

BAB III

MAŞLAHAH DAN MAFSADAH MENURUT AL-IMÂM AL-GHAZZĀLĪ DAN AL-IMÂM AL-SHĀṬIBĪ

3.0 Pendahuluan

Pencapaian *maşlahah* dan penolakan *mafsadah* merupakan tujuan pokok dalam penetapan hukum Islam. Kewujudan hukum Islam tidak mungkin terlepas dari pencapaian *maşlahah* dan penolakan *mafsadah*. Prinsip pencapaian *maşlahah* dan penolakan *mafsadah* merupakan tujuan pokok penetapan hukum Islam dan telah diakui kebenarannya oleh para ulama dan para pakar hukum Islam secara ijmak. Walaupun para ulama berbeza pendapat dalam merealisasikan konsep tersebut dalam pembinaan hukum Islam, namun masing-masing cuba mengaplikasikannya mengikut pendekatan masing-masing dengan meletakkan prosedur serta istilah masing-masing pula.

Di dalam bab ini penulis akan menjelaskan pandangan al-Imâm al-Ghazzālī yang mewakili ulama al-Shāfi'iyah dan pandangan al-Imâm al-Shāṭibī yang mewakili ulama al-Mālikiyyah khususnya melibatkan konsep *maşlahah* dan *mafsadah* dari kedua-dua ulama tersebut.

3.1. Konsep *Maşlahah* dan *Mafsadah* Menurut al-Imâm al-Ghazzālī

Di dalam bahagian ini, penulis akan membincangkan konsep *maşlahah* dan *mafsadah*, syarat beramal dengan *maşlahah*, hubungkait di antara *maşlahah* dan *mafsadah* dengan *maqāşid al-sharī'ah* serta metod *pentarjīhan* terhadap pertentangan di antara *maşlahah* dan *mafsadah* menurut pandangan al-Imâm al-Ghazzālī.

3.1.1. *Maṣlahah* dan *Mafsadah* Menurut al-Imām al-Ghazzālī

Konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* telah dibahas oleh al-Imām al-Ghazzālī secara mendalam menerusi kitab-kitab beliau khususnya *al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣūl* dan *Shifā’ al-Ghalīl fi Bayān al-Shabh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Penulis akan cuba menjelaskan kedua-dua konsep tersebut berdasarkan kepada kitab-kitab beliau khususnya kitab *al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣūl* serta *Shifā’ al-Ghalīl* untuk mendapatkan dan mengetahui konsep tersebut dengan sebenar.

A. *Maṣlahah* Menurut al-Imām al-Ghazzālī

Kajian *uṣūl fiqh* di zaman al-Imām al-Ghazzālī telah mengalami kemajuan yang cukup pesat. Hal tersebut disebabkan kerana pada masa itu telah banyak kajian fiqh dengan pelbagai mazhab. Bahkan penulisan di dalam bidang *uṣūl al-Fiqh* pun telah menjadi seperti tradisi keilmuan di kalangan ulama pada ketika itu. Walaupun *maṣlahah* telah banyak didiskusikan pada masa itu, khususnya oleh al-Imām al-Juwaynī sebagaimana yang tertera dalam kitab beliau *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*¹, namun al-Imām al-Ghazzālī dari tokoh *uṣūliyyin* bermazhab al-Shāfi’ī merupakan ulama yang paling banyak membicarakan *maṣlahah* dan boleh dikatakan beliau adalah orang pertama yang memberikan definisi secara menyeluruh tentang *maṣlahah*.

Al-Imām al-Ghazzālī dalam kitabnya *Shifā’ al-Ghalīl* telah memberikan pengertian *maṣlahah* secara tidak langsung semasa membahaskan persoalan *qiyās*, khususnya dalam masalah *‘illah*. Dalam perbahasan ini, beliau memulakan tentang idea *maṣlahah* yang dinyatakannya di dalam *al-Munāsabah*. Beliau melontarkan pertanyaan yang berkaitan dengan *al-Munāsabah*, seperti; apakah ukuran yang perlu diketahui bagi mengenal pasti makna sesuatu itu adalah bersesuaian?

¹ Konsep *maṣlahah* pertama kali adalah ditemui di dalam kitab beliau, walaupun beliau memasukkan perbahasan *maṣlahah* ini dalam perbahasan *Istidlāl*. Lihat: Imām al-Ḥaramayn Abī al- Ma’ālī ‘Abd al-Malik Ibn ‘Abd Allah Ibn Yūsuf(1399H), *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, Abd al-‘Azīm al-Dīb (Muhaqqiq), juz. 2, cet. 1, Qatar: T.P. , h.1113

ما المعيار الذي يعرف به كون المعنى مناسباً؟^٢.

Kemudian beliau menjawab bahawa makna-makna yang bersesuaian itu ialah apa jua yang menunjukkan kepada *kemaşlahatan* dan tanda-tandanya. Pada ungkapan (*iṭlaq*) lafaz *maşlahah* juga merupakan bentuk umum (*ijmāl*) dan *maşlahah* kembali kepada pencapaian manfaa dan penolakan muḍarat. Pada istilahnya *al-Munāsabah* adalah kembali kepada pemeliharaan terhadap maksud tertentu.

المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح و أماراتها، وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود.^٣

Seterusnya beliau membahagikan *al-Maqsūd* kepada *al-Dīnī* dan *al-Dunyāwī*. Setiap darinya pula dibahagikan kepada penghasilan dan pengekatan (تحصيل و ابقاء). Penghasilan yang beliau maksudkan ialah mencapai manfaat dan maksud pengekatan pula menolak kemuḍaratan. Apabila lenyapnya kemanfaatan maka munculah kemuḍaratan dan kekalannya kemanfaatan merupakan penolak terhadap kemuḍaratan. Justeru itu memelihara *maqāşid* merupakan ungkapan terhadap pengekatan dan penolakan dari terhapusnya kemanfaatan, demi mencapai manfaat dan memperolehinya adalah merupakan langkah awal. Semua bentuk *al-Munāsabah*(*kemaşlahatan*) adalah demi memelihara *maqāşid*.

أما المقصود، فينقسم إلى ديني، و إلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل و إبقاء. وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة، يعني أن ما قصد بقاءه فانقطاعه مضرة وإبقاؤه دفع للمضرة، فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع

² al-Ghazzālī(1999M/1420H), *Shifa al-Ghalīl fi Bayāni al- Shabh wa al- Mukhīl wa Masālik al- Ta'līl*, Zakariyyā 'Amayrāt(Muhaqqiq), cet. 1, Beyrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 79

³ *Ibid.*, h. 79

القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية

المقاصد.^٤

Maksud atau tujuan yang ingin diraih itu ada yang bersifat keagamaan dan ada yang bersifat duniawī. Masing-masing dari keduanya ada yang untuk memperoleh dan ada yang untuk melestarikan. 'untuk memperoleh' sering diungkapkan dengan menarik manfaat dan 'untuk melestarikan' disebut dengan menolak muḍarat. Artinya, *kemaṣlahatan* yang dimaksudkan untuk dilestarikan itu apabila lepas/ terputus maka timbullah muḍarat. Memelihara *maqāṣid* adalah suatu ungkapan yang mencakupi usaha untuk melestarikan *kemaṣlahatan*, menolak hambatan-hambatan, dan memperolehnya sebagai langkah awal. Semua bentuk *munāsabah*(*kemaṣlahatan*) adalah demi memelihara *al-Maqāṣid*.

Pengertian *maṣlahah* dalam kitab ini ialah merujuk kepada mencapai manfaat dan menolak *mafsadah*, sedangkan maksud dan tujuan yang ingin dicapai adalah bersifat keagamaan dan duniawi. Namun pengertian *maṣlahah* dalam kitab *al-Mustaṣfa* merupakan pengertian yang menyeluruh. Ia merangkumi apa yang telah disebutkan di dalam kitab *Shifā' al-Ghalīl* sebelumnya.

Dalam kitab *al-Mustaṣfa Min 'Ilm al-Uṣūl*, al-Imām al-Ghazzālī berpendapat bahawa *maṣlahah* ialah sebagai suatu pernyataan terhadap pencapaian manfaat dan menolak mudarat.

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة.^٥

Menurut al-Imām al-Ghazzālī, maksud “mencapai manfaat dan menolak kemudaratan” di sini bukanlah untuk mencapai kehendak dan tujuan manusia. Maksud mencapai manfaat dan menolak kemudaratan adalah untuk mencapai tujuan Syarak. Ia meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hal ini beliau ungkapkan dalam kitabnya *al-Mustaṣfa*:

⁴ *Ibid.*, h. 79

⁵ Al-Ghazzālī(2008), *al- Mustaṣfa Min 'Ilm al- Uṣūl*, 'Abd Allah Maḥmūd Muḥammad Umar(Muhaqiq), cet. 1, Beyrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 275

ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في
تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة علي مقصود الشرع. ومقصود الشرع
من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل
ما يتضمن حفظ هذه الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة
ودفعه مصلحة.⁶

Tetapi bukan itu yang kami maksudkan; sebab mencapai manfaat dan menolak kemudaratan adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksudkan dengan *maṣlahah* ialah memelihara tujuan Syarak, dan tujuan Syarak dari makhluk itu ada lima, iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Oleh itu setiap perkara yang mengandungi pemeliharaan ke atas kelima-lima perkara ini disebut *maṣlahah* dan setiap perkara yang menghilangkan kelima-lima prinsip ini disebut sebagai *mafsadah* dan penolakannya pula dianggap *maṣlahah*.

Dari huraian di atas dapat diketahui bahawa yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Ghazzālī dengan istilah *maṣlahah* ialah memelihara dan menjaga tujuan hukum Islam, iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap perkara yang dimaksudkan itu bertujuan untuk menjaga hukum Islam yang lima ia disebut sebagai *maṣlahah*. Sebaliknya, setiap hal yang merosak atau menafikan tujuan hukum Islam yang lima tersebut disebut sebagai *mafsadah*. Dengan itu, usaha menolak dan menghindarkannya adalah disebut sebagai *maṣlahah*.

Menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī, manusia memiliki perbezaan dalam menilai *maṣlahah*. Dalam hal ini manusia memandang sesuatu *maṣlahah* itu adalah sesuai dengan keadaannya sendiri tanpa melihat kepada *maṣlahah* hakiki. Oleh itu Syarak mestilah menjadi kayu ukur dalam menilai sesuatu *maṣlahah* agar tercipta keadilan sesama manusia. Dengan itu, kayu ukur sesuatu *maṣlahah* ialah Syarak dan

⁶ *Ibid.*, h. 275

bukannya hawa nafsu dan akal manusia semata-mata⁷ kerana tidak semua yang dikehendaki oleh manusia merupakan tujuan Syarak⁸.

Dari penjelasan yang diungkapkan oleh al-Imām al-Ghazzālī menerusi kitabnya, dapatlah dilihat bahawa:

- I. *Maṣlahah* pada dasarnya ialah mencapai manfaat dan mencegah kemudaratan.
- II. Makna hakiki dari *maṣlahah* menurut al-Imām al-Ghazzālī ialah mencapai manfaat dan menolak kemudaratan untuk memelihara dan menjaga tujuan dan kehendak Syarak(hukum Islam). Sedangkan tujuan hukum Islam itu ialah untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap perkara yang dimaksudkan dengan penjagaan lima hal tersebut adalah *maṣlahah*.
- III. *Maṣlahah* mengikut pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah berdasarkan kehendak Syarak dan bukan berdasarkan kehendak hawa nafsu manusia. Di sinilah al-Imām al-Ghazzālī membezakan di antara kedua-duanya. Walaupun manusia ingin mencapai *maṣlahah*, namun apa yang dikehendaki manusia belum tentu sesuai dengan kehendak Syarak. Dengan demikian, apa yang dinilai sebagai *maṣlahah* oleh manusia belum tentu *maṣlahah* dalam pandangan Syarak.
- IV. Al-Imām al-Ghazzālī menjadikan *maṣlahah* sebagai sumber hukum yang masih bergantung dengan dalīl atau *naṣṣ*, dan jika *maṣlahah* bercangah dengan *naṣṣ* maka ianya tertolak.

Berdasarkan kenyataan di atas, al-Imām al Ghazzālī memandang *maṣlahah* hanya sebagai metode dalam pengistinbatan hukum dan bukannya sebagai dalil yang tersendiri⁹. Sebab itulah al-Imām al-Ghazzālī memasukan konsep *maṣlahah* dalam *al-*

⁷ Wahbah al-Zuhaylī(2007M/ 1428H), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz. 2, cet. 15, Dimashq: Dār al- Fikr, h. 37

⁸ Muḥammad ‘Abdu(2008M), “Maqāṣid al-Sharī’ah Qiblah al-Mujtahidīn: Abū Hāmid al-Ghazzālī Namudhajan”, dalam Ahmad Zakī Yamani(Taqdim), *Maqāṣid al-Sharī’ah wa al-Ijtihad Buhūth Manhajiyah wa Namadhij Taṭbiqiyah*, cet. 1, Qāhirah: Mu’assasat al-Furqan li Turath al-Islāmī, h. 141

⁹ Mahdi Faḍl Allah(t.t), *al-Ijtihād wa Al-Mantiq al-Fiqhi fi al-Islām*, Beyrut: Dār al-Ṭāli’ah, h. 297. Lihat juga Ahmad Munif Suratmaputra(2020M), *Filsafat Hukum Islam al Ghazali: Masalahah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet 1, h. 144.

Uṣūl al-Mawhūmah. Tindakan berkonsepkan *maṣlahah* menurut al-Imām al-Ghazzālī mestilah berdasarkan kehendak Syarak. Oleh itu beliau menjadikan *maṣlahah* sebagai sumber hukum yang masih bergantung dengan dalil asas lain seperti al-Qur'an, al-Sunah dan Ijmak. Jika *maṣlahah* bertentangan dengan *naṣṣ* maka ia tertolak sama sekali. Dalam hal ini beliau sangat berhati-hati dalam membuka pintu *maṣlahah* agar tidak disalah gunakan oleh kepentingan hawa nafsu manusia. Bahkan di akhir dari perbahasan tentang *maṣlahah* dalam karyanya *al-Mustaṣfa* al-Imām al-Ghazzālī menegaskan bahawa *maṣlahah* bukan sumber hukum kelima setelah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijmak dan Qiyās. Jika ada yang menganggap demikian maka ianya telah melakukan kesalahan, kerana dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī *maṣlahah* kembali kepada memelihara *maqāṣid al-Sharī'ah*. Jika dilihat *maṣlahah* merupakan pemeliharaan terhadap *maqāṣid al-Sharī'ah* maka ianya merupakan hujah¹⁰.

Dengan demikian dapatlah disimpulkan bahawa *maṣlahah* mengikut pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah pemeliharaan terhadap tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī'ah*.

المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع.

Sedangkan tujuan Syarak itu ada lima perkara iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Inilah yang dimaksudkan dengan *maṣlahah* mengikut pandangan al-Imām al-Ghazzālī.

Walaupun al-Imām al-Ghazzālī memberikan pengertian yang sangat ringkas, namun sesungguhnya penjelasan dari pengertian tersebut sangatlah jelas dan mencakupi kehendak *maṣlahah* yang sebenar. Dari pengertian tersebut, al-Imām al-Ghazzālī telah meletakkan syarat-syarat tertentu serta membuat pembahagian *maṣlahah* yang amat ketat agar ia tetap relevan dalam situasi tertentu khususnya dalam penentuan hukum.

¹⁰ al-Ghazzālī(2008), *op. cit.*, cet 1, h. 282-283.

B. *Mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī

Konsep *mafsadah* amat jarang dibahas oleh para ulama uṣūl secara khusus. Hal ini bukanlah menunjukkan bahawa konsep *mafsadah* tidak pernah dibahas oleh para ulama, namun para ulama ketika melakukan ijtihad lebih banyak menggunakan dua konsep sekali gus iaitu *maṣlahah* dan *mafsadah* ketika berhadapan dengan sesuatu masalah iaitu dengan melakukan penolakan terhadap *mafsadah* adalah lebih utama dari pencapaian *maṣlahah*.

Kewujudan *mafsadah* sememangnya sering dibayangi oleh konsep *maṣlahah* kerana keduanya memiliki hubungan yang rapat. Ulama telah menggunakan konsep *maṣlahah* dalam penentuan sesuatu hukum dan konsep *mafsadah* telah dianggap terangkum bersama-sama dengan konsep *maṣlahah*¹¹. Bagaimanapun kewujudan *maṣlahah* tidaklah membawa penafian terhadap kewujudan *mafsadah*, bahkan pada keadaan tertentu, konsep *mafsadah* juga mengandungi konsep *maṣlahah*¹². Ini kerana kewujudan kedua-dua *maṣlahah* dan *mafsadah* ini sering bercampur aduk di antara satu sama lain dalam perbincangan ulama. Oleh itu penulis mencuba untuk membahaskan tersendiri tentang konsep *mafsadah* menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī agar konsep *mafsadah* sebenar menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī dapat dihayati.

Mafsadah menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī sebagaimana yang dijelaskan dalam karyanya ialah setiap perkara yang meluputkan tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī'ah*. Ketika al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan pengertian *maṣlahah*, pada masa yang sama beliau juga menjelaskan secara terperinci berkenaan pengertian *mafsadah*. Beliau menegaskan:

¹¹ Yūsuf Hāmid 'Ālim(1994M/1415H), *op.cit.*, h.139

¹² 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām(1968M/1388H), *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Ṭaha Abd al-Ra'uf Sa'ad(Muhaqqiq), Juz. 1, Edisi Refisi, al Qāhirah: Dār al Sharq, h. 6.

وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة¹³

Setiap perkara yang melupakan kepentingan yang lima merupakan *mafsadah*.

Dari penjelasan di atas dapat difahami bahawa al-Imām al-Ghazzālī memandang *mafsadah* itu sebagai perkara yang melupakan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Apa yang beliau dimaksudkan dari istilah peluputan di sini adalah merangkumi semua atau sebahagian daripada penafian terhadap kepentingan yang lima iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Ketika mana beliau memberikan pengertian *mafsadah*, beliau turut mengaitkannya dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang pastinya berlandaskan *naṣṣ*. Dengan kata lain, *mafsadah* itu menurut pandangan beliau hendaklah sesuai dengan *naṣṣ* dan bukan diukur dengan akal manusia.

Dengan demikian dapat disimpulkan di sini bahawa *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī ialah seluruh perbuatan atau sebahagiannya yang melupakan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Sedangkan yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Ghazzālī menerusi istilah peluputan di sini adalah merangkumi semua atau sebahagian dari penafian terhadap kepentingan yang lima iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

3.1.2. Syarat Beramal dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*

Al-Imām al-Ghazzālī terkenal sebagai seorang ulama yang sangat ketat dalam hal syarat penentuan sesebuah hukum terutamanya yang berkaitan syarat beramal dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah*. Beliau telah meletakkan syarat yang begitu ketat sehingga menyebabkan beberapa ulama menganggap bahawa syarat yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī amat sukar untuk dilaksanakan.

¹³ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 275

Di antara syarat yang ditetapkan oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah *maṣlaḥah* itu hendaklah *mulā'im*(sejajar) dengan maksud dan tujuan Syarak¹⁴. Sejajar dengan maksud dan tujuan Syarak inilah yang dijadikan standard penerimaan sesuatu *maṣlaḥah* atau menolak *mafsadah*. Jika ia sejajar dengan maksud dan tujuan Syarak maka ia diterima dan jika ia tidak sesuai dengan tujuan dan kehendak Syarak maka ia tertolak.

Syarat yang demikian amat wajar kerana menurut al-Imām al Ghazzālī *maṣlaḥah* yang dapat diterima dan boleh dijadikan hujah hanyalah yang diiktiraf oleh Syarak. Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī di awal perbahasannya tentang *maṣlaḥah* dalam kitab beliau *al-Mustaṣfa Min 'Ilm al-Uṣūl*, beliau menyebut bermacam-macam *maṣlaḥah* dari segi pengiktirafan Syarak. Beliau menyatakan¹⁵ :

المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع... ومثاله حكمننا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا علي الخمر. لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة. القسم الثاني: ما شهد الشارع لبطلانها: مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكروا عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي

¹⁴ *Ibid.*, h. 282

¹⁵ *Ibid.*, h. 275

إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغيير الأحوال... القسم الثالث: ما لم

يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين: وهذا في محل النظر.

Maṣlahah dilihat dari pengiktirafan Syarak terbahagi kepada tiga jenis: *maṣlahah* yang diiktiraf oleh Syarak, *maṣlahah* yang ditolak oleh Syarak, dan *maṣlahah* yang tidak ada dalil yang mengiktiraf secara jelas juga tidak dibatalkan oleh Syarak secara jelas. Adapun *maṣlahah* yang diakui oleh Syarak maka ianya dapat dijadikan *hujah* dan hasilnya kembali kepada *qiyās*, iaitu mengambil hukum dari semangat *naṣ* dan *ijmak*...sebagai contohnya, kita menghukumi bahawa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyāskan dengan *khamar*, kerana *khamar* itu diharamkan untuk memelihara akal yang menjadi tempat pembebanan hukum. Hukum haram yang ditetapkan oleh Syarak terhadap *khamar* itu adalah bukti pemeliharaan Syarak terhadap *maṣlahah* akal. Bahagian yang kedua adalah *maṣlahah* yang dibatalkan oleh Syarak. Misalnya fatwa sebahagian ulama kepada seorang raja ketika melakukan *jima'* di siang hari di bulan *Ramaḍān* iaitu hendaklah berpuasa dua bulan- berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, kalaulah raja itu saya perintahkan memerdekakan hamba sahaya, maka sangatlah mudah baginya melakukan perkara tersebut dengan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi keperluan shahwatnya. Maka *maṣlahahnya*, wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut agar menyeritkan. Ini adalah pendapat yang baṭil dan merupakan percanggahan di antara *naṣ al kitab* dengan *maṣlahah*. Dan membuka pintu ini akan merubah semua hukum-hakam Islam dan *naṣ-naṣnya* disebabkan perubahan kondisi dan situasi. Bahagian ketiga adalah *maṣlahah* yang tidak diiktiraf oleh Syarak dan tidak pula di batalkan melalui dalil tertentu. Bahagian ketiga inilah yang perlu dibahaskan.

Daripada huraian di atas dapatlah dinyatakan bahawa al-Imām al-Ghazzālī membahagikan *maṣlahah* dari segi pengiktirafan Syarak kepada tiga bahagian: *Pertama*, *maṣlahah* yang diiktiraf oleh *naṣṣ*, ulama mengistilahkan sebagai *al-Maṣlahah al-Mu'tabarah*. Mengikut pandangan al-Imām al-Ghazzālī *maṣlahah* yang semacam ini boleh dijadikan pertimbangan dalam penentuan hukum Islam. *Kedua*, *maṣlahah* yang ditolak oleh *naṣṣ* tertentu. Di dalam pandangan ulama usul ia dikenal sebagai *al-Maṣlahah al-Mulghah*. *Maṣlahah* ini menurut al-Imām al-Ghazzālī tidak dapat dijadikan landasan untuk menentukan sesuatu hukum. Yang *ketiga* pula ialah *maṣlahah* yang tidak ada dalil yang mengiktiraf secara jelas juga tidak dibatalkan oleh Syarak secara jelas

melalui *naṣṣ* tertentu. Ia dikenali sebagai *al-Maṣlaḥah al-Mursalah*. Para ulama berbeza pendapat dalam hal sama ada *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* ini boleh dijadikan pertimbangan dalam penentuan hukum atau tidak.

Jelaslah di sini bahawa ukuran sama ada diterima atau tertolaknyanya suatu *maṣlaḥah* menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah Syarak. Hal ini sangat berhubung kait dengan syarat kedua yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī sebagai syarat penerimaan *maṣlaḥah* iaitu *maṣlaḥah* tidak bercanggah dengan *naṣṣ shar‘ī*. Sesungguhnya syarat ini merupakan syarat penerimaan *al-Maṣlaḥah al-Mursalah*, sehingga penjelasan ini akan menjawab adakah *maṣlaḥah mursalah* ini boleh dijadikan hujah dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī.

Al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan perkara ini di dalam kitab *al-Mankhūl min Ta‘liqāt al-Uṣūl* ketika menjelaskan *istidlāl al-Ṣaḥīḥ*¹⁶.

كل معنى المناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يردده أصل مقطوع به، مقدم

عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع: فهو مقبول به، وإن لم يشهد له أصل معين.¹⁷

Setiap makna *munāsib* dengan hukum Islam, berlaku dalam hukum Islam, yang tidak di tolak oleh dalīl pasti, yang harus didahulukan atasnya, baik berupa al-Qur’an, Sunah atau Ijmak, maka boleh dijadikan dalīl, sekalipun tidak didokong oleh dalīl tertentu.

Dari pernyataan ini, al-Imām al-Ghazzālī meletakkan syarat *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* supaya ia dapat diterima sebagai dalil penetapan hukum Islām, hendaklah tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, al-Sunnah dan Ijmak. Menurut al-Imām al-Ghazzālī, ia juga boleh diterima sebagai dalīl dalam penetapan sesuatu hukum, walaupun tidak ada dalīl tertentu yang mendokongnya. Hal ini juga sesuai dengan pernyataan al-Imām al-Ghazzālī dalam kitab *al-Mustaṣfa Min ‘Ilm al-Uṣūl* bahawa

¹⁶ *Istidlāl al-ṣaḥīḥ* adalah sebuah istilah yang digunanakan oleh Imām al-Ghazzālī dalam kitab *al-Mankhūl* untuk menyebutkan *maṣlaḥah mursalah*.

¹⁷ Al-Ghazzālī (1998M), *al-Mankhūl Min Ta‘liqāt al-Uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Haitu (Muhaqiq), cet. 3, Beyrut: Dār al-Fikr al - Mu‘āṣir, h. 465

maṣlahah dapat diketahui melalui al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijmak. Jika *maṣlahah* bercanggah dengan *uṣūl al-Sharī'ah* tersebut maka *maṣlahah* tersebut tertolak¹⁸.

Al-Imām al-Ghazzālī telah meletakkan syarat ketiga yang sangat penting dalam beramal dengan *maṣlahah* iaitu *ghalabat al-Zann* (sangkaan yang kuat) terhadap sesuatu *maṣlahah*¹⁹. Dalam hal ini beliau menyatakan:

فإن قيل: فالمصلحة المرسله وإن لم يثبت حكم على وفقها قد تغلب على الظن، فينبغي أن نعول عليه. قلنا: الذي نراه أنه يجوز التعويل عليه إن غلب على الظن، وحيث نمنعه فإننا نمنع لأنه لا يسلم عن دلالة تدل على المنع منها أقوى وأغلب على الظن منها، ولولا ذلك فمهما لم تكن المصلحة من جنس المصالح التي أهملها الشرع فلا يبعد اتباعها.²⁰

Dari pernyataan al-Imām al-Ghazzālī ini dapat difahami bahawa beliau menerima *ghazabat al-Zann* sebagai syarat penerimaan sesebuah *maṣlahah*. Syarat ini digunakan oleh al-Imām al-Ghazzālī apabila terjadi pertentangan di antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah* yang lain, atau *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Hal ini kerana menurut al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlahah* itu sinonim dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang di dalamnya merangkumi pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah*²¹.

Al-Imām al-Ghazzālī juga telah meletakkan syarat agar sesuatu *maṣlahah* terhindar dari sebarang pertentangan sebagai syarat pengamalan *maṣlahah mursalah*, sebagai mana beliau menyakatakan dalam kitab *Asās al-Qiyās*:

¹⁸ al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, h. 282

¹⁹ al-Ghazzālī(1993M/1413H), *Asās al- Qiyās*, Fahad Ibn Muḥammad al-Sadḥān (Muhaqqiq), Riyāḍ: Maktabah al-'Abikān, h. 99.

al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, h. 279

²⁰ Apabila wujud persoalan: *maṣlahah mursalah*, walaupun tidak ada penetapan hukum yang sesuai dengan *kemaṣlahatan* itu kadangkala menepati pososi *zan* yang kuat; adakah ia dapat kita jadikan pedoman untuk menetapkan hukum?? Kami menjawab: *maṣlahah mursalah* menurut kami yang dapat dijadikan pedoman untuk menetapkan hukum ialah jika menepati *zann* yang kuat. Jika kami menolaknya, itu disebabkan ia tidak bebas dari dalil yang menolaknya lebih kuat dan lebih dominan dari pada *maṣlahah* tersebut. Kalau tidak kerana demikian, selagi *maṣlahah mursalah* tidak termasuk jenis *maṣlahah* yang ditinggalkan Syarak, tidaklah jauh untuk mengikutinya. Lihat al-Ghazzālī (1993M/1413H), *op.cit.*, h. 98

²¹ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 275.

كل مصلحة مرسله لا نقول بها فسيبه انما اغلب الظنون أو ينقدح لنا في معارضة ما يدفع

ذلك فلو سلم عن المعارضة لكان نقول به.²²

Setiap *maṣlahah mursalah* yang kami tidak dapat menerimanya ialah kerana *maṣlahah* itu bukan sebahagian daripada *ẓann* yang kuat atau terdapat dalil lain yang menurut kami lebih kuat dan mampu menolak *ẓann* tersebut. Jikalau tidak selamat dari segi pertentangan atau tidak ditemukan dalil lain yang menolaknya, tentu kami akan menerimanya.

Menurut beliau *maṣlahah mursalah* itu boleh diterima asalkan ia terhindar dari pertentangan, dan jika tidak terjadi percanggahan di antara *maṣlahah* atau dalil yang lebih kuat maka tentu sekali al-Imām al-Ghazzālī menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai hujah.

Syarat beramal dengan *maṣlahah* lain yang diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah ia merupakan *maṣlahah ḍarūriyyah* atau *ḥājīyyah* yang menempati kedudukan *ḍarūriyyah*:

وذكرنا أن منها ما يقع في رتبة الضرورات ومنها ما يقع في رتبة الحاجات ومنها ما يقع

في رتبة التحسينات والتزيينات. فالواقع منها في هذه الرتبة الأخيرة لا يجوز الاستمسك

بها ما لم يعتضد بأصل معين.²³

Kami telah menyebutkan bahawa *maṣlahah* itu ada yang menempati posisi *ḍarūriyyah*, ada pula *ḥājīyyah*, dan ada yang *taḥsīniyyah* atau *tazyīnāh*. Sesungguhnya yang terakhir (*taḥsīniyyah*) tidak boleh dijadikan pedoman, selama mana ia tidak diperkuatkan oleh dalil tertentu.

Inilah pernyataan beliau dalam kitab *Shifā al-Ghalīl* yang menyatakan bahawa syarat yang mesti dipenuhi dalam penerimaan *maṣlahah* iaitu *maṣlahah* itu harus bersifat *ḍarūriyyah* atau *ḥājīyyah*. Sedangkan *maṣlahah taḥsīniyyah* tidak boleh dijadikan pedoman dalam penentuan sesuatu hukum Islam selama mana ia tidak

²² al-Ghazzālī(1993M/1413H), *op. cit.*, h. 99

²³ al-Ghazzālī(1999M/1420H), *op. cit.*, cet 1, h. 101

diperkuat oleh dalil yang menguatkannya. Namun begitu dalam kitab *al-Mustaṣfa* al-Imām al-Ghazzālī tidak meletakkan syarat *ḥājiyyah* sebagai syarat beramal dengan *maṣlahah*, beliau hanya menyebutkan *darūriyyah*. Sebagaimana berikut:

الواقع في رتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرد إن لم يتعضد بشهادة أصل إلا أنه

يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد.²⁴

Maṣlahah yang berada pada dua tingkatan terakhir (*ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah*) tidak boleh berhukum dengannya semata-mata apabila tidak diperkuat dengan dalil tertentu, kecuali ia (*ḥājiyyah*) yang menempati kedudukan *darūriyyah*. Maka tidaklah salah bagi mujtahid berhukum dengannya (*ḥājiyyah* yang berlaku sebagaimana *darūriyyah* dapat dijadikan dalil oleh mujtahid).

Di dalam *al-Mustaṣfa* dijelaskan bahawa *maṣlahah ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah* tidak boleh dijadikan pertimbangan dalam penentuan hukum Islam, kecuali *ḥājiyyah* yang menempati kedudukan *darūriyyah* maka ia boleh dijadikan hujah. Mungkin timbul persoalan, mengapa al-Imām al-Ghazzālī memasukan *ḥājiyyah* dalam *shifā al-Ghalīl* sedangkan di dalam *al-Mustaṣfa* tidak memasukkan syarat tersebut dan hanya menyebut *darūriyyah* secara jelas tanpa menyebut *ḥājiyyah* sebagaimana pernyataannya di dalam *Shifā al-Ghalīl*. Perlu difahami di sini bahawa hubungan di antara *darūriyyah* dan *ḥājiyyah* amat dekat jika dibandingkan dengan *taḥsīniyyah*. Hal ini jelas ketika beberapa ulama meletakkan kaedah fiqh.²⁵ الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة

Kenyataan al-Imām al Ghazzālī di dalam *Shifā al-Ghalīl* hanya menyebut tentang penerimaan *darūriyyah* dan *ḥājiyyah* sebagai pegangan hukum dan tidak menyatakan ia dipakai bersama sehingga menafikan *darūriyyah* semata-mata berpegang dengan *ḥājiyyah*. Perlu difahami di sini bahawa al-Imām al-Ghazzālī tidak merubah apa yang ada di dalam kitab *Shifā al-Ghalīl*, tetapi dengan prinsip(إعمال الدليلين أفضل من

²⁴ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 277

²⁵ *Hājah* itu diletakan pada kedudukan *darūrah* sama ada umum ataupun khusus. Lihat Imām Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyūṭī (1938 M/ 1356 H), *al- Ashbah wa al-Nazāir fi-Qawāid wa al-Furu' Fiqh al- Shāfi'iyah*, Muḥammad Ḥamid al-Faqī (Muḥaqiq) Mesir: Muṣṭafa al-bābi al-halabi wa Awlādih, h. 89

(إلغائهما أو أحدهما) bahkan untuk memahami ungkapan beliau itu dapat dilakukan dengan berpandukan pada kaedah (حمل المطلق على لمقيد)²⁶, yang membawa maksud *ḥājiyyah* itu menempati kedudukan *ḍarūriyyah*²⁷.

Di antara asas yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī dalam beramal dengan *maṣlahah* sebagaimana yang termaktub di dalam kitab beliau *al-Mustaṣfa* ialah *ḍarūriyyah*, *kulliyyah*, dan *qaṭʿiyyah*. Dengan syarat ini, sebahagian ulama yang beranggapan bahawa al-Imām al-Ghazzālī menolak *maṣlahah*.

Ketiga-tiga syarat yang diberikan oleh al-Imām al-Ghazzālī ini disebut oleh beliau ketika memberikan contoh tentang masalah tentera musuh menawan pasukan muslim kemudian dijadikan perisai dalam peperangan melawan pasukan muslim. Jika tawanan yang dijadikan perisai oleh tentera musuh tidak dibunuh maka tentera musuh akan menguasai negara Islam dan umat Islam yang dijadikan perisai oleh musuh akan tetap dibunuh. Maka dalam keadaan seperti ini, menurut al-Imām al-Ghazzālī dibolehkan membunuh tawanan yang dijadikan perisai oleh tentera musuh walaupun yang menjadi perisai itu ialah umat Islam. Tindakan ini adalah untuk menjaga *kemaṣlahatan* yang bersifat *ḍarūriyyah*, *kulliyyah*, dan *qaṭʿiyyah*²⁸.

Keputusan membunuh sebahagian umat Islam yang dijadikan tawanan itu dapat menyelamatkan seluruh umat Islam, hal ini adalah lebih dekat kepada maqsud Syarak yang sebenar. Ini kerana diketahui secara *qaṭʿī* bahawa tujuan Syarak yang sebenar iaitu

²⁶ Kaedah ini merupakan salah satu dari kaedah pengambilan hukum. Ulama menetapkan setiap mukallaf mestilah mengikut dan beramal dengan penetapan hukum yang dibawa melalui lafaz yang berbentuk mutlak selagi tidak ada dalil atau nass menyebabkan ia menjadi muqayyad atau hukum tersebut menjadi muqayyad. Pada keadaan lain pula, ulama menetapkan mukallaf mestilah beramal dengan penetapan hukum yang dibawa melalui nass atau lafaz yang muqayyad dan tidak boleh merubahnya selagi tidak terdapat dalil yang merubahnya. Namun sesuatu lafaz itu kadang kala datang dalam bentuk mutlak daripada nass syarak, kemudian datang pula dalam bentuk muqayyad dalam nass lain. Oleh itu timbul suatu persoalan adakah lafaz mutlak itu ditafsirkan mengikut kehendak lafaz muqayyad atau sebaliknya, atau berpegang dengan apa yang ada atau membawa sesuatu yang mutlak itu pada muqayyad?. Dalam menghadapi perkara seperti ini maka ketika itu berada dalam salah satu daripada dua keadaan, iaitu; itlaq dan taqyid itu berkaitan pada sebab hukum, kedua; itlaq dan taqyid itu berkaitan dengan hukum. Penjelasan lanjut sila lihat Abd Latif Muda dan Rosmawati Ali(2010), *Pengantar Usul Fiqh*, Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn Bhd, h, 181-187

²⁷ Ahmad Munif Suratmaputra(2002M), *Filsafat Hukum Islam al Ghazali: Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, h. 130

²⁸ al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, h. 277-278

mengurangkan pembunuhan²⁹. Mungkin ada yang meragukan pernyataan al-Imām al-Ghazzālī dengan mengatakan bahawa apabila musuh Islam menjadikan tawanan dari umat Muslim sebagai perisai tidak semestinya akan membawa sesuatu yang pasti (*qaṭ'ī*) menjadikan negara atau umat Islam akan dikuasai oleh musuh. Dalam hal ini al-Imām al-Ghazzālī memberikan jawapan bahawa keharusan pembunuhan tersebut adalah berdasarkan *qaṭ'ī* atau *ẓann* yang menghampiri *qaṭ'ī*. Sedangkan *ẓann* yang mendekati *qaṭ'ī* itu dianggap *qaṭ'ī*. Bahkan *ẓann* yang menghampiri *qaṭ'ī* kerana bersifat *kullī* dan membawa bahaya yang besar terhadap peristiwa tersebut maka individu-individu yang sebahagian itu dianggap tidak penting berdasarkan kepentingan yang lebih besar³⁰.

Sedangkan syarat *kulliyah* yang diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī di sini hanya digunakan dalam hal tertentu, iaitu masalah orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai. Dalam masalah ini ia melibatkan pertumpahan darah sebahagian muslim, sedangkan pemeliharaan darah adalah *maṣlahah ḍarūriyyah*. Maka *maṣlahah* yang akan meluputkannya haruslah bersifat *ḍarūriyyah*. Ini kerana *maṣlahah ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah* tidak dapat mendahului *ḍarūriyyah*. *Maṣlahah ḍarūriyyah* ini tidak dapat terpisah dengan *kulliyah* ataupun *'āmmah* kerana mengutamakan individu bukanlah tujuan Syarak.

Walaupun mengutamakan individu (*khāṣṣah*) bukanlah tujuan Syarak, namun bukan bererti al-Imām al-Ghazzālī meninggalkan *maṣlahah khāṣṣah*. Sebenarnya al-Imām al-Ghazzālī mengambil kira *maṣlahah khāṣṣah* selagi mana ia tidak bertentangan dengan *maṣlahah* yang lebih kuat. Sesungguhnya di dalam hal ini al-Imām al-Ghazzālī melakukan *pentarjīhan* di antara *maṣlahah* dan bukannya mensyaratkan ianya sebagai *kulliyah*³¹. Al-Imām al-Ghazzālī telah memberikan contoh *maṣlahah khāṣṣah* iaitu

²⁹ *Ibid.*, h. 277. Lihat juga Wahbah al-Zuhaylī (1969M/ 1388H), *al- Wasit fi Uṣūl al-Fiqh*, cet 2, Dimashq: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyah, h. 505.

³⁰ al-Ghazzālī (2008M), *op. cit.*, h. 279

³¹ Ridzwan Ahmad (2004), "Standard Maṣlahah dan Mafsadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia" (Thesis Doctor Falsafah Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya), h. 64

isteri yang kehilangan suami, perempuan yang dinikahi oleh dua orang wali; yang mana lebih awal pernikahannya dan sebagainya termasuk di dalam medan ijtihād. Maka bagi al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlaḥah khāṣah* itu termasuk di dalam bidang ijtiḥād fuqaha dan bukannya Syarak tidak mengambil kira terhadap *maṣlaḥah khāṣah*³².

Manakala syarat *qaṭ'iyah* dalam kes ini juga dimaksudkan agar *maṣlaḥah* dalam pembunuhan tawanan yang dijadikan perisai itu berstatus *mulā'imah*. Disebabkan keutamaan Syarak dalam *maṣlaḥah* nyawa, maka ia termasuk di dalam kategori *maṣlaḥah ḍarūriyyah* dan ini menunjukkan Syarak sangat memelihara hal tersebut. Tidak ada dalil dalam Syarak yang membenarkan membunuh orang kecuali dengan syarat atau hujah yang *qaṭ'ī*. Oleh itu al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan bahawa *ẓann* yang hampir kepada *qaṭ'ī* adalah *qaṭ'ī*³³.

Sebab itulah *qaṭ'ī* merangkumi *ẓannī* yang menghampiri *qaṭ'ī* dalam kaedah pentarjihan *al-Kullī* juga menjadi Syarat yang ditetapkan oleh al-Imām al-Ghazzālī dalam beramal dengan *maṣlaḥah* seperti mana yang termaktub di dalam *al-Mustaṣfa*³⁴. Al-Zarkashī menjelaskan bahawa ketiga-tiga syarat di atas iaitu *ḍarūriyyah*, *kulliyyah* dan *qaṭ'iyah* hanya diletakan di dalam permasalahan orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai perang dan bukan dalam semua keadaan³⁵.

Justeru itu dapat dikatakan bahawa *maṣlaḥah* yang mendorong untuk membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai mestilah sejajar dengan kehendak Syarak. Ini kerana membunuh tawanan muslim yang menjadi perisai musuh itu bererti telah melenyapkan nyawa sebahagian kaum muslim yang seharusnya dipelihara tanpa salah dan dosa. Ini kerana di dalam masalah ini melibatkan jiwa terhadap sebahagian umat

³² Lihat al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 281. al-Ghazzālī(1997M/1418H), *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī*, 'Ādil 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Mu'awwaḍ(muḥaqiq), juz. 2, cet. 1, Beyrūt: Dār al-Arḥam, h. 14-15

³³ *Ibid.*, h. 279

³⁴ *Ibid.*, h. 284

أما ترجيح الكلبي فمعلوم إما علي القطع وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع

³⁵ Muḥammad Ibn 'Alī al-Shawkānī(2000M/1421H), *Irshād al-Fuḥūl Ila Taḥqīq al-Haq min Ilm al-Uṣūl*, Abi Ḥafṣ Sāmī Ibn al-'Arabī al-Ashrā(Muḥaqiq), Juz. 2, cet. 1, Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah, h. 993-994

Islam, sedangkan pemeliharaan jiwa merupakan *maṣlahah ḍarūriyyah* maka tidak dapat tidak *maṣlahah* yang meluputkannya juga haruslah bersifat *ḍarūriyyah* juga. Apabila sesuatu *maṣlahah* itu bersifat *ḍarūriyyah* maka *maṣlahah* itu mesti *kulliyah* (bersifat umum), bukan sekadar *ghālibah*. Ini kerana mendahulukan yang banyak dengan mengalahkan yang sedikit tidak dikehendaki Syarak bahkan ia telah diijmakan oleh para ulama³⁶. Sedangkan membunuh tawanan muslim yang dijadikan perisai oleh musuh bererti menghilangkan nyawa secara *qaṭ'ī*. Maka *maṣlahah* yang mendorong untuk melakukan pembunuhan terhadap tawanan muslim yang menjadi perisai juga mesti bersifat *qaṭ'ī*, atau sangkaan yang mendekati *qaṭ'ī*³⁷.

3.1.3. Hubungkait *Maṣlahah* dan *Mafsadah* dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Al-Qur'an merupakan sumber hukum utama di dalam Islam kerana ia menjelaskan kepada manusia tentang semua aspek di dalam kehidupan, al-Qur'an juga merupakan petunjuk dan pembeza di antara yang haq dan yang batil. Seiring perkembangan waktu, permasalahan yang terjadi di dunia Islam mengalami perubahan bahkan bertambah. Para ulama di setiap daerah perlu memiliki kaedah tersendiri dalam menyelesaikan masalah yang mereka hadapi. Abū Ḥanifah misalnya banyak menggunakan *istiḥsān*, sedang Imām Mālik banyak menggunakan *a'māl ahl al-Madīnah* yang setelahnya diterjemahkan ke dalam *maṣlahah mursalah*, manakala al-Imām al-Shāfi'ī banyak menggunakan Qiyās.

Walaupun metode yang mereka gunakan berbeza-beza, namun matlamat dari ulama-ulama ini kesemuanya adalah untuk menyelesaikan permasalahan agar sejajar dengan tujuan Syarak yang sebenar iaitu demi tercapainya *kemaṣlahatan* manusia dan

³⁶ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 284

³⁷ Lihat al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 279

ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع

Maksudnya: kami mengharuskan pembunuhan tersebut berdasarkan *qaṭ'ī* atau sangkaan yang mengahampiri *qaṭ'ī*.

terhapusnya kerusakan. Namun konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* sendiri tidak dijelaskan oleh ulama terdahulu sehingga munculnya al-Imām al-Juwaynī. Beliau telah menjelaskan tentang *maṣlaḥah* dalam kitabnya *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, namun konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* hanya baru mendapat penjelasan lebih terperinci setelah munculnya muridnya iaitu al-Imām al-Ghazzālī dari golongan al-Shāfi'iyah. Al-Imām al-Ghazzālī telah menjelaskan konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* di dalam kitab-kitabnya seperti *Shifa al-Ghalīl* dan *Al-Mustaṣfa* serta kitab-kitab lain.

Konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī mempunyai hubungkait yang amat rapat dengan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Menurutnyanya untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam penentuan suatu hukum-hakam itu pentarjihān di antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* perlu dilakukan agar benar-benar mencapai *maṣlaḥah* dan sesuai dengan Syarak. Dalam hal ini al-Imām al-Ghazzālī telah menyatakannya di dalam kitab *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl*:

فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو

مفسدة ودفعه مصلحة.³⁸

Setiap yang mengandungi pemeliharaan kelima-lima prinsip ini dinamakan *maṣlaḥah*, dan setiap yang menghilangkan kelima-lima prinsip tersebut dinamakan *mafsadah* manakala menolaknya *maṣlaḥah*.

Dari pernyataan di atas dapat difahami bahawa untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* yang sebenar menurut al-Imām al-Ghazzālī hendaklah dengan memelihara kemaṣlaḥatan yang lima, iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Namun menjaga *maṣlaḥah* sahaja tidaklah cukup untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* sebaliknya perlu juga kepada penolakan *mafsadah*. Setiap perkara yang menafikan kelima-lima perkara asas tersebut menurut al-Imām al-Ghazzālī ialah *mafsadah*. Di sini dapat dinilai bahawa

³⁸ al- Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 275

bagi al-Imām al-Ghazzālī pentarjihān di antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* merupakan pencapaian *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang sebenar.

Al-Imām al-Ghazzālī lebih mengutamakan penentuan *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* sebenar sebelum ianya benar-benar dikatakan *maṣlaḥah* dan seterusnya boleh dijadikan asas penghukuman. Ketika menjelaskan syarat beramal dengan *maṣlaḥah*, al-Imām al-Ghazzālī telah menjelaskan hubungkait *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* dalam *maqāṣid al-Sharī‘ah*, iaitu ketika al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan tentang *ghalabat al-Zann*. *Ghalabat al-Zann* menurut al-Imām al-Ghazzālī merupakan standard dalam penentuan *maṣlaḥah* agar ianya terhindar dari sebarang percanggahan. Menurutnya, apabila sangkaan yang banyak atau *ghalabat al-Zann* terhadap sesuatu *maṣlaḥah* itu wujud dalam suatu masalah maka ia boleh dijadikan hujah³⁹. Hal tersebut berlaku setelah penelitian berdasarkan pertimbangan bahawa sesuatu yang benar-benar *maṣlaḥah* telah dilakukan. Al-Imām al-Ghazzālī menyatakan:

فإن قيل: فالمصلحة المرسله وإن لم يثبت حكم على وفقها قد تغلب على الظن، فينبغي أن نعول عليه. قلنا: الذي نراه أنه يجوز التعويل عليه إن غلب على الظن، وحيث تمنعه فإننا نمنع لأنه لا يسلم عن دلالة تدل على المنع منها أقوى وأغلب على الظن منها، ولولا ذلك فمهما لم تكن المصلحة من جنس المصالح التي أهلها الشرع فلا يبعد اتباعها.⁴⁰

Apabila ditanya: *maṣlaḥah mursalah*, walaupun tidak ada penetapan hukum yang sesuai dengan *kemaṣlaḥatan* itu, kadang kala menepati pososi *zann* yang kuat; apakah ianya dapat kita jadikan pedoman untuk menetapkan hukum? Kami menjawab: *maṣlaḥah mursalah* menurut kami dapat dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum ialah jika menempati *zann* yang kuat. Jika kami menolaknya, itu disebabkan ianya tidak bebas dari dalil-dalil yang menolaknya yang justeru ianya lebih kuat dan lebih dominan daripada *maṣlaḥah* tersebut. Jika bukan kerana demikian, selama *maṣlaḥah mursalah* tidak termasuk di dalam jenis *maṣlaḥah* yang ditinggalkan Syarak, maka sewajarnya diikuti.

³⁹ al-Ghazzālī(1993M/1413H), *op. cit.*, h. 99. al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.* h. 279

⁴⁰ Lihat al-Ghazzālī(1993M/1413H), *op. cit.*, h. 98

Dari pernyataan al-Imām al-Ghazzālī ini dapat difahami bahawa beliau menerima *Ghazabat al-Zan* sebagai syarat penerimaan sesuatu *maṣlahah*. Syarat ini digunakan oleh al-Imām al-Ghazzālī apabila terjadi pertentangan di antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah*, atau *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Hal ini kerana menurut al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlahah* adalah sinonim dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang di dalamnya merangkumi pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah*⁴¹. Pengamalan secara bebas sebelum dipastikan ianya selamat dari sebarang pertentangan adalah tidak dibolehkan. Oleh itu jika *maṣlahah* tersebut benar-benar terhindar dari sebarang pertentangan dengan yang lain maka ia boleh diamalkan⁴².

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahawa hubungkait antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* sangatlah erat sehingga amat sukar untuk dipisahkan. Ini kerana untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* yang sebenar memerlukan *pentarjihān* di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Hal tersebut terjadi setelah dilakukan penelitian berdasarkan pertimbangan bahawa sesuatu itu benar-benar *maṣlahah*. Al-Imām al-Ghazzālī meletakkan standard dalam menentukan *maṣlahah* agar ianya terhindar dari sebarang pertentangan. Standard yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī itu ialah *ghalabat al-Zann*. Menurut al-Imām al-Ghazzālī, ia merupakan standard yang diletakkan untuk *mentarjih* ketika terjadi pertentangan dan dapat dijadikan hujah walaupun tidak sampai ke tahap yakin.

3.1.4. Metode Pentarjihān Terhadap Kontradiksi di Antara *Maṣlahah* dan *Mafsadah*

Para mujtahid berusaha sedaya mungkin dalam melakukan istinbat sesuatu hukum agar ia benar-benar sejajar dengan kehendak Syarak. Bahkan para ulama sering berhadapan

⁴¹ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 275.

⁴² al-Ghazzālī(1993M/1413H), *op. cit.*, h. 99

dengan pelbagai permasalahan dalam *pentarjihān* yang sememangnya sangat sukar untuk dihindarkan. Oleh itu konsep *tarjih* sememangnya perlu dikuasai oleh seorang mujtahid agar tidak melakukan kesalahan dalam berijtihad serta dapat mencapai maksud Syarak yang sebenar di dalam ijtihadnya. Al-Imām al-Ghazzālī membahaskan beberapa metode *pentarjihān* di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*, sebagaimana di dalam penjelasan berikut.

3.1.4.1. Pentarjihān Berdasarkan Pendorinasian

Kewujudan *maṣlahah* dan *mafsadah* banyak diketemui oleh para mujtahid ketika menyelesaikan permasalahan hukum Islam. Ulama kadangkala menghimpunkan kedua-dua konsep ini. Jika tidak dapat dihimpunkan maka para mujtahid akan melakukan *pentarjihān* di antara kedua-dua posisi dengan memilih salah satu yang lebih dominan. Jika posisi yang mendominasi adalah *maṣlahah* maka ia adalah *maṣlahah* dan jika yang mendominasi adalah *mafsadah* maka ia adalah *mafsadah*. Berdasarkan konsep *rājih* dan *marjūh* dalam penentuan hukum, jika terjadi pertentangan di antara kedua-duanya maka *maṣlahah rājih* adalah diutamakan daripada *maṣlahah* atau *mafsadah marjūh*. Dalam hal ini, kuantiti dari kedua-duanya adalah diambil kira samada *maṣlahah* ataupun *mafsadah* yang lebih banyak kewujudannya⁴³.

Al-Imām al-Ghazzālī dalam hal ini lebih mengutamakan mana-mana yang lebih banyak kewujudannya atau yang lebih mendominasi. Sebagai contoh yang beliau berikan, seandainya harta benda penduduk sesebuah negeri telah bercampur baur dengan harta haram disebabkan banyaknya transaksi yang tidak halal dan bercampurnya harta rampasan(*ghaṣab*) dengan yang lainnya sehingga sukar menemukan harta yang benar-banar halal, maka dibenarkan kepada penduduk negeri tersebut mengambil harta

⁴³ Yaminah Sā'id Būsa'ādī(2007M/1428H), *Maqāsid al- Shari'ah wa Athār fi al- Jam' wa al- Tarjih bayna al-Nuṣūṣ*, cet.1, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, h. 289. Ridzwan Ahmad(2008), "Metode Pentarjihān Maslahah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa", *Jurnal Syariah*, Jil. 16 Bil. 1, 2008, h. 107-143.

tersebut sesuai dengan keperluan masing-masing dan tidak dibenarkan mengambil lebih dari kecukupannya⁴⁴. Kebolehan mengambil harta tersebut untuk *kemaṣlahatan* yang lebih besar serta *rājiḥ* iaitu kelangsungan hidup masyarakat tersebut dalam melakukan aktiviti kehidupan dengan baik serta menghindarkan masyarakat dari *mafsadah*, iaitu umat akan mengalami kesukaran dalam menjalani hidup sama ada memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maka mengambil harta tersebut adalah bersesuaian dengan keperluan dan merupakan *maṣlahah* yang *rājiḥ* dan mendominasi demi keberlangsungan hidup masyarakat umum.

3.1.4.2. Pentarjīhan Berdasarkan *Ḍarūriyyāt al-Khams*

Pentarjīhan ini dilakukan dengan melihat kedudukan dan kekuatan dalam pemakaian *maṣlahah* dan *mafsadah*. Pentarjīhan ini juga melibatkan kedudukan *maṣlahah* dan *mafsadah* di dalam konsep *ḍarūriyyah*, *ḥājiyyah* dan *taḥsīniyyah*. *Maṣlahah ḍarūriyyah* adalah diutamakan dari *mafsadah ḥājiyyah* atau *taḥsīniyyah*⁴⁵. Contohnya ialah seorang pemimpin negara yang tidak memenuhi syarat sebagai seorang pemimpin, namun ia mampu tampil sebagai seorang pemimpin kerana memiliki kekuatan, ditaati oleh rakyatnya, maka kepimpinannya dianggap sah dan seluruh perintahnya wajib ditaati. Hal ini dilakukan di dalam keadaan sukarnya mendapatkan seorang pemimpin yang memenuhi syarat tertentu. Dalam hal ini al-Imām al-Ghazzālī memberikan alasan bahawa ketiadaan pemimpin akan mendatangkan kerosakan yang sangat besar, dan ia bersifat *ḍarūriyyah* walaupun tidak mencapai syarat-syarat sebagai seorang pemimpin⁴⁶. Sememangnya pemimpin yang tidak memenuhi syarat akan mengakibatkan *mafsadah*. Namun menurut al-Imām al-Ghazzālī, hal itu lebih baik daripada meninggalkan rakyat tanpa seorang pemimpin yang akhirnya akan menjadikan kerosakan yang lebih besar.

⁴⁴ al-Ghazzālī(1998M), *op. cit.*, h. 470

⁴⁵ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 275-276.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 471. Lihat juga al-Ghazzālī(t.t), *Ihya Ulūm al Din*, Juz. 2, Beyrut: Dār al- Ma'rifah, h. 343.

Dengan adanya pemimpin, maka kehidupan akan lebih baik dan masyarakat menjadi tenteram. Dengan itu, *darūriyah* yang lima akan terjaga. Dalam kondisi seperti ini dapat dilihat bahawa kepakaran seorang pemimpin dalam hukum Syarak menjadi *hājjiyyah* iaitu penyempurna kepada kepemimpinan negara yang merupakan keperluan *darūriyyah*.

Maṣlahah agama perlu diutamakan daripada *mafsadah* jiwa juga harta. Contohnya ialah wajib menyambut seruan pemimpin negara untuk menyertai peperangan demi membela agama dan Negara Islam dari dikuasai oleh orang kafir⁴⁷. Sememangnya memenuhi seruan itu akan mendatangkan *mafsadah* bagi jiwa iaitu kematian dan kehilangan harta, namun ianya tidak diambil kira sebagai *mafsadah* kerana bertujuan untuk menjaga agama dan *kemaṣlahatan* seluruh umat muslim. Jika umat dikuasai oleh musuh maka tidak ada lagi orang yang akan menegakkan agama Islam, maka dalam hal seperti ini *maṣlahah* agama ke atas *mafsadah* jiwa juga harta adalah diutamakan.

Maṣlahah keturunan adalah diutamakan dari *maṣlahah* atau *mafsadah* harta. Al-Imām al-Ghazzālī memberikan contoh yang dikemukakan oleh al-Imām al-Shāfi'ī yang menyatakan bahawa seorang ayah yang menyetubuhi hamba sahaya wanita milik anaknya sehingga hamil dan melahirkan anak menjadi sebab pindahnya hak milik jariyah tersebut dari anak kepada orang tuanya. Hal ini adalah dibenarkan kerana seorang ayah berhak mendapat perlindungan dan pemeliharaan dari anaknya untuk menjaga kehormatan, agama dan nasabnya dan anak wajib melaksanakannya. Sedangkan ayah telah melakukan sesuatu yang mendorong tercapainya hak dan kewajiban tersebut. Dalam hal ini, hak milik anak ke atas jariyah adalah berpindah

⁴⁷ al-Ghazzālī(1999M/1420H), *op. cit.*, cet 1, h. 115

kepada ayahnya⁴⁸. Walaupun *mafsadah* iaitu anak kehilangan *māl* (jariyah) namun ia tidak diambil kira sebagai *mafsadah* kerana bertujuan untuk menjaga kehormatan, agama dan nasab adalah menjadi kewajipan kepada anak ke atas orang tuanya dan *maṣlahahnya* menjadi lebih besar.

3.1.4.3. Pentarjihan Berdasarkan Hukum Taklifi

Apabila terjadi pertentangan di antara *maṣlahah* wajib dan *mandūb* ataupun *mafsadah* yang mengandungi haram dan makruh dengan *mubāḥ* (harus) yang mengandungi *maṣlahah* dan *mafsadah*, maka penentuan hukum yang diutamakan ialah wajib, *mandūb*, makruh dan haram ke atas *mubāḥ* (harus). Hal ini kerana *mubāḥ* merupakan hukum yang paling rendah kedudukannya dalam kategori hukum taklifi.⁴⁹ Dari sini dapat diketahui bahawa al-Imām al-Ghazzālī merupakan ulama yang turut membahaskan tentang *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan melibatkan hukum taklifi

3.1.4.4. Pentarjihan berdasarkan Ruanglingkup Pemakaiannya

Jika *maṣlahah* dan *mafsadah* bercanggah dalam ruang lingkup penggunaannya iaitu sama ada *al-āmmah* atau *al-Khāṣṣah*, menurut al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlahah* atau *mafsadah āmmah* perlu diutamakan daripada *maṣlahah* atau *mafsadah khāṣṣah*. Contoh yang diberikan oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah dibolehkan membunuh tawanan muslim yang dijadikan perisai oleh orang-orang kafir kerana jika tawanan tidak dibunuh maka orang kafir akan menguasai nagara Islam. Dengan membunuh sebahagian dari umat Islam yang dijadikan tawanan itu dapat menyelamatkan seluruh umat Islam dari dikuasainya oleh orang kafir, maka menjaga umat Islam itu adalah lebih penting dalam

⁴⁸ lihat al-Ghazzālī(1993M1413H), *op. cit.*, h. 98

⁴⁹ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 325

pandangan syarak daripada menjaga darah seorang muslim sahaja. Permasalahan ini adalah bersifat *qaṭ'ī* dan hal tersebut adalah lebih dekat dengan tujuan syarak⁵⁰.

Membunuh tawanan umat muslim yang dijadikan perisai dilihat merupakan *mafsadah* bagi umat muslim dan mengurangkan kekuatan umat muslim, namun jika tidak dibunuh maka *mafsadah* yang lebih besar akan didapati oleh umat Islam iaitu umat muslim akan dikuasai oleh orang kafir, boleh jadi umat Islam akan dibunuh seluruhnya jika orang kafir menguasai Islam. Maka dalam kondisi seperti ini *kemaṣlahatan* seluruh umat Islam lebih didahulukan keatas *kemaṣlahatan* tawanan tersebut.

3.1.4.5. Pentarjihān Berdasarkan Pengiktirafan Syarak

Kedudukan *maṣlahah* dan *mafsadah* boleh ditentukan oleh pengiktirafan Syarak. Dengan itu, pertentangan di antara kedua-duanya juga ditentukan oleh sejauh mana kadar keperluan manusia terhadap kedua-duanya di sisi Syarak. Maka *maṣlahah* dan *mafsadah qaṭ'iyah* adalah diutamakan daripada *maṣlahah* atau *mafsadah wahmiyyah*. Juga *maṣlahah* dan *mafsadah zanīyyah* itu diutamakan daripada *wahmiyyah*. Di antara contoh yang dapat dikemukakan di sini ialah jika dalam suatu pertempuran, beberapa pasukan muslim dijadikan tawanan oleh pasukan kafir maka bolehlah membunuh orang muslim yang dijadikan tawanan untuk menyelamatkan negara Islam dan seluruh orang muslim⁵¹. Menjaga nyawa sememangnya termasuk di dalam *daruriyyah* namun jika seluruh Negara muslim dikuasai oleh kafir dan orang kafir juga akan membunuh seluruh orang muslim yang ada, maka siapa lagi yang akan menghidupkan agama. Maka, dalam keadaan seperti ini, menjaga keselamatan umat muslim dianggap *qaṭ'ī* atau *zann* yang dekat dengan *qaṭ'ī* (*ghalabat al zan*) sedang penjagaan kepada nyawa tawanan dianggap

⁵⁰ *Ibid.*, h. 281

⁵¹ *Ibid.*, h. 279. Lihat juga al-Ghazzālī(1999M/ 1420H), *op. cit.*, h. 115

wahmiyyah. Oleh itu, *maṣlahah qaṭ'iyah* atau *zaniyyah* yang *qarīb ila qaṭ'ī* adalah diutamakan daripada *maṣlahah wahmiyyah* atau samar-samar.

3.1.4.6. Pentarjihān Berdasarkan Permufakatan Ulama

Pentarjihān di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* juga berlaku ka atas permufakatan ulama. Maksudnya, mengutamakan permufakatan para ulama ialah digalakkan apabila situasi tersebut mampu dilakukan. Oleh itu mengelak berlakunya pertentangan pendapat para ulama seharusnya diusahakan semampu mungkin apabila terjadi pertentangan yang melibatkan *maṣlahah* dan *mafsadah*.

Contohnya ialah ulama telah bersepakat apabila terdapat dua orang yang dipaksa membunuh orang lain maka tidak halal baginya untuk membunuhnya⁵² walaupun bertujuan untuk memelihara jiwanya. Keadaan seperti ini, hendaklah ia bersabar terhadap pembunuhan itu jika tetap tidak mampu mempertahankan diri. Walaupun bersabar dapat menyebabkan *mafsadah* iaitu akan dibunuh, namun bersabar ke atas pembunuhan lebih ringan *mafsadah*nya daripada bertindak menjadi pembunuh.

3.1.4.7. Pentarjihān Berdasarkan I'tibār al-Ma'al

Jika pertentangan berlaku di antara *maṣlahah* dan *mafsadah*, pentarjihān boleh dilakukan dengan menilai terhadap risiko perbuatan tersebut. Dengan mengetahui risiko (*al-Ma'al*) sesuatu itu, maka ia akan memudahkan fuqaha dalam menentukan hal keadaan itu benar-benar menepati *maṣlahah* ataupun *mafsadah*.

Di antara contohnya ialah penetapan cukai harta atau kekayaan. Memang al-Imām al-Ghazzālī berpendapat bahawa jika para tentera muslim memiliki kekayaan atau gaji yang mencukupi maka pemerintah tidak harus menetapkan wajib cukai kepada

⁵² al-Ghazzālī(1999M/ 1420H), *op. cit.*, h. 118

orang-orang yang kaya. Namun beliau juga berpendapat bahawa jika kekayaan atau gaji tentera tidak mencukupi; sehingga dikhuatiri menyebabkan mereka mencari harta lain di luar dari tugasnya dan boleh menimbulkan sesuatu yang negatife pula, misalnya perkara tersebut dijadikan kesempatan bagi musuh untuk menguasai Negara muslim. Maka dengan melihat *al-Ma'al*, pemerintah dibolehkan untuk mengatur dan mewajibkan cukai kepada orang-orang kaya⁵³.

3.1.4.8. Pentarjihan Terhadap Kontradiksi di antara *Maṣlahah* dan *Mafsadah* yang sama Kedudukannya.

Ulama usul membahaskan kedudukan sebenar pertentangan di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Jika terjadi pertentangan di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* yang sama kedudukannya maka para ulama beramal dengan kaedah fiqh *درء المفساد مقدم على جلب*

⁵⁴ *المصالح*. Persamaan di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* hanya wujud dalam pemikiran mujtahid ketika proses penentuan hukum. Sebelum ditentukan mana-mana posisi yang dominan, maka mujtahid akan menganggap kedua-dua posisi itu adalah sama⁵⁵. Setelah diketahui mana-mana posisi yang dominan maka hendaklah mengutamakan di antara keduanya. Sememangnya kaedah ini dapat digunakan dan diterima pakai namun ia bukanlah sesuatu yang mutlak kerana ia hanya sebahagian dari metod ijtihad dalam perselisihan yang berlaku dan ini bukanlah sesuatu yang mengikat para mujtahid dalam beramal dengannya.

⁵³ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 280. Lihat Juga al-Ghazzālī(1998M), *op. cit.*, h. 468

⁵⁴ Imām Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī (1938 M/ 1356 H),*op. cit.*, h .88

⁵⁵ Muḥammad Abū Zahrah(t.t), *Uṣūl al Fiqh*, Qāhirah: Dār al -Fikr al- ‘Arabī, h. 244

Jika terjadi percanggahan di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* dalam apa-apa keadaan, hendaklah dicari mana-mana posisi yang lebih kuat dan mendominasi⁵⁶. contohnya ialah percampuran wang haram dengan pemilikan wang Negara maka hukumnya adalah boleh⁵⁷. Seperti juga larangan memukul orang yang disyaki mencuri disebabkan tidak mungkin menghadirkan dua saksi yang menyaksikan ketika kecurian berlaku, maka tindakan memukul seperti ini adalah tidak dibenarkan. Ini kerana, jika dibolehkan untuk memukulnya, dikhuatiri akan terpukul seseorang *bari'* atau tidak mencuri⁵⁸. Sedangkan, mengelak dari memukul seseorang yang disyaki mencuri lebih baik dari memukul seseorang yang tidak bersalah⁵⁹. Namu jika mujtahid mengalami *taraddud* atau ragu kerana tidak mengetahui mana-mana posisi yang mendominasi ketika melakukan ijtihad, maka seorang mujtahid boleh melakukan *ikhtiyar* mahupun *tawaquf*⁶⁰.

3.2. Konsep Maṣlahah dan Mafsadah Menurut al-Imām al-Shāṭibī

Pada perbincangan ini, penulis cuba menjelaskan konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* menurut al-Imām al-Shāṭibī serta hubungkait kedua-dua konsep tersebut dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*. Pendedahan tentang pentarjihān kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* juga akan dibincangkan agar hukum yang *diistinbāṭkan* sesuai dengan kehendak Syarak yang sebenar.

3.2.1. Maṣlahah dan Mafsadah Menurut al-Imām al-Shāṭibī

Al-Imām al-Shāṭibī telah mengkaji *maqāṣid al-Sharī'ah* dengan penjelasan yang lebih detail berbanding ulama sebelumnya. Penjelasan beliau tentang konsep tersebut

⁵⁶ al-Ghazzālī(2008M), *op. cit.*, h. 283

⁵⁷ al-Ghazzālī (1998M), *op. cit.*, h. 470

⁵⁸ al-Ghazzālī (1993M/1413H), *op. cit.*, h. 100

⁵⁹ al-Ghazzālī (2008M), *op.cit.*, j. 1, h. 278

⁶⁰ *Ibid.*, h. 584

termaktub dalam karya beliau yang sangat terkenal iaitu kitab *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām*. Bagi al-Imām al-Shāṭibī, tujuan “*maqāṣid*” sama erti dengan “*maṣlahah*” dan begitu sebaliknya⁶¹.

Konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* yang dibahaskan oleh al-Imām al-Shāṭibī melalui kitabnya *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām* adalah sebagai berikut.

A. Konsep *Maṣlahah*

Konsep *maṣlahah* didedahkan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām*. Di awal bab dua kitab *al-Muwāfaqāt*, al-Imām al-Shāṭibī menjelaskan secara khusus tentang konsep tersebut. Beliau telah menganalisis kandungan ayat-ayat al-Qur'an, untuk membuktikan bahawa syariat Islam dan hukum-hakamnya mempunyai ‘illah-‘illah tertentu. Setelah menganalisis beberapa ayat berdasarkan istiqa' didapati bahawa shari'ah Islam sentiasa meraikan *kemaṣlahatan* manusia sama ada di dunia ataupun di akhirat⁶².

Maṣlahah pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī ialah sesuatu yang difahami dalam kerangka meraikan hak manusia iaitu pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* dan ianya bukan diperolehi melalui akal yang bersendirian namun mesti berdasarkan *naṣṣ*. Hal ini jelas sebagaimana dinyatakan iaitu:

فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح و درء المفساد

علي وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى،

بل شهد برده، كان مردودا باتفاق المسلمين.⁶³

Yang dimaksud *maṣlahah* di sisi kami ialah sesuatu yang difahami dalam meraikan hak manusia dari pencapaian *maṣlahah-maṣlahah* dan penolakan *mafsadah-mafsadah* dan ianya bukan diperolehi melalui akal yang

⁶¹ Muhammad Khalid Mas'ud (1995), *Shatibi's Philosophy of Islamic law*, cet. 2, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, h. 151

⁶² Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharīah*, Muḥammad Abd Allah Darraz (muhaqqiq), Jilid 1, Juz 2, cet 3, Beyrut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiah, h. 4

⁶³ Al-Shāṭibī(2003M/1424H), *al-I'tisām*, Sayyid Ibrāhīm(Muhaqqiq), Jilid 1, Juz 2, h. 362

bersendirian. Apabila Syarak tidak mengiktiraf makna (*maṣlahah*) tersebut bahkan menolaknya maka ianya ditolak oleh semua muslimin.

Dari pernyataan di atas, jelaslah bahawa menurut al-Imām al-Shāṭibī *maṣlahah* ialah segala yang difahami untuk meraikan *maṣlahah* manusia dengan pencapaian *maṣlahah-maṣlahah* dan penolakan *mafsadah-mafsadah*. Beliau juga menjelaskan bahawa akal tidak dapat mengetahui *maṣlahah* secara bersendirian. Ia mesti diiktiraf oleh Syarak untuk menerima atau menolaknya. Justeru itu hukum Allah SWT adalah berdasarkan *maṣlahah* Syarak dan bukan *kemaṣlahatan* yang bersandarkan kepada keinginan manusia. Menurutnya manusia tidak mampu menemui *maṣlahah* kecuali melalui perantaraan Syarak⁶⁴.

Menurut al-Shāṭibī, *maṣlahah* hendaklah sesuai dengan apa yang telah ditentukan oleh syarak⁶⁵. Pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* adalah berdasarkan kepentingan hidup di dunia demi kebahagiaan hidup di akhirat dan bukan berdasarkan hawa nafsu⁶⁶. Maka kebaikan manusia di dalam agama dan dunia tidak dapat diketahui dengan akal kecuali dengan Syarak. Oleh itu sesuatu hukum itu tidak terbina berlandaskan *maṣlahah* semata-mata tanpa kembali kepada *naṣṣ* Syarak, kaedah-kaedahnya dan asas-asanya secara umum serta tujuannya⁶⁷.

Al-Imām al-Shāṭibī membahaskan *maṣlahah* kepada tiga kategori sebagaimana yang dilakukan oleh al-Imām al-Ghazzālī iaitu *ḍarūriyyah*, *ḥājīyyah*, dan *taḥsīniyyah*. Ketiga-tiga kategori ini merupakan struktur yang saling berkait di antara satu dengan yang lain dan tidak dapat dipisahkan. *Ḍarūriyyah* merupakan kategori utama bagi *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah*. *Ḥājīyyah* pula penyempurna bagi *ḍarūriyyah*, dan *taḥsīniyyah* merupakan penyempurna dari *ḥājīyyah*⁶⁸. Ketiga-tiga kaedah ini haruslah didasarkan

⁶⁴ *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, h. 36

⁶⁵ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 28

⁶⁶ *Ibid.*, Jilid 1, Juz 2, cet3, h. 29

⁶⁷ Yūsuf Hāmid ‘Alim(1994M/1415H), *op. cit.*, h. 142

⁶⁸ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, cet 3, h. 7-9

kepada dalil sama ada *qaṭ'ī* ataupun *ẓanni*⁶⁹. Termasuk dalam *ḍarūriyyah* ialah pemeliharaan terhadap lima hal yang bersifat universal, iaitu pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, harta dan akal⁷⁰. *Maṣlahah ḍarūriyyah* ialah *maṣlahah* berhubung dengan keperluan asas manusia di dunia dan di akhirat. Jika ia tidak wujud maka berlakulah kepincangan hidup manusia, kehilangan nikmat yang abadi di dunia dan mengalami keseksaan serta penyesalan di akhirat⁷¹.

Pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī, dalam merealisasikan *maṣlahah* terdapat dua pendekatan. *Pertama*, positif (pelaksanaan) dan *kedua* preventive (pencegahan). Yang dimaksud oleh al-Imām al-Shāṭibī dengan pelaksanaan ialah ibadat, adat, dan muamalat. Manakala yang termasuk dalam pencegahan yang berfungsi sebagai pengawal stability kehidupan manusia ialah pelaksanaan jenayah(hukuman keatas kesalahan mengganggu ketenteraman individu dan social). Sebagai contoh, ibadah adalah untuk menjaga agama. Larangan membunuh dan berbuat adil antara manusia pula adalah untuk memelihara hak-hak hidup manusia (*hifz nafs*). Perkahwinan adalah untuk memelihara keturunan. Larangan minum arak adalah untuk memelihara kesihatan akal dan adat. Pertukaran wang melalui niaga(muamalat) adalah untuk memelihara harta⁷².

Adapun *ḥājīyyah* ialah *maṣlahah* yang diperlukan oleh manusia untuk memberi kemudahan kepada manusia, menghapuskan kesukaran serta kesulitan dalam melaksanakan Sharī'ah. Namun ketiadaan aspek *ḥājīyyah* tidaklah membawa kepada kerosakan sebagaimana ketiadaan *ḍarūriyyah* dalam kehidupan manusia tetapi ianya boleh membawa kesulitan hidup. *Rukḥṣah, qaṣr, jam', tayammum* dalam ibadat serta

⁶⁹ *Ibid.*, Jilid. 1, Juz 2, cet3, h. 37

⁷⁰ *Ibid.*, Jilid. 1, juz 1, cet3, h. 26, juz ,2 h. 8 lihat juga Jilid 2, Juz 3, h, 7. Takrif yang semisal ini banyak diikuti oleh ulama mutaakhir seperti wahbah al zuḥaylī dan 'abd al karīm zaydān. Lihat 'Abd al -Karīm Zaydān(2003M/1424H), *al-Madkhal li Dirāsah al- Sharī'ah al- Islāmiyyah*, cet 16, Beirut: Mu'assasat al- Risālah, h. 41. Wahbah al Zuḥaylī(1999 M/ 1419 H), *al- Wajīz fi Uṣūl al- Fiqh*, Cet. Ulangan 1, Dimashq: Dār al- Fikr, h. 92.

⁷¹ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op.cit.*, Jilid. 1, juz 2, cet3, h. 7

⁷² *Ibid.*, h.7-8

keharusan berburu, bergembira dengan rezeki yang baik dalam bentuk makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal dalam adat dan diharuskan akad ataupun kontrak untuk memenuhi keperluan manusia seperti jual beli, al-Salam dalam muamalat merupakan contoh daripada *ḥājiyyah*⁷³. Manakala *taḥsiniyyah* ialah *maṣlahah* yang diperlukan oleh manusia untuk menambah kemudahan dan kesenangan manusia. Ianya berkaitan dengan akhlak yang baik dan budi pekerti yang mulia. Ianya juga berkaitan dengan tuntutan maruah⁷⁴. Sebagai contohnya menutup aurat⁷⁵, bersuci⁷⁶, berhias, adab makan dan minum, larangan membunuh wanita dan anak-anak⁷⁷ dalam peperangan dan lain-lain⁷⁸. Al-Imām al-Shāṭibī menambah bahawa *maṣlahah* ini adalah penyempurnaan kepada *maṣlahah darūriyyah* dan *ḥājiyyah*⁷⁹, manakala *maṣlahah darūriyyah* dianggap asal bagi *maṣlahah*.

Al-Imām al-Shāṭibī telah membahagikan *maṣlahah* dari sudut pengiktirafan Syarak kepada tiga bahagian iaitu *maṣlahah mu'tabarah*, *maṣlahah mulghah* dan *maṣlahah mursalah*. *Maṣlahah mu'tabarah* ialah *maṣlahah* yang diterima dan diakui oleh syarak, ianya berkaitan dengan penjagaan yang lima (*darūriyyat al-Khams*) sebagaimana dijelaskan di atas. Para ulama bersepakat dalam menerima dan menjadikannya sebagai hujah, jika tidak diamalkan maka ianya berlawanan dengan Syarak. Sebagaimana ditetapkan hukum *qiṣās* untuk memelihara jiwa dan lain-lain⁸⁰.

Manakala yang kedua ialah *maṣlahah* yang tidak diiktiraf oleh Syarak, maka *maṣlahah* dalam bahagian ini tidak boleh dijadikan hujah dalam penentuan sesuatu hukum. Ianya sering disebut sebagai *maṣlahah mulghah* pada pandangan ulama⁸¹.

⁷³ *Ibid.*, h. 9

⁷⁴ *Ibid.*, h. 9-10

⁷⁵ Yang dimaksudkan di sini ialah menutup aurat dalam keadaan ketiadaan pakaian ketika hendak melaksanakan shalat sahaja dan bukannya difahami dalam segala hal.

⁷⁶ Bersuci yang dimaksudkan disini ialah keadaan dimana tidak ada air atau dalam keadaan tertetu sahaja.

⁷⁷ Namun dalam keadaan tertentu dibenarkan membunuh wanita dan anak-anak.

⁷⁸ *Ibid.*, h. 9-10

⁷⁹ *Ibid.*, h. 10

⁸⁰ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, h. 362

⁸¹ *Ibid.*, h. 362

Manakala bahagian ketiga menurut al-Imām al-Shāṭibī ialah *maṣlaḥah* yang kewujudannya tidak didukung oleh dalil tertentu sama ada memperbolehkan ataupun melarangnya. *Maṣlaḥah* ini dalam kalangan ulama usul masyhur dengan istilah *maṣlaḥat mursalah*. Mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī ianya terbahagi kepada dua. *Pertama*: tidak disebutkan *naṣṣ* yang menyepakati maknanya, bagian ini adalah mursalah yang tidak diterima oleh al-Shāṭibī. *Kedua*: ianya sesuai dengan tujuan Syarak, inilah yang diperkatakan oleh para ulama sebagai *al-Istidlāl al-Mursal* atau *al-Maṣlaḥah al-Mursalah*⁸².

Pada bahagian yang lain pula, al-Imām al-Shāṭibī membahagikan *maṣlaḥah* kepada dua bahagian iaitu *maṣlaḥah* dunia (*dunyawī*) dan *maṣlaḥah* akhirat (*ukhrawī*). Ini kerana inti pengamalan Sharī‘ah ialah untuk *kemaṣlaḥatan* hamba Allah sama ada di dunia mahupun di akhirat sekali⁸³. Yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Shāṭibī dengan *maṣlaḥah* dunia adalah apa-apa yang membawa manfaat bagi kehidupan dan menghindari kerosakan. Sedangkan *maṣlaḥah* akhirat pula memberi maksud segala yang membawa keredaan Allah kepada manusia dan menghindari laknat-Nya⁸⁴.

Al-Imām al-Shāṭibī telah menghuraikan persoalan *maṣlaḥah* dunia yang sering tidak murni dan bercampur di antara satu sama lain. Kenyataan menunjukkan bahawa dunia diciptakan daripada gabungan yang saling berlawanan dan tidak mungkin hanya diarahkan kepada satu sisi sahaja. Oleh kerana itu, *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* dunia hanya dapat diketahui berdasarkan sisi yang mendominasi (*jihah ghālibah*)⁸⁵. Dari sini dapat difahami bahawa, jika *maṣlaḥah* adalah unsur yang mendominasi maka ia menjadi tujuan Syarak sebenar. Sebaliknya, jika bahagian *mafsadah* merupakan unsur yang

⁸² *Ibid.*, 363-364

⁸³ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, cet 3, h. 4

⁸⁴ *Ibid.*, jilid 2, juz 4, cet. 3, h. 141. Namun pembahagian *maṣlaḥah* ini tidaklah dimaksudkan oleh Imām al-Shāṭibī untuk memisah antara dua orientasi *maṣlaḥah* tersebut, kerana secara hakiki kedua aspek ini tidak dapat dipisahkan dalam hukum Islam. Pembahagian ini hanya mewujudkan skala priority dalam pengembangan hukum serta menarik garis yang jelas antara aspek ajaran Islam yang patut dikembangkan dengan ajaran Islam yang harus diterima apa adanya.

⁸⁵ *Ibid.*, juz 2, h. 20

mendominasi maka ia merupakan kedudukan sebenar atau tidak menjadi tujuan syarak. Begitu pula kaitannya dengan perintah Allah(*khiṭāb al-Shāri'*) yang mana *maṣlahah* menjadi perdebatan, maka unsur dimana *maṣlahah* atau *mafsadah* menjadi unsur yang mendominasi merupakan tujuan inti pembicaraan Syarak⁸⁶. Menurut al-Shāṭibī jika *maṣlahah* mendominasi merupakan tujuan inti pembicaraan Syarak; oleh itu Syarak perintahkan kepada manusia untuk melakukannya. Namun jika *mafsadah* mendominasi ianya merupakan tujuan inti pembicaraan Syarak; oleh itu Syarak menegah manusia untuk melakukannya.

Al-Imām al-Shāṭibī dalam karyanya telah menjelaskan bahawa *maṣlahah* dalam masa tertentu sama kedudukannya dengan qiyas. Ini terlihat ketika mana beliau menjelaskan bahawa berhukum dengan *al-Kully* merupakan *hukum qaṭ'ī*, menurut beliau para ulama tidak ada perbezaan pandangan dalam hal ini. Beliau memberikan contoh bahawa konsep *darūriyyat al-Khams* iaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal diiktiraf oleh Syarak. Kaedah-kaedah ini didapati ketika melakukan istiḡra' dari pelbagai dalil dan diambil satu kesimpulan bahawa penjagaan yang lima diakui oleh Syarak⁸⁷.

Berdasarkan ulasan di atas, iaitu berhukum dengan *kulli* merupakan hukum *qaṭ'ī* maka al-Imām al-Shāṭibī telah menyatakan bahawa *aṣl al-Kullī* atau *maṣlahah* apabila ia *qaṭ'ī* maka ianya sama dengan *al- Aṣl al-Mu'ayyan* atau *qiyas* dalam keadaan tertentu:

والأصل الكلبي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين.⁸⁸

Dari pernyataan ini, jelaslah bahawa mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī, *maṣlahah* dalam masa tertentu sama kedudukannya dengan qiyas. Pada pandangan al-Imām al-

⁸⁶ *Ibid.*, h. 21

⁸⁷ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 2, Juz 3, cet 3, h. 7

⁸⁸ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 27

Shāṭibī, sesungguhnya hakikat *masalahah* tidak dapat diketahui oleh manusia kecuali oleh sang Pencipta, manusia tidak dapat mengetahuinya kecuali dari beberapa segi sahaja, manakala yang tersembunyi itu lebih banyak dari yang diketahui⁸⁹. Maka segala taklif yang tidak sesuai dengan Syarak ianya tertolak.

B. Konsep *Mafsadah*

Sebelum memahami konsep *mafsadah* menurut al-Imām al-Shāṭibī terlebih dahulu difahami dua istilah yang sering mendasari konsep tersebut iaitu *al-Taḍādd* (التضاد) dan *al-Tanāquḍ* (التناقض). *Al-Taḍādd* ialah pertentangan di antara satu makna dengan makna yang lain berdasarkan ketiadaan wujud bersama pada satu ketika yang sama namun keduanya boleh kehilangan bersama-sama pada satu ketika yang sama. Manakala *al-Tanāquḍ* iaitu pertentangan di antara satu makna dengan makna yang lain berdasarkan ketiadaan wujud bersama pada satu ketika yang sama tetapi keduanya tidak boleh kehilangan bersama-sama pada satu ketika yang sama⁹⁰. Dalam hal ini kewujudan *al-Taḍādd* boleh berlaku secara berbilang-bilang seperti panjang lawannya pendek. Panjang tidak boleh bercampur dengan pendek namun dalam keadaan tertentu mungkin panjang dan pendek tidak ada kerana diganti dengan yang lain seperti sederhana.⁹¹ Maka ketika dikatakan orang itu duduk maka lawannya bukan hanya sekadar berdiri malah boleh jadi dia berlari, berjalan, merangkak dan sebagainya.

Manakala *al-Tanāquḍ*, kewujudannya tidak boleh berlaku seiring dalam satu masa yang sama, keduanya saling ganti-mengganti tanpa kehilangan keduanya sekali

⁸⁹ أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها ووضعها. وليس للعبد بما علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه . lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz 1, cet. 3, h. 261

⁹⁰ Qutb Muṣṭafa Sanu(2000M/1420), *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, cet. 1, Dār al- Fikr: Dimashq, h. 264 dan 463

⁹¹ *Ibid.*, h. 264

gus dalam waktu yang sama. Orang itu dikatakan hidup maka lawannya mati, dan tidak boleh dikatakan seorang itu tidak mati dan tidak hidup atau dia hidup dan mati dalam waktu yang sama. Jika dikatakan *mafsadah* lawannya (ضد) *maṣlahah* iaitu dengan menggunakan istilah *al-Taḍādd* maka wujud timbal balik di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* tidak berlaku. Oleh kerana itu jika dikatakan *mafsadah* lawannya *maṣlahah* maka penolakan *mafsadah* tidak semestinya mewujudkan *maṣlahah* begitu juga sebaliknya. Justeru itu ketiadaan *mafsadah* tidak semestinya membawa kepada kewujudan *maṣlahah* secara mutlak. Demikian juga berlakunya (kekosongan) iaitu ketiadaan *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam satu perkara.

Sebenarnya hasil dari ketidakmutlakan timbal balik antara *maṣlahah* dan *mafsadah* yang berlaku mewujudkan pelbagai bentuk *maṣlahah* bersama *mafsadah* sebelum dibuat *pentarjihān* di antara kedua-duanya. Oleh itu berlakunya kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam suatu kes atau situasi yang sama merupakan sebahagian dari *natijah* dari kosep *al-Taḍādd* ini. Pertentangan di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* ini berlaku apabila percampuran di antara kedua-duanya melibatkan urusan dunia. Kerana pemurnian *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam urusan keduniaan sukar ditemui sama sekali menurut Imām al-Shāṭibī⁹². Kewujudan *maṣlahah* semata-mata tanpa *mafsadah* adalah sesuatu yang hampir mustahil, begitu juga kewujudan *mafsadah* semata-mata tanpa *maṣlahah* melainkan ianya *maṣlahah al mu'tabarāh* atau *mafsadah al mu'tabarāh*⁹³.

Jika dikatakan *maṣlahah* lawannya (نقيضه) adalah *mafsadah* iaitu dengan menggunakan istilah *al-Tanāquḍ*, kemungkinan kewujudan *maṣlahah* bersama *mafsadah* pada suatu peristiwa yang sama hampir mustahil. Ini kerana keduanya saling

⁹² al-Shāṭibī (2003 M / 1424 H), *op. cit.* Jilid. 1, juz 2, cet. 3, h. 20

⁹³ *Ibid.*, h. 21

menolak dan menafikan di antara satu dengan yang lain. Kewujudan *maṣlahah* dianggap penolakan dari *mafsadah* begitu juga penolakan *mafsadah* menghasilkan *maṣlahah*. Kewujudan ini akan didapati wujud hakikinya jika dilakukan *pentarjīhan* di antara keduanya yang kewujudannya terangkum dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*. Begitu juga kewujudan konsep ini di anggap wujud apabila dikaitkan dengan *khiṭāb shāri'* yang ditujukan kepada pentaklifan manusia⁹⁴. Ini kerana jika *maṣlahah* dan *mafsadah* bercampur di antara satu sama lain maka pentaklifan terhadap manusia menjadi sia-sia⁹⁵.

Dari sini dapat disimpulkan bahawa konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan menggunakan istilah *al-Taḍadd* dan *al-Tanaqudd* telah bercampur aduk di antara satu sama lain dalam menggambarkan pertentangan makna *mafsadah* dengan *maṣlahah*. Sedangkan Imām al-Shāṭibi menggabungkan kedua-duanya. Jika digambarkan konsep secara umum bagi *mafsadah* iaitu *mafsadah* lawannya (ضده) *maṣlahah*, maka definisi *mafsadah* tidak semestinya membawa kepada ketiadaan wujud *maṣlahah* bersamanya. Justeru itu, pencapaian *maṣlahah* tidak semestinya membawa kepada penolakan bentuk-bentuk *mafsadah* lain secara total sebagaimana difahami oleh sebahagian orang awam. Oleh itu definisi *mafsadah* yang sebenar tidak dapat difahami secara mendalam semata-mata melihat kepada definisi *maṣlahah* dengan menganggapnya sebagai kebalikan ataupun lawan kepada *maṣlahah* kerana kedua-dua konsep ini mempunyai tautan yang amat rapat di antara satu sama lain, bahkan melalui penggabungan kedua-duanya akan menghasilkan *maṣlahah* yang sebenar.

Hukuman potong tangan mungkin dianggap memudaratkan kelompok tertentu, namun ianya tidak memudaratkan kelompok lain. Memotong tangan merupakan

⁹⁴ *Ibid.*, h. 21

⁹⁵ *Ibid.*, h. 22

mafsadah bagi kelompok pencuri kerana mengurangkan keupayaan secara maksimum dalam mencari kehidupannya. Namun *mafsadah* ini tidak diambil kira oleh Syarak kerana ianya melibatkan peluputan *maqāsid al-Sharī'ah*. Malahan mencuri dianggap *mafsadah* sebenar (hakiki) kerana melibatkan kerosakan hak-hak manusia sejagat. Justeru, jika tidak diraikan terhadap penolakannya akan membawa peluputan terhadap *maqāsid al-Sharī'ah*⁹⁶. Sebab-sebab yang membawa kepada kemudaratan sama ada secara langsung ataupun tidak adalah hasil dari penafian terhadap penjagaan *maqāsid al-Sharī'ah*. Oleh itu, penafian terhadapnya membawa kepada kewujudan *mafsadah* yang hakiki.

Di dalam beberapa penjelasannya, Imām al-Shāṭibi cuba memisahkan konsep *mafsadah* dengan *maṣlahah*.

أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من

المفاسد لا قليلا ولا كثيرا.⁹⁷

Sesungguhnya *maṣlahah* yang di iktiraf oleh Syarak atau *mafsadah* yang di iktiraf oleh Syarak ialah murni yang tidak bercampur sama sekali dengan *mafsadah* sama ada sedikit atau banyak.

Dari penjelasan di atas dilihat bahawa Imām al-Shāṭibi melihat *mafsadah* sebagai sifat yang berlawanan dengan *maṣlahah* secara mutlak atau keterbalikan dari definisi *maṣlahah*. Sifat lawan secara mutlak iaitu ketiadaan wujud di antara satu sama lain dalam satu masa yang sama, ini kerana ianya dilihat kepada kewujudan *maṣlahah* yang murni dalam hal-hal berkaitan dengan *khiṭāb Shāri'* dan bukannya berkaitan dengan muamalat ataupun adat⁹⁸.

⁹⁶ Imām al-Shāṭibi dalam al-Muwafaqāt memasukan penolakan *mafsadah* sebagai aspek penolakan (kehilangan) yang merupakan sebahagian dari elemen *maqāsid al-Sharī'ah*. Lihat al-Shāṭibi(2003M/1424H). *op. cit.*, Jilid 1, juz 2, cet. 3, h. 15

⁹⁷ al-Shāṭibi (2003 M / 1424 H), *op. cit.*, jilid. 1, juz 2, cet. 3, h.21

⁹⁸ *Ibid.*, h. 20-21

Manakala *mafsadah* ataupun *maṣlahah* yang kembali kepada permasalahan dunia ianya dilihat dari sisi yang mendominasi, jika *maṣlahah* yang mendominasi maka ianya merupakan tujuan Syarak yang sebenar. Sebaliknya, jika *mafsadah* yang mendominasi maka ianya adalah kedudukan sebenar⁹⁹. Maka segala perbuatan yang memiliki dua sisi antara *maṣlahah* dan *mafsadah* perlu dilihat di antara perkara tersebut yang paling *rājih*. Namun, sama ada *maṣlahah* atau *mafsadah* masing-masing tidaklah menafikan secara keseluruhan kewujudan lawan (makna pertentangan) dalam sesuatu keadaan dan kes tertentu.

Dengan demikian penolakan *mafsadah* semata-mata tidak menghasilkan pencapaian *maṣlahah* secara hakiki, kerana jika terjadi hal tersebut maka keperluan kepada konsep *maṣlahah* tidak akan berlaku malah beristidlāl dengan konsep tersebut menjadi batil.¹⁰⁰ Apa yang dimaksud di sini ialah kedua-dua konsep pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* terjadi pertauan dalam keadaan yang sama walaupun keduanya memiliki konsep yang berbeza¹⁰¹.

Konsep *mafsadah* secara utuh dijelmakan dalam *sadd al-Dharī'ah*. Menurut bahasa *Sadd* bererti *al-Radm* (menutupi), *al-Jabal* (gunung) dan *al-Hājiz* (penghalang). Setiap penghalang yang membatasi dua buah perkara, maka disebut *sadd*¹⁰². Manakala *dharī'ah* bermakna wasilah atau sebab¹⁰³. Definisi *dharī'ah* secara bahasa bersifat am, ianya mengandungi semua wasilah, sama ada yang boleh digunapakai atau tidak boleh, ianya juga diberikan maksud *sadd* (menutup) wasilah dan juga bermaksud *fath* (membuka) wasilah. Oleh kerana jalan yang dapat menyampaikan kepada hukum-hakam ada dua jenis iaitu *maqāṣid* (objektif) yang mengandungi *maṣlahah* dan juga

⁹⁹ *Ibid.*, 20-21 (فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفاً)

¹⁰⁰ Ridzwan Ahamad(2004), *op. cit.*, h. 89

¹⁰¹ Muhammad Ṭāhir Ibn Ashūr(2001M/1421H), *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, cet. 2, Yordan: Dār al-Nafāis, h. 281

¹⁰² Abī al-Husayn Ahmad Ibn Fāris Ibn Zakariya(1971M/1391H), *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, 'Abd al-Salam Muhammad Harūn(Muhaqqiq), j.3, cet.2, Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, h. 66. Al-Ab Luwīs Ma'lūf al-Yasū'i (t.t), *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, cet.19, Beyrūt: Maṭba'ah al-Katulikiyyah, h. 326.

¹⁰³ Ibnu al-Manzur, *Lisan al-Arab*, al-Qāhirah: Dār al-Ma'afir, jilid 3, h 1498

mudarat sekali gus, dan yang kedua adalah *wasail* iaitu jalan yang dapat menyampaikan kepada *maqāsid*. Hukum-hakam wasail ini sesuai dengan hukum-hakam *maqāsid*, maka hukum wasilah kepada yang wajib ialah wajib dan sebaliknya hukum wasilah kepada yang haram ialah haram.

Hal ini sesuai dengan pandangan al-Imām al-Shāṭibī bahawa *al-Dharī'ah* adalah wasilah yang mengandungi *maṣlahah*, namun ianya membawa kepada kerosakan¹⁰⁴. Dalam hal ini al-Imām al-Shāṭibī memberikan banyak contoh wasilah yang berkaitan perbahasan *sadd al-dharī'ah*, dalam perbincangannya tentang objektif mukallaf dan perbuatannya yang mendatangkan *maṣlahah* diri yang mengandungi bahaya ke atas orang lain, disimpulkan sebagai berikut:

- i. Wasilah yang mendatangkan bahaya secara pasti, sepertimana seseorang yang menggali sumur di dalam rumah, sedang ianya tahu secara pasti bahawa ada seseorang yang akan mengunjunginya di waktu malam. wasilah sepertimana ini adalah terlarang secara pasti sebab ianya mendatangkan bahaya secara Sharī'ah.
- ii. Wasilah yang berkemungkinan besar akan mendatangkan bahaya, sepertimana menjual senjata pada saat fitnah atau perang, menjual anggur ke atas penjual minuman keras. Maka perkara ini terlarang secara sharī'ah, kerana ianya kemungkinan besar akan menjerumuskan keatas bahaya dan juga sebagai bentuk berhati-hati (*ihṭiyāṭ*).
- iii. Wasilah yang berkemungkinan kecil atau jarang mendatangkan kepada bahaya, sepertimana menolak menanam anggur bagi pembuat minuman keras atau contoh lain dalam perkara-perkara yang berkemungkinan kecil

¹⁰⁴ al-Shāṭibī(2003M/ 1424H), *op. cit.*, Jilid. 2, Juz. 4, cet. 3, h. 144

mendatangkan bahaya. Maka perkara ini juga dilarang sebagai berhati-hati (*ihtiyat*).

- iv. Wasilah yang kebanyakannya mendatangkan bahaya namun tidak selalu, sepertimana jual beli dengan tempoh (*bai'ul ajal*) dan jual beli ribawi, maka perkara ini sepertimana yang ditegaskan oleh Imām al-Shāṭibī adalah di antara perkara yang perlu mendapat pandangan dan kajian¹⁰⁵.

Manakala untuk mencapai *maṣlahah* yang hakiki, penggabungan kedua-dua konsep perlu dilakukan. Dari sini dapatlah difahami kedua-dua proses pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* hanya bersifat saling melengkapi di antara satu sama lain dalam mewujudkan *maṣlahah* yang hakiki. Ianya tidak berkonsep timbal balik dengan membawa maksud hilangnya *mafsadah* maka wujudlah *maṣlahah* atau hilangnya *maṣlahah* maka wujudlah *mafsadah*. Sesungguhnya menurut Imām al-Shāṭibī gabungan kedua-dua konsep ini (*maṣlahah* dan *mafsadah*) secara keseluruhannya membawa kepada terhasilnya *maqāṣid al-Sharī'ah* dari sudut mewujudkannya dan meniadakannya¹⁰⁶.

3.2.2 Syarat Beramal dengan *Maṣlahah* dan *Mafsadah*

Para ulama meletakkan syarat tertentu dalam beramal dengan *maṣlahah* agar ianya benar-benar sesuai dengan kehendak Syarak. Di antara ulama tersebut termasuklah Imām al-Shāṭibī. Beliau menjelaskan syarat beramal dengan *maṣlahah* secara terperinci dalam kitabnya *al-I'tisām* dan *al-Muwāfaqāt*.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 264

¹⁰⁶ *Ibid.*, h.20

Syarat beramal dengan *maṣlaḥah* pertama yang diletakan oleh al-Imām al-Shāṭibī ialah *maṣlaḥah* itu sejalan atau sesuai (*mulā'im*) dengan tujuan Syarak¹⁰⁷. Hal ini sesuai dengan pernyataan al-Imām al-Shāṭibī dalam kitabnya *al-Muwāfaqat*:

أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا
معناه من أدلته، فهو صحيح بيني عليه، ويرجع إليه.¹⁰⁸

Setiap prinsip hukum Islam (*maṣlaḥah*) yang tidak ditunjuk oleh dalil tertentu ia hendaklah sesuai dengan tujuan Syarak, maknannya diambil dari dalil-dalil Syarak maka *maṣlaḥah* tersebut benar; dapat dijadikan dasar hukum dan dijadikan tempat kembali.

Dari pernyataan di atas dapat difahami bahawa syarat beramal dengan *maṣlaḥah* yang tidak ditunjuk oleh dalil tertentu ianya hendaklah sesuai atau *mulā'im* dengan tujuan Syarak. Hal ini menunjukkan bahawa *maṣlaḥah mursalah* dapat dijadikan sebagai sumber penentuan sebuah hukum kerana ianya dikuatkan oleh makna yang dikumpulkan dari beberapa dalil-dalil walaupun tidak diperkuat oleh dalil tertentu¹⁰⁹.

Al-Imām al-Shāṭibī memberikan contoh *maṣlaḥah* yang sesuai dengan tujuan Syarak iaitu seperti pembentukan dewan dan pembukuan ilmu syariat; seperti penyusunan ilmu nahwu yang ianya tidak mempunyai dalil khusus yang memerintah namun ianya diakui dengan dalil *kulli* yang *qaṭ'i* serta sesuai dengan tujuan Syarak¹¹⁰. Contoh lain yang diberikan oleh al-Imām al-Shāṭibī ialah dibolehkan makan bangkai dalam keadaan darurat, begitu juga dengan makanan yang lain¹¹¹.

Yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Shāṭibī sesuai dengan tujuan Syarak ialah *maṣlaḥah* tersebut dapat diamalkan dengan tidak bercanggah dengan mana-mana

¹⁰⁷ al-Shāṭibī (2003M/1424H), *op. cit.* Jilid.1, juz. 2, cet. 3, h.7. lihat juga dalam al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), Jilid 1, Juz 2, h. 372-373

¹⁰⁸ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 27

¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 54

¹¹⁰ *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 27

¹¹¹ Beliau juga membolehkan memakan darah, daging babi dan lainnya dari makanan yang diharamkan dalam keadaan *darūrah*. Lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H), jilid. 1, juz 2, h. 372

*naṣṣ*¹¹², iaitu tidak bercanggah dengan al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'. Apabila *maṣlahah* tersebut bercanggah dengan mana-mana *naṣṣ* ianya tertolak mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī.

Selain syarat di atas, al-Imām al-Shāṭibī juga menerima syarat *ḍarūriyyah* dan *ḥājīyyah* untuk menghilangkan kesulitan¹¹³. Ini kerana al-Imām al-Shāṭibī menganggap bahawa *ḥājīyyah* dalam keadaan tertentu masuk di dalam *ḍarūriyyah*, beliau juga menerima *taḥsīniyyah*. Yang dimaksud di sini bukanlah beramal dengan *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah* semata-mata, tetapi kedua-duanya saling melengkapi bagi mencapai *maṣlahah ḍarūriyyah*¹¹⁴.

Al-Imām al-Shāṭibī berpandangan bahawa ketiga-tiga kategori ini merupakan struktur yang saling berkait di antara satu dengan yang lain dan tidak dapat dipisahkan. *Ḍarūriyyah* merupakan kategori utama bagi *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah*. *Ḥājīyyah* adalah penyempurna bagi *ḍarūriyyah*, manakala *taḥsīniyyah* merupakan penyempurna kepada *ḥājīyyah*, dan *ḥājīyyah* serta *taḥsīniyyah* merupakan penyempurna kepada *ḍarūriyyah*¹¹⁵.

Menurut al-Imām al-Shāṭibī *maṣlahah* boleh diterima asalkan ia dapat diterima oleh akal yang sihat (*ma'qūlāt al-Ma'na*)¹¹⁶. Ini bermaksud *maṣlahah* tidak dapat digunakan dalam hal ibadah seperti solat, wuḍu dan sebagainya, hal ini kerana perkara ibadah mesti diterima dan diamalkan seperti yang diajarkan oleh Nabi tanpa difikirkan unsur rasionalnya.

Syarat yang diletakkan oleh al-Imām al-Shāṭibī ini banyak dipengaruhi mazhab al-Mālikiyyah yang menerima *maṣlahah* sebagai dasar penentuan hukum Islam. Walaupun syarat yang diletakan oleh al-Imām al-Shāṭibī sangat umum, namun dalam

¹¹² *Ibid.*, h. 372-373 dan 375

¹¹³ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, jilid. 2, juz. 4, cet. 3, h. 20-21

¹¹⁴ *Ibid.*, h. 13-14

¹¹⁵ *Ibid.*, h. 13-14

¹¹⁶ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, Jilid. 1, Juz. 2, h. 375

penjelasan beliau dalam beramal dengan *maṣlaḥah* dalam karyanya, cukup menunjukkan bahawa al-Imām al-Shāṭibī sangat terperinci dalam menentukan sesuatu hukum dengan metode *maṣlaḥah*.

3.2.3 Hubungkait *Maṣlaḥah* dan *Mafsadah* dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Untuk mendapat gambaran yang sebenar di antara hubungkait *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam *maqāṣid al-Sharī'ah* menurut al-Imām al-Shāṭibī, maka penjelasan tentang *maqāṣid al-Sharī'ah* menurut al-Imām al-Shāṭibī dianggap perlu untuk dijelaskan terlebih dahulu. Penulis akan menjelaskan secara ringkas pengertian *maqāṣid al-Sharī'ah* dan cara memahami *maqāṣid al-Sharī'ah* serta hubungkait *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*.

3.2.3.1 Pengertian *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Dalam kitab al-Muwāfaqāt, al-Imām al-Shāṭibī menggunakan kata berbeza yang berhubungkait dengan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Kata-kata tersebut ialah *maqāṣid al-Sharī'ah*¹¹⁷, *al-Maqāṣid al-Shar'iyyah*¹¹⁸, dan *maqāṣid al-Shāri'*¹¹⁹, walaupun ia menggunakan kata yang berbeza namun ia menunjuk makna yang sama¹²⁰.

Dalam perbincangan *maqāṣid al-Sharī'ah*, al-Imām al-Shāṭibī menghurai dan menganalisis kandungan ayat-ayat al-Qur'an dan hukum-hakamnya boleh dikaitkan dengan *'illah*. Pada pandangan beliau tujuan dari Syariah Islam ialah untuk *kemaṣlaḥatan* manusia sama ada di dunia ataupun di akhirat.

أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.¹²¹

¹¹⁷ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, Juz 1, cet. 3, h. 30

¹¹⁸ *Ibid.*, h. 16

¹¹⁹ *Ibid.*, h. 28

¹²⁰ Ahmad Raysunī (1992M/1412H), *Naẓariyat al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shāṭibī*, cet. 1, Riyāḍ: al-Dār al- 'ālamīyyah lilkitab al-Islāmi, h. 5

¹²¹ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, cet. 3, h. 4

Sesungguhnya ditetapkan Syariat Islam ialah untuk mendatangkan *maṣlahah* bagi manusia sama ada bersifat 'ājil(di dunia) dan ājil(di akhirat) sekali.

Ayat- ayat yang berkaitan tentang pengutusan Rasulullah SAW dan Ibadah merupakan ayat-ayat yang dianalisis oleh beliau. Di antara ayat-ayat tersebut ialah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Maksudnya: Dan tiadalah Kami mengutuskan engkau(wahai Muhammad), melaikan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam

Surah al-Anbiya':107

Ayat lain yang di teliti oleh Imām al-Shāṭibi ialah:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Maksudnya: Dan (ingatlah) Aku (Allah) tidak menciptakan jin dan manusia melainkan untuk mereka menyembah dan beribadah kepada-Ku.

Surah al-Dzariyat: 56

Ayat lain pula yang diteliti ialah:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

Maksudnya: Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan(kepayahan)

Surah al maidah: 6

Setelah meneliti dan menganalisis beberapa ayat tersebut, al-Imām al-Shāṭibi menegaskan bahawa berdasarkan Istiqra' (induktif), menunjukkan bahawa Sharī'ah Islam diciptakan untuk meraikan *kemaṣlahatan* hamba-Nya. Bahkan kenyataan itu tidak dapat di sangkal oleh al-Rāzī ataupun mana-mana pihak.

Dapat disimpulkan bahawa tujuan Syarak (*maqāsid al-Sharī'ah*) bagi al-Imām al-Shāṭibi adalah *maṣlahah* umat manusia. Kesimpulan ini berdasarkan pada penemuan bahawa tidak ada satupun hukum Allah SWT yang tidak mempunyai tujuan. Ini kerana hukum yang tidak mempunyai tujuan adalah sama dengan *taklīf ma la yuṭaq* atau

membebankan suatu hukum yang tidak mampu dilaksanakan oleh *mukallaḥ*¹²². Tujuannya adalah untuk memberikan *maṣlaḥah* kepada manusia sebagai hamba Allah SWT¹²³. Bagi Khalid Mas'ud yang mengkaji terhadap pemikiran al-Imām al-Shāṭibī berpendapat bahawa teori *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah usaha memantapkan konsep *maṣlaḥah* sebagai unsur terpenting dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*¹²⁴. Menurut al-Shāṭibī lagi, *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam tujuannya merealisasikan *maṣlaḥah* berlaku secara umum terdapat dalam aspek-aspek hukum Islam secara keseluruhan¹²⁵.

3.2.3.2 Cara Memahami *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Dalam memahami *maqāṣid al-Sharī'ah*, al-Imām al-Shāṭibī telah membahagikan tiga kelompok ulama iaitu golongan *ẓahiriyyah*, *baṭiniyyah* dan *rāsikhīn*¹²⁶. Di dalam memahami *maqāṣid al-Sharī'ah* tampaknya al-Imām al-Shāṭibī termasuk kepada kelompok ketiga (*ulama rāsikhīn*) yang menggunakan kedua-dua pendekatan (*ẓahir lafẓ* dan *pertimbangan makna/illah*). Setelah membahagikan kelompok ulama dalam menanggapi *maqāṣid*, al-Imām al-Shāṭibī memberikan kaedah yang digunakan untuk mengenal pasti *maqāṣid al-Sharī'ah*, kaedah yang dikemukakan oleh al-Imām al-Shāṭibī iaitu:

A. Melakukan penelitian terhadap lafaz suruhan semata-mata ataupun larangan semata-mata

مجرد الأمر والنهي الإبتدائي التصريحي

¹²² al-Shāṭibī(2003M/1424H),*op. cit*, Jilid. 1, Juz 2, cet. 3, h. 22 dan 82

¹²³ *Ibid.*, h, 128

¹²⁴ Muhammad Khalid Mas'ud (1995), *op. cit*, cet. 2, h. 253

¹²⁵ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit*, Jilid. 1, juz. 1,cet. 3, h. 28

¹²⁶ Golongan *Ẓahiriyyah* berpandangan bahawa *maqāṣid Sharī'ah* bersifat abstrak ianya tidak boleh difahami melainkan ditunjukkan oleh *naṣṣ* dengan jelas. Golongan *Baṭiniyyah* merupakan golongan yang tidak menjadikan *ẓahir naṣṣ* dalam memahami *maqāṣid al-Sharī'ah*, ianya kebalikan dari golongan pertama. Ianya terbagi kepada dua kelompok *pertama* golongan yang berpandangan bahawa *maqāṣid al-Sharī'ah* tidak boleh difahami melalui pengertian *ẓahir naṣṣ*, tetapi melalui rahasia disebaliknya. *Kedua* kelompok yang fanatik dengan *qiyās*, bagi mereka *maqāṣid* hanya boleh diketahui melalui *qiyās*. *Maqāṣid* tidak boleh dikaitkan dengan makna-makna lafaz kerana *ẓahir lafaz* tidak mengandungi petunjuk secara mutlak. Dan jika terjadi pertentangan antara *ẓahir lafaz* dengan *qiyās* maka hendaklah dahulukan *qiyās*. Golongan *Rasikhīn* iaitu keolompok yang menggabung kedua-dua pendekatan di atas, dalam pandangan mereka *maqāṣid* dilihat dengan kedua-dua aspek *ẓahir* dan *batin naṣṣ*. Iaitu dengan tidak merusak makna *ẓahir lafaz* ataupun makna sebenar berdasarkan *maṣlaḥah* sehingga syariat Islam tidak bercanggah antara satu sama lain. Lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H),*op. cit*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 297-298

Kaedah ini dilakukan dengan menelaah lafz *al-Amr* dan *al-Nahy* yang terdapat dalam *naṣṣ* secara jelas sebelum ianya dikaitkan dengan permasalahan lain. Maksudnya, kembali kepada makna suruhan dan larangan secara hakiki. Dalam hal ini al-Imām al-Shāṭibī berpendapat, mesti difahami bahawa menghendaki sesuatu yang diperintah itu boleh diwujudkan ataupun dilakukan, manakala melakukan suatu perbuatan yang diperintah itu menjadi tujuan Syarak. Demikian pula dengan larangan, ianya mesti difahami bahawa sesuatu yang dilarang haruslah ditinggalkan. Kerana meninggalkan perbuatan yang dilarang merupakan perkara yang dikehendaki oleh Syarak¹²⁷.

Oleh demikian, dapat disimpulkan bahawa *maqāṣid* disebalik perintah ialah melaksanakannya manakala *maqāṣid* disebalik larangan ialah meninggalkan larangan tersebut. Namun yang mesti diperhatikan ialah pembatasan *lafz* suruhan dan larangan yang tidak berhubungkait dengan permasalahan yang lain adalah untuk menjaga dan membezakan perintah atau larangan yang mengandungi tujuan lain. Sepertimana firman Allah SWT dalam surah al-Jum‘ah ayat 9:

فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

Maksudnya: maka bersegeralah kamu pergi(kemasjid) untuk mengingat Allah (dengan mengerjakan sembahyang jumaat) dan tinggalkanlah jual beli(pada saat itu).

Tarjamah Surah al Jum‘ah: 9

Tegahan jual beli bukanlah larangan yang berdiri sendiri dan tegahan asas, tetapi hanya menjadi tujuan menguatkan perintah untuk melakukan sesuatu yang lebih utama iaitu bersegera menunaikan solat jumaat. Oleh demikian, secara hakiki jual beli tidak dilarang kerana hukum asli jual beli ialah *mubāḥ*, namun tujuan Syarak yang dikehendaki itu harus dikalahkan dengan sembahyang jika telah datang waktunya¹²⁸. Al-Imām al-Shāṭibī telah menganalisis terhadap *naṣṣ* yang berhubungkait dengan

¹²⁷ *Ibid.*, h. 298

¹²⁸ *Ibid.*, h. 298 (فإن النهي عن البيع نهيًا مبدئياً بل هو تأكيداً للأخر بالسعي، فهو من النهي المقصود الثاني)

ibadah untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* yang ianya juga mengambil kira perlunya pemisahan di antara aspek utama dengan aspek kedua dari suatu suruhan dan larangan. Tujuan utama merupakan keharusan, manakala kedua bukan hal yang menentukan¹²⁹.

B. Penelitian Terhadap 'Illah Hukum.

اعتبار علة الأمر و النهي

Pemahaman terhadap *maqāṣid* dapat dikenal pasti melalui analisis 'illah hukum yang terdapat dalam *naṣṣ*. Namun al-Imām al-Shāṭibī tidak menjadikan 'illah sebagai *maqāṣid* pada zatnya bahkan ia hanya dijadikan sebagai alamat(petunjuk) terhadap *maqāṣid*. Oleh itu, ianya bergantung kepada kewujudan 'illah ataupun tidak. 'Illah hukum ada kalanya tertulis dengan jelas dan adakalanya tidak tertulis secara jelas. Jika 'illah tersebut diketahui, hendaklah 'illah tersebut diikuti, kerana menurut al-Imām al-Shāṭibī dengan mengikuti 'illah yang tertulis itu maka tujuan hukum dalam perintah dan larangan dapat tercapai¹³⁰. Manakala 'illah tidak diketahui maka hendaklah ditentukan melalui metod-metod tertentu. Kaedah ini melibatkan mengetahui rahsia disebalik hukum yang dikenali sebagai *masālik al-'Illah* dalam ilm *uṣūl al-Fiqh*.

Namun jika 'illah masih tetap tidak diketahui dengan jelas maka sikap *tawaqquf* iaitu menyerahkan penentuan 'illah sebenar kepada Syarak hendak dilakukan dengan dua pertimbangan berikut: *Pertama*: tidak boleh memperluaskan pemakaian *naṣṣ* terhadap sesuatu hukum tanpa diketahui 'illah sebenar, kerana tindakan tersebut sama dengan menetapkan hukum tanpa dalil. *Kedua*: memperluas skop pemakaian *naṣṣ* pada dasarnya ditegah. Namun ianya dibolehkan jika diketahui tujuan hukum¹³¹. Cara

¹²⁹ *Ibid.*, h. 300

¹³⁰ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 299

¹³¹ *Ibid.*, h. 299

pertama ditegah kerana ianya lebih merujuk kepada ibadah. Manakala cara kedua dibolehkan kerana ia merujuk kepada permasalahan muamalat.

'*Illah* menurut al-Imām al-Shāṭibī mengandungi erti yang luas meliputi *maṣālih* dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan perintah wajib (*awāmir*), kebolehan (*ibāḥah*) dan *mafāsīd* atau kerosakan yang berkaitan dengan larangan-larangan (*nawāhiy*).

و أما العلة فالمراد بها الحكم و المصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، و المفاسد التي

تعلق بها النواهي.¹³²

Sedang yang dimaksud '*illah* ialah hikmah-hikmah dan *maṣālih* yang berkaitan dengan perintah wajib (*awāmir*), kebolehan (*ibāḥah*), dan *mafāsīd* atau kerosakan yang berkaitan dengan larangan-larangan (*nawāhiy*).

Dengan demikian, menurut al-Imām al-Shāṭibī, '*illah* suatu hukum itu termasuk *maṣlahah* dan *mafsadah* itu sendiri¹³³. Namun pengertian '*illah* yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Shāṭibī disatu pihak mengandungi erti luas dan dinamis, namun pada posisi lain ianya akan menimbulkan kesukaran dalam menentukan batasan *kemaṣlahatan* dan *kemafسادhan* yang dimaksudkan¹³⁴. Seperti '*illah* meng*qaṣar* sembahyang dalam perjalanan ialah *mashaqah*, dalam hal ini nilai *mashaqah* tidak memiliki ukuran yang tetap. Contoh yang nyata dalam perkara ini, ialah menanggapi ayat yang bermaksud "dan bila kamu semua bepergian di muka bumi maka tidak mengapa bagi kamu semua meng*qaṣar* sembahyang jika kamu takut serangan orang-orang kafir". Menurut beliau '*illah* hukum *qaṣar* sembahyang dalam hal ini ialah *mashaqqah* (kesukaran) yang menjadi unsur utama, manakala perjalanan hanya berfungsi sebagai "sebab" yang menjadi usur kedua¹³⁵. Dari sini di lihat bahawa *mashaqqah* merupakan *mafsadah*

¹³² al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet. 3, h. 196

¹³³ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة Lihat, *Ibid*, h. 196

¹³⁴ Asafri Jaya Bakri (1994), "Maqasid al Syariah Menurut al Syatibi dan Relevansinya Dengan Ijtihad dewasa Ini" (Disertasi Doktor, Bidang Ilmu Agama Islam, Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta), h. 135

¹³⁵ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz 1, cet. 3, h. 196.

dalam perjalanan sehingga *musāfir* meng*qaṣar* sembahyang dalam pandangan al-Imām al-Shāṭibī. Jika demikian maka bagi seorang yang tidak mengalami kesukaran dalam perjalanan sebaiknya melaksanakan sembahyang seperti mana biasanya.

C. Analisis terhadap sikap diam Syarak dalam pensyariatan sesuatu hukum dalam keadaan yang memerlukan keterangan.

سكوت الشارع مع توفر داعي البيان والتشريع

Cara yang ketiga yang digunakan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam memahami *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam hal sikap diam Syarak dalam pensyariatan suatu hukum terbahagi kedalam dua bentuk: *pertama*: senyap kerana tidak ada keperluan(motif) atau faktor pendorong untuk dinyatakan¹³⁶. Seperti peristiwa baru berlaku selepas Nabi Muhammad SAW yang tidak disentuh oleh Syarak, seperti menghimpun al-Qur'an menjadi muṣḥaf, menulis ilmu-ilmu tertentu dan sebahagainya¹³⁷. *Kedua*: senyap walaupun ada motif atau faktor pendorong¹³⁸. Atau senyap tetapi perkara tersebut telahpun wujud dizaman Rasulullah SAW, seperti sujud syukur disisi mazhab Maliki yang dianggap bid'ah¹³⁹.

D. Hubungkait *Maṣlaḥah* dan *Mafsadah* Dalam *Maqāṣid*

Maṣlaḥah menurut al-Imām al-Shāṭibī ianya berasingan, yang dalam pandangannya *maṣlaḥah* dikaitkan secara langsung dengan perintah (*al-Amr*) manakala *mafsadah* dikaitkan secara langsung dengan larangan (*al-Nahy*)¹⁴⁰. Dengan demikian apa-apa yang diperintahkan oleh Syarak ianya merupakan *maṣlaḥah* dan ianya merupakan tujuan sebenar Syarak dengan melakukan perintah tersebut, manakala apa-apa yang dilarang

¹³⁶ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 299-300

¹³⁷ Aḥsan Liḥāsanah (2008M/1429H), *al-Fiqh al-Maqāṣidī 'Ind al-Imām al-Shāṭibī wa Atharuh 'ala Mabāḥith Uṣūl al-Tashri' al-Islāmī*, cet. 1, Qāhirah: Dār al-Salām, h. 101-102

¹³⁸ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 299-300

¹³⁹ Aḥsan Liḥāsanah (2008M/1429H), *op. cit.*, h. 101-102

¹⁴⁰ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 2, Juz. 3, cet. 3, h. 112

oleh Syarak ianya adalah *mafsadah* dan ianya adalah tujuan dari Syarak untuk meninggalkan perbuatan tersebut.

Jika *maṣlaḥah* dan *mafsadah* diketahui melalui perintah dan larangan maka ianya tentu tidak bercanggah dengan Syarak kerana menurut al-Imām al-Shāṭibī bahawa *maṣlaḥah* haruslah sesuai dengan apa yang telah di tentukan oleh Syarak¹⁴¹. Pencapaian *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah* sesungguhnya demi kepentingan hidup di dunia untuk pencapaian hidup di akhirat dan bukan berdasarkan hawa nafsu¹⁴². Al-Imām al-Shāṭibī telah mengaitkan antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam mencapai maksud Syarak yang sebenar dengan mengetahui ‘illah, kerana Shari‘ah Islam itu diciptakan untuk meraikan *kemaṣlahatan* hamba-Nya. Hal ini diungkapkan oleh al-Imām al-Shāṭibī setelah meneliti dan menganalisis beberapa ayat, yang akhirnya beliau menegaskan bahawa berdasarkan Istiqra’ (induktif) tujuan pelaksanaan Shari‘ah (*maqāsid al-Shari‘ah*) ialah *maṣlaḥah* umat manusia. Kesimpulan ini berdasarkan kepada penemuan bahawa tidak ada satupun hukum Allah SWT yang tidak mempunyai tujuan. Dari itulah menurut al-Imām al-Shāṭibī, ‘illah mengandungi erti yang luas mencakupi *maṣāliḥ* dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan perintah wajib (*awāmir*), kebolehan (*ibāḥah*) dan *mafāsīd* atau kerosakan yang berkaitan dengan larangan-larangan (*nawāhiy*).

و أما العلة فالمراد بها الحِكم و المصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي

تعلق بها النواهي.^{١٤٣}

Sedang yang dimaksud ‘illah ialah hikmah-hikmah dan *maṣāliḥ* yang berkaitan dengan perintah wajib (*awāmir*), kebolehan (*ibāḥah*), dan *mafāsīd* atau kerosakan yang berkaitan dengan larangan-larangan (*nawāhiy*).

¹⁴¹ *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, cet. 3, h. 28

¹⁴² *Ibid.*, Jilid 1, Juz 2, cet. 3, h. 29

¹⁴³ *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, cet. 3, h. 196

Dengan demikian menurut al-Imām al-Shāṭibī, ‘illah suatu hukum itu termasuk *maṣlahah* dan *mafsadah* itu sendiri¹⁴⁴.

Dari segi lain, al-Imām al-Shāṭibī mengaitkan *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan *al-Darūriyyah al-Khamsah* dalam pencapaian tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī‘ah*. Al-Imām al-Shāṭibī berpendapat bahawa *maṣlahah* yang paling besar ialah melaksanakan *al-Darūriyyah al-Khamsah* yang diakui oleh seluruh agama, manakalah *mafsadah* terbesar ialah meninggalkan *al-Darūriyyah al-Khamsah*¹⁴⁵. Maka konsep *al-Darūriyyah* juga memiliki hubungkait dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* yang ianya juga berhubungkait dengan tujuan Syarak. Bagaimanapun *maṣlahah darūriyyah* merupakan *maṣlahah* yang berhubungkait dengan keperluan asas bagi kemaṣlahatan dunia dan akhirat. Tanpanya, maka berlakulah kepincangan hidup manusia dan kehilangan kenikmatan hidup di dunia dan mengalami keseksaan serta penyesalan di *akhirat*¹⁴⁶.

Pentarjīhan di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* pula dilakukan oleh al-Imām al-Shāṭibī untuk mencapai maksud Syarak yang sebenar. Iaitu dengan melihat *jīhah al-Ghālibah*. Menurut beliau jika *maṣlahah* merupakan *jīhah ghālibah* maka ianya merupakan tujuan Syarak yang sebenar, bilamana *mafsadah* merupakan *jīhah al-Ghālibah* maka ia merupakan tujuan Syarak yang sebenar¹⁴⁷.

Dari penjelasan di atas, mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī jelaslah bahawa pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar. Untuk pencapaian *maqāṣid al-Sharī‘ah* kedua-dua konsep ini berhubungkait dengan konsep lain seperti *hikmah* dan ‘illah serta *darūriyyah al-Khamsah*, yang kesemuanya terangkum dalam konsep

¹⁴⁴ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة Lihat, *Ibid.*, h. 196

¹⁴⁵ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 7 dan 157

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 7. ‘Abd al- Karīm Zaydan(2003M/1424H), *al-Madkhal li Dirāsah al- Sharī‘ah al- Islāmiyyah*, cet 16, Beyrūt: Mu‘assasat al- Risālah, h. 41. Wahbah al Zuhaylī(1999 M/ 1419 H), *al- Wajīz fi Uṣūl al- Fiqh*, Cet, Ulangan 1, Dimashq: Dār al- Fikr, h. 92. Muhammad al- Tāhir Ibn ‘Ashūr(2001M/1421H). *op.cit.* h. 300.

¹⁴⁷ *Ibid.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 20-21

maṣlahah dan *mafsadah* untuk mencapai *maqāsid al-Sharī'ah* yang tujuannya pula untuk mencapai *kemaṣlahatan* di dunia dan di akhirat¹⁴⁸. Namun pencapaian terhadap *maṣlahah* dan penolakan terhadap *mafsadah* merupakan usur yang paling penting dan matlamat paling utama yang hendak dicapai dalam *maqāsid al-Sharī'ah*, kerana mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī, apa-apa perintah Allah SWT yang dijelaskan dalam kitab-Nya al-Qur'an tentu mengandungi *maṣlahah* maka Allah SWT perintahkan untuk melaksanakannya dan apa-apa yang Allah SWT larang dalam al-Qur'an tentulah mengandungi *mafsadah* maka Allah SWT perintahkan untuk menjauhinya¹⁴⁹.

3.2.4 Metod Pentarjīhan Terhadap Kontradiksi di antara *Maṣlahah* dan *Mafsadah*

Permasalahan *pentarjīhan* merupakan permasalahan yang sukar diketepikan oleh para mujtahid dalam berijtihad jika berhadapan dengan permasalahan hukum. Ini kerana tanpa mengetahui metode ini dengan benar akan menyebabkan kesalahan mujtahid dalam istinbat sesuatu hukum yang sesuai dengan tujuan Syarak yang sebenar. Al-Imām al-Shāṭibī telah memberikan beberapa metode *pentarjīhan* antara *maṣlahah* dan *mafsadah* terhadap kontradiksi di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*, sebagaimana dikemukakan sepertimana berikut.

3.2.4.1 Pentarjīhan Berdasarkan Pendominasian

Pentarjīhan berdasarkan pendominasian terhadap kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dilakukan dengan menggunakan dasar konsep *rājīhah* dan *marjūhah*, *maṣlahah rājīhah* didahulukan ke atas *mafsadah marjūhah* dengan mengambil kira yang

¹⁴⁸ *Ibid.*, Juz 2, cet3, h. 7, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām(1968M/ 1388H), *op. cit.*, juz 1. h 11

¹⁴⁹ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz. 2,cet. 3, h. 298-299. Juz 3, h. 112. Lihat juga 'Abd al Raḥmān Ibn Nasir al- Sa'di (2002 M), *al- Qawā'id Wa al-Uṣūl al- Jāmi'ah wa al-Furūq wa al- Taqāsīm al- Badī'ah al- Nāfi'ah*, cet. 1, T.T.P. Maktabah al-Sunah, h 35

lebih banyak kewujudannya¹⁵⁰. Begitu juga dengan percanggahan di antara *maṣlahah al-Ghālibah* dan *mafsadah al-Nādirah*, maka *mafsadah* yang jarang berlaku tidak diambil kira pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī¹⁵¹.

Al-Imām al-Shāṭibī telah menjelaskan permasalahan ini dalam dua keadaan iaitu, dalam *mawāqī al-Wujūd* dan *khiṭāb al-Shāri'*. Jika berkaitan dengan *mawāqī al-Wujūd* maka *pentarjihān* dilakukan dengan melihat posisi yang mendominasi, sedangkan yang berkaitan dengan *khiṭāb al-Shāri'* tetap melihat konsep *al-Ghālibah* namun ianya dikaitkan dengan *al-Amr* dan *al-Nahy*¹⁵². Justeru itu menurut al-Imām al-Shāṭibī bahagian yang *marjūḥah* bukanlah tujuan yang diakui oleh Syarak ketika dalam satu masa yang sama dengan bahagian yang *rājīḥah*. Jika sesuatu yang *marjūḥ* adalah tujuan Syarak maka akan terkumpul dalam satu masa perintah dan tegahan, yang demikian akan berlaku *taklīf bimā la yuṭāq*¹⁵³. Contohnya ialah, diharuskan mengqasar sembahyang dalam jarak tertentu, walaupun kemungkinan tidak adanya *mashaqqah* dalam perjalanan tersebut seperti seorang Raja yang sering berbuat semena-mena dalam perjalanan. Namun perbuatan semena-mena itu jarang berlaku, manakala perbuatan yang jarang berlaku tersebut tidak diambil kira, sehingga mengqasar sembahyang tetap berlaku¹⁵⁴.

3.2.4.2 Pentarjihān Berdasarkan *Ḍarūriyyah al-Khamsah*

Pentarjihān ini dilakukan dengan melihat kedudukan kekuatan pemakaian *maṣlahah* dan *mafsadah*. *Pentarjihān* ini juga melibatkan kedudukan *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam konsep *ḍarūriyyah*, *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah*.

¹⁵⁰ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 20

¹⁵¹ *Ibid.*, Jilid. 1, Juz. 2, cet. 3, h. 272

¹⁵² *Ibid.*, h. 21

¹⁵³ *Ibid.*, h. 25

¹⁵⁴ Penjelasan lebih lanjut lihat penjelasan Imām al-Shāṭibī dalam al -Muwāfaqāt. *Ibid.*, h. 272

- i. Utamakan *maṣlahah ḍarūriyyah* ke atas *mafsadah ḥājīyyah* atau *taḥsīniyyah*. Al-Imām al-Shāṭibī memberikan contoh iaitu para ulama bersepakat bahawa seorang pemimpin Negara wajib memenuhi syarat seperti seorang mujtahid dan fatwa dalam ilmu Syarak. Namun jika tidak ada calon seperti syarat tersebut, maka dibolehkan memilih pemimpin yang dapat mentadbir demi menjaga kepentingan Negara yang bersifat *ḍarūriyyah*, walaupun pemimpin tersebut tidak mencapai taraf mujtahid¹⁵⁵. Memang pemimpin yang tidak faham hukum syarak akan mengakibatkan *mafsadah*. Namun menurut al-Imām al-Shāṭibī pemilihan itu lebih baik dari pada meninggalkan rakyat tanpa seorang pemimpin yang akhirnya akan menjadikan kerosakan yang lebih besar. Dalam kondisi seperti ini dapat dilihat bahawa kepakaran seorang pemimpin dalam hukum Syarak menjadi *ḥājīyyah* iaitu penyempurna kepada kepemimpinan Negara yang merupakan keperluan *ḍarūriyyah*¹⁵⁶.
- ii. Utamakan *maṣlahah* agama keatas *mafsadah* jiwa¹⁵⁷ juga harta. Contohnya ialah menyambut panggilan pemimpin Negara untuk menyertai perang demi membela agama dan Negara dari dikuasainya orang kafir adalah wajib¹⁵⁸. Sememangnya memenuhi panggilan akan mendatangkan *mafsadah* bagi jiwa iaitu kematian dan kehilangan harta, namun ianya tidak diambil kira sebagai *mafsadah* kerana bertujuan untuk menjaga agama dan *kemaṣlahahan* seluruh umat muslim. Jika umat dikuasai oleh musuh maka tidak ada lagi orang yang akan mensyiarkan agama.
- iii. Utamakan menolak *mafsadah ḍarūriyyah* ke atas pencapaian *maṣlahah ḥājīyyah* dan *maṣlahah taḥsīniyyah*. Contohnya ialah jika suatu Negara memiliki

¹⁵⁵ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.* Jilid. 1, Juz. 2. h. 372-373

¹⁵⁶ lihat juga permasalahan yang hampir sama dalam al muwafaqat, juz. 2 h. 12, dan al I'tisham, juz. 2 h. 370

¹⁵⁷ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, juz. 2, cet. 3, h. 117

¹⁵⁸ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *al- I'tisham*, *op. cit.* h. 369

pemimpin yang *fāsiq* dan tidak memiliki keadilan serta kelayakan dalam memimpin, maka rakyat tetap harus menghormatinya. Ini kerana ketiadaan seorang pemimpin dalam suatu Negara sangat berbahaya bagi keselamatan kaum Muslimin. Dalam hal ini keadilan dianggap pelengkap (*mukammil*) sedangkan keberadaan seorang pemimpin merupakan *darūri*¹⁵⁹. Maka utamakan menolak *mafsadah darūriyyah* ke atas pencapaian *maṣlahah ḥājiyyah*.

3.2.4.3 Pentarjihan Berdasarkan Hukum Taklifi

Konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* sangat erat hubungannya dengan hukum taklifi, hal ini kerana keutamaan *maṣlahah* dan *mafsadah* bergantung kepada perintah dan larangan. Jika *maṣlahah* dan *mafsadah* dikaitkan dengan hukum taklifi maka apa-apa yang diperintahkan atau *maṣlahah* adalah wajib dan apa-apa yang ditegah atau *mafsadah* adalah haram¹⁶⁰. Dari itu, al-Imām al-Shāṭibī mengatakan bahawa lebih ataupun kurangnya *maṣlahah* juga *mafsadah* pada sesuatu perkara bergantung kepada hukum taklifi yang mendasarinya.

Kontradiksi terhadap elemen-elemen yang terkandung dalam hukum taklifi berdasarkan asal perintah dan larangan iaitu pencapaian *maṣlahah* dan *mafsadah* akan dijelaskan sebagaimana berikut.

- a. Kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dari sudut perintah dan tegahan

Dalam perbahasan kontradiksi antara kedua kaedah ini didapati para ulama membahasnya dengan mengunapakai kaedah *fiqh*, secara umumnya kaedah *fiqh*

¹⁵⁹ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 12

¹⁶⁰ Pada pandangan Imam al- Qarāfi serendah-rendah *maṣlahah* adalah sunat manakala setinggi-tinggi *maṣlahah* pula adalah wajib. Seterusnya serendah-rendah *mafsadah* ialah makruh manakala setinggi-tinggi *mafsadah* ialah haram. Lihat al-Qarafi(1998M/1418H), *al-Furuq*, juz. 2, cet. 1, Beyrut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyyah, h. 226-227

menyatakan hendaklah diutamakan penolakan terhadap mafsadah. Di antara kaedah tersebut ialah:

إذا اجتمع الحلال والحرام أو المبيح والمحرم غلب جانب الحرام¹⁶¹
إِذَا تَعَارَضَ الْمُقْتَضَى وَالْمَانِعُ يُقَدَّمُ الْمَانِعُ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُقْتَضَى أَعْظَمَ¹⁶²

Berdasarkan kaedah di atas, jika kedudukan *maṣlahah* dan *mafsadah* sama dalam kuantitinya maka diutamakan tegahan ke atas perintah kecuali jika posisi yang memerintah lebih dominan. Al-Imām al-Shāṭibī mengatakan bahawa jika terjadi kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam apa-apa keadaan hendaklah dicari mana-mana posisi yang lebih mendominasi¹⁶³.

b. Kontradiksi di antara *Wajib* dan *Mandūb*

Pada hakikatnya, *mandūb* tidak sama dengan wajib, sama ada dalam perkataan ataupun perbuatan. Jika pun dianggap sama di antara kedua-duanya maka hal tersebut adalah batil. Kerana jika diyakini keduanya memiliki kesamaan berarti ianya meyakini sesuatu yang asalnya mandub ianya wajib. Jika terjadi kontradiksi di antara keduanya, al-Imām al-Shāṭibī berpendapat mendahulukan wajib daripada *mandūb*¹⁶⁴. Contohnya ialah pelarangan pengkhususan puasa pada hari jumaat dan qiyam pada malam harinya¹⁶⁵. Begitu juga makruh puasa enam hari pada bulan syawal¹⁶⁶, namun perintah puasanya tetap benar. Ianya dilarang agar tidak meyakini bahawa puasa tersebut

¹⁶¹ Maksudnya: Jika berlaku kontradiksi di antara halal dan haram ataupun di antara harus dan haram maka utamakan posisi yang haram, Lihat dalam Alī Aḥmad al-Nadawī(1999M/ 1419), *Mawsū'ah al-Qawā'id wa al-Ḍawābit al-Fiqhiyyah: al-Hākimah li al-Muamalat al-Māliyah fi al-Fiqh al-Islāmī*, juz. 3, T.T.P. Dār 'Alim al-Mu'ārafah, h.146. Imām Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyuti (1938 M/ 1356 H), *al-Ashbah wa al-Nazā'ir fi Qawā'id wa al-Furuk Fiqh al-Shāfi'iyah*, Muhammad Hamid al Faqi (Muhaqqiq) Mesir: Muṣṭafa al Bābi al Halabi wa Awlādih, h 110

¹⁶² maksudnya: apabila berlakunya kontradiksi di antara posisi yang memerintah dan posisi yang menegah maka diutamakan posisi yang menegah kecuali jika posisi yang memerintah lebih dominan. Lihat Abi Abd Allah Badr al-Dīn Muḥammad ibn Bahādur Ibn Abd Allāh al-Zarkashī(2000M/1421), *al-Manthūr fi al-Qawā'id Fiqh Shāfi'i*, Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismā'il(Muhaqqiq), J. 1. Juz. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 211. Muḥammad Ṣidqī Ibn Aḥmad al-Būmū(2003M/1424H), *Mawsū'at al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, J. 1. Juz. 1, cet. 1, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, h. 421.

¹⁶³ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 20

¹⁶⁴ *Ibid.*, Jilid. 2, juz. 3, cet. 3, h. 239

¹⁶⁵ Muslim Ibn Hajjaj al-Qushairy(1994M/ 1414H), *Ṣaḥīh al-Muslim bi Sharḥ al-Imām Muhyiddin al-Nawawī*, Khalīl Mu'mun Shihān (Muhaqqiq), no. 2679. Juz. 8. cet.1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, *bab Karahah Shiyam Yaum al-Jum'ah Muḥradan*, h. 261

حدثني أبو كريب حدثنا حسين يعني الجعفي عن زائدة عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تخلصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تخلصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم

¹⁶⁶ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, Jilid. 2, juz. 3, cet. 3, h. 239

bahagian daripada Ramadhan. Pada asalnya puasa selain bulan Ramadhan adalah *mandub* dan memperbanyakkan sesuatu kebaikan adalah baik pada dasarnya, namun puasa *wiṣal* ditegah oleh Rasulullah SAW¹⁶⁷ kerana ditakuti puasa yang pada asalnya *mandub* diyakini sebagai sesuatu yang wajib¹⁶⁸.

c. Kontradiksi diantara Wajib dan Makruh

Jika kontradiksi berlaku di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* yang mengandungi wajib dan makruh maka hendaklah didahulukan mana-mana *maṣlahah* atau *mafsadah* yang mengandungi wajib ke atas makruh.

Memakan *dabb* hukumnya makruh¹⁶⁹, namun dalam keadaan ketiadaan makanan misalnya bolehlah memakannya untuk menjaga nyawa yang sifatnya wajib dan *daruri* walaupun dengan memakan sesuatu yang makruh.

d. Kontradiksi di antara Mandub dan Makruh

Jika terjadi kontradiksi di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* yang mengandungi mandub dan makruh maka diutamakan mana-mana *maṣlahah* mahupun *mafsadah* yang mengandungi mandub ke atas makruh.

Mengerjakan sembahyang dengan berjamaah merupakan sunah yang dianjurkan, dan ianya juga merupakan syiar Islam. Jika telah datang waktu sembahyang dan seseorang sedang mengerjakan sesuatu yang makruh seperti bermain catur maka utamakan mengerjakan sembahyang berjamaah dan dilarang melambatkan sembahyang tersebut, bahkan jika permainan yang makruh tersebut diteruskan maka ianya dapat

¹⁶⁷ Muslim Ibn Hajjaj al- Qushairy(1994M/ 1414H), *Ṣaḥīḥ al Muslim, op.cit., bab al-Nahyu 'an wishāl fi Ṣaum*, no. 2558. Juz 7,h. 212. Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhāri(t.t), *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Qāhirah: Dār al Ḥadith, Jil 1, *Bab al Wishal*, h. 492

حدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت علي مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال، قالوا إنك تواصل قال إني لست كهيتكم إني اطعم و أستقي.

¹⁶⁸ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit*, Jilid. 2, juz. 3, cet. 3, h. 240

¹⁶⁹ *Ibid*, Jilid. 2, juz. 3, cet. 3, h. 245

menyebabkan hilangnya syiar Islam bahkan kesaksiannya tidak dapat diterima atau tertolak¹⁷⁰.

e. Kontradiksi antara wajib, sunah, haram, makruh dengan harus

Jika terjadi kontradiksi di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang mengandung wajib, *mandūb*, haram, makruh dan *mubāḥ* maka diutamakan wajib, *mandūb*, haram, dan makruh ke atas *mubāḥ* dalam hukum taklifi. Dalam hal ini *mubāḥ* tidak memiliki keautoritian tersendiri ketika ianya bercanggah dengan mana-mana hukum taklifi pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī, bahkan terkadang mubah boleh berubah menjadi wajib, *mandūb*, haram, dan makruh yang ianya banyak memiliki motif dalam perlakuanya¹⁷¹.

3.2.4.4 Pentarjihān berdasarkan Ruanglingkup Pemakaiannya

Pentarjihān juga berlaku pada kontradiksi *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* berdasarkan ruang lingkup pemakaiannya. Jika terjadi percanggahan di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam ruang lingkup pemakaiannya maka *maṣlaḥah* atau *mafsadah* ‘*āmmah* lebih diutamakan ke atas *maṣlaḥah* atau *mafsadah* *khāṣṣah*.

Berdasarkan kaedah ini al-Imām al-Shāṭibī banyak sekali memberikan contoh mendahulukan *maṣlaḥah* atau *mafsadah* ‘*āmmah* ke atas *maṣlaḥah* atau *mafsadah* *khāṣṣah*. Contoh yang dikemukakan oleh beliau ialah *taḍmīn al-Ṣanā*¹⁷² dan larangan jual beli *talaqqi al-Rukbān*¹⁷³. Contoh yang lain yang dikemukakan oleh al-Imām al-Shāṭibī ialah kesepakatannya dengan contoh yang dikemukakan oleh *uṣūliyyūn* tentang tentera musuh menawan pasukan muslim kemudian dijadikan perisai dalam peperangan melawan pasukan muslim. Jika tawanan yang dijadikan perisai oleh tentera musuh tidak dibunuh maka tentera musuh akan menguasai negara Islam dan umat Islam. Samalah

¹⁷⁰ al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz. 1, cet. 3, h. 94

¹⁷¹ Lihat pelbagai situasi mubah dalam kitab *al-Muwāfaqāt*. Al- Shatibi(2003M/1424H), *op.cit.*, Jilid. 1, juz. 1, cet. 3, h. 76-115

¹⁷² al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*,Jilid. 1, Juz. 2, h. 366

¹⁷³ *Ibid.*, h. 367

halnya dalam keadaan jika seseorang mendahului haknya manakala hak kebanyakan orang lain dalam keadaan *ḍarar*, justeru didahulukan kepentingan dan *kemaṣlahatan* umum daripada kepentingan peribadi¹⁷⁴.

3.2.4.5 Pentarjīhan Berdasarkan Pengiktirafan Syarak

Pentarjīhan *maṣlahah* dan *mafsadah* berdasarkan pengiktirafan Syarak boleh dilakukan berdasarkan keperluan manusia terhadap kedua-duanya disisi Syarak. Oleh itu, pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī diutamakan mana-mana *maṣlahah* dan *mafsadah qaṭ'iyah* ke atas *maṣlahah* dan *mafsadah zaniyyah*. Di antara contohnya ialah *mafsadah* pemotongan tangan bagi pencuri dengan *maṣlahah* menjaga harta bagi manusia. Jika dianalisis akan didapati bahawa sesungguhnya potong tangan bagi pencuri merupakan *maṣlahah* kerana ianya meraikan hak-hak manusia sejagat, sedangkan memotong tangan merupakan *mafsadah* bagi kelompok pencuri dan mengurangkan keupayaan secara maksimum dalam mencari kehidupannya merupakan *mafsadah wahmiyah*. Maka *mafsadah* ini tidak diambil kira oleh Syarak kerana ianya melibatkan peluputan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Malahan mencuri dianggap *mafsadah* sebenar (hakiki) kerana melibatkan kerosakan hak-hak manusia sejagat. Justeru itu jika tidak diraikan terhadap penolakannya akan membawa peluputan terhadap *maqāṣid al-Sharī'ah*¹⁷⁵. Semua sebab- sebab yang membawa kepada kemudaratan sama ada secara langsung ataupun tidak adalah hasil dari penafian terhadap penjagaan *maqāṣid al-Sharī'ah* dan penafian terhadapnya membawa kepada kewujudan *mafsadah* hakiki.

¹⁷⁴ al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 265-266 dan 278, 280

¹⁷⁵ Al-Imām al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* memasukan penolakan *mafsadah* sebagai aspek penolakan (kehilangan) yang merupakan sebahagian dari elemen *maqāṣid al-Sharī'ah*. Lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H).*op.cit.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 15

3.2.4.6 Pentarjihan Berdasarkan *I'tibār al-Ma'āl*

Jika kontradiksi berlaku di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* maka *pentarjihan* boleh dilakukan dengan menilai secara bijaksana terhadap risiko sesuatu perbuatan itu. Menurut pandangan al-Imām al-Shāṭibī sesungguhnya perbuatan itu diiktiraf oleh Syarak namun jika dilihat kepada risikonya (*ma'āl*) ianya akan menghasilkan *mafsadah*. Maka asal dari perbuatan itu diiktiraf Syarak namun risikonya tidak diiktiraf oleh Syarak¹⁷⁶. Penilaian terhadap risiko (*al-Ma'āl*) akan membantu kepada mujtahid dalam menentukan posisi *maṣlahah* ataupun *mafsadah* yang sebenar.

Di antara contoh yang diberikan oleh al-Imām al-Shāṭibī ialah *hilah*¹⁷⁷ yang mempunyai risiko terbatalnya kaedah Syarak. Seperti menghibahkan harta benda untuk terbebas dari membayar zakat yang hampir sampai kepada hawlnya. Sesungguhnya hibah dibolehkan oleh Syarak namun perbuatan memberi hibah agar terhindar dari membayar zakat yang hampir sampai kepada hawl ianya dilarang. Tujuan *ma'āl* hibah agar terhindar daripada membayar zakat merupakan *mafsadah*. Ini kerana tujuannya membatalkan hukum Syarak¹⁷⁸.

3.2.4.7 Pentarjihan Terhadap Kontradiksi di antara *Maṣlahah* dan *Mafsadah* yang sama Kedudukannya.

Dalam perbincangan kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* yang sama kedudukannya maka para ulama beramal dengan kaedah fiqh *درء المفسد مقدم على جلب*

*المصالح*¹⁷⁹. Dalam pandangan al-Imām al-Shāṭibī kewujudan *maṣlahah* dan *mafsadah*

¹⁷⁶ *Ibid.*, jilid. 2, juz. 4, cet. 3, h. 140-143

¹⁷⁷ Iaitu melakukan sesuatu perbuatan yang secara zahirnya diperbolehkan dengan tujuan untuk menghapuskan hukum Syarak dan merubahnya kepada hukum yang lain.

¹⁷⁸ Lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 2, juz. 4, Cet. 3, h. 145-146

¹⁷⁹ Ali Aḥmad al- Nadawī(1999M/ 1419), *Mawsū'at al- Qawā'id wa al- Ḍawābit al- Fiqhiyyah: al- Hakimah li al- Muamalat al- Maliyah fi al- Fiqh al- Islāmī*,T.T.P: Dār 'Alim al- Mu'arafah, juz 3,h. 216. Imām Jalāl al-Dīn Abd al -Rahmān al- Suyūti (1938 M/ 1356 H), *op. cit.*, h 88

dalam hal-hal berkaitan dengan urusan duniawi berkemungkinan berlakunya kontradiksi, manakala jika dilihat dari pernyataan Syarak adalah mustahil *maṣlaḥah* dan *mafsadah* memiliki kedudukan yang sama¹⁸⁰.

Persamaan di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* hanya wujud dalam pemikiran mujtahid ketika proses penentuan hukum. Sebelum ditentukan mana-mana posisi yang dominan, maka mujtahid akan menganggap kedua-dua posisi itu adalah sama. Setelah diketahui mana posisi yang dominan maka hendaklah diutamakan di antara keduanya.

Oleh itu menurut al-Imām al-Shāṭibī jika terjadi kontradiksi di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam apa-apa keadaan hendaklah dicari mana-mana posisi yang lebih mendominasi¹⁸¹. Namun jika para mujtahid tidak menemukan mana-mana posisi yang mendominasi maka diharuskan seorang mujtahid itu *bertawaqquf*¹⁸². Sememangnya jikapun seorang mujtahid melakukan *tawaqquf* maka hendaklah hanya bersifat sementara sebelum seorang mujtahid menentukan pilihan, kerana jika sikap *tawaqquf* dilakukan secara berterusan ianya aka mensia-siakan hukum sehingga membawa kesusahan kepada masyarakat dalam beramal dalam kehidupan beragama¹⁸³. Jikapun sampai tahap berpanjangan maka seorang mujtahid sebaiknya memilih posisi hukum yang tidak mewajibkan kepada masyarakat awam untuk melaksanakannya agar ianya dapat dijadikan panduan untuk memudahkan masyarakat beramal dengannya.

3.3 Kesimpulan

Pada dasarnya konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* menurut pandangan al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī memiliki persamaan, hal ini dilihat bahawa makna

¹⁸⁰ Dari penjelasan al-Imām al-Shāṭibī jelaslah bahawa jika dilihat pada pernyataan Syarak, persamaan di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah* tidak ada. Jika ada golongan yang menganggap *maṣlaḥah* dan *mafsadah* terjadi persamaan kemungkinannya merujuk kepada kewujudan suatu permasalahan di dunia, jika ada golongan yang mengatakan tidak mungkin terjadi persamaan di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, kemungkinannya melihat kepada pernyataan Syarak terhadap mukallaf. Lihat al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 20-21

¹⁸¹ *Ibid.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 20

¹⁸² *Ibid.*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 24, 118, Jilid. 2, juz. 4, cet. 3, h. 218

¹⁸³ Ridzwan Ahmad(2008), "Metode Pentarjihan Masalah dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa", *Jurnal Syariah*. Vol 16 no 1, h. 107-143

hakiki dari *maṣlaḥah* menurut kedua-dua ulama tersebut ialah mencapai *maṣlaḥah* dan mencegah kemudaratan untuk memelihara dan menjaga tujuan dan kehendak Syarak. *Maṣlaḥah* merupakan dalil yang bergantung kepada dalil atau *naṣṣ*, jika bercanggah dengan *naṣṣ* maka ianya tertolak. Bahkan konsep *mafsadah* menurut kedua-duanya mempunyai hubungkait yang erat dengan konsep *maṣlaḥah*, bahkan gabungan kedua-dua konsep ini secara keseluruhan akan membawa terhasilnya *maṣlaḥah* yang hakiki dan tercapainya tujuan Syarak.

Namun begitu, pandangan al-Imām al-Ghazzālī agak berbeza dengan al-Imām al-Shāṭibī. Ini kerana al-Imām al-Shāṭibī terus melihat kepada sesuatu dalil untuk dijadikan asas hukum. Oleh itu, *al-Maṣlaḥah al-Mursalāh* merupakan dalil hukum selepas Ijma' dan Qiyas bagi al-Imām al-Shāṭibī. Manakala al-Imām al-Ghazzālī lebih melihat aspek *pentarjihān* di antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* terlebih dahulu agar ianya sejajar dengan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Kedudukan *darūriyyah*, *kulliyyah* dan *qaṭ'iyyah* mahupun *ḥājjiyyah* amat penting untuk dinilai oleh para mujtahid khususnya apabila ianya setanding dengan *mafsadah*. Teori ini telah diterima pakai oleh al-Imām al-Shāṭibī ketika membincangkan kontradiksi di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*. Dalam *pentarjihān* di antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah*, al-Imām al-Shāṭibī mengikuti asas yang didirikan oleh al-Imām al-Ghazzālī. Perbezaan juga terlihat sama ada menjadikan *maṣlaḥah* dalil mutlak ataupun terdedah kepada pelbagai *pentarjihān* terlebih dahulu untuk menyatakan ianya *maṣlaḥah al-Mursalāh*. Namun asas *pentarjihān* kedua-dua ulama tersebut pada asalnya masih tergantung kepada dalil-dalil yang lain. Jika asas *pentarjihān* dilakukan berdasarkan penghimpunan dalil yang tidak mampu dihitung lagi maka sudah tentu pembinaan hukum Islam tidak dipertikaikan oleh mana-mana pihak dan lebih selamat diamalkan, kerana penghimpunann dalil-dalil tersebut merupakan akar umbi *maqāṣid al-Sharī'ah*.