār al-Faiḥā, Damsyik, 1993, h.h. 247-248.

⁴ Iaitu kongsi pertanian: Si pemilik pokok menyerahkan pokok tersebut kepada seseorang untuk diolah dan hasilnya dibahagi dua antara pemilik pokok dan si pekerja. Lihat al-'Asqalāni, *Bulūgh al-Marām*, h.h. 267-268.

⁵ Al-Qarāfi, *al-Furūq*, Jilid I, h. 209.

dalam membincangkan dinamika *maṣlahah*. Bahkan isu perkembangan *maṣlahah* ini mendapat perhatian demikian besar dalam konsep tersebut. Tidak keterlaluan kiranya apabila dikatakan bahawa konsep ini telah meletakkan *fiqh al-nuṣūs*, *fiqh al-maqaṣid* dan *fiqh al-tanzīl*¹ atau pemahaman menyeluruh terhadap *nuṣūs*, *maqaṣid al-Shari'ah* dan realiti tempatan dan semasa dalam porsi yang memadai. Hubungan organik ketiga-tiga pemahaman ini tentunya sangat membantu mengantisipasi setiap perkembangan *maṣlahah* dan realiti realiti baru yang sentiasa berlaku dalam masyarakat.

2.7. AL-'URF SEBAGAI PERTIMBANGAN IJTIHAD

Hubungan antara hukum dan '*urf* atau tradisi dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat merupakan kepastian. Bahkan sebelum kedatangan Islam hubungan itu telah terjalin dengan eratnya. Pada era sebelum agama, masyarakat sudahpun mengenal hak dan kewajipan mereka yang dapat diterima dalam masyarakat. Tradisi dan segala batasan mengenai tingkah laku anggota masyarakat menjadi rujukan penting. Dahulu, tradisi merupakan asas kepada kepercayaan, akhlak dan tingkah laku sosial.² Walaupun setelah kedatangan Islam, tradisi ini semakin surut peranannya, namun ia tetap merupakan salah satu unsur aktif dan penting dalam penafsiran dan pemahaman bahkan pelaksanaan hukum itu sendiri.³

¹ Hubungan organik di antara ketiga-tiga jenis *fiqh* ini akan kembangkan lebih jauh di akhir tesis ini.

² Lihat Mahmāṣāni, Ṣubḥi, *al-Audā' al-Tashri'iyyah fi al-Dual al-'Arabiyyah Mādiḥā wa Ḥadīrīḥā*, Dar al-Ilm li al-Malayīn, Beirut, Cet. III, 1965, h.h. 437- 438.

³ *Ibid.*

Dalam metodologi Syariah juga ditemukan bukti-bukti adanya hubungan antara hukum Syarak dan '*urf*.¹ Kajian ini akan menguji keberadaan '*urf* dalam tiga paras metodologi: *masādir* (rujukan asas), *maqāsid* (objektif) dan *adillah* (dalil-dalil)

Pada paras pertama, *masadir* yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Sebahagian nas-nas Syariah, terutama al-Sunnah memang dibina di atas tradisi yang berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. Misalnya masalah hukuman *diyat*, *al-qasāmah*,² serta penentuan sukatan atau timbangan jenis barang yang wajib dikeluarkan zakatnya.³ Demikian juga al-Qur'an dengan jelas memberikan beberapa peraturan yang pelaksanaannya memerlukan penetapan '*urf*. Allah s.w.t., berfirman yang bermaksud: "Perlakukanlah mereka itu dengan baik."⁴ "Maka *kaffārah* (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, iaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu."⁵ "Dan kewajipan ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang *ma'rūf* (baik mengikut kebiasaan)"⁶ Maka hukum hakam yang terkandung dalam ketiga-tiga ayat tersebut tidak dapat dilaksanakan tanpa merujuk kepada keadaan realiti sebenar yang berlaku di dalam masyarakat pada saat hukum itu dilaksanakan.

¹ Mengenai kajian tentang isu ini lihat misalnya, al-Ashqar, Sulaymān 'Abd Allāh, *al-A'rāf al-Bashariyah fi Mizān al-Shari'ah al-Islāmiyah*, Dar al-Nafā'is, Ammān, Cet. I, 1993.

² *Al-Qasāmah* ialah, sumpah yang dilakukan sebagai cara penetapan dan pembuktian pembunuhan yang sudah berlaku. Sumpah tersebut dilakukan sebanyak 50 kali. Lihat Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, Jilid II, h. 524; juga Muslim, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 275.

³ Lihat al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal*, h. 147.

⁴ Al-Qur'an, surat *al-Nisā'* 4:19.

⁵ Al-Qur'an surat *al-Mā'idah* 5:89.

⁶ Al-Qur'an surat *al-Baqarah* 2:233.

Dalam konteks yang sama, Rasulullah s.a.w. juga mendiamkan sahaja beberapa kebiasaan masyarakat yang dinilai baik pada masa Baginda. Dengan demikian hal ini termasuk dalam kategori *al-Sunnah al-taqririyah*.¹

Kedua ialah paras *Adillah*. Abu Hanifah tidak ragu-ragu meninggalkan dalil *qiyyas* dan beralih kepada dalil *istihsān* dengan asas ‘urf. Misalnya akad mengenai sesuatu yang tidak begitu jelas yang sudah menjadi kebiasaan dan diterima oleh masyarakat. Ini seperti membeli makanan buffet di hotel, di mana tidak diketahui secara pasti berapa banyak makanan yang dimakan. Juga seperti *istihmām*, atau sewa guna bilik mandi, di mana juga tidak diketahui jumlah air yang dipakai dan berapa lama ia dilakukan.² Semua ini diperbolehkan dengan dalil *istihsān*, walaupun mengikut dalil *qiyyasnya* dilarang. Hukum boleh ini kerana ‘urf dapat menjelaskan keselariannya dengan Syariah.

Demikian juga dengan *qiyyas*. Dalil ini oleh sebahagian ulama³ juga diabaikan apabila ia bertentangan dengan ‘urf. Para ulama’ Balkh daripada mazhab Hanafi membolehkan akad mengupah seseorang untuk menjahit dimana pakaian yang dijahit itu merupakan sebahagian daripada upah bayaran pekerjaan. Semestinya menurut dalil *qiyyas* hal ini tidak dibolehkan, namun mereka lebih memilih ‘urf sebagai dalil.⁴ Al-Shatibi juga memberi penegasan yang sama mengenai Imam Malik: “Di antara mazhab beliau ialah meninggalkan suatu dalil dengan alasan ‘urf. Contoh, *al-bai’ ‘alā al-barnāmij*, iaitu menjual barang yang

¹ Al-Qaradāwī, *Kayfa Nata ‘āmal*.

² Lihat Madkūr, *Manāhij al-ijtihād*, h. 275.

³ *Ibid.*, h.h. 248, 641.

⁴ *Ibid.*, h. 248.

terbungkus dengan penjelasan yang tertulis dibungkus tersebut mengenai isi barang itu. Imam Malik membolehkan akad jual beli ala *al-Barnāmij* ini walaupun ia mengandungi unsur *gharar* kerana isi barang itu tidak diketahui dengan pasti. Sebenarnya akad semacam ini dilarang oleh Rasulullah s.a.w. dalam hadithnya: "Rasulullah s.a.w. melarang daripada jual-beli *al-gharar*, iaitu yang mengandungi unsur penipuan."¹ Namun bagi Imam Malik dalil '*urf* lebih dapat diterima dalam perkara ini.² Ertinya walaupun mungkin akad itu mengandungi unsur *gharar*, namun kerana '*urf* maka ia dibolehkan. Kata Malik:

"Menjual barang-barangan yang telah diketahui menerusi keterangan yang ditulis di luar bungkus barang itu (*al-barnāmij*) berbeza daripada jual-beli baju di dalam lipatannya, dan barang-barangan lain yang serupa. Perbezaan itu dapat diketahui daripada amalan kebiasaan yang berlaku, dan pengetahuan semacam ini ada di dalam hati masyarakat serta merupakan kebiasaan dan tradisi yang telah dilakukan oleh orang-orang terdahulu."³

Sebenarnya posisi Malik di atas dapat dilihat lebih jelas di dalam metodologi '*amal ahl al-Madinah*' yang dikembangkan sebagai dalil bebas yang dominan dalam metodologi ijтиhad Malik. Malik menganggap '*amal ahl al-Madinah*' lebih tinggi hirarkinya daripada *khabar al-'ahād* itu sendiri. Betapapun sahihnya suatu hadith masih berada dibawah '*amal ahl al-Madinah*'. Malik dengan demikian tidak teragak-agak menolak suatu hadith sahih. Contoh, persoalan *khiyar al-majlis*. Ertinya si peniaga dan pembeli pada masa kedua-duanya masih

¹ Lihat Muslim, *Mukhtasar Sahīh Muslim*, h. 250.

² Secara lebih terperinci perbincangan mengenai pendapat Imam Malik ini akan dibahas secara khas dalam bab III.

³ Lihat Malik, *al-Muwatta'*, Cagri Yayınlari, Istanbul, 1981, Jilid II, h. 670.

berada dalam satu majlis iaitu belum berpisah, boleh membatalkan akad jual belinya. Ini berasaskan hadith:" Dua orang yang melakukan akad jual-beli itu masing-masing boleh mengadakan *khiyār* (memilih untuk meneruskan akad atau membatalkannya) terhadap kawannya itu, selama mereka masih belum berpisah."¹ Hadith ini diriwayatkan oleh Malik daripada Nafi', daripada Abdullah bin Umar. Ertinya daripada segi kesahihan sanad ia diriwayatkan menerusi apa yang disebut sebagai *silsilah dhahabiyah*: Malik- Nafi'- Ibnu Umar, oleh Ibn Rushd ditegaskan bahawa sanad ini paling sahih dan bahkan menurut Ibn Hazm ia bersifat *qat'i* walaupun termasuk dalam kriteria hadith Ahad.² Sungguhpun demikian Imam Malik menolak mengamalkan hukum Syariah yang terkandung di dalamnya. Padahal beliau sendiri yang meriwayatkan hadith itu. Hujahnya: "Perkara ini tidak diamalkan di kalangan (masyarakat) kita."³ Oleh itu Imam al-Syafi'i sendiri iaitu seorang bekas murid beliau juga menentang pendirian tersebut.⁴ Dalam perkara ini sesungguhnya Imam Malik juga mengetahui adanya hadith lain yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: "Apabila dua orang terlibat dalam akad jual beli (apabila mereka berselisih pendapat mengenai akad tersebut) maka perkataan yang diterima ialah perkataan si penjual. (Jika mereka tidak mencapai persetujuan) maka mereka boleh membatalkan akad jual beli tersebut."⁵ Imam Malik menjelaskan lebih lanjut bahawa cara membatalkan akad ini ialah dengan sama-sama melakukan sumpah. Apabila mereka berbeza pendapat mengenai harga, misalnya, si penjual hendaklah bersumpah menyatakan harga yang telah ia sebutkan dan si

¹ Lihat Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*, Jilid II, h. 250.

² Lihat al-Bughā, Mustafī Dib, *Aīthār al-Adillah*, h. 492.

³ Lihat Malik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 671.

⁴ Lihat al-Syafi'i, *al-Umm*, riwayat Rabi' Ibn Sulaymān al-Mūrādī, al-Maktabah al-Kubrā al-Amīriyah Būlāq, Mesir, 1324 H. Jilid VII, h. 255, dalam bab *Hikāyat Qawl Man Radda Khabar al-Khaṣah*.

⁵ Lihat Malik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 671.

pembeli mesti menerima sumpah itu dan membayar sesuai dengan harga yang telah disebut dalam sumpah tersebut. Bagaimanapun, apabila si pembeli tidak bersetuju dengan harga yang disebut di dalam sumpah itu, ia boleh juga melakukan sumpah yang menyatakan bahawa harga yang disebut oleh si penjual itu tidak munasabah dan ia tidak bersetuju. Dengan demikian akad jual beli tersebut batal. Imam Malik menegaskan cara inilah yang dilaksanakan di Madinah (*al-amr 'indanā*).¹ Di sini nampak dengan jelas bahawa hadith di atas lebih diterima oleh Imam Malik daripada hadith yang pertama kerana ianya sesuai dengan '*amal ahl al-Madīnah*'. Imam Malik bersemangat dan tegas dalam pembelaannya terhadap '*amal ahl al-Madīnah*' ini sebagai dalil dan sokongan yang cukup menentukan sehingga tidak sedikit hadith-hadith yang tunduk kepada dalil tersebut. Pendirian ini semakin memperkuuh andaian kajian ini bahawa fakta-fakta masyarakat dianggap dapat menjelaskan dalil-dalil Syariah dan sekaligus mempengaruhinya.

Ketiga, paras *maqāsid al-Shari'ah*. Kewajipan-kewajipan dan perintah Syariah serta peraturan-peraturannya sebenarnya merujuk juga pada penegakan *maqāsid al-Shari'ah* di kalangan masyarakat.² Dari segi *maṣdar* ia adalah wahyu daripada Allah s.w.t. Namun dari segi *ta'alluq al-khitābnya maqāsid al-Shari'ah* ini menyentuh persoalan *maslahah* objektif yang ingin diusahakan dan diperjuangkan.³

Hakikat ini difahami dengan baik oleh al-Shatibi ketika beliau menguji hubungan di antara elemen wahyu dan *maslahah* manusia dalam hubungannya dengan taklif. Dalam pandangan

¹ *Ibid.*

² Lihat al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h 7.

³ *Ibid.* h. 21.

beliau *maṣlahah* sedemikian dapat diuji oleh ‘urf atau adat kebiasaan yang berkembang di dalam sesebuah masyarakat. Dalam penegasan-penegasan konseptualnya al-Shatibi menggunakan istilah-istilah kunci seperti “*hukm al-i’tiyād*.¹

Istilah “*hukm al-i’tiyād*” atau hukum kebiasaan² ini memiliki pengertian dan implikasi metodologi yang cukup mendasar. Ia menjadi penting terutama apabila dengan tegas adat atau kebiasaan umum dalam suatu masyarakat dianggap sebagai elemen penturu apakah suatu “*maṣlahah*” atau “*mafsadah*” itu objektif atau tidak. Apa pun keputusan yang diberikan oleh adat kebiasaan ini diterima oleh Syariah bukan hanya sebagai pertimbangan untuk diambilkira bahkan lebih daripada itu juga dijadikan sebagai asas penetapan hukum-hukumnya. Kata al-Shatibi:

“Daripada segi *ta'alluq al-khitāb*, apabila *maṣlahah* itu lebih banyak daripada *mafsadah* di dalam pandangan hukum adat, maka *maṣlahah* itulah yang dimaksudkan oleh Syariah dan masyarakat mesti memperjuangkan pencapaiannya. Demikian juga halnya dengan *mafsadah*, apabila ia lebih banyak daripada *maṣlahah*-nya dalam pandangan hukum adat, maka *mafsadah* itu mesti dihilangkan dan itulah yang dikehendaki oleh Syariah.”³

¹ *Ibid.*, h. h. 21, 23-24.

² Mungkin inilah terjemahan yang paling hampir walaupun istilah ini boleh juga ditafsirkan dengan adat kebiasaan, aturan kebiasaan misalnya namun hukum kebiasaan lebih tepat. Tetapi mesti dibezakan. Hukum kebiasaan di sini bukanlah hukum positif. Ia sekadar merujuk kepada suatu kebiasaan umum yang diterima pakai secara meluas oleh masyarakat tempatan.

³ Al-Shatibi, *al-Muwaṭṭaqat*, Jilid II, h. 21.

Pandangan ini menempatkan hukum kebiasaan dalam rangka konsep *maqāṣid al-Shari‘ah* sebagai hakim yang menentukan konflik antara kepentingan dan kerugian yang sememangnya terus berkembang dalam masyarakat.

Sebagai natijah wajar daripada pandangan di atas, fakta-fakta sosio-budaya, politik dan ekonomi dan penetapan Syariah difahami dalam konteks yang saling berhubungan antara satu sama lain dan terikat dalam format ruang dan waktu. Natijah ini dapat ditemukan dalam penekanan perlunya seorang mujtahid memahami persoalan sebenar yang dihadapi oleh masyarakatnya. Rasulullah s.a.w. pun bertanya mengenai persoalan *ruqab*, kurma basah dengan *tamr*, kurma kering: “Apakah *ruqab* itu berkurang (timbangannya) apabila telah kering? Para sahabat menjawab: “Ya”. Maka Nabipun bersabda: “Kalau begitu tidak boleh.”¹ Secara adat kebiasaannya apabila *ruqab* itu kering, berkuranglah timbangannya dan ketidaksamaan berat ini dapat diketahui melalui kebiasaan. Oleh itu Baginda menanyakan hal tersebut pada masyarakat. Demikian juga ketika Umar r.a. datang ke kawasan Syam (Syria) dan mendapati Muawiyah Ibn Abi Sufyan menggunakan pasukan keamanan untuk menjaga dirinya, menutup tirai kenderaannya, dan kenderaan serta pakaianya mewah bagi raja-raja, Umar r.a. menegur Gabenorinya itu. Maka Abu Sufyan menjawab: “Kami berada di kawasan yang mana hal-hal seperti ini memang kami perlukan.” Maka Umar r.a. menjawab: “Aku tidak menyuruh dan melarangmu.” Al-Qarafi memberi komen tentang perkara ini: “Ertinya kamu lebih mengetahui masalah kamu sendiri. Kalau hal itu memang diperlukan, maka baik, sebaliknya kalau tidak, maka hal itu tidak baik.”² Nampak

¹ Diriwayatkan oleh *As-hab al-Sunan* dan disahihkan oleh al-Tirmidhi, Lihat al-Tirmidhi, Abi Isa Muhammad Ibn Isa, *Sunan al-Tirmidhi*, Dār al-Fikr, Beirut, tanpa tarikh, Jilid II, h. 348.

² Lihat al-Qarafi, *Al-Furuq*, Jilid IV, h. 203.

penetapan hukum di atas lebih menekankan kepada keadaan sosio-politik yang bersifat tempatan.

Terkadang ikatan antara Syariah, ruang dan waktu ini ditemukan juga dalam kes yang bersifat perseorangan. Ketika seseorang datang kepada Ibn Abbas meminta fatwa mengenai taubat seorang pembunuh, beliau menjawab dengan tegas: Taubatnya seorang yang melakukan jenayah pembunuhan itu tidak diterima oleh Allah s.w.t. Fatwa ini bukan bererti beliau tidak memahami firman Allah s.w.t., yang bermaksud:

“Katakanlah wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa daripada rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa, semuanya. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”¹

Di lain ayat Allah juga berfirman, yang bermaksud:

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain daripada syirik itu.”²

Ertinya dosa apapun selain syirik masih dapat diampuni oleh Allah s.w.t, apabila si pelaku memang betul-betul bertaubat. Tetapi fatwa Ibn Abbas di atas tidak dapat dikatakan bertentangan dengan wahyu. Ini kerana Ibn Abbas memperhatikan bahwa nas-nas tersebut juga berhubung dengan *maqāsid al-Shari‘ah* dan pada masa yang sama ia bertujuan mencapai *maṣlahah* objektif. Ibn Abbas melihat tanda-tanda kemarahan besar pada diri si

¹ Al-Qur’ān surat *al-Zumar* 39:53.

² Al-Qur’ān surat *al-Nisā’* 4:48.

penanya tersebut. Keinginan untuk membunuh tampak dengan jelas. Pertanyaan tersebut mempunyai suatu maksud: Kalau memang perbuatan membunuh masih dapat diampuni, maka ia akan melakukannya. Hukuman *qisāṣ* tidak lagi menjadi perhatiannya. Yang ia takuti hanya kemurkaan Allah s.w.t. Ibn Abbas dapat membaca semua ini.¹ Oleh itu beliau memberikan fatwa yang nampak pada zahirnya bertentangan dengan beberapa nas wahyu dan lebih mengambil berat pada masalah individual yang agaknya diperhatikan betul oleh Ibn Abbas. Ini tidak lain oleh kerana fatwa dalam keadaan seperti itu menuntut mufti bukan hanya mengacu kepada satu-satu nas wahyu namun juga kepada *maqāṣid al-Shari‘ah* dan keadaan semasa seperti yang ditunjukkan oleh adat kebiasaan sama ada pada peringkat perorangan ataupun masyarakat. Dengan demikian pada hakikatnya fatwa ini sangat sesuai dengan *maqāṣid al-Shari‘ah* pada amnya dan *maslahah mu’tabarah*, iaitu *hifz al-nafs*, pada khasnya.

Demikian juga, konsep *istihsān* Abu Hanifah, terutama yang menggunakan sanad ‘urf,² pengertian teori ‘*amal ahl-al-Madīnah* Imam Malik, juga penerimaan ‘urf sebagai dalil yang mempengaruhi nas dalam mazhab al-Syafi‘i dalam kes haiwan ternakan yang merosakkan tanaman di waktu malam, maka si pemilik haiwan itu mesti membayar ganti. Tetapi, apabila perosakan itu berlaku pada waktu siang maka si pemilik tidak wajib membayar ganti. Alasan

¹ Lihat al-‘Asqalānī, Ibn Hajar, Ahmad Ibn Ali, *Talkhiṣ al-Habīr fi Takhrij Ahādīth al-Rāfi‘iy al-Kabīr*, penyunting, al-Madani, al-Sayyid ‘Abd Allah Hāshim al-Yamānī, Dār al-Ma’rifah, Beirut, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 187. Di sini, diriwayatkan bahawa Ibn Abbas dalam kes taubat ini telah merubah fatwanya: Dari diterima kepada tidak diterima. Oleh itu, sahabat-sahabat beliau hairan atas perubahan tersebut, dan bertanya mengapakah beliau memberikan fatwa yang berbeza dan tidak konsisten mengenai satu kes yang sama. Ibn Abbas menjawab, bahawa keadaan si penanya yang pertama tidak sama dengan si penanya yang kedua. Si penanya yang ke belakangan ini mempunyai hasrat yang terpendam, dan bertanya masalah ini hanya sekadar sebagai alasan untuk melakukan jenayah itu. Dengan demikian fatwanya pun juga berlainan.

² Telah dihuraikan di awal pembahasan ini.

mereka ialah kerana adanya nas hadith yang menyatakan hukum sedemikian. Namun begitu para ulama Syafi'i menegaskan bahawa hadith ini berasaskan adat kebiasaan tempatan. Sehingga apabila adat itu berubah maka hukum pun juga ikut berubah. Dalam *Mughnī al-Muhtāj*:¹ "Apabila masyarakat memandang biasa melepas haiwan ternakan mereka di waktu siang atau menjaga tanaman di waktu malam, maka hukum pun jadi sebaliknya." Demikian juga kes *bay'i al-Mu'ātāh* dalam mazhab Hanbali. Kata Ibn Qudamah: "Menurut Ahmad jual-beli *mu'ātāh* ini sah hukumnya. Ini dapat dikesan daripada fatwa Ahmad mengenai seorang pembeli yang berkata kepada penjual roti: Berapa harga roti ini? Si penjual menjawab, harganya sekian. Lalu si pembeli mengatakan: Timbanglah dan sedekahkan roti itu. Lalu si penjual menimbang dan menyedekahkan roti tersebut. Maka si pembeli wajib membayar harga roti itu."² Ertinya akad jual-beli tersebut sah. Di sini Imam Ahmad mengadakan penyelidikan padang dan menemukan kebenaran dan fakta adat sebagai dalil hukum.

Konsep perubahan fatwa dan '*urf* ini diajukan dengan cukup jelas oleh al-Shatibi:

"*Maslahah* dan *mafsadah* apabila kembali kepada *khūṭab al-shārī'* maka mereka melaksanakan sesuai dengan *al-ahwal*, *al-ashkhaṣ wa al-awqāt*, agar pemanfaatannya berlaku pada suatu masa, keadaan, bahkan individu tertentu..."³

¹ Lihat al-Nawawi, Abi Zakariya Ibn al-Sharaf, *Mughnī al-Muhtāj ila Ma'rifat Ma'anī Alfaẓ al-Minhāj*, Dar al-Fikr, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 206.

² Lihat Ibn Qudamah, *Raudat al-Nāzir*, Jilid III, h. 481.

³ Lihat al-Shatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid II, h.h. 31-32.

Abdullah Darraz memberi catatan bahawa penegasan konseptual al-Shatibi di atas mesti difahami dengan hati-hati. Kerana “bagaimanapun penegasan itu, ialah daripada segi keseluruhannya.”¹ Pengamatan Darraz ini ada benarnya. Ertinya tidak semua nas wahyu tertakluk kepada rangka “masa dan tempat.” Soal keimanan, misalnya, di manapun dan sampai bila-bila mesti ditegakkan. Yang menjadi dasar perbincangan di sini ialah Syariah itu pada paras yang paling fundamental iaitu objektif (*maqāsid*)nya tetap memberi ruang bagi adat kebiasaan, bahkan ruangan itu cukup luas dan sanggup menampung segala bentuk perkembangan tamadun umat manusia.

Ketiga-tiga dasar konseptual tersebut di atas kemudian dapat dilihat dalam perkembangan pembuatan kaerah-kaerah fiqh. Dalam hal ini kaerah “*al-'Ādah Muḥakkamah*” dan berbagai macam kaerah fiqhiyah yang mengandungi semangat kaerah tersebut² sangat relevan. Ini seperti, “yang dianggap ialah perkara yang sering berlaku bukan yang jarang berlaku,” “yang dianggap suatu kebiasaan pada ‘urf sama dengan perkara yang disyaratkan,” “yang sudah merupakan kebiasaan di kalangan saudagar sama dengan suatu yang disyaratkan di kalangan mereka,” “penentuan secara ‘urf sama seperti penentuan dengan ketentuan nás.”³ Mengamati kes-kes yang termasuk di dalam skop kaerah ini, masalah sosio-kultural, politik, ekonomi bahkan masalah individual⁴ juga tercakup di dalamnya. Suatu skop yang cukup luas, yang hanya mengecualikan perkara-perkara yang berhubung dengan ibadah secara langsung yang

¹ *Ibid.*, nota kaki.

² Lihat al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn, Abd al-Rahmān, *al-Ashbāh wa al-Naṣā'ir fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah*, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. I, 1983, h. h. 89-101.

³ Lihat, *Majallat al-Ahkām al-'Adliyah*, tanpa penerbit, tanpa tarikh, di perpustakaan UM nombor rujukan BP 144 Maj, h.h. 20-21.

⁴ Mengenai perincian kaerah ini, dalil-dalil, contoh-contoh bahkan kaerah-kaerah lain yang merupakan pengembangan daripada kaerah di atas. Sila lihat, al-Suyūtī, *al-Ashbāh*, h. h .89-100.

secara keseluruhannya tidak tercakup di dalam kaedah ini. Semua ini memberi keyakinan bahawa betapa pentingnya pengaruh ‘urf terhadap perobahan undang-undang Syariah.

2.8. KESAN PERKEMBANGAN MASYARAKAT TERHADAP PEMAHAMAN

Bahawa pemikiran dan minda suatu masyarakat itu berkembang terus menerus sesuai dengan pencapaian sejarah dan kecemerlangan akademiknya, mungkin bagi sesetengah orang dianggap perkara biasa yang tidak memerlukan pembuktian ilmiah. Bagaimanapun dalam bidang hukum Syarak kususnya pada paras teori dan pelaksanaannya, anggapan itu tidak sepenuhnya dapat diterima. Selain disebabkan oleh adanya realiti bahawa para pelaksana hukum masih memperlakukan hasil ijтиhad ulama lama sebagai nas-nas yang suci, dan tidak sedikit di antara mereka yang enggan menerima pemahaman baru terhadap dalil-dalil yang digunakan, juga dikeranakan sampai kini keadaan jumud dan taksub serta adanya metodologi pemahaman terhadap nas-nas wahyu masih tidak banyak berubah daripada cara-cara lama yang berlaku pada abad-abad lampau.

Kemungkinan besar munculnya dua tulisan mengenai isu pemahaman ini ada kaitannya dengan realiti di atas. Tulisan pertama, “*Kayfa Nata ‘āmal ma ‘a al-Sunnah: Ma ‘ālim wa Dawābit*,” oleh Shaikh Yusuf al-Qaradawi; tulisan kedua, “*Kayfa Nata ‘āmal ma ‘a al-Qur’ān*” yang merangkumi gagasan Shaikh Muhammad al-Ghazali dalam suatu wacana yang dilakukan oleh Ustaz Umar Ubaid Hasanah. Kedua-dua tulisan ini membincangkan soal pemahaman terhadap *nusus*, khususnya buku Shaikh al-Qaradawi. Bagaimanapun, dapat dilihat tulisan tersebut lebih menekankan segi pelaksanaan dan mekanisma pemahaman. Dengan perkataan lain membincangkan soal cara-cara dan teknik memahami *nusūs*. Mungkin

disebabkan tujuan dan matlamat penulisannya memang untuk menjelaskan teknik itu yang memang sangat diperlukan.¹ Oleh itu, ia tidak menyentuh secara memadai persoalan epistemologi, teori perkembangan pemahaman dan aspek-aspek yang berkenaan.

Menyedari hal-hal tersebut, dan banyak lagi lainnya, kajian ini akan menfokuskan pada persoalan pemahaman. Kita akan lihat sampai seberapa jauh idea-idea lama itu dapat dipertahankan, bukan sahaja pada paras metodologi dan pelaksanaannya serta pengalaman sejarah *tashri'*, tetapi lebih penting dalam paras epistemologinya itu sendiri, dengan maksud agar perbincangan ini lebih menyeluruh dan terpadu.

2.8.1. Sifat Semula Jadi *Nusūs* Syariah

Nusūs Shari'ah seperti yang akan dilihat dengan lebih jelas nanti, merupakan asas yang paling utama dan sangat mendasar dalam sistem hukum Syarak. Apabila asas-asas *tashri'* itu dikaji dengan lebih teliti dan mendalam akan ditemukan bukti-bukti bahawa pada dasarnya asas-asas lain seperti dalil *al-qiyas* dan *ijma'*, sebenarnya memerlukan asas *nusūs* Syari'ah. Apatah lagi dalil-dalil yang masih dipertikaikan (*al-mukhtalaf fiha*), seperti *istihsan*, '*amal ahl al-Madinah*', *al-'urf* dan *istiṣlāh*, semua ini merupakan bahagian-bahagian daripada *ma'qūl al-nas*, yang pada asasnya juga dibina di atas pemahaman terhadap *nusus*, sama ada bersifat individual atau *ahad* atau sekumpulan *nusus* yang lebih bersifat umum. Dalil apa pun di dalam syari'ah mesti ada hubungkaitnya dengan *nusus* dalam satu dan lain cara. Realiti ini

¹ Buku al-Qaradāwī, *Kayfa Nata 'amal Ma'a al-Sunnah*, adalah buku yang sangat berguna dan baik yang membincangkan mengenai teknik memahami al-Sunnah dengan sahih. Buku ini adalah satu di antara yang terbaik mengenai tajuk tersebut.

menempatkan *nusūṣ* Syariah di tempat yang tertinggi dalam hirarki dalil-dalil, bahkan ketika membicarakan persoalan *māṣādir*, atau nas-nas di dalam disiplin ilmu Usul fiqh, sesungguhnya merujuk kepada *nusūṣ* itu yang dikandung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

Kedudukan yang asasi inilah yang menyebabkan seluruh ulama Usul fiqh menumpukan kajian mereka terhadap pelbagai persoalan *nusūṣ*. Pada perbincangan berikutnya akan dapat ditemukan dengan jelas mengenai perhatian tersebut. Apa yang penting untuk dimulakan disini ialah sifat semula jadinya, yang menjadi ciri khas *nusūṣ* Syari'ah. Tidak dapat dinafikan bahawa *nusūṣ* bersifat abadi, kebenarannya sebagai *Khiṭāb* Allah s.w.t. adalah mutlak.¹ *Nusūṣ* adalah hidayah yang mencakupi segala aspek kehidupan manusia sebagai individu dan masyarakat. Selain ciri-ciri ontologi itu, *nusūṣ* juga mencukupi sebagai asas kepada hukum Syarak di sepanjang sejarah, merentasi pelbagai tingkat tamadun dan latar belakang sosio-budaya, politik dan ekonomi suatu masyarakat.² Tetapi juga benar bahawa secara kuantiti *nusūṣ* Syari'ah itu terbatas. Mungkin ayat *al-Aḥkām* tidak perlu dengan secara ketat dan tegas dibatasi hanya lebih kurang 500 ayat, kerana bagaimanapun ayat-ayat lain di dalam al-Qur'an juga mempunyai hubungan antara satu dengan yang lain dan dapat memberikan penjelasan hukum. Demikian juga dengan Sunnah, mungkin tidak hanya terhad pada hadith-hadith yang tertera dalam kitab *Bulūgh al-Marām fī Adillati al-Āḥkām*³ dan seumpamanya, walau kita memperluas skop *nusūṣ* tersebut, tetap sahaja

¹ Firman Allah s.w.t.: "Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur'an) menurut kemahuan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)." Dan firman Allah s.w.t. "Yang tidak datang kepadanya (al-Qur'an) kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya." Al-Qur'an surat *al-Najm* 53:3-4.

² Firman Allah s.w.t.: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Al-Qur'an surat *al-Anbiā'* 21:107.

³ Lihat al-Asqalānī, *Bulūgh al-Marām*.

menghasilkan kesimpulan yang sama: Pada paras kuantiti *nusūṣ* itu terhad. Namun kesimpulan ini tidak bererti hukum Syarak menjadi terhad kerananya.

Ini kerana pada paras kualiti ciri khas *nusūṣ* adalah umum, menyeluruh dan lentur. Ertinya, isi kandungan *nusūṣ* itu tidak terhad hanya kepada suatu masyarakat atau keadaan tertentu dan menutup diri daripada keadaan-keadaan lain. Kebanyakan *nusūṣ* menjelaskan persoalan-persoalan asas (*al-mabādi*) yang bersifat ‘ām dan tidak menetapkan hukum-hukum *juz i* dan terperinci, serta cara-cara khusus yang sangat ketat.¹ Sebaliknya ia ditetapkan sebagai prinsip umum yang dapat dilaksanakan tanpa had masa dan tempat serta batasan-batasan sosio-politik tertentu.² Prinsip keadilan, diangkat sebagai contoh penjelasan di atas.

Ciri *khās* ini jelas merupakan nilai-nilai yang universal. Tidak ada satu masyarakat pun akan mempertikaikan pentingnya prinsip keadilan tidak kira di tempat mana mereka berada dan pada zaman apa mereka hidup. Walaupun penafsiran terhadap “keadilan” itu mungkin berbeza dari suatu kelompok sosial ke kelompok sosial yang lain, atau mereka tidak berupaya mewujudkan dalam tindakan, namun pada paras idea dan prinsip, setiap kelompok yang sihat menjunjung tinggi asas keadilan. Hal ini dapat dilihat daripada penilaian sejarah itu sendiri di mana dengan tegas dan terkadang sinis ia membezakan “mereka” yang “terkutuk” atau “terpuji” berasarkan kepada paradigma penegakan prinsip keadilan tersebut.

¹ Kesimpulan ini dibuat oleh Shaikh Yusuf al-Qaradawi dalam menetapkan pembuktian keluasan Syariah. Lihat al-Qaradāwi, *al-Madkhal*, h. h. 157-162.

² *Ibid.*, h. 157.

Nilai-nilai seperti ini banyak terdapat di dalam Syariah. Untuk menyebut sebahagiannya sahaja, seperti berbuat baik kepada seseorang, bertanggungjawab terhadap keluarga, bersifat jujur, amanah, suka menolong mereka yang tidak mampu, mempertingkatkan ilmu pengetahuan dan menghormati orang tua. Oleh itu, pada paras prinsip ini Syariah akan sentiasa menjadi hidayah di dalam setiap aspek kehidupan individual, bermasyarakat atau bernegara.

Sementara pada paras pelaksanaan, sifat universal itu disertai pula dengan ciri khas kelenturan. Ertinya prinsip-prinsip ini bersifat terbuka, cara-cara pelaksanaannya dapat ditentukan mengikut kebijaksanaan yang sesuai dengan konteks sosial tertentu. Tidak ada format yang baku atau yang khusus mengenai perincian pelaksanaan prinsip itu. Sebaliknya sebagaimana yang telah dibicarakan, Syariah menampung masukan-masukan seperti adat kebiasaan, *maṣlahah* dan elemen-elemen sosio-budaya dan tamadun yang berkembang.¹

Sifat ini merupakan kekuatan Syariah untuk mempertahankan relevansinya dengan gejala perubahan yang sangat mungkin terjadi pada persekitaran masyarakat pelaksana. Dalam pertimbangan Syariah, dalam noktah ini, bentuk terperinci mengenai pelaksanaan akan mempersempit ruang Syariah dan merupakan pembatasan yang tidak diperlukan. Kerana boleh jadi pembatasan “bentuk” itu relevan hanya dalam format sosial tertentu dan kehilangan kesesuaianya apabila dilaksanakan dalam format sosial yang lain.

¹ *Ibid.*, h. 157.

Sebagai akibat daripada kelenturan semacam ini, memang sejarah mencatat perkembangan yang luar biasa tentang persoalan penafsiran *nusūs*. Bahkan terkadang mengesankan seolah-olah kelenturan itu fleksible, mudah diubahsuai, misalnya dapat dibuktikan dalam kes ucapan Ali r.a. kepada Ibn Abbas r.a. ketika beliau mencuba menasihati golongan Khawarij dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'an. Ali r.a memperingatkan Ibn Abbas r.a.: "Anda jangan berdebat dengan mereka (golongan Khawarij) dengan menggunakan dalil al-Qur'an, kerana sesungguhnya al-Qur'an itu mengandungi beberapa segi penafsiran, (*hammāl awjuh*)."¹ Muhammad al-Ghazali mengangkat kes ini sebagai bukti mukjizat keabadian al-Qur'an yang dapat memberikan pemahaman-pemahaman yang relevan.²

Walau demikian, bagaimanapun, kes tersebut tidak dapat menafikan keagungan *nusūs*. Mengikut Muhammad al-Ghazali: Al-Qur'an merupakan jalinan *nusūs* yang khas, yang dapat difahami oleh berbagai kalangan di dalam masyarakat, sama ada oleh cerdik pandai, atau golongan awam.² Masing-masing orang mempunyai kadar kefahaman yang berbeza sesuai dengan tingkat pemikiran dan kekuatan minda mereka. Demikian juga masing-masing masyarakat dan tamadun memiliki corak penafsiran pelaksanaannya sendiri yang relevan dengan tingkat pencapaian peradaban dan cabaran-cabarannya intelektual dan sosial yang dihadapi. Berikut ini akan dijelaskan dua prinsip Syariah sebagai ilustrasi: Prinsip *al-Shūrā* dan keadilan undang-undang. Diharapkan kedua-duanya dapat mengungkap lebih jelas lagi hubungan antara kelenturan *nusūs* Syariah dengan persoalan kematangan, kerumitan dan kecanggihan sistem sosio-budaya dan politik masyarakat.

¹ Muhammad, al-Ghazālī, *Kayfa Nata 'āmal ma 'a al-Qur'ān*, h. 205.

² *Ibid.*

Kedudukan mesyuarat dalam Islam dapat ditemukan dalam perhatian yang diberikan oleh wahyu itu sendiri. Al-Qur'an memberi nama satu di antara surah-surahnya sebagai *al-Shūrā* yaitu surah nomor empat puluh dua. Walaupun surah ini diberi nama *al-Shūrā*, bukan bererti seluruh ayat-ayat yang dikandung di dalam surah itu hanya membahas soal mesyuarat. Sebaliknya tema-tema lain seperti soal tauhid, Syariah dan ayat-ayat ke-Esaan dan Keagungan Allah s.w.t. juga dibincangkan. Tetapi kemudian keseluruhan ayat-ayat tersebut dirangkum dalam satu surah dengan nama *al-Shūrā*, tentu mengandungi rahsia Ilahi, yang mesti diyakini bahawa pemberian nama itu mempunyai erti penting dan relevan.

Selain itu penekanan al-Qur'an mengenai isu ini dapat dikesan dalam dua metod. Pertama, diskriptif. Irtinya, ia merupakan penjelasan mengenai idea itu dan posisinya dalam sistem moral Islam. Di sini Allah s.w.t. menjelaskan bahawa "bermesyuarat" adalah sifat masyarakat muslim, yang dianggap oleh al-Qaradawi sebagai sifat asasi.¹ Kesimpulan ini mungkin dibuat dengan menganalisa, antara lain, mengenai letak sifat tersebut yang berada bersama-sama dengan sifat taat kepada Allah, menunaikan solat dan menjauhi berbuat dosa besar. Firman Allah s.w.t., yang bermaksud:

"Dan mereka yang menjauhi dosa-dosa besar serta perbuatan keji dan apabila marah, mereka memberi maaf. Dan mereka yang menerima seruan Tuhan mereka dan menunaikan solat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan mesyuarat di antara mereka."²

¹ Al-Qaradawi, *Madkhal*, h. 157.

² Al-Qur'an surat *Al-Shūrā* 42:37-38.

Selain itu ayat ini juga termasuk ayat *makkiyah*. Pada masa itu wahyu diturunkan untuk menegakkan prinsip-prinsip dasar-dasar Syariah.¹ Sebagai metod penyelesaian pelbagai persoalan sosio-politik yang memang pasti muncul di dalam masyarakat dan bahkan mesti terus berkembang, agaknya kesimpulan menganggap mesyuarat sebagai salah satu kriteria pokok dalam masyarakat Islam dapat diterima sepenuhnya.

Kedua, metod perintah. Dalam firman Allah s.w.t. dijelaskan bahawa Rasulullah s.a.w. memang diperintahkan untuk melaksanakan mesyuarat:

“Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Oleh itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka dan bermesyuaratlah dengan mereka dalam perkara itu.”²

Perintah ini menunjukkan wajib, bukan hanya bagi Rasulullah s.a.w., namun juga bagi seluruh penguasa kerajaan.³

Perlu juga dicatat bahawa perintah tersebut pada mulanya mengenai urusan besar negara, iaitu masalah yang berkaitan dengan perang dan damai dalam peristiwa Uhud. Pada saat itu terjadi perbezaan pendapat mengenai strategi menghadapi musuh. Rasulullah s.a.w. sendiri

¹ Al-Qaradāwī, *Madkhal*, h. 157.

² Al-Qur'ān surat *Ali Imran* 3:159.

³ Al-Khalidi, Salah Abd al-Fatah, *Maqālah 'an al-Shūrā fi al-Qur'ān al-Karīm* dalam *al-Shūrā fi al-Islām*, Muassah al-Bait, Al-Majma' al Malaki li Buhūth al-Hadārah al-Islāmiyah, Amman 1989, Jilid I. h 61.

sebenarnya lebih cenderung menghadapi musuh dari dalam kota Madinah. Tetapi majoriti rakyat menghendaki askar Islam keluar kota dan menyambut musuh di luar Madinah. Sungguhpun Rasulullah s.a.w. mempunyai firasat bahawa strategi ini kurang tepat, seperti yang kemudian terbukti dengan kekalahan pihak Islam. Baginda, demi memenuhi kehendak majoriti menyetujui keinginan tersebut. Umat Islam pada masa itu memang berbalah sesama sendiri terutama disebabkan unsur orang-orang munafik yang menggunting dalam lipatan, mereka menyalahkan sesama sendiri kerana derita kekalahan yang berlaku dan tetap menolak natijah keputusan yang diambil menerusi mesyuarat. Dalam suasana seperti inilah perintah tegas mengenai mesyuarat tersebut ditetapkan.¹

Dasar mesyuarat ini dengan demikian diambil pada masa *madani*. Ini perlu memandangkan masyarakat Islam telah dapat disatukan untuk pertama kalinya dalam sejarah mereka oleh undang-undang yang adil untuk mengatur kehidupan mereka. Mereka ditadbir oleh suatu negara yang diuruskan oleh seorang Ketua kerajaan dengan kawasan kedaulatan yang jelas. Lebih dari itu mereka semua telah mengatakan dengan suka rela, bahkan berikrar untuk taat setia kepada aturan-aturan baru itu. Kontrak sosial telah berlaku. Jadi sesebuah negara sesungguhnya telah berdiri dan ditubuhkan. Oleh itu prinsip mesyuarat mesti menjadi salah satu sendi tata negara tersebut sebagai mekanisma penting dalam penyelenggaraan kekuasaan.

¹ *Ibid.*, h. 60.

Walaupun prinsip mesyuarat itu sangat penting dalam pandangan Islam, namun perincian mengenai pelaksanaannya tidak dapat ditemukan dalam al-Qur'an. Demikian juga di dalam al-Sunnah. Kalaupun ada, adalah *sunnah fi'liyah*, yang masih mengundang pelbagai penafsiran dan analisis yang pada akhirnya juga tidak menganggap *sunnah fi'liyah* tersebut sebagai satu-satunya model yang mutlak dan abadi.¹ Sebaliknya para ulama menganggap hal itu sebagai masalah dasar kerajaan yang mesti dilaksanakan mengikut *maṣlahah* dan keperluan.²

Gagasan tersebut barangkali dapat lebih diperjelas oleh suatu fakta bahawa bentuk pelaksanaan prinsip mesyuarat ini dalam sejarah Islam sangat pelbagai. Mesyuarat pada masa Rasulullah s.a.w. dalam bentuk sederhana. Apabila menghadapi suatu masalah yang memerlukan mesyuarat, Baginda akan meminta pendapat para sahabat, terkadang dalam jumlah yang besar terkadang hanya bersifat perseorangan sahaja.³ Ini sangat relevan dengan keadaan masa itu, di mana saiz negara tidak begitu besar dan sifat masalah-masalah yang muncul cukup diatasi dengan model mesyuarat seperti itu. Pada masa ini juga tidak ada *shūrā* mengenai pemilihan ketua kerajaan kerana hal itu telah dipegang oleh Rasulullah s.a.w. dengan ketetapan wahyu.

Selepas Rasulullah s.a.w. wafat, asas wahyu telah terputus. Bentuk mesyuarat berubah total. Mesyuarat mengenai soal politik mesti dilakukan untuk memilih Ketua kerajaan, al-Khalifah.

¹ Lihat Muhammad al-Ghazālī, *Dustūr al-wiḥdah*, h. 48.

² Al-Qaradāwī, *Madkhāl*, h. 158.

³ Humam 'Abd al-Rahim Said, 'Ard al-Aḥādiث al-Nabawiyah al-Muta'alliqah bi al-Shūrā wa-Dirasātihā', dalam *al-Shūrā fi- Al- Islām*, Jilid I, h.105.

Dalam hal ini adalah wajar untuk memberi kesempatan yang sama kepada dua golongan masyarakat yang mempunyai kepentingan secara langsung: Kaum *Anṣār*, bumiputera dan *Muḥājirīn*, pendatang. Hanya keputusan yang sama-sama mereka ambil dengan muktamad sahaja yang akan mempunyai kewibawaan politik. Oleh itu setelah mereka, dua kaum itu sepakat dalam mesyuarat tersebut, persoalan kepemimpinan politik dapat diselesaikan. Ketika mereka telah sepakat memilih Abu Bakar r.a. sebagai Khalifah, baru semua rakyat memilih beliau dengan sebulat suara. Pada masa Abu Bakar r.a. ahli-ahli mesyuarat tetap dipertahankan dengan pertimbangan *Ansar-Muḥājirīn*, para tokoh masyarakat, serta daripada golongan ulama.¹

Perkembangan masyarakat yang sangat mendasar berlaku pada masa Umar r.a. Beliau telah mempertegas prinsip ini sebagai institusi dalam bentuk Jawatan Kuasa atau ahli lembaga mesyuarat. Lembaga ini dianggotai oleh enam orang ahli, termasuk Uthman Ibn Affan, Ali Ibn Abi Talib, Talha Ibn Ubaidillah, Zubair Ibn al-Awwam, Sa'd Ibn Abi Waqqas dan Abd al-Rahman Ibn Awf. Persoalan pemilihan Ketua kerajaan diserahkan kepada mesyuarat lembaga tersebut. Bentuk mesyuarat pada masa Uthman r.a. dan Ali r.a. juga banyak berbeza daripada bentuk sebelumnya, namun persamaan penting yang perlu dikemukakan ialah bentuk itu bersifat terpusat. Ertinya segala persoalan negara tanpa mengira di kawasan mana ia berlaku, juga dibincangkan dan diputuskan oleh ahli lembaga mesyuarat pusat.

¹ Al-Būṭī, Muhammad Sa'īd Ramadān, *al-Shūrā 'an al-Khulafā' al-Rāshidīn*, dalam *al-Shūrā fī al-Islām*, Jilid I, h. 115; juga al-Bahānsī, Sālim, *al-Khilāfah wa al-Khulafā' al-Rāshidūn Bayn al-Shūrā wa al-Dimugratiyah*, al-Zahrah li al-I'lām al-Arabi, Kaherah, Cet. I, 1991, h.h. 95-97.

Majlis *shūrā* yang ditubuhkan berdasarkan kepada kawasan-kawasan pentadbiran hanya berlaku pada masa pemerintah Umayyah. Pada masa ini dapat disaksikan majlis-majlis *shūrā* di Damsyik, Madinah, Iraq, Khurasan (Iran) dan Mesir. Sedangkan ahli majlis tersebut terdiri daripada tiga unsur, tokoh masyarakat Arab, golongan pimpinan tentera dan para ulama cerdik pandai, para profesional.¹ Perkembangan bentuk ini tidak dapat dianggap kecil, kerana dengan demikian keterlibatan rakyat dalam proses pengambilan keputusan semakin banyak dan merata. Keadilan dan kemaslahatan dengan mekanisma baru ini lebih menyeluruh dan seimbang dengan memperhatikan seluruh lapisan rakyat. Ini merupakan dasar kerajaan yang sangat relevan terutama dengan melihat saiz negara Umayyah yang semakin membesar dengan penduduk yang merentasi kawasan Hijaz, Afrika dan Parsi. Masing-masing dengan corak budaya dan ragam adat resamnya sendiri-sendiri.

Di samping persoalan bentuk, tata cara pemilihan ahli majlis *shūrā* juga mengalami kepelbagaiannya yang sama dalam pandangan para ulama.² Al-Mawdudi mengusulkan pemilihan langsung daripada rakyat jelata.³ Usul lain, pemilihan dilakukan menerusi pelantikan daripada Ketua negara, setelah mempertimbangkan ketokohan dan kepakaran yang terbabit.⁴ Pendapat ketiga, menggunakan kedua-dua metod. Iaitu dengan menubuhkan dua majlis. Satu majlis dipilih oleh rakyat jelata secara langsung, sedangkan yang lain

¹ Atnān, Husain, *al-Shūrā fi al-'Asri al-Amwāī*, Dar al-Jabal , Beirut, Cet. I, 1991, h. 66.

² Perbincangan menarik mengenai perkara ini dan hal-hal yang berkaitan juga diberikan dengan terperinci dalam, al-Sayyid, 'Umar, *al-Dawr al-Siyāsi li al-Safwah fi Sadr al-Islām*, IIIT, Herndon, VA, Cet. I, 1996, h.h. 40-88.

³ Al-Mawdudi, Abu al-A'lā, *Nazariyat al-Islām wa Hadyihī fi al-Siyāsah, wa al-Qānūn wa al-Dusūr*, Dar al-Su'ūdiyah, Jeddah, 1985, h.h. 236-238; juga, al-Tijāni, Abd al-Qādir Hāmid, *Uṣūl al-Fikr al-Siyāsi fi al-Qur'ān al-Makkī*, IIIT, Herndon, VA, Cet. I, 1995.

⁴ Muhammad Ra'fat Uthmān, *Riyāsat al-Dawlah fi- Fiqh al-Islāmī*, al-Imārat al-'Arabiyyah, Dubai, Cet. II, 1986, h. h. 361-365.

ditunjuk oleh Ketua negara, seperti yang kini banyak dianut oleh negara-negara membangun.¹

Para ulama Syariah seperti Shaikh Yusuf al-Qaradawi,² Shaikh Muhammad Al-Ghazali,³ Shaltut⁴ dan Jad al-Haq,⁵ menganggap kelenturan itu perlu, agar pelaksanaannya disesuaikan dengan perkembangan masyarakat.

Fakta yang hampir sama juga diketemukan pada *nusūṣ* mengenai peradilan dan perundangan. Ini seperti *al-Shūrā*, keadilan dan penegakan hukum adalah termasuk salah satu prinsip utama di dalam Syariah. Bahkan keadilan yang sesungguhnya merupakan asas kepada *al-Shūrā*. *Al-Shūrā* adalah suatu mekanisme berkesan untuk mencapai keadilan. Dengan demikian keadilan menduduki tempat bukan sebagai bahagian dari mekanisme, prosedur atau pelaksanaan, malah lebih dari itu kedudukannya adalah sebagai matlamat. Dalam perkara ini al-Qur'an dengan tegas dan jelas menekankan bahkan memerintahkan umat Islam dan negara untuk berbuat adil. Allah s.w.t. berfirman, yang bermaksud:

"Sesungguhnya Allah s.w.t. menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan hukum itu dengan adil."⁶

¹ Lihat al-Qaradāwī, *Al-Hulūl al-Mustawradah Kayfa Janat 'ala Ummatina*, Maktabat Wahbah, Kaherah, Cet. III, 1977, h. 70.

² Al-Qaradāwī, *Madkhal*, h. 157.

³ Muhammad al-Ghazalī, *Dustūr al-Wihdah*, h. 48.

⁴ Lihat Shaltūt, Mahmūd, *al-Islām: 'Aqīdah wa Sharī'ah*, h.h. 8-9.

⁵ Jād al-Haq 'Ali Jād al-Haq dalam ucapan pembukaannya dalam *Nadwah al-Fiqh al-Islāmī* di Oman, 22-26 1408/9-13 April 1988 dalam *Hadiyah Majallah Al-Azhar*, Jun 1988, h. 37, ketika membahas mengenai kelenturan Syariah Islam.

⁶ Al-Qur'an surat *al-Nisā'* 4:58.

“Sesungguhnya Allah s.w.t. menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan.”¹

Banyak sekali ayat-ayat mengenai keadilan. Perkataan yang digunakan adakalanya dari perkataan “*al-'adl*,” seperti ayat-ayat di atas, dan ada pula yang menggunakan perkataan “*al-qist*,” seperti dalam firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

“Allah menyatakan bahawa tidak ada Tuhan melainkan Dia, yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang berilmu (juga mengatakan yang demikian itu).”²

Firman lainnya, yang bermaksud:

“Wahai orang-orang yang beriman jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi kerana Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu.”³

Matlamat keadilan ini adalah mutlak dan dikaitkan langsung dengan “*al-hukm bimā anzala Allāh*” atau menegakkan undang-undang yang berdasarkan kepada hukum Allah s.w.t. Memang prinsip utama keadilan hanya dapat dicapai dengan merujuk kepada hukum Allah s.w.t. Oleh itu petunjuk mengenai hal ini diberikan dalam al-Qur'an:

“Hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka.”⁴

¹ Al-Qur'an surat *al-Nahl* 16:90.

² Al-Qur'an surat *Āli Imrān* 3:18.

³ Al-Qur'an surat *al-Nisā'* 4:135.

⁴ Al-Qur'an surat *al-Mā'idah* 5:49.

"Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir."¹

"Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang zalim."²

"Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah maka mereka itu adalah orang-orang fasik."³

Selain penjelasan di atas, tiga hal dapat dicatat daripada ayat-ayat tersebut: Pertama, keadilan adalah asas kepada Islam itu sendiri pada paras teologi dan hukum. Menyatakan keimanan terhadap Islam bererti menegaskan iltizam terhadap nilai keadilan. Kedua, keadilan itu bersifat objektif iaitu dalam bahasa Al-Qur'an "tidak mengikuti hawa nafsu." Tetapi untuk mencapai objektifiti, atau kejituan keadilan tidak dapat diserahkan kepada spekulasi manusia semata-mata. Nilai objektifiti itu tidak akan tercapai melainkan dengan berasaskan kepada Syariah Allah s.w.t. Ketiga, Syariah memberikan ruang yang cukup bagi menampung keperluan masyarakat manusia terhadap penegakan keadilan di sepanjang peradaban mereka dan dalam konteks perubahan yang akan terus berlaku. Ini adalah penjelasan logik daripada penegasan ayat-ayat di atas. Inilah yang disedari oleh Ibn Qayyim:

"Dimana ada keadilan di situlah Syariah Allah s.w.t."⁴

¹ *Ibid.*, 5:44.

² *Ibid.*, 5:45.

³ *Ibid.*, 5:47.

⁴ Ibn al-Qayyim, *al-Turuq al-Hukmiyah*, h. 16.

Hubungan tidak terpisahkan antara Syariah, keadilan dan masyarakat ini tidak mungkin dibatasi dengan satu bentuk pelaksanaan yang ketat dan terperinci. Kerana ciri khas hubungan seperti itu adalah lentur dan dipengaruhi oleh elemen-elemen yang saling berkaitan dan sentiasa bergerak. Oleh itu di dalam al-Qur'an kita tidak dapat menemukan petunjuk terperinci mengenai pelaksanaan tentang prinsip penetapan hukum secara adil. Sebaliknya analisa secara dekat terhadap sejarah *tashri'i* dalam bidang peradilan, *al-qadā'* membuktikan perlakunya berbagai-bagi pelaksanaan yang sentiasa berkembang bersama-sama dengan perkembangan masyarakat itu sendiri.

Pada masa Rasulullah s.a.w., Baginda sebagai seorang Rasul juga melakukan tugas-tugas seorang hakim negara yang memutuskan pelbagai perkara yang diadukan kepada beliau oleh masyarakat. Allah s.w.t. sendiri yang memerintahkan tugas itu:

"Hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah."¹

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili di antara manusia apa yang telah Allah wahyukan kepadamu. Dan janganlah kamu menjadi penentang (orang yang tidak bersalah) kerana (membela) orang yang berkhanat."²

¹ Al-Qur'an surat *al-Mā'idah* 5:49.

² Al-Qur'an surat *al-Nisā'* 4:105.

Tugas kehakiman yang dipikul oleh Rasulullah s.a.w. ini memang sangat diperlukan oleh masyarakat yang telah berjaya menubuhkan negara baru. Ini dapat diamati dengan melihat bahawa ayat-ayat tentang kehakiman (*al-qadā'*) itu adalah *madaniyah* yang diturunkan pada masa elemen-elemen penubuhan suatu negara telah dipenuhi oleh masyarakat Islam sebagai negara baru dan pada masa keadaan masyarakat masih sederhana, bahkan mungkin kecil daripada segi jumlah warga negara dan geografi. Oleh itu, sangat wajar tugas-tugas kehakiman itu dipegang sendiri oleh Rasulullah s.a.w. Pada masa ini tidak ada seorang pun yang menjawat secara khas sebagai hakim. Sesetengah sahabat seperti Ali bin Abi Talib yang ditugaskan ke Yaman, yang terkadang menjalankan tugas kehakiman, tetapi sebenarnya beliau juga melakukan tugas-tugas kekuasaan yang lain.¹

Jawatan sebagai hakim secara khas baru diadakan pada masa Umar. Ini memandangkan negara telah berkembang dengan pesat. Warga negara semakin ramai. Persoalan-persoalan kehakiman yang mesti diselesaikan semakin banyak dan memerlukan penanganan secara khusus. Inilah yang kemudian melahirkan jawatan hakim yang diadakan oleh Umar r.a. di beberapa wilayah seperti Syam, Kufah dan Basrah.² Pentadbiran mahkamahpun masih sederhana. Para hakim tidak memiliki laporan atau catatan yang mengandungi keputusan-keputusan hukum. Ini kerana masyarakat juga sederhana. Mereka tunduk pada keputusan hakim dan tidak ada bantahan.³ Perkara-perkara yang diputuskan para hakim pada zaman ini hanya terhad pada masalah-masalah sivil. Sedangkan perkara jenayah, seperti *qisas* dan

¹ Abū Talib, Hamid Muhammad, *al-Tanzīm al-Qadā'i al-Islāmī*, Matba'ah al-Sa'ādah, Cet. I, 1982, h. 30.

² Al-Bīwi, Salāmah Muhammad, *al-Qadā' fi al-Dawlah al-Islāmiyah, Tārikhuh wa Nuzumuh*, Al-Markaz al-'Arabi li al-Dirāsat al-Islāmiyah, Riyād, 1994, Jilid I, h. h. 177-179.

³ Abū Talib, *al-Tanzīm al-Qadā'i*, h. 33.

hudud masih dirujuk kepada Khalifah atau Gabenor wilayah.¹ Walau demikian, pada masa ini benih dan tunas kehakiman sebagai institusi sudah mulai nampak jelas di mana kekuasaan kehakiman sudah mula berasingan dengan kekuasaan eksekutif negara.

Pada masa Bani Umayyah, secara keseluruhan masih sama dengan masa sebelumnya. Namun pada masa ini kekuasaan hakim agak lebih luas. Ini termasuk mengkaji perkara-perkara hukum jenayah. Pencatatan hukum mulai dilaksanakan secara lebih meluas, dan lebih penting untuk diperhatikan, pada masa ini mulai diperkenalkan sistem “lebih dari seorang qadi” dalam satu bandar. Ini dapat dianggap sebagai suatu permulaan bagi berlakunya sistem panel hakim di kemudian hari.²

Pada masa pemerintahan Abbasiyah, selari dengan kemajuan sosio-politik dan ekonomi yang dicapai negara, persoalan pengadilan juga menunjukkan perkembangan yang fundamental. Pada masa inilah pengadilan tumbuh menjadi institusi yang besar dan penting. Jawatan “*Qādī al-Qudāh*,” atau Ketua Hakim negara diadakan. Abu Yusuf daripada mazhab Hanafi adalah hakim yang mula-mula menjawat jawatan itu. Ini bersamaan dengan penubuhan semacam pejabat kementerian kehakiman (*diwān qādī al quḍāh*).³ Institusi ini memang merupakan keperluan negara yang mendesak berdasarkan beberapa fakta seperti berikut. Pertama, tersebarnya mazhab-mazhab fiqh di seluruh negara. Akibatnya, kehakiman (*al-qada*) juga erat kaitannya dengan persoalan mazhab tersebut. Masing-masing hakim

¹ ‘Arnūs, Mahmud Ibn Muḥammad, *Tārīkh al-Qadā’ fi al-Islām*, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, Kaherah, tanpa tarikh, h. 25.

² Al-Bluwi , *al-Qada'*, Jilid I, h. 392.

³ Abū Ṭālib, *al-Tanzīm al-Qadā'i*, h. 37; al-Bluwi, *al-Qada'*, Jilid II, h. 177.

mengikut suatu mazhab tertentu dan memutuskan perkara sesuai dengan mazhab yang dianuti. Wajar apabila pemilihan seorang hakim pun diasaskan kepada pertimbangan mazhab. Seorang hakim yang ditugaskan di suatu kawasan mengikut mazhab kebanyakan penduduk kawasan itu. Di kawasan Iraq, hakim-hakimnya bermazhab Hanafi, hakim-hakim di Syam dan Maghribi bermazhab Maliki, sedangkan mereka yang bertugas di Mesir bermazhab Syafi'i.¹ Kedua, tugas-tugas pengadilan yang semakin berat. Skop kekuasaan pengadilan pada masa ini mencakupi memberi bantuan terhadap mangsa kebakaran, membaiki jalan raya, membuat statistik angkatan tentera, menentukan awal Bulan Ramadan dan Syawal, pemungutan cukai, tugas-tugas kepolisian, menjaga harta umum, waqaf dan harta anak yatim, membangun masjid, tugas-tugas pengurusan pengadilan serta prosedur yang diperlukan, seperti soal-saksi-saksi, penterjemah, lembaga penasihat yang terdiri daripada ulama Syariah dan setia usaha. Dua fakta ini sahaja sudah cukup untuk membuktikan perkembangan pesat institusi pengadilan di zaman Abbasiah ini.²

Masa ini juga mengenal pelbagai sistem mahkamah. Mahkamah masjid jami', peranannya memutuskan perkara-perkara yang ringan dan tidak memerlukan hujah yang rumit. Mahkamah wilayah, peranannya memutuskan perkara yang agak besar dan memerlukan penanganan lebih serius dan rumit. Mahkamah *al-mazālim*, peranannya untuk memutuskan perkara yang melibatkan penguasa. Mahkamah tinggi, peranannya untuk memutuskan perkara-perkara besar yang diajukan oleh para hakim di mana mereka tidak dapat memutuskan perkara itu. Mahkamah ini diurus oleh *al-amīr* atau Gabenor wilayah atau juga

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Khalifah yang akan memutuskan perkara itu dengan merujuk kepada pandangan yang diberikan oleh para ulama Syariah.¹ Selain itu, sistem mahkamah *hisbah* juga ditemukan. Mahkamah ini berperanan memutuskan perkara-perkara yang berhubung dengan kemungkaran yang nyata, seperti perkara pengurangan timbangan dalam jual beli, penipuan, masalah hutang.² Juga mempastikan masyarakat menunaikan kewajipan-kewajipan Islam seperti solat jamaah di masjid dan solat jumaat.

Ini dapat disimpulkan bahawa masa ini juga sudah mengenal mahkamah berperingkat, mahkamah-mahkamah *al-hisbah*, mahkamah pegawai kerajaan,³ di mana terdapat *al-mazālim* dan mahkamah tinggi.

Ilustrasi mengenai perkembangan institusi mahkamah ini ada baiknya juga dijelaskan walaupun serba sedikit iaitu mengenai sistem panel hakim. Seperti telah dijelaskan, sistem ini dijalankan di dalam mahkamah tinggi zaman Abbasi. Dalam sejarah kehakiman, sistem ini pernah digunakan untuk memutuskan perkara besar yang melibatkan kerajaan. Pada tahun 153 H., Khalifah Abu Ja'far al-Mansur menjemput para hakim dari pelbagai kawasan, Kufah, Basrah dan Baghdad untuk membincangkan suatu perkara yang melibatkan salah seorang kerabat diraja Abbasi. Perkara ini berkenaan dengan Isa bin Musa, seorang Jeneral kerajaan Abbasiah yang berwibawa yang kemudian dilantik oleh al-Saffah sebagai putera mahkota

¹ *Ibid.*, Jilid II, h. h. 224-225, Abū Ṭalib, *al-Tanzīm al-Qadā'i*, h. h. 119-121.

² *Ibid.*, h. h. 24-25.

³ Di Indonesia kini ada PTUN (Pengadilan Tata Usaha Negara) menjalankan peranan yang lebih kurang sama.

Persoalan kekuasaan, daripada segi keumuman dan kekhususannya serta tugas yang dipikul oleh orang yang memegang kekuasaan dapat disimpulkan daripada perkataan, keadaan dan *al-'urf* iaitu adat masyarakat. Persoalan kekuasaan ini tidak ada batasannya yang terperinci dalam Syariah. Terkadang di sesetengah tempat dan di beberapa zaman, kekuasaan peradilan masuk dalam kekuasaan tentera. Namun, tidak demikian halnya dengan tempat-tempat atau zaman-zaman yang lain.¹

Dengan demikian apa yang diterima oleh adat dan diperlukan oleh *al-'urf* atau kebiasaan masyarakat di setiap kawasan, dan pada setiap fasa sejarah dapat diserap oleh kekuasaan kehakiman, *al-qâda'*.

Walaupun mesti diakui bahawa tidak semua *nusūs* itu bersifat umum dan lentur pemahamannya seperti *nusus* tentang cara-cara solat atau *nusus* mengenai ibadah secara amnya, namun al-Qaradawi menyimpulkan bahawa *nusūs* yang bersifat lentur adalah majoriti.² *Nusus* tersebut memang dibuat oleh Syariah agar dapat difahami lebih dari satu pemahaman.³ Seperti dapat disimpulkan, hal ini adalah keperluan asas bagi Syariah agar sentiasa relevan dengan perubahan sosial yang terus berlaku.

¹ Ibn Taymiyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, *al-Hisbah fi al-Islām aw Wazīfat al-Hukūmah al-Islāmiyah*, al-Jāmi'at al-Islāmiyah, al-Madinah al-Munawwarah, tanpa tarikh, h.h. 10-11.

² Al-Qaradawī, *Madkhal*, 157.

³ *Ibid.*, h. 163.

Selanjutnya analisa terhadap ciri khas bahasa Arab, *al-lisān al-‘arabi* yang menjadi format penyampaian *nuṣūṣ* Syariah tersebut akan semakin menyingkap persoalan di atas. Oleh itu berikut fokus analisa akan menekankan pada konsep *al-Bayān*.

2.8.2. Masyarakat dan *Dalālāt al-Alfāz*

Perkembangan sosial mempengaruhi perubahan pemahaman terhadap *nuṣūṣ*. Ini membawa perubahan kepada hukum. Natijah inilah yang kali ini akan diuji dengan meneliti dari dekat isu *dalālāt al-alfāz* yang difahami oleh para ulama Syariah dengan merujuk bukan sahaja kepada struktur bahasa dan persoalan linguistik, namun juga faktor luaran dan pengalaman sosial seorang mujtahid.

2.8.2.1. Konsep *al-Bayān* dalam Usul Fiqh

Pengujian terhadap *al-Bayān al-‘arabi* sebagai konsep yang dikembangkan secara mendalam dan meluas di dalam disiplin Usul fiqh tidak dapat dilakukan. Masalah ini akan nampak lebih jelas setelah kita membincangkan kitab-kitab rujukan utama Usul fiqh dan analisa yang menyertainya. Namun, satu di antara sebab-sebab utama yang dapat menjelaskan ialah, dua dasar utama Syariah: al-Qur'an dan al-Sunnah menggunakan bahasa Arab. Dua dasar utama ini memerlukan pemahaman, penafsiran hukum dan metodologi ijtihad yang semua ini tidak dapat dipisahkan daripada isu *dalālāt al-alfāz*, di satu sisi. Sedangkan di sisi yang lain, pemahaman *istinbāt* atau *istidlāl* tersebut terus menerus dilakukan oleh para mujtahidin dalam rangka waktu dan persekitaran sosio-budaya yang berbeza. Oleh itu perhatian yang cukup besar mengenai tajuk ini dicurahkan oleh hampir semua ulama Syariah.

Perhatian besar ini dimulakan oleh Imam Syafi'i, pengasas ilmu Usul fiqh,¹ di abad kedua. Menyedari pelbagai kaedah *istinbāt* pada zamannya serta ciri khas Syariah serta asas-asasnya yang terutama, al-Syafi'i memulai penulisan *al-Risālah*-nya dengan membincangkan isu *al-Bayān*. Kata al-Syafi'i:

"*al-Bayān* adalah suatu nama yang menghimpun pengertian-pengertian, di mana asas-asasnya (*al-'uṣūl*) terkumpul, namun cabang-cabangnya (*al-furū'*) adalah berbagai-bagai."²

Begitu luas pengertian *al-Bayān* dalam pandangan al-Syafi'i sehingga beliau mesti mempertegas adanya pemisahan antara *al-'uṣūl* dan *al-furū'*. Apabila *al-'uṣūl* atau asas-asasnya dapat disatukan dan dihimpun, tidak demikian dengan *al-furū'* atau cabang-

¹ Penegasan ini disertai dengan pengakuan sepenuhnya, bahawa jauh sebelum Imam al-Syafi'i meletakkan dasar-dasar ilmu Usul fiqh dan menulis *al-Risālah*, para sahabat, tabi'in dan mujahidin sebelum beliau telahpun melaksanakan kaedah-kaedah yang dituliskan oleh beliau. Namun demikian, sebagai disiplin ilmu dengan kaedah-kaedah, penjelasan-penjelasan dan penulisan sistematik sebagai layaknya sebuah disiplin ilmu pengetahuan, baru nampak pada *al-Risālah*. Al-Syafi'i menulis *al-Risālah*-nya setelah beliau menyerap pelbagai metodologi *istinbāt* dan dasar-dasar ijtihad yang secara meluas dipakai di Hijaz dan di Iraq. Di Madinah beliau berguru kepada Malik Ibn Anas, Imam Dar Hijrah, sedangkan di Baghdad beliau bertemu dengan Muhammad Ibn Hasan al-Shaibani, salah seorang tokoh besar di kalangan ulama Hanifah. Dua pengalaman dari metodologi *al-athāri* (cenderung kepada dalil *nusūs*) dan *al-ra'y* (cenderung kepada gagasan atau ijtihad) inilah yang mendorong al-Syafi'i menulis kitab metodologi tersebut. Yang cukup menarik kitab ini oleh al-Syafi'i sendiri tidak pernah diisytiharkan secara rasminya sebagai kitab Usul Fiqh. Beliau tidak pernah menganggap bahawa kitab yang ditulisnya ini sesungguhnya mengandungi asas-asas utama apa yang di kemudian hari disebut sebagai disiplin ilmu Usul Fiqh. Sebutan ilmu Usul Fiqh sebagai istilah teknikal hanya berlaku setelah penulisan kitab *al-Risālah*. Kitab ini bukan sahaja memberikan pengaruh yang luar biasa terhadap metodologi undang-undang Syariah, bahkan juga memberi kesan terhadap model pengembangan intelektualisme Arab dan umat Islam pada amnya. Gagasan mengenai *al-qiyās* yang diperkenalkan telah mampu mempengaruhi metodologi linguistik Arab, Mantiq, dan Balaghah. Bahkan, ilmu kalam yang dikembangkan oleh al-Ash'ari, Abi al-Hasan juga tidak terlepas daripada pengaruh tersebut. Lihat al-Jabri, Muhammad 'Abid, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, Markaz Dirāsat al-Wihdah al-'Arabiyyah, Beirut, Cet. IV, Mac, 1989, h.h. 96-106, 115-124, dalam fasal kelima, *al-Tashrī' li al-Musharrī': Taqnīn al-Ra'y wa al-Tashrī' li al-Mādi*, dan fasal keenam, *al-Tashrī' li al-Musharrī': al-Qiyās 'Alā Mīthāl Sābiq*; dan al-Jabri, *Bunyāt al-'Aql al-'Arabi*, h.h. 13-41, 109-174.

² Al-Syafi'i, *al-Risālah*, h. 21.

cabangnya. Cabang-cabang ini memperakui kepelbagaiannya dan keanekaragamannya yang luar biasa. Oleh itu al-Syafi'i selanjutnya menjelaskan:

"Kadar paling sedikit mengenai pengertian-pengertian yang berhimpun namun juga bercabang-cabang itu ialah, mereka merupakan penjelasan kepada masyarakat yang al-Qur'an telah diturunkan dengan menggunakan bahasa mereka. Mereka ini memahami *al-Bayān* lebih kurang sama. Tetapi sesetengah daripada mereka lebih memahami penjelasan itu apabila dibandingkan dengan orang lain. Bagi orang-orang yang tidak begitu mengerti bahasa Arab, penjelasan itu menimbulkan perbezaan di antara mereka."¹

Untuk memperjelas teori *al-Bayān* di atas, al-Syafi'i memberikan contoh-contoh yang sekaligus merupakan kategori-kategori *al-Bayān*.² Pertama, perkara yang telah dijelaskan oleh Allah s.w.t. kepada masyarakat menerusi nas. Seperti kewajipan mengerjakan solat, cara zakat, puasa serta haji. Kedua, penegasan kewajipannya ditetapkan menerusi nas al-Qur'an, namun penjelasan pelaksanaannya memerlukan al-Sunnah. Seperti jumlah solat, cara pembayaran zakat dan waktu-waktunya. Ketiga, perkara yang ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w., dan ia tidak terdapat di dalam al-Qur'an. Keempat, perkara yang diwajibkan oleh Allah s.w.t. kepada masyarakat agar mereka menemukan hukum perkara tersebut menerusi ijtihad, dan mereka wajib mentaati hukum hasil ijtihad ini. Mudah kiranya untuk menyimpulkan bahawa *al-Bayān* dengan penjelasan seperti di atas sebenarnya telah merangkumi kaedah-kaedah apa yang popular dengan istilah Usul Fiqh. Kerana penjelasan di

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, h.h. 21-23.

atas telah mengandungi asas al-Qur'an al-Sunnah, dan *al-qiyās* yang diistilahkan oleh al-Syafi'i sebagai ijihad. Timbul soal kedudukan ijma'. Al-Syafi'i juga menganggapnya sebagai bahagian dari *al-Bayān*. Pertama, kerana ijma' tidak boleh menyalahi al-Qur'an dan al-Sunnah; bahkan mesti berasaskan kepada dua asas tersebut. Kedua, secara tersurat beliau mengakui bahawa pelaksanaan teori *al-Bayān* tidak dapat dipraktikkan melainkan terlebih dahulu memahami persoalan ijma'.¹ Jadi boleh ditegaskan bahawa di samping *al-Bayān* ini merupakan persoalan utama, ia juga adalah punca persamaan dan sekaligus perbezaan penentuan hukum para ulama Syariah.

Posisi bahasa Arab juga nampak dengan jelas sebagai asas kepada penafsiran *nusūṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah. Persoalannya, penguasaan terhadap bahasa ini tidak mungkin dapat dicapai dengan sempurna bukan sahaja oleh kalangan bukan-Arab, bahkan oleh para ulama Arab sekalipun. Dengan tegasnya dalam hal ini al-Syafi'i mengatakan: "Bahasa Ārab sangat luas dan paling banyak lafaznya." Tidak seorang pun dapat menguasai seluruh bahasa Arab kecuali seorang Nabi.² Abu Bakar r.a. tidak mengetahui erti perkataan "*Abba*".³ Umar bin al-Khatab r.a. tidak mengerti erti perkataan "*Takhawwuf*".⁴ Bahkan Ibn Abbas *turjumān al-Qur'ān* juga tidak memahami erti perkataan "*Fātir*".⁵ Sampai kini realiti keluasan bahasa Arab dan kepelbagaiannya ini masih diakui oleh para pengkaji moden.⁶

¹ Hal ini dapat difahami dari penjelasan beliau mengenai *al-qiyās*. Lihat *Ibid.*, h. 510.

² *Ibid.*, h. 42.

³ Dalam Surat, '*Abasa* 80:31.

⁴ Dalam Surat, *al-Nahl* 16:47.

⁵ Dalam ayat *Fātir al-Samāwāti*, surat, *al-An'am* 6:14.

⁶ Lihat al-Asfar, Ahmad Abd al-Ghafar, *al-Sīḥāḥ wa Madāris al-Mu'jamāt al-Arabiyyah*, tanpa nama penerbit, Makkah al-Mukarramah, Cet. baru, 1980, h. 36.

Elemen lain yang mendorong pengembangan konsep *al-Bayān*, dapat ditemukan dalam realiti maraknya gerakan *istinbāt al-ahkām* yang bukan sahaja berlaku di kawasan Hijaz namun juga merambah ke kawasan Iraq dan negeri-negeri di sekitarnya. Hal ini bersamaan dengan semakin meluasnya negara Islam, komunikasi intensif antara penduduk Arab dan saudara-saudara mereka yang baru masuk Islam dari pelbagai bangsa dan munculnya pelbagai persoalan baru yang dihadapi masyarakat. Dengan demikian gerakan *istinbāt al-ahkām* ini menghadapi dua masalah pada masa yang sama. Pertama, bahawa bahasa Arab tidak lagi dikuasai dengan baik oleh para ulama Syariah. Atau sekurang-kurangnya akses mereka terhadap bahasa wahyu ini tidak sama, oleh itu dapat menimbulkan perbagai perbezaan penafsiran. Kedua - yang lebih serius - para ulama generasi baru itu menghadapi pengalaman-pengalaman sosial yang berlainan daripada sebelumnya. Maka gerakan pembatasan metodologi atau *dabīt al-manāhij* atas *istinbāt al-ahkām* tidak dapat dielak lagi.

Realiti di atas besar kemungkinannya juga dapat membantu kita mengungkapkan keghairahan para ulama Syariah memperdebatkan, menetapkan kaedah dan menafsirkan istilah *al-mabahith al-lafziyah* dalam Usul fiqh. Setelah membincangkan kitab *al-Risālah*, berikut akan diberikan analisa anatomi terhadap empat kitab Usul fiqh, *al-Burhān fi Usūl al-Fiqh* oleh Imām al-Haramain, Abī al-Ma'ālī al-Juwainī; *al-Mu'tamad* oleh Abū Ḥasan al-Baṣrī; *al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl* oleh Abī Hāmid al-Ghazālī dan *al-Iḥkām fi Usūl Ahkām* oleh al-Āmīdī. Keempat-empat kitab ini dinilai oleh Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*nya sebagai kitab-kitab yang paling terutama dan menjadi sendi-sendi disiplin ilmu Usul fiqh.¹

¹ Lihat Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, h. 455.

Berikut kita lihat sampai seberapa kitab-kitab tersebut memberikan perhatian terhadap persoalan *mabāḥith al-alfaẓ* ini.

Al-Burhān fi Usūl al-Fiqh, oleh Imam al-Haramain, seperti yang dilakukan *al-Risālahnya* Imam al-Syafī'i memulakan kitabnya dengan membincangkan persoalan *al-Bayān*. Selanjutnya masalah-masalah *al-alfaẓ*, seperti bentuk-bentuk perkataan, dan sebagainya ditulis mulai daripada halaman 70 daripada juz pertama sampai halaman 382; kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai *qiyās* dan *ta'liq* serta pelbagai persoalannya dimulakan daripada awal juz ke dua, iaitu daripada halaman 676 sampai 1107. Perlu dicatat di sini, bahawa seluruh halaman kitab *al-Burhān* mengandungi dua juz itu 1551 dan 741 halaman daripadanya hanya membincangkan persoalan lafaz iaitu separuh daripada seluruh isi kitab.¹ *Al-Mu'tamad fi Usūl al-Fiqh* oleh Abi al-Husain al-Basri² membincangkan masalah *dala'lāt al-alfaẓ* ini secara berterusan daripada halaman pertama jiliid I sampai halaman 331. Kemudian di jiliid II, beliau membincangkan dalam bab khas mengenai *al-qiyās*, *'illat* dan hal-hal yang berkaitan dengan pengertian lafaz mulai daripada halaman 189 sampai halaman 313; kemudian daripada halaman 459. Persoalan yang berkenaan dengan *dala'lāt* ini dibincangkan dalam 471 halaman daripada 881 halaman keseluruhan kitab *al-Mu'tamad*. Ertinya lebih daripada separuh kitab hanya merupakan penjelasan tentang *al-Bayān*.

Sedangkan *al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl* oleh Abi Hamid al-Ghazali³ juga menempuh

¹ Lihat Imām al-Haramain, al-Juwaini, *al-Burhān*

² Al-Basri, *al-Mu'tamad*.

³ Al-Ghazali, Abi Ḥamid, *al-Mustasfā min Ilm al-Usūl*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, Cet. II, 1983.

metodologi yang sama. Beliau membincangkan apa yang diistilahkan *al-qutb al-thālith*, sendi ketiga mengenai cara-cara membuahkan hukum. Di dalam sendi itulah *al-Mustasfa* membincangkan persoalan *al-alfāz* serta *dalalatnya*, dan persoalan *istidlāl*. Disamping itu isu mengenai *dalīl al-qiyās* dan perdebatan di sekitar *'illat* juga dibahas. Perbincangan ini dimulakan daripada halaman 315 jilid I sehingga halaman 435; kemudian dalam jilid ke II daripada halaman pertama sehingga halaman 347. Al-Ghazali perlu mengkaji masalah ini dalam 567 halaman daripada 843 halaman keseluruhan. Lebih daripada separuh kitab *al-Mustasfa* difokuskan kepada pengembangan penafsiran *nusus* dan hal-hal yang berkaitan.

Ini tidak menghairankan sebab al-Ghazali menganggapnya sebagai salah satu empat sendi pokok Usul fiqh, bersama-sama dengan hukum, mujtahid dan dalil-dalil *shar'i* itu sendiri.¹

Oleh itu al-Ghazali menekankan:

"Ketahuilah bahawa sendi (yang ketiga mengenai cara-cara membuahkan hukum) ini adalah sendi yang terutama dalam ilmu Usul fiqh. Kerana ia merupakan medan daya upaya para mujtahidin untuk membuat hukūm-hukum dengan berasaskan kepada prinsip-prinsip-nya (*al-usūl*)... kerana hukum-hukum itu sendiri tidaklah bergantung kepada pilihan para mujtahidin untuk menghapuskan atau menetapkannya. Keempat-empat prinsip (*al-usūl*), al-Qur'an, al-Sunnah, ijma' dan akal (*qiyās* atau *ijtihad*) tidak berkenaan dengan pilihan seseorang untuk mengasaskan dan menetapkannya, sebaliknya medan

¹ *Ibid.*, Jilid I, h.h. 7-8.

keupayaan seorang mujtahid adalah menggunakan pemikirannya untuk memberikan hukum-hukum dengan berasaskan kepada asas-asasnya dan menyimpulkannya daripada sumber-sumber mereka. Sedangkan sumber-sumber hukum, *madārik al-ahkām*, itu ada tiga, perkataan, perbuatan dan *sukūt*, mendiamkan suatu perbuatan yang berlaku.”¹

Semangat *al-Bayān* yang difahamkan oleh al-Ghazali ini tidak berlebihan. Seperti juga semangat yang ditunjukkan oleh al-Syafi'i, dilatarbelakangi oleh suatu fakta bahawa hubungan antara *al-uṣūl* dan *al-furu'* itu sukar untuk difahami tanpa melibatkan penjelasan menyeluruh mengenai *dalālat al-alfāz*. Itulah sebabnya mengapa al-Ghazali dengan tegas melihat isi tentang dalil *qiyās* dan *ta'līl* tergolong di dalam perbincangan mengenai perbincangan lafaz dalam kategori *dalālat bi al-ma'qūl* atau dalil *ma'nā al-khiṭāb*.² Cara pandang yang sama dapat dikesan dalam pemikiran al-Syafi'i ketika beliau membahas teori *al-Bayān*, walaupun istilah yang digunakan oleh *al-Risālah* adalah ijtihad dan bukan *qiyās*. Namun kedua-dua istilah ini merujuk kepada penjelasan mengenai hakikat yang sama.³

Kitab *al-Iḥkām fi Usūl al-Aḥkām* oleh Ali bin Muhammad al-Amidi⁴ menunjukkan fakta yang sama. Kitab ini terdiri daripada empat jilid dengan jumlah halaman seluruhnya 1207. Jilid pertama mulai daripada halaman 9 sampai 73 membincangkan soal bentuk-bentuk lafaz

¹ *Ibid.*, Jilid I, h. 316.

² *Ibid.*, Jilid II , h. 228.

³ Al-Syafi'i, *al-Risālah*, h. 40, bandingkan contoh-contoh yang dikemukakan al-Syafi'i tentang *qiyas* iaitu mengenai persamaan denda, *al-mithl*, menentukan arah kiblat, sifat adil dua orang saksi, sama dengan contoh-contoh tentang ijtihad. *Ibid.* h.h. 22-25; penegasan persamaan ijtihad-*qiyās* ini dapat dilihat dalam, *ibid.*, h. 39.

⁴ Al-Amidi, *al-Iḥkām fi Usūl al-Aḥkām*, al-Maktab al-Islāmi, Beirut, Cet.II, 1402 H.

dan jenisnya serta prinsip bahasa. Jilid ke dua mulai daripada halaman 130-337 membincangkan mengenai *dalālat*, juga bentuk-bentuk *lafaz*, termasuk *takhsīs*, *istithnā'*, suruhan (*amr*) dan larangan (*nahy*). Pembahasan ini diterangkan sampai kejilid III yang berakhir di halaman 100. Kemudian masih di jilid yang sama, mulai dari halaman 183-302 membincangkan soal *qiyas* dan *ta'līl*. Pembincangan ini diteruskan hingga ke jilid IV halaman 3-116. Jumlah keseluruhan pembincangan mengenai *al-alfāz* dan *dalālat*nya memerlukan 600 halaman dari keseluruhan 1207 halaman *al-Ihkam*. Suatu jumlah yang lebih kurang sama dengan *al-Mu'tamad* dan *al-Mustasfā'*.

Pengiraan kuantiti ini memang tidak sempurna kerana ia hanya melibatkan beberapa kitab sahaja. Sungguhpun demikian, dengan mengambilkira kedudukan kitab-kitab tersebut dalam sejarah perundangan Syariah dan perkembangan metodologi *istinbāt* bolehlah diambil kesimpulan bahawa *dalālat al-alfāz* dan hubungannya dengan metodologi Syariah tidak dapat dipisahkan. Bukan hanya itu sahaja, bahkan ia merupakan persoalan yang rumit, pelbagai dan terus berkembang. Ia dipengaruhi oleh faktor-faktor luaran, seperti yang akan diuji berikut ini.

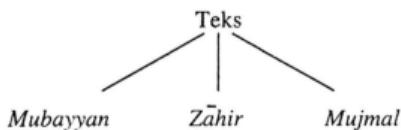
2.8.2.2. Pengaruh Masyarakat

Kerumitan dan kepelbagaiannya *al-Bayān* ini nampak dengan jelas dalam teori yang mula-mula dikembangkan oleh al-Syafi'i.

Pandangan al-Syafi'i¹ mengenai *al-Bayan* dapat disimpulkan dalam tiga kategori. Pertama, *Mubayyan*. Ertinya teks itu benar-benar jelas dan tidak memerlukan apa-apa penjelasan lagi, seperti pentakwilan atau penafsiran. Ini seperti firman s.w.t. yang bermaksud:

“Telah kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) setelah berlalu waktu tiga puluh malam. Dan kami sempurnakan malam itu dengan sepuluh malam lagi, maka sempurnalah waktu yang telah ditetapkan Tuhannya empat puluh malam.”²

Jumlah empat puluh malam ini sudah sangat jelas dan tidak memerlukan penjelasan lain. Kedua, *Zāhir*. Ertinya pengertian teks itu dapat difahami tanpa *qarinah*. Namun begitu pengertian yang sebenar tentang teks itu sendiri masih tidak begitu jelas. Ini seperti firman Allah s.w.t., yang bermaksud: “Persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil.”³ Keadilan ini sudah jelas, namun penetapan sifat adil ini masih memerlukan penjelasan lebih lanjut. Ketiga, *Mujmal*. Ertinya perkataaan itu bersifat umum dan tidak dapat difahami dengan sempurna melainkan dengan dalil-dalil di luar dirinya. Ini seperti istilah solat, haji dan zakat. Istilah-istilah ini bersifat umum. Oleh itu kewajipan menunaikan ibadah tersebut memerlukan penjelasan lain mengenai pelaksanaannya, masa, syarat-syarat dan seterusnya.



¹ Al-Syāfi'i, *al-Risalah*, h. 21-41.

² Al-Qur'an surat *al-A'rāf*, 7:142.

³ Al-Qur'an surat *al-Talaq* 65:2.

Bahagian pertama daripada tiga kategori nas itu tidak memberikan ruangan bagi penafsiran, penjelasan dan pengembangan pengertian dan cakupannya, kerana sudah sangat jelas bahkan sudah pasti. Tidak demikian dengan dua kategori terakhir. *Zāhir* dan *Mujmal* terbuka bagi perkembangan pengertian selanjutnya. Memang yang berlaku bukanlah perubahan hakikat daripada pengertiannya, namun lebih kepada cakupan makna yang merangkumi realiti-realiti baru sesuai dengan perkembangan masyarakat.

Itulah sebabnya mengapa al-Shatibi selang 600 tahun kemudian setelah era al-Syafi'i dengan tegas mengatakan bahawa pengembangan pengertian semacam itu tidak akan pernah terhenti. Al-Shatibi di dalam bab *al-Ijtihād*¹ menghubungkaitkan proses penentuan pengertian *nusūṣ* dan hubungannya dengan pelaksanaan hukumnya secara objektif dengan ijtihad kategori *tahqīq al-manāṭ*.

Al-Shatibi mengemukakan ayat 2 Surah *al-Talaq*: “Persaksikanlah kepada dua orang saksi yang adil di antara kalian.” sebagai contoh mengenai isu ijtihad tersebut yang bersifat abadi di sepanjang zaman. Ini dapat lebih dijelaskan manakala kita menemukan bahawa cakupan pengertian “sifat adil” ditentukan oleh perubahan masyarakat dan persekitaran sosio-budaya. Di dalam masalah keempat dalam bab *al-Maqāṣid*, al-Shatibi² menjelaskan lebih jauh hubungan masyarakat dan keadilan:

“Adakalanya adat itu bertukar daripada baik menjadi buruk, dan sebaliknya.

Ini seperti membuka penutup kepala (songkok, kopiah). Penilaian terhadap

¹ Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt*, Jilid IV. h. h. 64-65.

² *Ibid.*, h. 67.

perbuatan ini secara realitinya berlainan mengikut kawasan. Di negeri-negeri kawasan Timur, perbuatan itu menjaskan maruah orang-orang terpandang, sedangkan di negeri-negeri kawasan Barat tidak demikian. Oleh itu, hukum Syariah mesti berlainan dan berubah sesuai dengan perubahan itu. Ini bererti, bagi masyarakat di Timur ia menjaskan sifat adil, sedangkan bagi masyarakat di kawasan Barat tidak menjaskan.”¹

Penjelasan al-Shatibi ini perlu dicatat sebagai pengamatan dan kefahaman yang kreatif dan hakiki terhadap hubungan antara teks dan masyarakat dalam Syariah. Keaslian idea ini dalam tradisi Usul fiqh tidak dapat diragukan. Kerana pada dasarnya idea ini merupakan kelanjutan yang wajar daripada idea al-Syafi'i tentang nas *al-Zāhir* dalam fasal *Bayān* yang ke lima. Adalah bukan kebetulan belaka bahawa al-Shatibi juga mengemukakan ayat 2 Surat *al-Talaq* sebagai contoh penjelasan, sama dengan contoh ayat yang ditulis oleh al-Syafi'i enam ratus tahun sebelumnya dalam *al-Risalah*.² Oleh itu, kita berkeyakinan bahawa penjelasan kepelbagaiannya dan perkembangannya di atas telah menjadi fakta yang diterima ulama Syariah di sepanjang sejarahnya.

Ini semakin didukung oleh pengujian terhadap kategori teks *mujmal*. Kalau melihat contoh-contoh konvensional seperti solat, haji dan puasa memang nampak seolah-olah pengertian itu hanya memerlukan penjelasan atau *qarīnah* daripada ayat-ayat al-Qur'an atau dalil al-

¹ *Ibid.*, Jilid II, h. 216.

² Al-Syafi'i, *al-Risalah*, h. 38.

Sunnah. Namun cukup banyak teks *mujmal* dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang cakupan pengertiannya berhubung erat dengan perubahan masyarakat. Dua konsep mengenai "al-Shūra" dan "melaksanakan hukum" seperti telah diuraikan dalam fasil ini dapat dijadikan ilustrasi mengenai teks *mujmal* dalam al-Qur'an. Selain itu, di dalam al-Sunnah, kita menemukan konsep *al-Kafā'ah* sebagai persyaratan nikah juga dapat dijadikan contoh yang relevan.

Kafā'ah atau persamaan status sosial dan ekonomi antara keluarga calon suami dan calon isteri,¹ secara keseluruhannya disepakati oleh para ulama sebagai persoalan yang mesti diambilkira dalam perkahwinan. Pada asasnya *kafā'ah* ini telah ditegaskan oleh Rasulullah s.a.w. "bahawa *kafā'ah* itu mengenai nasab, harta, kemuliaan dan taqwa."² Namun para ulama berbeza pendapat dalam dua perkara. Pertama, mengenai pengertian dan kandungan makna *al-kafā'ah*. Kedua, mengenai implikasi hukumnya. Mengenai yang kedua ini, misalnya, Abu Hanifah berpendapat adalah hak wali untuk memisahkan kedua suami-isteri itu apabila mereka tidak memenuhi syarat *kafā'ah*. Manakala Ahmad dalam salah satu riwayatnya menyatakan: *Kafā'ah* ini tidak termasuk syarat sahnya nikah. Ibn Qudamah pula menegaskan bahawa kebanyakan para ulama berpendapat demikian.³

Yang perlu ditekankan disini ialah persoalan cakupan pengertian *kafā'ah* itu sendiri. Di sini *kafā'ah* dari segi pekerjaan atau profesi boleh dijadikan kes penelitian. Imam Ahmad Ibn

¹ Sabiq, Sayid, *Fiqh al-Sunnah*, Dār al-Fath al-I'lām al-Arabi, Kaherah, Cet. II, 1994, Jilid II, h. 209.

² Al-Nawawi, Yahyā Ibn Sharaf, *al-Majmū' Sharh Muhadhdhab*, diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Tirmidhi, dan disahihkan oleh al-Hakim dari hadith Samurah, Jilid XIV, h. 83.

³ Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Maktabah al-Jumhuriyah Ulwiyah, Mesir, tanpa tarikh, Jilid VI, h. 480.

Hanbal di dalam salah satu riwayatnya berpendapat¹ bahawa pekerjaan seseorang mesti diambilkira dalam *kafa'ah*. Penjaga tandas, tukang cantuk (*hajjam*), tukang kulit (*dabbāgh*), tukang tenun (*hā'ik*), dan tukang pembuang sampah tidak *kufu'* berkahwin dengan puteri pemilik profesi-profesi terhormat, seperti peniaga dan pembuat bangunan. Alasan beliau, kerana profesi semacam itu dipandang rendah oleh masyarakat. Bagi Imam Ahmad apa pun kondisi yang berlaku dalam masyarakat patut dijadikan rujukan. Nampaknya pada zaman Ahmad Bin Hanbal buruh bangunan dianggap sebagai profesi terhormat. Ini berbeza dengan pandangan sebahagian masyarakat kini. Demikian juga seorang tukang kulit (*al-kassāh*) dan *al-dabbāgh* dianggap rendah pada zamannya. Namun *al-dabbāgh* dan *al-kassāh* di zaman ini yang memiliki alat produksi canggih tidaklah demikian. Juga di dalam contoh-contoh satuan yang mereka kemukakan tidak ditemukan pelbagai profesi pertanian, dan perkilangan yang juga n.emerlukan penjelasan. Termasuk juga pelbagai profesi moden seperti di dalam bidang informasi, media, komputer dan seterusnya. Bagaimanapun hampir seluruh ulama yang membincangkan pasal ini mengaitkan penilaian profesi tersebut sesuai dengan perubahan sosio-budaya masyarakat semasa dan bersifat tempatan.²

Idea tentang *kafa'ah* masyarakat ini lebih tegas lagi ditemukan dalam pandangan ulama yang menyatakan bahawa penduduk bandar Makkah, Madinah, Basrah dan Kufah tidak *kufu'*

¹ *Ibid.*, Jilid VIII, h.38.

² Al-Nawawi, *al-Majmū'*, Jilid XVI, h. 189; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Jilid VI, h. 485; Faraj al-Sayyid Ahmad, *al-Zawāj wa Aḥkāmu fi Madhhab Ahl al-Sunnah*, Dār al-Wafa' li al-Taba' wa al-Nashr, Kaherah, Cet. I, 1989, h.h. 113-114, beliau memberikan kesimpulan yang sama. Dengan demikian apabila suatu profesi rendah itu berubah menjadi terhormat dalam suatu masyarakat maka hukumun juga ikut berubah. Yang menjadi paksi dalam perkara penentuan *kafa'ah* ini adalah pandangan masyarakat terhadap profesi itu. Lihat, al-Juzairī, Abd al-Rahmān, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, bahagian *al-Ahwāl al-Shakhsiyah*, tanpa nama penerbit dan tanpa tarikh, Jilid IV, h. 55.

dengan penduduk kawasan kampung dan gunung-ganang.¹ Di sini nampak persoalan antropologi dan geografi mempengaruhi pengertian *kafa'ah*. Al-Sunnah juga membuktikan fakta yang sama mengenai perkembangan pemahaman yang pada gilirannya juga memberikan kesan terhadap penetapan hukum seperti telah dijelaskan sebelum ini.

2.8.2.3. Dukungan Ilmu Bahasa

Kalau boleh kita melihat persoalan ini daripada sudut pandang ilmu bahasa, teori semantik dan sosiolinguistik dapat membantu menunjukkan lebih jauh lagi pengaruh masyarakat terhadap perkembangan pengertian suatu perkataan atau bahasa. Walaupun perlu diakui penggunaan suatu teori yang dianggap sahih di dalam suatu disiplin ilmu tertentu, tidak semestinya ia juga sesuai diterapkan di dalam disiplin ilmu yang lain. Sebahagiannya mungkin disebabkan adanya ciri khas masing-masing disiplin ilmu, dan sebahagian yang lain disebabkan tabiat dan keperluan masing-masing yang berbeza. Untuk kes ini, misalnya perbezaan itu mungkin nampak dari segi ciri khas objek kajian. Disiplin Syariah mempelajari teks wahyu yang mutlak dan abadi. Sedangkan ilmu bahasa mengkaji percakapan dan persuratan orang perorang atau bahasa perbualan sehari-hari. Di antara kedua-dua subjek dari segi ini nyata sangat berbeza.

Bagaimanapun di samping dengan sepenuhnya mengakui perbezaan tersebut, kajian di awal bab ini juga menunjukkan fakta hubungan antara teks wahyu dan bahasa Arab. Bahkan hubungan tersebut begitu eratnya sehingga tidak dapat dipisahkan lagi. Tidak menghairankan gerakan penulisan kamus bahasa Arab bermula daripada perhatian yang besar terhadap

¹ Al-Nawawi, *al-Majmu'*, Jilid XVI, 189.

penafsiran makna al-Qur'an dan al-Sunnah. Sesetengah orang mungkin meragukan karya tulisan Ibn Abbas mengenai penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan model kamus disertai dengan bukti dari syair Arab jahiliyah yang ditulis sebelum tahun 67 Hijrah, namun tidak seorang ulama pun mempersoal suatu fakta bahawa gerakan penulisan kamus Arab bermula daripada penafsiran *Gharīb al-Qur'ān* dan *Gharīb al-Hadīth* dalam bentuk risalah-risalah kecil sebelum Khalil Ibn Ahmad al-Farahidi.¹ Wajar kemudian al-Syafi'i memulai *al-Risalahnya* dengan memperdebatkan dan mendiskusikan teori *al-Bayān al-'Arabi*. Begitu juga dengan para ulama Syariah setelah beliau. Yang menarik untuk dicatat disini, kejernihan analisa al-Shatibi ketika beliau menyimpulkan diskusi mendalam dan panjang mengenai *dalālah al-Alfaz* itu dengan mengajukan suatu kaedah "*Al-Shari'ah Wudi'at li al-Afhām*" sebagai elemen *maqāṣid al-Shari'ah* yang kedua. Di dalam huraianya beliau menegaskan perlunya menjadikan bahasa Arab sebagai rujukan utama pemahaman teks wahyu.² Walaupun nampak seolah-olah natijah ini tidak banyak berbeza daripada gagasan para ulama sebelumnya, namun gagasan beliau tidak boleh dipandang remeh. Idea menghubungkaitkan antara kaedah memahami teks wahyu dengan semangat *maqāṣid al-Shari'ah* merupakan pandangan yang menyeluruh, tepat dan kreatif. Implikasinya, antara bahasa dan *maqāṣid al-Shari'ah* mesti difahami secara terpadu sebagai kesatuan entiti. Kesadaran intelektual semacam ini sangat mungkin merupakan kesimpulan atas analisa mendalam mengenai fakta al-Qur'an bahawa:

"Sesungguhnya al-Qur'an benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam.

Ia dibawa turun oleh *al-Rūh al-'Amin* (Malaikat Jibril), ke dalam hatimu

¹ Lihat Nassār, Husain, *al-Mu'jam al-'Arabi Nash'atuh wa Tatawwuruh*, Dar Masr, Cet. IV, 1988, h.h. 29-30.

² Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid II, h.h. 49-78.

(Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas,”¹

di samping realiti-realiti sosio-budaya yang beliau hadapi di penghujung di abad ke-8 di Andalus.² Keseluruhan khazanah Usul Fiqh memang mendokong hubungan erat teks wahyu-bahasa Arab ini. Sehingga dengan demikian, agak selesa kita membincangkan teori ilmu bahasa pada amnya.

Teori semantik memberikan sumbangan bererti mengenai perubahan pengertian sesuatu perkataan. Dijelaskan bahawa di antara jenis-jenis makna:³ Pertama, makna yang asasi. Makna inilah yang menjadi faktor utama dalam komunikasi bahasa. Kedua, makna sampingan, atau yang terkandung. Makna ini memberikan pengertian lebih daripada makna yang asasi. Bahkan makna jenis ini tidak pernah statik dan menyeluruh. Sebaliknya ia berubah sesuai dengan perubahan minda, sosio-budaya, dan persekitaran masyarakat. Seperti perkataan “wanita”, makna asasinya adalah seorang perempuan dewasa. Namun makna sampingannya, misalnya, dia adalah seorang yang pandai memasak; membuat kek, memakai pakaian tertentu, suka berbelanja ke pasar dan seterusnya. Perkataan “Yahudi” juga dapat dijadikan contoh. Pengertian asasinya, ia seseorang yang memeluk agama Yahudi. Namun pengertian sampingannya membawa serta sifat-sifat tamak - haloba, kikir, penipu dan licik.⁴ Mungkin di Palestin, ia memberi erti musuh yang sangat berbahaya dan mesti

¹ Al-Qur’ān surat *al-Shu’ara’* 26:192-195.

² Baca penegasan ini dengan contoh mengenai pengertian sifat adil yang berbeza dan berubah mengikut kawasan dan format masyarakat, seperti yang telah diuraikan.

³ Umar, Ahmad Mukhtār, *‘Ilm al-Dalālah*, ‘Alam al-Kutub, Kaherah, Cet. IV, 1993, h. 37.

⁴ Qaddūr, Ahmad Muḥammad, *Madkhāl ilā Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Dār al-Fikr al-Mu’āşir, Beirut, Cet. I, 1993, h. 38.

diperangi. Pengertian semacam ini sentiasa berubah dan mencerminkan fakta-fakta sosio-budaya dan kejiwaan masing-masing masyarakat.¹ Kehidupan itu sendiri yang mempengaruhi perubahan tersebut. Oleh itu hubungan sosial, pencapaian-pencapaian tamadun, faktor-faktor geografi semuanya boleh mengakibatkan perkembangan pengertian perkataan di dalam mana-mana bahasa.²

Satu di antara bentuk-bentuk perubahan makna ialah perluasan pengertian.³ Hal ini didorong oleh keperluan masyarakat untuk memberikan pengkayaan pengertian sedemikian rupa, sehingga mereka dapat meneruskan kreativiti komunikasi sosialnya dengan lancar dan teratur. Mereka memberi contoh perkataan *Salary* dalam bahasa Inggeris.⁴ Pada mulanya ia hanya mempunyai makna gaji seorang anggota tentera, bahkan sebelum itu, ia hanya menunjukkan pada sedikit agihan dan bahagian garam yang diterima oleh seorang anggota tentera sebagai ganjaran. Kini perkataan itu mempunyai pengertian yang luas di mana ianya mencakupi semua gaji daripada mana-mana golongan.⁵

Teori semantik ini juga diperkuat oleh natijah kajian teori sosiolinguistik. Di dalam linguistik, bahasa difahami sebagai konsep dan sekaligus sebagai persoalan. Ini kerana persoalan dibentuk daripada konsep-konsep tersebut. “Minyak,” “air,” “mengapung,” dan “di atas” adalah satuan konsep; dan kalimat atau pernyataan bahawa “Minyak mengapung di atas

¹ *Ibid.*

² Lihat Qaddūr, *Madkhāl*, h.h. 222-223.

³ Umar, *'Ilm al-Dalālah*, h. 244.

⁴ *Ibid.*

⁵ Demi kelancaran dan keteraturan penjelasan contoh ilustrasi bentuk ini dalam Syariah akan ditangguhkan ke akhir perbincangan.

air" adalah persoalan.¹ Persoalan sebagai hasil pemikiran jelas berhubungan dengan budaya dan pengalaman-pengalaman individu atau masyarakat. Hasil pemikiran mereka yang tidak mempunyai banyak pengalaman dan pengetahuan yang terperinci mengenai suatu persoalan sudah tentu akan berbeza daripada pemikiran mereka yang menguasai sesuatu persoalan itu. Oleh itu, dapat dimengerti adanya perbezaan pemahaman mengenai pernyataan "Ekonomi negara berada di dalam keadaan krisis" berbeza antara pemahaman seorang yang belum pernah terdedah kepada konsep ekonomi dan negara serta keadaan krisis, dengan seorang negarawan yang pakar ekonomi. Struktur bahasa yang ditegaskan sama, namun latar belakang ilmu, budaya dan pengalaman yang berbeza adalah faktor penting yang mempengaruhi pemahaman terhadap bahasa.²

Selanjutnya, pemahaman terhadap konsep dan persoalan itu selalu berhubung dengan prototype. William Labov menemukan bukti bahawa konsep tentang cawan, pasu, mug, masing-masing mengacu kepada prototype yang ditentukan oleh beberapa ciri khas masing-masing, termasuk bentuknya, ukuran berat, besar dan fungsinya.³ Bagaimanapun mengenai pengertian yang terperinci tentang konsep adalah sangat nisbi dan tidak semestinya sama. Ia berbeza dari satu masa ke masa yang lain dan mengikut budaya masing-masing.⁴ Pemikiran yang dituangkan dalam bentuk susunan perkataan itu, yang mencuba menggabungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain sehingga menjadi suatu persoalan terus bergerak,

¹ Henderson, R.A, *Sociolinguistics*, Cambridge University Press, Cet. II, 1996, h. 73.

² Mengenai hubungan antara bahasa, pemikiran dan budaya ini lihat. *Ibid.* h. h. 74-75, 78-80,105.

³ *Ibid.*, h. 75.

⁴ *Ibid.*, h. h. 218, 217 Mengenai keterbukaaan pengertian bahasa ini lihat juga Qaddūr, *Madkhal*, h. h. 218-223; Umar, *'Ilm al-Dalālah*, h. 38.

berkembang dan bekerja memenuhi suatu fungsi atau menyelesaikan suatu persoalan.¹ Kata Vygotsky:

"Hubungan antara pemikiran dan perkataan adalah proses, gerakan terus menerus...yang sentiasa berubah yang dapat dianggap sebagai perkembangan dirinya bagi memenuhi suatu fungsi... Pengertian suatu perkataan itu dinamik."²

2.8.2.4. *Nuṣūṣ* Syariah dan Persekutaran Sosio-Budaya

Hubungan bahasa, fakta-fakta dan fungsi sosial ini juga dapat ditemukan dalam disiplin Syariah dalam buku "*al-Dalālāt al-'Aṣīlah wa al- Mu'āṣirah*", suatu kajian yang mencuba meneliti dokumen-dokumen Syariah tentang zakat pada masa Rasulullah s.a.w. dan *Khulafā'* *al-Rāshidīn*. Pengkaji ini berusaha mengembangkan pengertian dokumen zakat yang telah berusia 15 abad itu agar merangkumi persoalan-persoalan baru dan pengalaman-pengalaman moden. Di dalam usaha semacam ini perluasan makna dan cakupan pengertian bahasa dokumen tersebut tidak dapat dielak.

Baiklah kita lihat dari dekat mengenai penafsiran ulang terhadap dokumen zakat itu. Pertama, mengenai pengertian *maṣārif al-zakāt* dalam dokumen al-Qur'an, yang bermaksud:

"Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, (untuk memerdekan) hamba, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah (*fi*

¹ *Ibid.*, h. h. 81-82.

² Vigotsky, Lev. *Thought and Language*, new revised, Penyunting Alex Kozulin, The Mitt Press Cambridge, Massachussets, London-England, Cet. III, 1988, h. 218.

sabilillāh) dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana.”¹

Zakat kepada golongan fakir miskin yang pada mulanya bermakna memberi zakat kepada individu yang tidak mempunyai keupayaan dari segi ekonomi, diberi makna baru: Mengusahakan pemenuhan keperluan ekonomi yang berterusan, dengan melakukan pelaburan yang menguntungkan, seperti mendirikan kilang dan berbagai kegiatan ekonomi yang melibatkan golongan tersebut. Dengan demikian mereka dapat terus mempunyai sumber kewangan yang mencukupi untuk memenuhi keperluan asasi mereka.²

Golongan ketiga, ‘*āmil zakāt* pula makna asalnya adalah pemberian zakat kepada orang-orang yang bekerja mengurus zakat, menghimpun, menjaga, menimbang dan mengagihkannya. Golongan ini tetap diberi zakat walaupun sudah kaya. Pengertiannya yang baru: Zakat mesti mempunyai sumber kewangan sendiri yang independen dan berasingan daripada sumber-sumber baitul mal yang lain. Umat Islam telah melaksanakan hal ini. Mereka mempunyai lembaga zakatnya sendiri, mengembangkan struktur kelembagaan, seperti adanya jawatan Yang Dipertua, yaitu *wāli al-sadaqāt* dan lembaga ini melaksanakan fungsi pengumpulan dan distribusi.³

¹ Al-Qur'an surat *al-Tawbah*, 9:60.

² Al-İbrāhīm, Muhammād 'Aqlah, *al-Da'lālāt al-'Asīlah wa al-Mu'āsirah 'alā al-Wathā'iq wa al-Rasā'il al-Mutā'alliqat bi al-Zakāh fi al-'Ahḍain al-Nabāwī wa al-Rāshidī*, Maktabat al-Risalah al-Hadithah, Ammān, Cet. I, 1988, h. 114.

³ *Ibid.* h. 115.

Sementara golongan ke empat, *al-Mu'allafati qulūbu-hum* yang pada mulanya bererti mereka yang diberi zakat dengan maksud menyebarkan da'wah Islam, sama ada dengan cara semakin memperkuuh keimanan, membuat mereka suka kepada da'wah atau menghalang mereka daripada berbuat jahat menghambat tersebarnya da'wah. Kini pengertiannya telah diperluas yang merangkumi upaya menghadapi kristenisasi, serangan orientalisma atau gerakan-gerakan anti Islam yang lain.¹

Golongan kelima, para hamba. Walaupun mereka sudah dimansuhkan daripada muka bumi ini, namun pengertiannya yang baru dapat merangkumi negara-negara Islam yang terjajah oleh kolonialis barat, dan masyarakat Islam yang kini masih tertindas dan dizalimi serta terbelenggu oleh musuh mereka seperti di Bosnia, Patani, Palestin. Dengan demikian zakat golongan ini dapat diberikan kepada mereka untuk tujuan pembebasan.²

Golongan keenam, orang-orang yang berhutang. Sebelumnya pengertian golongan ini hanya terhad kepada mereka yang dililit hutang dan tak mampu membayar. Sama ada hutang itu untuk kepentingan peribadi atau kemaslahatan umum. Bagaimanapun kini golongan ini telah diberi makna baru, termasuk kewajipan mendirikan sistem insuran yang bersifat gotong royong dan bukan komersial dengan tujuan memberantas kemiskinan dan menolong mangsa bencana alam.³

Sedangkan golongan ketujuh, *fi sabillillāh*, pengertian yang semula bererti jihad di medan

¹ *Ibid.*, h.117.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, h. 118.

perang, kini telah berkembang untuk segala usaha meninggikan syiar Islam, termasuk memberikan biasiswa bagi penuntut ilmu, menubuhkan pusat Islam di kawasan-kawasan yang memerlukan terutama di negara-negara di mana ummat Islam merupakan minoriti. Bahkan zakat dari golongan ini juga boleh dipakai untuk membiayai usaha-usaha amal kebajikan pada amnya seperti membangun masjid, rumah yatim piatu dan pusat orang-orang istimewa.¹

Golongan yang terakhir golongan *Ibn al-sabil*. Makna asalnya seorang musafir yang kehabisan bekal atau kehilangan kendaraan dalam perjalanan, sehingga ia tidak mampu pulang ke negerinya. Kini pengertian ini diperluas untuk merangkumi rangsangan untuk berpergian, bergerak dari satu negeri ke negeri yang lain kerana ia memberikan manfaat kepada individu dan masyarakat.²

Dapat dibaca bahawa perkembangan pengertian tersebut sebenarnya dipengaruhi oleh perubahan masyarakat hukum itu sendiri. Ilustrasi kelapan golongan di atas nampak sekali menunjukkan hubungan antara masyarakat dan perkembangan pengertian teks serta perubahan hukum. Pengertian golongan *fi sabilillāh*, misalnya, menunjukkan perkembangan yang ketara:

¹ *Ibid.*, h. 119.

² *Ibid.*



Jadi, sudah tentu ini diikuti oleh perubahan hukum itu sendiri. Zakat untuk golongan *fi sabilillah* ini mengalami perubahan pengertian. Mula-mula ia hanya mencakupi para mujahidin yang berperang di jalan Allah s.w.t., kemudian mendapat pengertian baru ketika Imam Ahmad Ibn Hanbal dan Ishaq Ibn Rahawaih memasukkan orang-orang yang pergi menunaikan ibadah haji ke dalam skop pengertiannya. Sebahagian ulama Hanafiah menganggap para pelajar termasuk dalam golongan ini, dan pada era moden ini ramai para ulama yang memperluas pengertian *fi sabilillah* sehingga ia merangkumi semua bentuk amal kebajikan, penyebaran ilmu, dan berda'wah demi meninggikan kalimat Allah.¹

Perlu ditegaskan disini, bahawa bukan maksud kajian ini untuk menguji kesahihan implikasi hukum atas perluasan pengertian istilah-istilah di atas. Mungkin beberapa hal boleh

¹ Mengenai pelbagai pendapat dalam masalah ini lihat, al-Ashqar, 'Umar Sulaymān, *Mashmūlāt Masraf fi Sabillah bi Nazrah Mu'āṣirah Hasb al-'Ibārāt al-Mukhtalifah*, dalam *Abhāth wa A'māl al-Nadwah al-'Ulā li Qadāya al-Zakāt al-Mu'āṣirah*, yang diadakan di Kaherah 25-27 Oktober 1988, oleh Bait al-Zakāt, Kuwait, h.h. 181-236; Mash-hur, Ni'mat Abd. Latif, *al-Zakat al-Usus al-Shar'iyyah wa al-Dawr al-Inma'i wa al-Tawz'i'i*, IIIT, Herndon, VA, Cet. I, 1993, h.h. 83-85; al-Qaradawi pernah ditanya mengenai hukum menggunakan harta zakat untuk membina pusat Islam di negara-negara Barat dan Amerika utara di mana umat Islam sangat memerlukannya, termasuk juga membina masjid, perpustakaan dan tempat pengembangan ilmu Islam pada amnya. Dalam fatwa yang beliau berikan, *masraf fi sabillah* dijadikan rujukan dan menurut beliau *masraf* ini mencukupi pembinaan pusat Islam tersebut. "Seperti juga berjihad itu demi menegakkan kalimat Allah, demikian pula berda'wah, mengajar ilmu dan membimbing umat adalah demi menegakkan kalimat Allah." "Ia adalah jihad *fi sabillah* di zaman moden ini" tegas al-Qaradawi. Lihat, karya beliau, *Min Hady al-Islām Fatawā Mu'āṣirah, Dār al-Wafa'*, al-Mansūrah, Cet. II, 1993, Jilid II, h.h. 232-234.

dipertikaikan dan perlu penjelasan lebih lanjut. Tetapi apa yang menjadi pokok pembahasan ialah di dalam Syariah pun perkembangan makna teks wahyu juga dipengaruhi oleh persekitaran masyarakat hukum itu sendiri. Oleh itu, wajar perkembangan ini juga dengan sendirinya membawa perubahan hukum-hakam.

Seperti dapat disimpulkan perubahan sosio-politik dan ekonomi serta perkembangan peradaban pada umumnya mempengaruhi juga pemahaman masyarakat terhadap teks hukum. Sebenarnya hal ini wajar berlaku kerana pemahaman yang diberikan oleh generasi manapun “bukanlah kata terakhir yang tidak dapat lagi dikembangkan.”¹ Fakta inilah yang dikemukakan al-Qaradawi dengan baik sekali:

“Sesungguhnya pengertian lafaz (*nusūṣ*) itu berubah dari semasa ke semasa, dari satu persekitaran ke persekitaran yang lain dan ini merupakan suatu perkara biasa yang mashhur di kalangan para pengkaji bahasa, iaitu adanya pengaruh zaman dan kawasan terhadap perkembangan pengertian lafaz itu.”²

“Seorang mujtahid masa kini dapat memahami, menafsirkan dan melakukan *istinbāt* hukum daripada *nusūṣ* mengenai perkara-perkara yang sebelumnya belum pernah dilakukan oleh para ulama salaf. Mujtahid di zaman ini juga dapat mengembangkan pelbagai pemahaman terhadap beberapa *nusūṣ*, sebagai akibat daripada pengaruh yang mereka terima daripada zaman dan persekitaran mereka. Ini adalah suatu perkara yang tidak dapat dielakkan.

¹ Al-Ghazālī, *Kayfa Nata’āmal ma’ a al-Qur’ān*, h. 205-206.

² Lihat al-Qaradāwī, *Kayfa Nata’āmal*, h. 181.

Mereka tidak tercela, bahkan sebaliknya mereka ini mendapat pahala atas usaha ijтиhad yang mereka lakukan. Oleh itu, pemikiran dan pemahaman terhadap *nusūs*, terutamanya mengenai al-Sunnah, dapat dikembangkan dengan mengambil kira zaman dan tempat serta *maqāṣid al-Shari‘ah*.¹

Kita perlu menulis kutipan panjang daripada Shaikh Yusuf al-Qaradawi di atas kerana ia memberi penjelasan cukup penting mengenai persoalan hubungan pengembangan pemahaman masyarakat dan perubahan hukum. Ia juga menempatkan keterbukaan *nusus* hukum Syariah terhadap pengertian-pengertian baru itu di atas asas ijтиhad. Dengan demikian hubungan itu menemukan asas metodologinya serta mempunyai rangka yang jelas dan lebih pasti. Asas ini diperlukan terutama untuk menghindari kekacauan pemahaman dengan alasan pelaksanaan terhadap hubungan tersebut. Padahal di samping pemeliharaan hubungan dan relevansi Syariah-perubahan masyarakat, batas-batas dan garis-garis metodologi perlu diambil kira. Ini hanya dapat diselesaikan oleh ijтиhad tersebut di atas.

¹ Al-Qarādawī, *Shari‘at al-Islām*, h.h. 113-114. Wawancara pengkaji dengan Shaikh al-Qardawi pada April 1997 dan Mac 1998, juga membuktikan pemikiran di atas.