

**BAB IV**

**ANALISIS PERBANDINGAN KONSEP *MAŞLAĤAH* DAN *MAFSADAH***

**DALAM PENENTUAN HUKUM**

**MENURUT AL-IMĀM AL-GHAZZĀLĪ DAN AL-IMĀM AL-SĤĀṬIBĪ**

**4.0 Pendahuluan**

Dalam menangani permasalahan hukum Islam semasa dan setempat, para ulama menjadikan konsep *maşlahah* dan *mafsadah* sebagai pegangan utama. Mengguna pakai pendekatan *maşlahah* dan *mafsadah* dalam menentukan sesuatu hukum bukan bermakna menjadikan hawa nafsu atau kepentingan manusia semata-mata sebagai sumber hukum. Ia sebenarnya menjadikan hukum kepada tujuan umum dari seluruh hukum yang telah disyariatkan oleh Allah SWT. Begitu juga penentuan suatu hukum berdasarkan konsep *maşlahah* dan *mafsadah* bukan semata-mata berdasarkan tujuan duniawi sehingga mengetepikan Syarak.

Dalam menentukan suatu hukum, kebiasaannya melibatkan tujuan untuk mencapai *maşlahah* dan menolak *mafsadah*. Ini kerana *maşlahah* dan *mafsadah* merupakan akar umbi *maqāşid al-Sharī'ah* yang banyak digunakan oleh para ulama dan sarjana dalam menyelesaikan permasalahan semasa. Konsep *maşlahah* dan *mafsadah* telah dihuraikan oleh al-Imām al-Ghazzālī dalam beberapa kitabnya, namun terdapat dakwaan yang menyatakan al-Imām al-Shāṭibī adalah ulama pertama yang menjelaskan *maqāşid al-Sharī'ah* secara komprehensif sehingga dianggap sebagai pengasas ilmu *maqāşid al-Sharī'ah*. Justeru itu timbulah polemik sama ada konsep *maşlahah* dan *mafsadah* yang dibawa oleh al-Imām al-Shāṭibī berbeza ataupun tidak dengan konsep yang dibawa oleh al-Imām al-Ghazzālī. Dalam bab ini, penulis akan menganalisis dan mendedahkan perbandingan di antara al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī

tentang konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dari kedua-dua ulama demi menjelaskan persamaan dan perbezaan di antara kedua-dua ulama ini. Penjelasan ini amat penting demi melihat sama ada konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* sebenarnya oleh ulama al-Shāfi'ī ataupun ulama al-Mālikī.

#### **4.1. Perbandingan antara al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī tentang Konsep *Maṣlaḥah* dan *Mafsadah*: Satu Ulasan Perbandingan**

Pemahaman yang menyeluruh tentang *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam penyelesaian hukum amat diperlukan, hal ini agar tidak terjadi kesalahan dalam mengistinbat sesuatu hukum. Setiap ulama dari tiap-tiap mazhab mempunyai pendekatan sendiri dalam menentukan hukum-hakam dengan menggunakan konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang kedua-duanya terangkum dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*. Penulis akan membahaskan serta menganalisis perbandingan di antara pendapat al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī tentang konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam penentuan hukum sebagaimana berikut.

##### **4.1.1. Perbandingan Berdasarkan Konsep**

###### **A. Konsep *Maṣlaḥah***

Al-Imām al-Ghazzālī dianggap ulama pertama membicarakan *maṣlaḥah* dengan pembicaraan yang ditil dan panjang lebar dengan meletakkan asas dan metode tersendiri<sup>1</sup>. Pada asalnya, al-Imām al-Ghazzālī berpendapat bahawa *maṣlaḥah* ialah sebagai suatu pernyataan terhadap pencapaian manfaat dan penolakan kemudaratan.

---

<sup>1</sup> Ini kerana terdapat dua alasan utama mengapa Imām al Ghazzālī dianggap sebagai ulama yang memainkan peran dalam membicarakan tentang *maṣlaḥah*, *pertama*: Imām al Ghazzālī telah membahaskan *maṣlaḥah* ini dengan secara detail lagi sistematik, *kedua*: terminologi dan klasifikasi *maṣlaḥah* yang dimiliki oleh Imām al Ghazzālī digunapakai oleh ulama-ulama selepas beliau. Penjelasan lanjut lihat Hayatullah Laluddin et al(2006), "Al-Maṣlaḥah( Public Interest ) With Special Reference to al- Imām Al Ghazālī", *Jurnal Syariah*, 14:2 ( 2006 ). h 103-120. Lihat juga Hayatullah Laluddin (2006), "The Concept of Maṣlaḥah With Special

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

Namun menurut al-Imām al-Ghazzālī, hakikat *maṣlaḥah* ialah memelihara tujuan-tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī‘ah*.

المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع.

Manakala tujuan-tujuan Syarak itu terbahagi kepada lima iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Inilah yang dimaksud dengan *maṣlaḥah* dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī<sup>2</sup>.

Manakala menurut pandangan al-Imām al-Shāṭibī, *maṣlaḥah* merupakan sesuatu yang difahami dalam meraikan hak manusia demi mencapai *maṣlaḥah* dan menolak *mafsadah* terhadap mereka. Ianya tidak diperolehi akal semata tetapi mesti berdasarkan dalil.

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.<sup>3</sup>

Yang dimaksud *maṣlaḥah* di sisi kami ialah sesuatu yang di fahami dalam meraikan hak manusia dari pencapaian *maṣlaḥah* - *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah*-*mafsadah* dan ianya bukan diperolehi melalui akal yang bersendirian. Apa bila Syarak tidak mengiktiraf makna - *maṣlaḥah* - tersebut bahkan menolaknya, maka ianya tertolak oleh semua muslimin.

Secara definisi, jika dilihat dari pengertian di atas dapatlah difahami sama ada al-Imām al-Ghazzālī atau al-Imām al-Shāṭibī bersepakat bahawa *maṣlaḥah* tidak dapat diketahui oleh akal manusia secara bersendirian. *Maṣlaḥah* menurut kedua-dua ulama tersebut mestilah diketahui melalui perantaraan Syarak. Bahkan al-Imām al-Shāṭibī

---

Reference to Imām Al Ghazālī and It's Potential Role in Islamization of Sociology". (Thesis Doktor of Philosophy, Jabatan Fiqh dan Uṣūl, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur). h 26-38.

<sup>2</sup> Al-Ghazzālī(2008), *al- Mustasfa Min 'Ilm al- Uṣūl*, 'Abd Allah Maḥmūd Muḥammad 'Umar(Muhaqiq), cet. 1, Beyrut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyah, h. 275

<sup>3</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *al- I'tiṣām*, Sayyid Ibrāhīm(Muhaqiq), j.1, Juz2, Qāhirah: Dār al- Ḥadith, h. 362

menguatkan pendapatnya dengan mengatakan bahawa hukum Allah SWT berdasarkan *maṣlahah* Syarak dan bukannya *kemaṣlahatan* yang berdasarkan kepada kehendak manusia. Ini kerana manusia tidak mampu menemukan *maṣlahah* kecuali melalui perantaraan Syarak<sup>4</sup>.

Bahkan pendapat kedua-dua ulama ini didukung oleh generasi ulama-ulama terkemudian yang menyatakan bahawa *maṣlahah* mesti berdasarkan kepada Syarak<sup>5</sup>. Sehingga kayu ukur diterimanya *maṣlahah* ialah Syarak dan bukannya akal manusia secara bersendirian<sup>6</sup>. Namun begitu, Sharī‘ah yang diturunkan oleh Allah SWT sebagai manfaat untuk hamba-Nya tentulah demi memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta<sup>7</sup> sebagaimana telah dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī.

Secara umumnya, definisi al-Imām al-Shāṭibī hampir menyamai definisi al-Imām al-Ghazzālī sebagaimana dikemukakan sebelum ini. Dari sudut yang lain pula, kedua-dua ulama bersepakat bahawa *maṣlahah* ialah untuk memelihara tujuan Syarak. Namun penekanan di antara kedua-dua ulama tersebut agak berbeza. Al-Imām al-Ghazzālī menekankan bahawa *maṣlahah* itu memelihara tujuan Syarak dan bukannya tujuan manusia. Manakala al-Imām al-Shāṭibī pula, menekankan bahawa *maṣlahah* itu sesuatu yang difahami dalam meraikan hak manusia. Menurut al-Imām al-Ghazzālī bukanlah bermakna beliau menafikan tujuan manusia, namun kerana manusia mempunyai perbezaan dalam menilai *maṣlahah* serta memandang sesuatu *maṣlahah* itu adalah sesuai dengan keadaan sendiri, maka Syarak mestilah menjadi kayu ukur dalam menilai sesuatu *maṣlahah*<sup>8</sup>. Menurut beliau *maṣlahah* meraikan tujuan manusia namun

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, h. 36

<sup>5</sup> Fakhr al- Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al- Husayn al- Rāzī(1992M/1416H), *al- Maḥsūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Ṭaha Jābir Fayyād al ‘Alwānī(Muhaqqiq), Juz 5, cet 2, Beyrut: Mu’assasat al- Risālah, h. 166-167/ 172-174

<sup>6</sup> Muḥammad ibn ‘Alī al-Shawkānī( 2000M/1421H), *Irshād al- Fuḥūl ilā Taḥqīq al- Haq min ‘Ilm al- Uṣūl*, Abī Ḥafs Sami ibn al- ‘Arabī al- Ashra( Muhaqqiq), juz,2, cet. 1, Riyaḍ: Dār al- Faḍīlah, h 990

<sup>7</sup> Muḥammad Sa’id Ramaḍān al- Būṭī ( 2000M ), *Ḍawābit al- Maṣlahah fī al- Shari‘ah al- Islāmiyyah*, cet 6. Beyrut: Mu’assasat al- Risālah, h. 27

<sup>8</sup> Wabhah al-Zuhaylī(2007M/ 1428H), *Uṣūl al-Fiqh al- Islāmī*, cet 15, Juz 2, Dimashq: Dār al-Fikr, h. 37. Lihat juga Muḥammad ‘Abdu(2008M), “Maqāṣid al-Sharī‘ah Qiblah al-Mujtahidin: Abū Ḥāmid al-Ghazzālī Namudhajan”, dalam Aḥmad Zakī Yamanī(Taqdīm), *Maqāṣid al- Shari‘ah wa al- Ijtihād Buhūth Manhajiyah wa Namadziḡ Taṭbīqiyyah*, cet 1, Qāhirah: Mu’assasat al- Furqan li Turath al -Islāmī, h. 141.

tujuan manusia hendaklah tidak bertentangan dengan tujuan Syarak<sup>9</sup>. Dari sini dapat difahami bahawa walaupun *maṣlahah* berdasarkan kehendak Syarak pada hakikatnya selari dengan kehendak manusia, ini kerana Syarak selari dengan kehendak manusia. Bagi al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlahah* sebenar ialah memelihara kehendak Syarak. Sedangkan al-Imām al-Shāṭibī, penjagaan tujuan manusia mestilah sesuai dengan apa yang ditentukan oleh Syarak<sup>10</sup>. Bahkan, pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* dalam kehidupan dunia dan akhirat bukan belandasakan kepada hawa nafsu<sup>11</sup> dapat difahami bahawa *maṣlahah* dalam pandangan al-Imām al-Shāṭibī juga demi memelihara tujuan Syarak<sup>12</sup>. Justeru itu, kedua-dua ulama tersebut bersepakat bahawa *maṣlahah* ialah untuk memelihara tujuan Syarak.

Walaupun definisi yang diberikan al-Imām al-Shāṭibī iaitu pencapaian yang menggunakan “*maṣlahah-maṣlahah* dan penolakan *mafsadah-mafsadah*” dalam takrif *maṣlahah* menyerupai *al-Manāfi’ wa al-Muḍar* oleh al-Imām al-Ghazzālī, namun penggunaan kata *al-Manāfi’ wa al-Muḍar* dalam mentakrif *maṣlahah* lebih relevan. Ini kerana kata *manāfi’* boleh bermaksud setiap apa-apa yang bermanfaat bagi sesuatu, sedang *muḍar* bermaksud kesakitan atau sebab sebab kesakitan itu<sup>13</sup>. Sehingga kata *al-Manāfi’* boleh merangkumi makna yang lebih luas iaitu ungkapan ke atas sesuatu perbuatan yang mengandungi kenikmatan atau sebab-sebab yang membawa tercapainya kebaikan<sup>14</sup>. Manakala *maṣlahah-maṣlahah* dan penolakan *mafsadah-mafsadah* dalam takrif *maṣlahah* milik al-Imām al-Shāṭibī sangat umum, ini kerana beliau mentakrif

<sup>9</sup> Yūsuf Ḥāmid ‘Ālim(1994M/1415H), *al- Maqāṣid al- ‘Amah li al- Shari’ah al- Islamiyah*, cet. 2, Riyāḍ: al- Dār al- ‘Alamiyah li al- Kutub al- Islāmī, 135

<sup>10</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *al- Muwāfaqāt fi Uṣūl al- Sharīah*, Muḥammad Abd Allāh Darrāz (muhaqqiq), j. 1, juz. 1, cet. 3, Beyrut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyah, h. 28

<sup>11</sup> *Ibid.*, Jilid 1, Juz 2, h. 29

<sup>12</sup> Setelah Imām al Shāṭibī menekankan bahawa Syariah Islam bertujuan untuk meraikan *kemaṣlahatan* manusia sama ada di dunia dan di akhirat, beliau memasukan perbincangan susunan tujuan tersebut dengan baik lagi terperinci. Lihat Majdī Muḥammad Muḥammad ‘Ashūr(2002M/1423H), *al- Thābit wa al- Mutaghayyir fi Fikr al-Imām Abī Ishāq al- Shāṭibī*, cet. 1, Dubay: Dār al- Buhuth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā al-Turāth, h. 213-214

<sup>13</sup> Lihat Qutb Muṣṭafa sanu(2000M/1420), *Mu’jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, cet. 1, Damshq: Dār al-Fikr, h. 415. Lihat juga Muḥammad Sallām Madkūr(1955M/1375H), *al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 2, Kaherah: Maktabah ‘Abd Allah Wahbah, h. 166-167. Muḥammad ‘Abd Rab al-Nabiyyi Hasanayn Mahmūd (2008M/1429H), *Naẓāriyyah al-Muwāzanah bayna al- Manāfi’ wa al- Muḍar fi Itāri al- Qānun al- ‘ām*, cet. 1, al- Qahirah: Dār al -Salām, h. 32-37

<sup>14</sup> Izz al- Dīn abd al-Salām ( 1968M/1388H ), *Qawā’id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, cetakan baru , juz 1, al-Qāhirah: Dār al-Sharq, h. 5

dalam bentuk jamak sehingga sukar menentukan batasannya. Takrifan yang dikemukakan oleh al-Imām al-Ghazzālī lebih dapat fahami sehingga ulama terkemudian mengikuti takrifan yang sama dengan al-Imām al-Ghazzālī. Walau bagaimanapun Wahbah al-Zuhaylī mempunyai pandangan yang berbeza, menurut beliau pengertian *maṣlahah* yang lebih sempurna ialah pengertian yang dimiliki oleh al-Imām al-Shāṭibī. Dalam hal ini Wahbah al-Zuhaylī menjelaskan pengertian *maṣlahah* iaitu sifat-sifat yang sejajar dengan Syarak dan tujuan–tujuannya namun ia tidak diiktiraf oleh Syarak secara terperinci sama ada mengiktirafnya atau menafikannya dan ianya tercapai dengan keterikatan suatu hukum dengannya penjagaan terhadap *maṣlahah* atau menolak *mafsadah* dari manusia<sup>15</sup>. Sebenarnya takrif yang diungkap oleh Wahbah al-Zuhaylī lebih kepada pengertian *maṣlahah al-Mursalah*<sup>16</sup>. Maka pengertian *maṣlahah* menurut al-Imām al-Ghazzālī yang menggunakan lafaz *al-Manāfi‘ wa al-Muḍār* lebih relevan dari pengertian *maṣlahah* menurut al-Imām al-Shāṭibī yang menggunakan *maṣlahah-maṣlahah* dalam mendefinisikan *maṣlahah*<sup>17</sup>. Bahkan pengertian *maṣlahah* menurut al-Imām al-Ghazzālī mencakupi syarat-syarat tertentu dan meletakkan pemeliharaan terhadap tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang lima sehingga ianya tetap relevan dalam penentuan hukum.

Al-Imām al-Ghazzālī berpandangan *maṣlahah* hanya sebagai metode dalam istinbat hukum dan bukannya sebagai dalil atau sumber hukum<sup>18</sup>. Itulah sebabnya al-

---

<sup>15</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Muḥammad Abd Allah Darraz (muhaqqiq) Jilid 1, Juz 1, cet. 3, Beyrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, h. 27-28. Wahbah al Zuhaylī(2007M/1428H), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz. 2, cet 15, Damashq: Dār al-Fikr, h. 37

<sup>16</sup> Seperti diungkapkan oleh Jalāl al-Dīn Abd Raḥmān dalam kitabnya *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa makānatuha fī al-Tashri‘*, yang mengatakan bahawa *al-Maṣlahah al-Mursalah* iaitu *maṣlahah* yang keberadaannya tidak didukung oleh *syarak* dan tidak pula dibatalkan atau ditolak oleh *syarak* melalui *dalil* tertentu. Sedangkan Muḥammad Abū Zahrah mendefinisikannya sebagai *maṣlahah* yang selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada petunjuk tertentu yang membuktikan tentang pengakuannya atau penolakannya. Lihat Jalāl al-Dīn Abd Raḥmān( 1983M/1403H), *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa makānatuha fī al-Tashri‘*, cet. 1, T.T.P. Dār al-Kutub al-Jāmi‘ī, h. 14. Bandingkan dengan Muḥammad Abū Zahrah(t.t), *Uṣūl al-Fiqh*, Qāhira: Dār al-Fikr al-Arabī, h. 221

<sup>17</sup> Ini pernah dikatakan oleh al-Yūbī, yang mengatakan bahawa konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* merupakan konsep yang terangkum di dalamnya *maqāṣid al-Sharī‘ah*, sehingga mengetahui lafaz yang menjelaskan tentang *maṣlahah* dan *mafsadah* merupakan keperluan yang *darūrah* bagi sesiapa yang hendak memahami dan mengetahui tujuan syarak atau *maqāṣid al-Sharī‘ah*. Lihat Muḥammad Sa‘ad ibn Aḥmad ibn Mas‘ūd al-Yūbī(1998M/1418H), *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatahā bi al-Adīlah al-Shar‘iyyah*. cet 1, al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Sa‘ūdiyah: Dār al-Hijrah, h. 171

<sup>18</sup> Mahdi Faḍl Allah(t.t), *al-Ijtihād wa al-mantiq al-Fiqhī fī al-Islām*, Beyrut: Dār al-Thali‘ah, h. 297. Lihat juga Ahmad Munif Suratmaputra(2002M), *Filsafat Hukum Islam al Ghazali: Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, h. 144.

Imām al-Ghazzālī memasukkan konsep *maṣlaḥah* dalam *al-Uṣūl al-Mawḥūmah*. Tindakan berkonsepkan *maṣlaḥah* menurut al-Imām al-Ghazzālī mestilah berdasarkan kehendak Syarak. Oleh itu beliau menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dalil yang masih bergantung dengan dalil asas lain seperti al-Qur'an, al-Sunah dan Ijma'. Jika *maṣlaḥah* bertentangan dengan *naṣṣ* maka ia tertolak sama sekali. Dalam hal ini beliau sangat berhati-hati dalam membuka pintu *maṣlaḥah* agar tidak disalah gunakan oleh kepentingan hawa nafsu manusia. Bahkan di akhir dari perbincangan tentang *maṣlaḥah* dalam karyanya *al-Mustasfa* al-Imām al-Ghazzālī menegaskan bahawa *maṣlaḥah* bukan sumber hukum kelima setelah al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Jika ada yang menganggap demikian maka ianya telah melakukan kesalahan, kerana dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī *maṣlaḥah* kembali kepada penjagaan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Jika dilihat *maṣlaḥah* sebagai penjagaan terhadap *maqāṣid al-Sharī'ah* maka ianya merupakan hujah<sup>19</sup>. Bahkan para ulama tidak berbeza pandangan dalam hal ini sebagaimana penerimaan *darūriyyah al-Khamsah*.

Manakala al-Imām al-Shāṭibī memandang *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum kerana ia bersifat *kulliy*. Hal ini berasaskan kepada pandangan al-Imām al-Shāṭibī yang menyatakan berhukum dengan *al-Kulliy* merupakan *hukum qaṭ'ī* dan para ulama tidak terdapat perbezaan pandangan dalam hal ini. Beliau memberikan contoh bahawa konsep *darūriyyah al-khams* iaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal diiktiraf oleh Syarak. Beliau mendapati setelah melakukan *istiqrā'* dari pelbagai dalil maka dapat disimpulkan bahawa penjagaan yang lima itu diiktiraf oleh Syarak<sup>20</sup>. Melalui penjelasan bahawa berhukum dengan *kulliy* merupakan hukum *qaṭ'ī* maka al-Imām al-Shāṭibī

---

<sup>19</sup> Al-Ghazzālī(2008), *al- Mustasfa Min 'Ilm al-Uṣūl*, 'Abd Allah Maḥmūd Muḥammad Umar( Muhaqiq), cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 282-283.

<sup>20</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), op. cit., Jilid 2, Juz 3, cet 3, h. 7

hampir-hampir menyamakan kedudukan *maṣlaḥah mursalah* dengan qiyas dalam keadaan tertentu<sup>21</sup>. Sebagaimana pernyataan al-Imām al-Shāṭibī:

والأصل الكلّي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين.<sup>22</sup>

Dari pernyataan di atas jelas bahawa dalam pandangan al-Imām al-Shāṭibī bahawa *maṣlaḥah* dalam hal tertentu sama kedudukannya dengan Qiyas. Dari pengertian ini juga, al-Imām al-Shāṭibī meyakini bahawa *maṣlaḥah* merupakan *uṣūl* kelima selepas al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' dan Qiyas.

Dari penjelasan kedua-dua ulama di atas, dapat diketahui bahawa menurut al-Imām al-Shāṭibī *maṣlaḥah* merupakan *uṣūl* kelima dalam penentuan hukum. Sedangkan al-Imām al-Ghazzālī menolak *maṣlaḥah* sebagai *uṣūl* kelima. Ini kerana *maṣlaḥah* menurut beliau masih memerlukan dalil. Oleh demikian, *maṣlaḥah* pada pandangan al-Imām al-Ghazzālī merangkumi kesemua dalil yang disepakati oleh ulama iaitu al-Qur'an, Sunah, Ijmak dan Qiyas. Pandangan ini merupakan pandangan yang penulis pilih, kerana para ulama berpandangan bahawa *maṣlaḥah* bukanlah *maṣlaḥah* yang berdiri sendiri<sup>23</sup>. Sedangkan al-Imām al-Shāṭibī tetap berpegang dengan pandangan mazhabnya iaitu dengan menjadikan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum<sup>24</sup>, walaupun beliau sendiri tetap menjelaskan bahawa *maṣlaḥah* mesti berdasarkan dalil.

Pandangan kedua-dua ulama tersebut di atas memperlihatkan bahawa pandangan kedua-dua ulama tersebut tidak terlepas dari prinsip mazhab masing-masing. Al-Imām al-Ghazzālī masih mendukung mazhab al-Shāfi'iyah yang amat berhati-hati dalam menjadikan *maṣlaḥah* sebagai hujah. Bahkan dalam beberapa kitab al-Imām al-Ghazzālī didapati beliau menolak beberapa hasil ijtihad tertentu yang dilakukan oleh al-

---

<sup>21</sup> Hal ini karena qiyas memiliki dalil tertentu, sedang *maṣlaḥah al mursalah* merupakan *maṣlaḥah* yang keberadaannya tidak di dukung oleh *syarak* dan tidak pula dibatalkan atau ditolak oleh *syarak* melalui *dalil* yang rinci namun ianya dengan menggunakan dalil yang banyak.

<sup>22</sup> Al-Shāṭibī (2003M/ 1424 H), *op.cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 27

<sup>23</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī ( 1966M/1386H ), *op. cit.* cet1.h. 400

<sup>24</sup> Mahdi Faḍl Allah(1987M), *al-Ijtihād wa al-Mantiq al-Fiqh fī al-Islām*, Beyrut: Dār al-Tali'ah, h. 293



Imām Mālik yang bersandarkan *maṣlaḥah al-Mursalāh*<sup>25</sup>. Manakala al-Imām al-Shāṭibī merupakan pendokong mazhab Mālikī yang menjadikan *maṣlaḥah al-Mursalāh* sebagai dalil tersendiri. Oleh itu, beliau banyak menggunakan *maṣlaḥah* dan membela pandangan mazhabnya yang menjadikan *maṣlaḥah* dalil tersendiri. Walau bagaimana al-Raysūnī menyatakan bahawa pandangan al-Imām al-Shāṭibī bersumberkan pandangan al-Imām al-Ghazzālī sehingga dikatakan al-Imām al-Ghazzālī adalah guru kepadanya<sup>26</sup>.

## B. Konsep *Mafsadah*

Kewujudan *mafsadah* sebenarnya lebih dibayangi konsep *maṣlaḥah* kerana keduanya memiliki hubungan yang rapat. Ketika ulama menggunakan konsep *maṣlaḥah* dalam penentuan suatu hukum maka konsep *mafsadah* telah dianggap terangkum bersama dengan konsep *maṣlaḥah*. Bagaimanapun kewujudan *maṣlaḥah* tidaklah membawa penafian terhadap kewujudan *mafsadah*, bahkan pada kondisi tertentu konsep *mafsadah* juga terdapat di dalamnya konsep *maṣlaḥah*. Ini kerana kewujudan kedua-duanya sering bercampur aduk antara satu sama lain dalam perbincangan ulama usul.

*Mafsadah* dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī sebagaimana tertulis di dalam karyanya ialah sesuatu yang meluputkan tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī'ah*. Ketika al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan pengertian *maṣlaḥah* pada masa yang sama beliau menjelaskan dengan terperinci pengertian *mafsadah*. Beliau menegaskan:

وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة<sup>27</sup>

Maksudnya: Setiap perkara yang meluputkan kepentingan yang lima merupakan *mafsadah*.

<sup>25</sup> Contoh yang di ungkapkan oleh Imām al-Ghazzālī ialah memukul orang yang dianggap melakukan pencurian. Lihat Al-Ghazzālī(2008), *op. cit.*, h. 278

<sup>26</sup> Lihat penjelasan Raysūnī tentang pengaruh Imām al-Ghazzālī dalam pemikiran Imām al-Shāṭibī dalam, Aḥmad al-Raysūnī(1992M/1412H), *Nazariyyah al-Maqāṣid 'Ind Imām al-Shāṭibī*, cet. 2, Riyāḍ: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Kutub al-Islāmī, h. 295-297.

"أما استفادة الشاطبي من الغزالي فهي واضحة صريحة، تنطق بما عشرين الشواهد في "الموافقات" و"الاعتصام" حتى ليتمكن اعتبار الغزالي أحد أبرز شيوخ الشاطبي..."

<sup>27</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op. cit.*, cet. 1, h. 275

Dari kenyataan di atas jelas menunjukkan bahawa al-Imām al-Ghazzālī memandang bahawa *mafsadah* merupakan sesuatu yang membawa terhapusnya *maqāṣid al-Sharī'ah*. Penghapusan tersebut merangkumi semua atau sebahagian dari penafian terhadap kepentingan lima perkara asas iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Imām al-Ghazzālī menjelaskan konsep *mafsadah* dengan mengaitkannya dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* iaitu selalu berlandaskan *naṣṣ*. Ini kerana *maqāṣid al-Sharī'ah* itu sendiri tujuan yang dikehendaki oleh Syarak melalui sumber dalilnya menerusi al-Qur'an dan al-Sunnah<sup>28</sup>. Justeru itu bahawa *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī sesuai dengan *naṣṣ* dan bukan diukur dengan akal manusia semata-mata.

Apa yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Ghazzālī merangkumi seluruh perbuatan atau sebahagiannya penafian *maqāṣid al-Sharī'ah*. Tetapi apa yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Ghazzālī peluputan di sini ialah merangkumi semua atau sebahagian dari penafian terhadap kepentingan yang lima iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Al-Imām al-Shāṭibī pula, melihat *mafsadah* sebagai sifat yang berlawanan dengan *maṣlaḥah* secara mutlak atau keterbalikan dari definisi *maṣlaḥah*, sifat lawan secara mutlak iaitu ketiadaan wujud di antara satu sama lain dalam satu masa yang sama, ini kerana ianya dilihat kepada kewujudan *maṣlaḥah* yang murni dalam hal-hal berkaitan dengan *khiṭāb al-Shāri'* dan bukannya berkaitan dengan muamalat ataupun adat<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Ini kerana al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan sumber asas dalam hukum Islam yang kemudian diikuti dengan al-Ijma' serta al-Qiyas dalam menentukan sesebuah hukum. Lihat Muhammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī(t.t.), *al-Risālah*, Ahmad Muhammad Shākir(Muhaqqiq), Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 106-117. Manna' al-Qaṭṭān(2001M), *Tārīkh al-Tashrīk al-Islāmī*, Qahirah: Maktabah Wahbah, cet.5, h. 32. Lihat juga Abd al-Wahab Khallaf(1943M/1361H), *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Maktabah Dakwah al-Islāmiyyah, h. 39. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali(2009), *Principles of Islamic Jurisprudence*, cet. 6, Malaysia: Ilmiah Publishers Sdn. Bhd, h. 197-198. Lihat Rosli mokhtar dan mohd Fikri che Hussain(2007M), *Maqasid al Syariah: Hikmah Disebalik Pencyariatan*, Mohd Noor Tahir( ed.al ), Selangor: Karya Besrari Sdn.Bhd, cet 1, h, 31

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 20-21

أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفسدات المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفسدات لا

قليلا ولا كثيرا.<sup>30</sup>

Berdasarkan kenyataan di atas, al-Imām al-Shātibī mempunyai kelebihan dalam hal menjelaskan pembahagian *mafsadah* iaitu *mafsadah* murni (*maḥḍah*) dan *mafsadah* yang bercampur (*mashūbah*)<sup>31</sup>. Al-Imām al-Shātibī membahagikan kepada dua bentuk iaitu *al-Mafāsīd al-Dunyāwiyyah* dan *al-Mafāsīd al-Ukhrāwiyyah*.

*Mafsadah dunyāwiyyah* menurut al-Imām al-Shātibī dapat dilihat melalui dua posisi yang berbeza. *Pertama* kewujudan sebenar (*mawāqī' al-Wujūd*). Kebanyakan *mafsadah* adalah *mafsadah mashūbah* kerana ia sering bercampur di antara satu sama lain, seperti bercampurnya nilai-nilai kebaikan dengan keburukan, kenikmatan dengan kesengsaraan, kesenangan dengan kesusahan dan sebagainya<sup>32</sup>.

Menurut al-Imām al-Shātibī *maṣlaḥah* dan *mafsadah* boleh bercampur dalam masa yang sama walaupun keduanya memiliki konsep yang berbeza. Maka *maṣlaḥah* atau *mafsadah* pada posisi ini menurut al-Imām al-Shātibī hanya diketahui melalui pendominasian di antara keduanya, jika *mafsadah* mendominasi maka ia merupakan kedudukan yang sebenar, namun jika *maṣlaḥah* yang mendominasinya maka posisi *maṣlaḥah* yang di ambilkira dan *mafsadah* diabaikan kewujudannya<sup>33</sup>.

*Kedua:* Pernyataan Syarak. *Al-Mafāsīd al-Dunyāwiyyah* jika dilihat dari pernyataan Syarak, maka *mafsadah* yang dimaksudkan ialah *mafsadah* yang tidak bercampur sama sekali dengan *maṣlaḥah*. Ini kerana Syarak tidak mungkin menegah sesuatu yang mempunyai *maṣlaḥah* dan tidak mungkin menyuruh sesuatu yang

<sup>30</sup> Al-Shātibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.* jil. 1, juz 2, cet. 3, h.21

<sup>31</sup> *Ibid.*, h.20

<sup>32</sup> Ibn Abd Salām(1968M/1388H), *op.cit.* Juz 1, h. 5. Pendapat ini telahpun diungkapkan oleh Imām al-Qarāfī yang mengatakan tidak didatangkan *maṣlaḥah* melainkan padanya ada *mafsadah* walaupun nilainya sangat sedikit sekali, begitu juga tidak didatangkan *mafsadah* melainkan padanya ada *maṣlaḥah* walaupun sedikit sekali nilainya. Lihat Al-Qarāfī(1973M/1393H), *Sharh Tanqīh al-Fusūl fī Ikhtisār al-Maḥsūl fī al-Uṣūl*, Tāha Abd al-Rauf Sa'ad(Muhaqqiq), cet. 1, Beyrut: Dār al-Fikr, h.87

(ثم استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة الا وفيها مقسدة، ولو قلت علي البعد، ولا مفسدة الا وفيها مصلحة وان قلت علي البعد)

<sup>33</sup> Al-Shātibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.* jil. 1, juz 2, cet. 3, h.20. Ibn Abd Salām, (1968M/1388H), *op.cit.* Juz 1, h. 5

mempunyai *mafsadah*. Maka *mafsadah* dan *maṣlaḥah* yang diiktiraf oleh Syarak yang berupa perintah dan tegahan adalah yang bersifat murni sahaja, tidak bercampur di antara satu sama lain<sup>34</sup>. Kewujudan percampuran yang didakwa wujud dan tidak dimaksudkan oleh Syarak itu kerana bersifat *maghlūbah*. Inilah pandangan al-Imām al-Shāṭibī<sup>35</sup>.

Sememangnya, urusan dunia ditentukan oleh posisi yang mendominasi sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini. Syarak tidak mentasyrikan sesuatu melainkan yang *ghālib* dan *rājih* di antara keduanya sama ada berbentuk perintah atau larangan. Al-Imām al-Qarāfī pula mengatakan bahwa perintah-perintah Syarak berdasarkan *maṣlaḥah* yang *khāliṣah* atau *rājihah*, begitu juga larangan-larangan Allah SWT berdasarkan *mafsadah* yang *khāliṣah* atau *rājihah*<sup>36</sup>. Namun aspek *al-Ghālibah* tetap dianggap penentu kedudukan terhadap sesuatu yang dianggap perintah atau larangan, walaupun salah satu aspek yang berlawanan diragui kewujudannya ataupun tidak diketahui secara pasti. Sebagaimana yang dinyaktakan oleh al-Imām al-Qarāfī:

فإننا إذا لاحظنا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب أدركنا ذلك وخفي علينا

في الأقل فقلنا ذلك: الأقل من جنس ذلك الأكثر.<sup>37</sup>

Dan jika kedua-dua aspek itu tidak dapat diketahui dari sudut *maṣlaḥah* dan *mafsadah* maka hendaklah dilihat dari bentuk tuntutan (*al-Ṭalab*) yang didatangkan oleh Allah SWT, iaitu apakah ianya berbentuk perintah (*al-Amr*) atau larangan (*al-Nahy*).

<sup>34</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.* jil. 1, juz 2, cet. 3, h.21. lihat juga Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn Umar Ibn al-Husayn al-Rāzī(t.t), *al-Maḥsūl fi 'Ilm al-Uṣūl*, Ṭāha Jābir Fayāḍ al-'Alwānī(Muhaqqiq), juz. 2, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, h 285.

<sup>35</sup> *Ibid.*, h. 21-23

<sup>36</sup> Al-Qarāfī(1998M/1418H), *al-Furuq aw Anwār al-Buruq fī Anwar al-Furuq*, cet. 1, juz. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 227.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Juz 2, h. 109. Apabila kita perhatikan syariat dan mendapati *maṣlaḥah* yang mendominasi terhadapnya, kita mendapati posisi yang mendominasinya iaitu *maṣlaḥah* tetapi tidak berhasil menemui posisi yang sedikit (*al maghlubah*) maka kita menganggap posisi yang sedikit itu termasuk di dalam posisi yang mendominasinya iaitu *maṣlaḥah*.

Jika tuntutan tersebut berupa *al-Amr* maka ianya dianggap *maṣlahah* namun jika ianya bersifat *al-Nahyu* maka ianya dianggap *mafsadah*<sup>38</sup>.

Menurut al-Imām al-Shātibī kedua-dua konsep pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* terjadi pertautan dalam keadaan yang sama walaupun keduanya memiliki konsep yang berbeza. Pada pandangan al-Imām al-Shātibī, *maṣlahah* atau *mafsadah* masing-masing tidaklah menafikan secara keseluruhan kewujudan lawan (makna pertentangan) dalam sesuatu keadaan dan kes tertentu. Konsep *mafsadah* secara keseluruhannya terletak dalam *sad al-Dharī'ah*. Yang pada pandangan al-Imām al-Shātibī bahawa *al-Dharī'ah* ialah sesuatu yang pada asalnya *maṣlahah* namun ia membawa kepada kerosakan<sup>39</sup>.

- i. Contohnya, membawa *mafsadah* secara pasti seperti seseorang yang menggali sumur di dalam rumah, sedangkan dia tahu secara pasti bahawa ada seseorang yang akan mengunjunginya di waktu malam. Tindakan tersebut dilarang secara pasti kerana ia akan mendatangkan bahaya kepada orang lain.
- ii. Contoh yang lain, mewujudkan *mafsadah* yang berkemungkinan besar akan mendatangkan bahaya, seperti menjual senjata pada saat fitnah atau perang, menjual anggur keatas penjual minuman keras. Maka perkara ini terlarang secara *Sharī'ah*, kerana ianya kemungkinan besar akan menjerumuskan ke atas bahaya dan juga sebagai bentuk berhati-hati (*ihtiyāt*).
- iii. Contoh yang lain, mewujudkan *mafsadah* yang jarang mendatangkan bahaya, seperti menolak menanam anggur bagi pembuat minuman keras atau contoh lain dalam perkara-perkara yang berkemungkinan kecil

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, juz 1 h. 109-110 ( وكذلك نعتقد فيما لم نطلع فيه علي المفسدة ولا مصلحة إنه مصلحة ان كان جانب الاوامر، وفيه مفسدة ان )

( كان في جانب النواهي )

<sup>39</sup> Al-Shātibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, j. 2, juz. 4, cet. 3, h. 144

mendatangkan bahaya. Maka perkara ini juga dilarang sebagai keberhatian (*ihtiyāt*).

- iv. Wasilah mewujudkan *mafsadah* yang mendatangkan bahaya namun tidak selalu, seperti jual beli dengan tempoh (*bay' al-Ajāl*) dan jual beli ribawi, maka perkara ini pada al-Imām al-Shāṭibī adalah di antara perkara yang perlu mendapat pandangan dan kajian<sup>40</sup>. Semuanya ini merupakan jalan yang mendatangkan kepada kerosakan.

Walaupun *mafsadah* mempunyai konsep yang berberza dengan *maṣlaḥah*, namun penggabungan kedua-dua konsep ini akan menghasilkan *maṣlaḥah* yang sebenar. Dari sini dapatlah difahami kedua-dua proses pencapaian *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah* hanya bersifat saling melengkapi di antara satu sama lain dalam mewujudkan *maṣlaḥah* yang hakiki. Ia tidak berkonsepkan timbal balik dengan membawa maksud hilangnya *mafsadah* maka wujudlah *maṣlaḥah* atau hilangnya *maṣlaḥah* maka wujudlah *mafsadah*. Sesungguhnya menurut al-Imām al-Shāṭibī gabungan kedua-dua konsep ini (*maṣlaḥah* dan *mafsadah*) secara keseluruhannya membawa terhasilnya *maqāṣid al-Sharī'ah* dari sudut mewujudkannya dan meniadakannya<sup>41</sup>.

Dari penjelasan di atas, dapat dinyatakan al-Imām al-Ghazzālī melihat konsep *mafsadah* secara langsung iaitu sesuatu yang membawa peluputan *maqāṣid al-Sharī'ah*, manakala al-Imām al-Shāṭibī membahagi kedua-dua konsep tersebut kedalam duniawi dan beliau mengartikan *mafsadah* merupakan lawan dari *maṣlaḥah* jika dilihat dari pernyataan Syarak, *mafsadah* juga bermaksud sesuatu yang pada asalnya *maṣlaḥah* namun membawa kepada *mafsadah*<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, j. 1, juz. 2, cet. 3, h. 264

<sup>41</sup> *Ibid.*, jil. 1, juz 2, cet. 3, h.20

<sup>42</sup> Lihat penjelasan lebih lanjut dalam al-Ghazzālī(2008), *op. cit.*, h. 275. Al-Shāṭibī (2003M/ 1424H), *op.cit.* jil. 1, juz 2, cet. 3, h.21 dan 264. Juz 4, h. 144.

Jika al-Imām al-Ghazzālī mengaitkan secara langsung *mafsadah* atau kerosakan kepada kerosakan yang lima sehingga dapat difahami bahawa konsep *mafsadah* pada pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah *mafsadah haqīqiyah* iaitu kesusahan dan kesakitan<sup>43</sup> berlaku terhadap manusia dan menyebabkan kerosakan yang lima sama ada kerosakan yang melibatkan sebahagian atau keseluruhan<sup>44</sup>. Contohnya melakukan zina, membunuh, murtad dan sebagainya yang menghasilkan *mafsadah haqīqiyah*. Manakala konsep *mafsadah* pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī lebih kepada *mafsadah majāziyyah*. Ini kerana al-Imām al-Shāṭibī melihat bahawa *mafsadah* termasuk dalam konsep *Sadd al-Dharī‘ah* iaitu sesuatu yang mengandungi *maṣlaḥah*, namun ianya membawa kepada *mafsadah*<sup>45</sup>. Pandangan al-Imām al-Shāṭibī menyerupai pandangan ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām tentang konsep *mafsadah majāziyyah*, sebab pada pandangan ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām, *mafsadah majāziyyah* adalah sebab atau *wasilah* terlahirnya *mafsadah haqīqiyah*<sup>46</sup>. Maka seluruh tindakan atau perbuatan yang membawa kepada melahirkan *mafsadah* dapat dikatakan sebagai *mafsadah majāziyyah*. Contohnya ialah melihat wanita *ajnabī* adalah sebab terjadinya zina dan ber*khalwat* lebih buruk dari melihat wanita *ajnabī* dan seterusnya merupakan *wasilah* kepada terjadinya *mafsadah haqīqiyah*<sup>47</sup>. Jadi jika *wasilah* itu kuat maka *mafsadah*nya semakin kuat dan sebaliknya.

Menurut penulis, walaupun *mafsadah* pada pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah *mafsadah haqīqiyah* manakala *mafsadah* menurut al-Imām al-Shāṭibī lebih kepada *mafsadah majāziyyah*, namun pandangan kedua-dua ulama ini tidak bercanggah satu sama lain. Ini kerana *mafsadah haqīqiyah* yang dimaksud oleh al-Imām al-Ghazzālī merangkumi semua atau sebahagian dari penafian terhadap kepentingan lima perkara asas serta *wasilah-wasilahnya*. Ini menyerupai pandangan al-Imām al-Shāṭibī.

<sup>43</sup> Lihat Ibn Abd al Salām(1968M/1388H), *op.cit.*, Juz 1, h. 14.

<sup>44</sup> Ridzwan Ahmad(2004M), “Standard Maslahah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia”. (Thesis Doktorat, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, University Malaya), h. 97

<sup>45</sup> Al-Shāṭibī (2003M/ 1424H), *op.cit.*, jil. 2, Juz 4, cet. 3, h. 144

<sup>46</sup> Lihat Ibn Abd al Salām(1968M/1388H), *op.cit.*, Juz 1, h. 14.

<sup>47</sup> *Ibid.*, Juz 1, h.126-127.

Namun al-Imām al-Shāṭibī dapat menjelaskan konsep ini sehinggalah dapat difahami secara lebih jelas. Walaupun secara takrifnya al-Imām al-Shāṭibī tidak menyatakannya kecuali setelah pengkajian secara mendalam terhadap penjelasan beliau dalam kitabnya. Namun berdasarkan penjelasan *mafsadah* jelas menunjukkan takrif al-Imām al-Shāṭibī menghampiri takrif al-Imām al-Ghazzālī. Jika melihat kepentingan takrif dalam kajian *uṣūl al-fiqh*<sup>48</sup> maka al-Imām al-Ghazzālī memiliki kelebihan tersendiri daripada al-Imām al-Shāṭibī. Ini kerana al-Imām al-Ghazzālī meletakkan batasan *mafsadah* itu kembali kepada neraca Syarak dengan peluputan terhadap kepentingan yang lima. Walaupun al-Imām al-Shāṭibī berjaya menjelaskan bahawa hasil daripada *maṣlaḥah* dan *mafsadah* adalah *maqāṣid*, namun beliau belum meletakkan standard yang jelas tentang konsep itu.

#### 4.1.2 Perbandingan Berdasarkan Syarat Beramal Dengan *Maṣlaḥah* dan *Mafsadah*

Secara umum syarat beramal dengan *maṣlaḥah* menurut al-Imām al-Ghazzālī adalah seperti berikut:

- i. *Maṣlaḥah* itu hendaklah *mulāim*(sejajar) dengan maksud dan tujuan Syarak<sup>49</sup>. Sejajar dengan maksud dan tujuan Syarak inilah yang dijadikan

<sup>48</sup> Tumpuan perbincangan ta'rif sama ada yang digunakan dalam perbincangan ilmu secara umum atau usul fiqh secara khusus adalah berasaskan kedudukannya sebagai suatu metode penting bagi membolehkan seseorang memahami atau mengerti tentang hakikat sesuatu berdasarkan realitanya yang sebenar atau setidaknya mengetahuinya secara mendalam hingga batas kemampuan manusia dalam memahaminya. Dalam kajian Ilmu *usul fiqh*, ta'rif menjadi hal yang cukup penting kerana apabila sesuatu perkataan atau istilah diberimakna yang berbeza oleh ulama, maka akan berlaku perbezaan hukum yang ditetapkan. Atau dapat difahami bahawa perbezaan konsep akan menyebabkan berlakunya perubahan hukum. Lihat penjelasan dan contohnya dalam al-Subkī(1984M/1404H), *al-Ibhāj fī Sharh al-Manhāj 'ala manāḥij al-wuṣūl ila Ilm al-uṣūl lil qādī al bayḍāwī*, juz. 1 cet. 1, Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 19. Abu al-'Ilā 'Afīfī(1953M), *al-Mantiq al-Tawjihī*, cet. 11, al-Qāhirah: Matba'ah Lajnah al-Ta'rif wa al-Tarjamah, h. 28. Lihat Qutb Mustafā sānū(2000M/1420H), *Mu'jam Muṣṭalahāt uṣūl al-Fiqh*, Dimashq: Dār al-Fikr, cet 1, h. 137. Al-Shāfi'ī(1993M/1413H), *al-Umm*, Mahmūd maṭrajī(Ta'liq), Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet 1, Juz 5, h. 302. Muḥammad Ibn Ḥusayn Ibn Ḥasan al-Jizānī(1996M/1416H), *Ma'alim Uṣūl al-Fiqh 'Ind ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah*, al-Riyāḍ: Dār Ibn Jawzī, cet1, h. 387. Syed Muhammad Naquib al-Attas(1993M), *Islam and Secularism*, cet. 2, Kuala Lumpur: Art Printing Works Sdn. Bhd, h. 144. Lihat Raziel Abelson(1967), *Encyclopedia of Philosophy*, USA: Macmillan, edisi ke2, vol 2, h. 664-677. M . saeed, sheikh(2006M), *A Dictionary of Muslim Philosophy*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, h. 36; Juga al-Jurjānī(2004M), *Mu'jam al-Ta'rifāt*, Muhammad Ṣidiq al-Minshāwī(Muhaqiq), Kaherah: Dār al-Faḍīlah, h. 56. Zainal Abiding Baqir, 1998. *The Problem of Definition in Islamic Logic*. Kuala Lumpur ; ISTAC, h. 3. Fauzi hamat. *op.cit*, h. 162. Lihat juga Fauzi hammat( 2004M). "Kedudukan kaedah ta'rif dalam perbincangan usul fiqh dan kepentingannya dalam pembicaraan hukum Islam semasa". (Kertas kerja Dibetangkan dalam Seminar Pemahaman Usul Fiqh menjana Kemantapan Fiqh, Anjuran Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Kolej University Islam Malaysia, Kajang Kuala Lumpur, 15-16 disember 2004), h. 159

<sup>49</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op.cit*, j. 1, h. 282



standard penerimaan sesuatu *maṣlahah* atau penolakan sesuatu *mafsadah*. Jika ia sejajar dengan maksud dan tujuan Syarak maka ia diterima dan jika ia tidak sesuai dengan tujuan dan kehendak Syarak maka ianya tertolak.

- ii. *Maṣlahah* tidak bercanggah dengan *naṣṣ* Syarak<sup>50</sup>. Jika *maṣlahah* bercanggah dengan *naṣṣ* maka ianya tertolak.
- iii. *Maṣlahah* yang diterima oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah *maṣlahah* yang terhindar dari sebarang kontradiksi<sup>51</sup>. Jika tidak berlaku kontradiksi sama ada di antara *maṣlahah* atau dengan dalil yang lebih kuat tentu al-Imām al-Ghazzālī menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai hujah. Apabila terjadi kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *maṣlahah*, atau *maṣlahah* dengan *mafsadah* maka al-Imām al-Ghazzālī meletakkan syarat dan standard iaitu *ghalabat al-Zann* terhadap sesuatu *maṣlahah*<sup>52</sup>.
- iv. Syarat beramal dengan *maṣlahah* lain yang digariskan oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah *maṣlahah* yang berkedudukan *darūriyyah* atau *hājiiyyah* yang menempati kedudukan *darūriyyah*<sup>53</sup>.
- v. *Maṣlahah* dapat diterima jika bersifat *darūriyyah*, *kulliyyah*, dan *qaṭ'iyah*<sup>54</sup>.
- vi. *Maṣlahah* berstatus *qaṭ'iyah* atau *zann* yang mendekati *qaṭ'ī*<sup>55</sup>.

Manakala syarat yang digariskan oleh al-Imām al-Shāṭibī pula, di antaranya ialah:

- i. *Maṣlahah* itu sejalan atau sesuai (*mulāim*) dengan tujuan Syarak<sup>56</sup>. Yang dimaksud oleh al-Imām al-Shāṭibī sesuai dengan tujuan Syarak ialah *maṣlahah*

<sup>50</sup> Al-Ghazzālī (1998), *al-Mankhūl Min Ta'liqāt al-Uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Haytū (Muhaqqiq), cet. 3, Beirut: Dār al-Fikr al Muāṣir, h. 465. Lihat juga Al-Ghazzālī (2008), *op.cit.*, h. 282.

<sup>51</sup> Al-Ghazzālī (1994M/1413H), *Asās al-Qiyās*, Fahad Ibn Muḥammad al-Sadḥān (Muhaqqiq), Riyāḍ: Maktabah al-'Abikan, h. 99

<sup>52</sup> Al-Ghazzālī (1994M/1413H), *Op.cit.*, h. 99, Al-Ghazzālī (2008), *op.cit.*, j. 1, h. 279

<sup>53</sup> Al-Ghazzālī (1999M/1420H), *Shifā' al-Ghalīl fī Bayāni al-Shabah wa al-Makhīl wa Masālik al-Ta'līl*, Zakariyā Umayrāt (Muhaqqiq), cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, h. 101. Al-Ghazzālī (2008), *op.cit.*, j. 1, h. 277.

<sup>54</sup> Al-Ghazzālī (2008), *op.cit.*, j. 1, h. 277-278

<sup>55</sup> Al-Ghazzālī (2008M), *op.cit.*, j. 1, h. 279

tersebut dapat diamalkan dengan tidak bercanggah dengan mana-mana *naṣṣ*<sup>57</sup>,  
iaitu tidak bercanggah dengan al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma'.

- ii. Al-Imām al-Shāṭibī juga menerima syarat *ḍarūriyyah* dan *ḥājīyyah* untuk menghilangkan kesulitan<sup>58</sup> hal ini kerana al-Imām al-Shāṭibī menganggap bahawa *ḥājīyyah* masuk kepada *ḍarūriyyah*, serta menerima *taḥsīniyyah*. Yang dimaksudkan di sini bukanlah beramal dengan *ḥājīyyah* dan *taḥsīniyyah* semata-mata tetapi keduanya saling melengkapi untuk mencapai *maṣlahah ḍarūriyyah*<sup>59</sup>.
- iii. *Maṣlahah* itu mestilah dapat diterima oleh akal yang waras (*ma'qūlāt al-Ma'na*)<sup>60</sup>. Kerana *maṣlahah* tidak dapat digunakan dalam hal ibadah seperti solat, wudhu dan sebagainya, hal ini kerana masalah ibadah mesti diterima dan diamalkan seperti yang diajarkan oleh Nabi tanpa difikirkan unsur rasionalnya.

Jika melihat pada syarat yang telah diletakkan oleh kedua-dua ulama, didapati bahawa al-Imām al-Ghazzālī lebih ketat berbanding syarat yang diletakkan oleh al-Imām al-Shāṭibī. Berdasarkan syarat yang diletakan al-Imām al-Shāṭibī kemungkinan timbul anggapan bahawa al-Imām al-Shāṭibī lebih menonjol dari al-Imām al-Ghazzālī sebagai pelopor Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah*.

Secara umum didapati syarat beramal dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī memiliki persamaan, seperti syarat pertama yang diletakkan oleh al-Imām al-Shāṭibī sesuai dengan syarat pertama dan kedua yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī iaitu *mulāim*(sejajar) dengan maksud dan tujuan Syarak dan tidak bercanggah dengan *naṣṣ* Syarak. Syarat inipun telah disepakati oleh

---

<sup>56</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ),*op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, h. 372-373. Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op. cit.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 27.

<sup>57</sup> Al- Shāṭibī( 2003M/1424H ),*op. cit.*, Jilid 1, Juz 2, h. 372-373 dan 375

<sup>58</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op.cit.* , jilid 2, juz 4, cet. 3, h. 20-21

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 13-14

<sup>60</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op.cit.*, jilid. 1, h. 375

para ulama, jika *maṣlahah* sejajar atau *mulāim* dengan maksud dan tujuan Syarak maka ianya diterima.

Persamaan dari kedua-dua ulama tersebut juga terdapat pada syarat keempat yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī ialah *maṣlahah* yang berkedudukan *ḍarūriyyah* atau *ḥājiyyah* yang menempati kedudukan *ḍarūriyyah* memiliki kesamaan dengan syarat kedua yang diletakkan oleh al-Imām al-Shāṭibī, walaupun Imām al-Shāṭibī menerima *taḥsīniyyah*.

Syarat *maṣlahah* dapat diterima jika bersifat *ḍarūriyyah*, *kulliyyah*, dan *qat'iyyah* yang dikemukakan oleh al-Imām al-Ghazzālī ini hanya berlaku dalam hal orang-orang kafir menjadikan tawanan muslim sebagai perisai perang dan bukan dalam semua keadaan<sup>61</sup>. Al-Imām al-Shāṭibī juga mengungkapkan di dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt* bahawa beliau bersepakat dengan pandangan al-Imām al-Ghazzālī dalam keadaan seperti ini<sup>62</sup>. Sememangnya dalam syarat tersebut terdapat persamaan dalam aplikasi dari syarat terakhir ini, namun contoh seperti kes di atas diletakkan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam perbincangan kontradiksi di antara *maṣlahah 'āmmah* dan *maṣlahah khāṣṣah*. Bagaimanapun pendapat al-Imām al-Shāṭibī terdedah kepada kelemahan kerana jika yang dimaksudkan oleh al-Imām al-Shāṭibī contoh tersebut masuk kepada pertentangan di antara *maṣlahah 'āmmah* dan *maṣlahah khāṣṣah*, dalam kes tersebut di benarkan mendahulukan yang banyak dengan meninggalkan yang sedikit. Pandangan yang semacam ini telah ditolak oleh al-Imām al-Ghazzālī yang menjelaskan bahawa mendahulukan yang banyak atau majoriti dengan mengalahkan yang sedikit tidak di kehehendaki Syarak telah di Ijma' oleh ulama<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Muḥammad Ibn 'Alī al-Shawkānī(2000M/1421H), *Irshād al-Fuḥūl Ila Taḥqīq al-haq min Ilm al-Uṣūl*, Abī Ḥafs Sāmī Ibn al-'Arabī al-Ashrā' (Muhaqqiq), juz. 2, cet. 1, Riyād: Dār al-Faḍīlah, h. 993-994. Ahmad Munif Suratmaputra(2002M), *op.cit.* h. 136

<sup>62</sup> Lihat al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), jilid. 1, juz 2, cet. 3, h. 265-266

<sup>63</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op.cit.*, j. 1, h. 284

Syarat yang diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī memiliki standard tertentu iaitu terhindar dari sebarang kontradiksi di antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah* atau *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Manakala untuk mengelakkan dari sebarang kontradiksi tersebut al-Imām al-Ghazzālī telah meletakkan syarat diterima *maṣlahah* iaitu *ghalabat al-Zann* terhadap sesuatu *maṣlahah*. Ukuran ini tidak ada dalam pandangan al-Imām al-Shāṭibī<sup>64</sup>.

Seterusnya syarat *maṣlahah* berstatus *qaṭ'iyah* atau *zann* yang mendekati *qaṭ'ī* yang diletakkan oleh al-Imām al-Ghazzālī tidak terdapat di dalam syarat yang diletakan oleh al-Imām al-Shāṭibī. Dalam hal ini, al-Imām al-Ghazzālī telah meletakkan syarat yang lebih komprehensif berbanding dengan al-Imām al-Shāṭibī. Hal ini kerana al-Imām al-Ghazzālī sangat berwaspada dan berhati-hati dalam membuka pintu *maṣlahah* agar tidak disalah gunakan untuk kepentingan hawa nafsu manusia semata-mata. Al-Imām al-Shāṭibī pula melihat kepada syarat penggunaan terhadap *maṣlahah* dan *mafsadah* sudah memadai untuk menjadikan *maṣlahah* atau *mafsadah* sebagai sumber hukum sebagaimana al-Qur'an, al-Sunah dan Ijma'.

#### **4.1.3 Perbandingan Metode Pentarjihān terhadap Kontradiksi di antara *Maṣlahah* dan *Mafsadah***

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

---

<sup>64</sup> Imām al-Shāṭibī hanya meletakkan syarat pendominasian dalam hal ini, seperti yang telah dijelaskan dalam metode pentarjihān terhadap kontradiksi antara *maṣlahah* dan *mafsadah* pada bab tiga.

Al-Imām al-Ghazzālī membahaskan beberapa metode *pentarjihān* antara *maṣlahah* dan *mafsadah* jika terdapat kontradiksi di antara kedua-dua konsep tersebut. Di antara metode tersebut ialah *pentarjihān* berdasarkan pendominasian, berdasarkan *darūriyyat al-Khams*, *pentarjihān* berdasarkan *hukum taklīfī*, *pentarjihān* berdasarkan ruang lingkup pemakaiannya, *pentarjihān* berdasarkan pengiktirafan Syarak, *pentarjihān* berdasarkan pemufakatan ulama, dan resiko<sup>65</sup>. Bahkan dalam *pentarjihān* berdasarkan *darūriyyat al-Khams* contoh yang diungkapkan oleh al-Imām al-Ghazzālī mempunyai persamaan dengan al-Imām al-Shāṭibī, iaitu dibolehkannya memilih pemimpin yang tidak memenuhi syarat sebagai seorang pemimpin<sup>66</sup>. Memang memilih calon pemimpin yang tidak memenuhi syarat akan mendatangkan *mafsadah* namun al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī berpandangan hal tersebut lebih baik dari meninggalkan rakyat atau ummat tanpa seorang pemimpin yang ianya akan mengakibatkan kerosakan yang lebih besar. Bahkan al-Imām al-Shāṭibī di akhir perbahasannya pada permasalahan ini menyatakan agar melihat kepada pandangan al-Imām al-Ghazzālī dalam perbahasan yang sama<sup>67</sup>. Dengan begitu dapatlah dikatakan bahawa boleh jadi pandangan al-Imām al-Shāṭibī amat terpengaruh oleh pandangan al-Imām al-Ghazzālī.

Pandangan kedua-dua ulama tersebut di atas sesuai dengan hadith Rasulullah SAW yang membolehkan jihad bersama pemimpin yang semena-mena atau tidak adil.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ  
 مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : « الْجِهَادُ وَاجِبٌ عَلَيْكُمْ مَعَ كُلِّ

<sup>65</sup> Penjelasan bagian ini telah dijelaskan pada bab sebelum ini

<sup>66</sup> Lihat dalam al-Ghazzālī(t.t), *Ihya Ulūm al-Dīn*, juz. 2, Beirut: Dār al Ma`rifah, h. 343

<sup>67</sup> Lihat al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.j.* 1. Juz 2, cet.3, h. 13

وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب المستظهر في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة. واحمل اليه نظيره.

أَمِيرٌ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ  
وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ<sup>٦٨</sup>.

Dengan begitu dapatlah difahami bahawa jihad merupakan kewajipan setiap orang walaupun jihad tersebut bersama orang-orang fasiq atau pemimpin yang fasiq. Bahkan tidak ada perbezaan kewajipan jihad tersebut sama ada dengan orang-orang fasiq atau orang-orang yang adil. Justeru itu kewujudan seorang pemimpin bagi suatu negara amatlah penting bahkan *darūri* bagi muslim, manakala keadilan seorang pemimpin merupakan pelengkap bagi *darūrah*. Pelengkap(keadilan) jika ianya menafikan yang asal(kewujudan pemimpin) maka ianya tertolak. Dengan demikian dapatlah dikatakan bahawa ketiadaan pemimpin yang memenuhi syarat di perbolehkan demi kepentingan seluruh umat muslim yang lebih besar.

Bahkan dalam beberapa contoh lain al-Imām al-Shāṭibī mengungkapkan contoh dengan penjelasan dan perbincangan yang sama dengan al-Imām al-Ghazzālī, seolah-olah al-Imām al-Shāṭibī dalam perbincangannya mengulangi apa yang telah diulas oleh al-Imām al-Ghazzālī. Di antaranya ialah seperti mengutamakan *maṣlahah* agama ke atas *maṣlahah* jiwa dan harta, dalam hal memenuhi panggilan pemimpin negara untuk berjihad<sup>69</sup>, dibolehkan membunuh pasukan muslim yang dijadikan perisai oleh musuh dalam peperangan melawan pasukan muslim<sup>70</sup>. Begitu juga dibolehkannya kerajaan atau Negara mengenakan wajib cukai kepada orang kaya untuk memenuhi keperluan gaji tentera jika tidak mencukupi; apabila dikuatiri hal tersebut akan membawa kepada penguasaan musuh terhadap umat Islam<sup>71</sup>. Dari beberapa persamaan perbincangan serta contoh yang sama pula dapat dikatakan bahawa al-Imām al-Shāṭibī amat terpengaruh

<sup>68</sup> Abū Dawūd Sulaymān Ibn al-Aṣḥā'ats al-Sijistānī(t.t), *Sunan Abu Daud*, juz. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, *Bab fī al-Ghazwi Ma'a A'immah al Jur*, no. 2535, h. 325

<sup>69</sup> Lihat al-Ghazzālī(1999M/1420H), *op.cit.* h. 115. Bandingkan dengan al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op.cit.* j. 1, h. 369

<sup>70</sup> Lihat Al-Ghazzālī(2008), *op.cit.* h. 279, al-Ghazzālī(1999M/1420H), *op.cit.* h. 115. Lihat juga al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, j. 1, juz 2., cet. 3, h. 265-266 dan 278-280

<sup>71</sup> Lihat Al-Ghazzālī(2008), *op.cit.* h. 280, Al-Ghazzālī (1998), *op.cit.* h. 468. Bandingkan dengan al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op.cit.*, h. 369.

oleh pandangan al-Imām al-Ghazzālī sama ada dalam contoh ataupun konsep *pentarjīhan maṣlahah*.

Dalam *pentarjīhan* kontardiksi di antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah* yang sama kedudukanya kedua-dua ulama sepakat dengan ditentukan mana-mana yang mendominasi di antara keduanya. Setelah diketahui mana-mana posisi yang dominan maka hendaklah diutamakan di antara keduanya. Namun al-Imām al-Shāṭibī mencadangkan jika para mujtahid tidak menemui mana-mana posisi yang mendominasi maka dibolehkan seorang mujtahid itu *bertawaqquf*<sup>72</sup>. Manakala al-Imām al-Ghazzālī juga mencadangkan seorang mujtahid melakukan *tawaqquf* jika tidak menemui mana-mana posisi yang mendominasi dalam *pentarjīhan*, selain itu beliau juga mencadangkan seorang mujtahid agar memilih (*ikhtiyar*)<sup>73</sup>. Pendapat keduanya tetap relevan digunakan oleh para mujtahid semasa dalam penentuan hukum-hakam, namun jikapun tidak ditemukan jawapan terhadap permasalahan maka menggunakan *ikhtiyar* seperti pendapat al-Imām al-Ghazzālī lebih baik. Ini kerana jika seorang mujtahid melakukan *tawaqquf* maka hendaklah hanya bersifat sementara sebelum seorang mujtahid menentukan pilihan, kerana jika sikap *tawaqquf* dilakukan secara berterusan ianya akan membawa kepayahan kepada masyarakat dalam beramal dalam kehidupan beragama<sup>74</sup>. 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.

---

<sup>72</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), j. 1, juz 2, cet. 3, h. 24, 118, juz 4, h. 218

<sup>73</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op.cit.*, j. 1, h. 584.

<sup>74</sup> Ridzwan Ahmad(2008), "Metode Pentarjihan Masalah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa", *Jurnal Syariah*. Vol 16 no 1, h. 107-143

#### 4.1.4 Al-Imām al-Ghazzālī sebagai Peletak Kerangka Ilmu *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

Sesungguhnya Allah tidak menciptakan segala sesuatu yang ada di dunia ini secara sia-sia, sepertimana Firman Allah SWT.

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

Maksudnya: Maka adakah patut kamu menyangka bahawa Kami hanya menciptakan kamu (dari tiada kepada ada) sahaja dengan tiada sebarang hikmat pada ciptaan itu? dan kamu(menyangka pula) tidak akan dikembalikan kepada Kami?

Tarjamah Surah al Mu’Minun: 115

Dalam Surah lain Allah SWT menjelaskan:

مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Maksudnya: Tidaklah Kami menciptakan keduanya(serta segala yang ada di antaranya) melainkan kerana menzahirkan perkara-perkara yang benar, akan tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui(hakikat itu).

Tarjamah Surah al Dukhan: 39

Sesungguhnya Allah SWT telah menciptakan makhluk untuk sesuatu hikmah, Allah SWT juga menetapkan Syarak untuk tujuan tertentu, manakala tujuan tersebut ialah *kemaṣlahatan* manusia sama ada di dunia ataupun di akhirat. Tujuan Syarak menjaga *maṣlahah* dan menafikan *mafsadah* itulah yang dinamakan *maqāṣid al-Sharī‘ah*.

Dalam perspektif pemikiran hukum Islam (*uṣūl al-Fiqh*) para ulama usul menerapkan berbagai-bagai metode dalam melakukan ijtihad. Beberapa metode itu antara lain *qiyās*, *istiḥsān*, *istiṣlāh*, dan *‘urf*. Yang dalam prakteknya metode-metode tersebut didasarkan kepada *maqāṣid al-Sharī‘ah*. Kajian terhadap *maqāṣid* menjadi sangat penting dalam upaya ijtihad hukum kerana ia dapat menjadi landasan penetapan hukum, khususnya bagi masalah-masalah yang tidak ditemukan *naṣṣ* secara pasti.



Jika ditelusuri pada masa-masa awal Islam iaitu ketika Rasulullah SAW masih hidup, tampak perhatian terhadap *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam penentuan hukum sudah muncul, Contohnya *ḥadīth* yang berkaitan dengan *mubāsharah*<sup>75</sup> di bulan puasa ketika siang hari. Ketika seorang tua bertanya kepada Rasulullah SAW dan Baginda membolehkannya, tetapi ketika orang muda pula yang bertanya, Rasulullah SAW melarangnya<sup>76</sup>.

Dari contoh ini menunjukkan bahawa pada masa Nabi Muhammad SAW masih hidup *maqāṣid al-Sharī'ah* telah menjadi pertimbangan dan landasan dalam penentuan hukum-hakam, walaupun secara konsep tidak ditemukan kajian tentang *maqāṣid al-Sharī'ah* sebagaimana yang terdapat di dalam perkembangan ilm *uṣūl al-Fiqh* setelah wafatnya Rasulullah SAW.

Para sahabat setelah wafatnya Rasulullah SAW melakukan ijtihad masing-masing berdasarkan pengalaman mereka dengan Baginda, pengalaman tersebut memudahkan mereka menyelesaikan permasalahan ketika itu. Ini kerana mereka mengetahui *asbāb al-Nuzūl*, mereka juga mengetahui rahsia-rahsia setiap ayat serta menyelami *maqāṣid* dari ayat yang diturunkan<sup>77</sup>. Serta mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh* serta kaedah pengeluaran hukum secara umum atau *uṣūl al-Fiqh*<sup>78</sup>. Hingga memudahkan dalam menyelesaikan masalah-masalah yang timbul. Situasi tersebut,

<sup>75</sup> Bersenda gurau selain dari bersetubuh iaitu dengan saling berpegangan tangan.

<sup>76</sup> Seperti *ḥadīth*;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ " أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ لِلصَّائِمِ، فَرَخَّصَ لَهُ، وَأَنَّهُ آخِرُ فَتَاهُ عَنْهَا، فَإِذَا الَّذِي رَخَّصَ لَهُ شَيْخٌ وَإِذَا الَّذِي نَهَاهُ شَابٌ.

Muhammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad al-Shawkānī(t.t), *Nayl al-Awṭār Sharḥ Muntaqa al-Akḥbār Min Ahādīth Saīd al-Akhyār*, "Bab al-Rukḥṣah fī al-Qublah li al-Ṣāim Illa Liman Yakhāf 'Ala Nafsih", j. 4, cet terakhir, Mesir: Muṣṭafa al Bābi al Ḥalabi, h. 236. Abu al Ṭayyib Muḥammad Shāms al Ḥaq al 'Aẓīm Abadi(1990M/1410H), 'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunān Abī Dawud, "Bab Karohiyyatuhu Lishāb" no 2384, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, h. 10. Abū Dawud Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Sijistānī al-Azdī, *Sunan Abū Dawud*, "Bab Karohiyyatuhu Lishāb", no 2387, j. 2, Dār Iḥya al-Sunnah al Nabawiyyah, h. 312.

<sup>77</sup> Al- Āmidī (2003), *al-Iḥkām fī Usūl al-Aḥkām*, Juz. 1, cet. 1, Riyāḍ: Dār al-Shāmi'i, h. 6.

<sup>78</sup> Jalāl al-Dīn Abd Raḥmān (1983), *al-Maṣālih al-Mursalāh wa Makānatuha fī al-Tashrī'*, cet. 1, Riyāḍ: Dār al-Kutub al-Jamī'i, h. 126-127.

tidak memerlukan sebuah kosep ilmu tertentu dalam menyelesaikan sesuatu masalah yang timbul pada zaman mereka<sup>79</sup>.

Contoh yang cukup masyhur ialah pandangan Umar Ibn Khatab tentang penghapusan pembahagian zakat bagi golongan *muallafah qulūbuhum*<sup>80</sup>. Yang pada zaman Rasulullah SAW mereka mendapat bahagian zakat sesuai dengan penegasan *naṣṣ* yang bertujuan mengajak manusia masuk Islam di mana posisi Islam masih cukup lemah, ketika Islam dalam keadaan kuat maka pelaksanaan zakat dengan tujuan di atas tidak dilaksanakan<sup>81</sup>.

*Maqāṣid al-Sharī'ah* merupakan asas yang tak dapat diketepikan oleh ulama dalam menentukan sesuatu hukum-hakam dalam Islam. Ini kerana *maqāṣid al-Sharī'ah* merupakan perkara yang telah diyakini menjadi objektif Syarak. Konsep *maqāṣid al-Sharī'ah* sendiri telah dirumuskan dengan baik oleh para ulama dari hasil penelitian terhadap keseluruhan atau sebahagian dari *naṣṣ* Syarak<sup>82</sup>. *Maqāṣid al-Sharī'ah*, *maqāṣid al-Shāri'*, dan *al maqāṣṣid al-Shar'iyah* adalah istilah-istilah yang digunakan untuk mengungkapkan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang mempunyai makna yang sama<sup>83</sup>. Secara umumnya *maqāṣid al-Sharī'ah* dapat bermaksud tujuan yang hendak dicapai disebalik pensyariaan sebuah hukum Syarak terhadap manusia demi mencapai *kemaṣlahatan* dan menghindarkan dari kerosakan di dunia dan di akhirat dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

---

<sup>79</sup> Abd al-Karīm Zaydan (1973), *al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, cet. 5, Baghdād: Matba'ah Salmān al-A'ḍāmī, h. 11-12. Lihat dalam al-Imam al-Shaikh Ahmad Shah Waliy Allah Ibn Abd al-Rahīm al-Dahlawī(2001M/1421H), *Hujat Allah al-Bālighah*, Muhammad Sālim Hāshim(Ḍabt), jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 16

<sup>80</sup> Alī Hasb Allah(1976), *Usul al-Tashrī' al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, h. 93-94

<sup>81</sup> Namun tidak diberikannya zakat kepada *muallafah qulūbuhum* tidak bermaksud penghapusan terhadap konsep tersebut, kerana penghapusan terhadap konsep tersebut adalah batil. Keberadaan konsep tersebut tetap mempunyai makna dan terdapat tujuan Syarak disebalik konsep tersebut iaitu agar hati cenderung kepada Islam, menguatkan hati, serta menguatkan keislaman bagi yang lemah Imannya. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī(2000M/1420H), *Fiqh al-Zakah*, Juz. 2, cet. 24, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, h. 594-611

<sup>82</sup> Wawaruqayyah Abd al-Razzaq(2003), *Ḍawābīṭ al-Ijtihād al-Tanzīlī fī daw' al-Kullīyyat al-maqāṣidiyyah*, Beirut: Dār Lubnān, h. 107,143

<sup>83</sup> Aḥmad Raysūnī(1992), *Naḍāriyāt al-Maqāṣid 'Ind al-Imām al-Shātibī*, cet. 2, Riyāḍ: al-Dār al-'Alamiyyah li al-Fikr al-Islāmī, h. 5

Untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* maka pencapaian *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah* merupakan elemen penting dan haruslah seiring sejalan dan tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Kerana pencapaian terhadap *maṣlaḥah* sahaja tanpa menolak *mafsadah* tidaklah lengkap untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah*, sedangkan penolakan terhadap *mafsadah* sahaja tanpa pencapaian *maṣlaḥah* maka manusia akan mengalami kekeliruan kerana tidak adanya tujuan yang pasti yang hendak dicapai jika pencapaian yang dikehendaki hanya penolakan *mafsadah*, namun dengan pencapaian *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah* yang berjalan seiring sejalan akan tercapailah tujuan dari Syarak atau yang kita kenal dengan *maqāṣid al-Sharī'ah*.

Oleh itu, pencapaian terhadap *maṣlaḥah* dan penolakan *mafsadah* dalam penentuan sesebuah hukum amat diperlukan agar ianya tidak tersasar dari tujuan Syarak yang sebenar, sehingga konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* masuk dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*<sup>84</sup>, kerana pada pandangan ulama kedua-dua konsep tersebut diperlukan *pentarjīhan* sehingga tujuan syarak yang sebenar akan tercapai<sup>85</sup>.

Al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī menjelaskan dengan penjelasan yang terperinci bahawa *maṣlaḥah* dan *mafsadah* mempunyai hubungkait yang erat yang tidak dapat dipisahkan dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*, yang menurut kedua-duanya untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* yang sebenar perlu melakukan *pentarjīhan* dengan seksama agar ianya benar-benar sesuai dengan tujuan Syarak.

Al-Imām al-Ghazzālī berpandangan bahawa untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar hendaklah dengan menjaga *kemaṣlaḥatan* yang lima namun memelihara *maṣlaḥah* sahaja tidaklah cukup untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* ianya mesti diikuti pula dengan menolak *mafsadah*, setiap perkara yang menafikan lima perkara

---

<sup>84</sup> Kutbuddin Aibak(2008M), *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, h. 253

<sup>85</sup> Al-Amidī(2003M/1424H), *op. cit.*, cet 1, Juz 3, h. 345-346. Muhammad al Hadari Bik(1969M/ 1389H), *Uṣūl al-Fiqh*, cet 6, Mesir: Maktabah al- Tijāriyyah al- Kubra, h. 306-307

asas tersebut menurut al-Imām al-Ghazzālī ialah *mafsadah*. Di sini nampak bahawa al-Imām al-Ghazzālī melakukan *pentarjihan* di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang sebenar, sepertimana dijelaskan dalam karya beliau:

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

مفسدة ودفعه مصلحة.<sup>86</sup>

Setiap yang mengandungi upaya memelihara kelima prinsip ini disebut *maṣlahah*, dan setiap yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut *mafsadah* dan menolaknya *maṣlahah*.

Al-Imām al-Ghazzālī lebih mengutamakan operasi *maṣlahah* dan *mafsadah* sebenar sebelum ianya benar-benar dikatakan *maṣlahah* yang boleh dijadikan asas penghukuman. Memang sering terjadi kontradiksi antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah* atau *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Untuk menghindari kontradiksi tersebut al-Imām al-Ghazzālī menerima *ghalabat al-Zann* sebagai syarat untuk menerima sebuah *maṣlahah*. Syarat ini digunakan oleh al-Imām al-Ghazzālī apabila terjadi kontradiksi di antara *maṣlahah* dan *maṣlahah*, atau *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Ini kerana menurut al-Imām al-Ghazzālī *maṣlahah* sinonim dengan *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang di dalamnya merangkumi pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah*<sup>87</sup>. Pengamalan secara bebas sebelum dipastikan ianya selamat dari sembarang kontradiksi tidak dibolehkan. Oleh itu jika *maṣlahah* tersebut benar-benar terhindar dari sembarang kontradiksi dengan yang lain maka ianya boleh diamalkan<sup>88</sup>.

Berdasarkan perbincangan di atas, jelaslah bahawa hubungkait antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam *maqāṣid al-Sharī‘ah* sangatlah erat sehingga sukar untuk dipisahkan, kerana untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang sebenar memerlukan

<sup>86</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op.cit.*, j. 1, h. 275

<sup>87</sup> *Ibid.*, h. 275.

<sup>88</sup> Al-Ghazzālī( 1994M/1413H), *op. cit.* h. 99

pentarjihān di antara *maṣlahah* dan *mafasad*<sup>89</sup>. Hal tersebut berlaku setelah dilakukan penelitian berdasarkan pertimbangan bahawa sesuatu itu benar-benar *maṣlahah*. *Ghalabat al-Zann* dapat dijadikan standard yang diletakkan untuk mentarjih ketika terjadi kontradiksi dan dapat dijadikan hujah walaupun tidak sampai ketahap yakin.

Al-Imām al-Shāṭibī pula melakukan pentarjihān antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*, walaupun konsep *maṣlahah* berasingan dengan *mafsadah*, ini kerana *maṣlahah* dikaitkan secara langsung dengan perintah (*al-Amr*) manakala *mafsadah* dikaitkan secara langsung dengan larangan (*al-Nahy*)<sup>90</sup>. Dengan demikian apa-apa yang diperintahkan oleh Syarak ianya merupakan *maṣlahah* dan ianya merupakan tujuan Syarak yang sebenar dengan melakukan perintah tersebut, manakala apa-apa yang dilarang oleh Syarak ianya adalah *mafsadah* dan ianya adalah tujuan dari Syarak untuk meninggalkan perbuatan tersebut.

Jika *maṣlahah* dan *mafsadah* diketahui melalui perintah dan larangan maka ianya tentu tidak bercanggah dengan Syarak, kerana menurut al-Imām al-Shāṭibī bahawa *maṣlahah* haruslah sesuai dengan apa yang telah di tentukan oleh Syarak<sup>91</sup>. Pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* sesungguhnya demi kepentingan hidup di dunia untuk pencapaian hidup di akhirat, dan bukan berdasarkan hawa nafsu<sup>92</sup>. Al-Imām al-Shāṭibī juga telah membahas hubungkait di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam mencapai maksud Syarak yang sebenar dengan dengan mengetahui ‘illah, kerana ‘illah berhubungkait dengan perintah wajib (*awāmir*), kebolehan ( *ibaḥah*) dan *mafāsīd* atau kerosakan yang berkaitan dengan larangan-larangan (*nawāḥī*) mengikut pandangan al-

---

<sup>89</sup> Muḥammad Bakar Ismāil Hubaib(1427H), *Maqāsid al-Sharī'ah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan*, Makah Mukaramah: Idarah Dakwah wa al-Ta'lim bi Rabithah al -alam al- Islāmi, h. 104

<sup>90</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, j. 2, Juz 3, cet. 3, h. 112

<sup>91</sup> *Ibid.*, Jilid 1, Juz 1, cet 3, h. 28

<sup>92</sup> *Ibid.*, Jilid 1, Juz 2, cet. 3, h. 29

Imām al-Shāṭibī. Bahkan menurut al-Imām al-Shāṭibī, ‘*illah* suatu hukum itu termasuk *kemaṣlahatan* dan *kemaṣadahan* itu sendiri<sup>93</sup>.

Untuk mencapai *maqāṣid*, al-Imām al-Shāṭibī juga telah mengaitkan *maṣlahah* dan *maṣadah* dengan *al-Ḍarūriyah al-Khamsah*. Dalam hal ini al-Imām al-Shāṭibī berpendapat bahawa *maṣlahah* yang paling besar ialah melaksanakan *al-Ḍarūriyyah al-Khamsah* yang diakui oleh seluruh agama, manakalah *maṣadah* terbesar ialah meninggalkan *al-Ḍarūriyah al-Khamsah*<sup>94</sup>. Dengan begitu konsep *al-Ḍarūriyyah* merupakan konsep yang di dalamnya terangkum konsep *maṣlahah* dan *maṣadah* untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar. Bagaimanapun *maṣlahah ḍarūriyyah* merupakan *maṣlahah* yang berkaitan dengan keperluan asas untuk *kemaṣlahatan* di dunia dan di akhirat. Tanpanya, maka kehidupan manusia di dunia akan pincang bahkan mengakibatkan kerosakan dan hilangnya kenikmatan hidup selain boleh menghilangkan keselamatan dan kenikmatan di akhirat<sup>95</sup>.

Pentarjihan antara *maṣlahah* dan *maṣadah* dilakukan oleh al-Imām al-Shāṭibī untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar dengan melihat *jihad al-Ghālibah*. Jika *maṣlahah jihad al-Ghālibah* maka ianya merupakan tujuan Syarak yang sebenar manakala *maṣadah jihad al-Ghālibah* maka ianya merupakan tujuan Syarak yang sebanar<sup>96</sup>. Dengan begitu pencapaian *maṣlahah* dan penolakan *maṣlahah* merupakan unsur yang tidak dapat dipisahkan untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar menurut al-Imām al-Shāṭibī. Walaupun kedua-dua konsep ini tidak dapat berdiri dengan sendiri untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī‘ah* kerana ianya berhubungkait dengan konsep lain seperti *hikmah*, ‘*illah*, juga *ḍarūriyyah al-Khamsah*. Dengan penjagaan terhadap konsep *ḍarūriyyah al-Khamsah* ini maka akan tercapainya *maqāṣid al-Sharī‘ah* yang bertujuan

---

<sup>93</sup> العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة Lihat, *Ibid.*, h. 196

<sup>94</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, j. 1, Juz 2, cet.3, h. 7 dan 157

<sup>95</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, j. 1, juz 2, cet. 3, h. 7. Lihat juga Wahbah al-Zuhaylī(1999 M/ 1419 H), *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Cet, Ulangan 1, Dimashq: Dār al-Fikr, h. 92. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr(2001M/1421H). *op.cit.* h. 300

<sup>96</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.*, j. 1, Juz 2, cet. 3, h. 20-21

untuk mencapai *kemaṣlahatan* di dunia dan di akhirat<sup>97</sup>. Namun pencapaian terhadap *maṣlahah* dan penolakan terhadap *mafsadah* merupakan usur yang paling penting dan matlamat paling utama yang hendak dicapai dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*<sup>98</sup>. Kerana pada 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. Manakal apa-apa yang Allah SWT larang dalam Al-Qur'an tentulah mengandungi *mafsadah* maka Allah SWT perintahkan untuk menjauhinya<sup>99</sup>.

Oleh itu, sepertimana disebutkan sebelumnya bahawa kedua-dua ulama telah mengaitkan *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam *maqāṣid al-Sharī'ah* iaitu dengan *pentarjīhan* antara *maṣlahah* dengan *mafsadah* sebelum dipastikan ianya merupakan tujuan Syarak yang sebenar. Maka kedua-dua konsep ini merupakan konsep terpenting dan konsep yang tidak dapat dipisahkan di antara satu dengan lain untuk mencapai tujuan Syarak. Dapat dikatakan bahawa sebelum mencapai tujuan Syarak sebenar al-Imām al-Ghazzālī terlebih dahulu melakukan *pentarjīhan* antara *maṣlahah* dan *mafsadah*, manakala al-Imām al-Shāṭibī mengaitkan *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* dalam perbahasannya tentang *al-Amr wa al-Nahyu*, *pentarjīhan* berdasarkan pendominasian serta mengaitkan *maṣlahah* dan *mafsadah* dengan *darūriyyah al-Khamsah* dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*.

Jika *maṣlahah* dan *mafsadah* menjadi asas kepada pemikiran *maqāṣid al-Sharī'ah*, manakala al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī telah pun menjadikan kedua-dua konsep tersebut sebagai asas dengan perbahasan yang sama. Maka

---

<sup>97</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.* j. 1, Juz 2, cet. 3, h. 7, Izz al Dīn Abd al-Salām(1968M/ 1388H), *op. cit.*, cetakan baru, juz 1, h 11

<sup>98</sup> Ini juga diakui oleh pengkaji terkini yang mengatkan bahawa jika didasarkan pada perbuatan dan perkaitan di antara hukum *taklīfī* dengan hukum *waḍ'īd*an tujuan pentaklifan Syarak maka konsep *ta'līl al-aḥkām* merupakan asas kepada kewujudan konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*. Ini kerana pentaklifan Syarak itu sendiri sama ada menolak *mafsadah* ataupun mencapai *maṣlahah* ataupun keduanya sekali. Manakala konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* menjadi asas kepada kewujudan kosep *maqāṣid al-Sharī'ah*. Seterusnya konsep *maqāṣid al-Sharī'ah* pula menjadi asas kepada kewujudan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Lihat Ridzwan Bin Ahmad(2008), "Permasalahan Ta'līl al-Aḥkām sebagai Asas Penerimaan Maqāṣid al-Sharī'ah Menurut Ulama usul", *Jurnal Fiqh*: No. 5(2008), h. 169-195

<sup>99</sup> Al-Shāṭibī(2003M/ 1424 H), *op.cit.* j. 1, juz 2, cet. 3, h. 298-299. Juz 3, h. 112. Lihat juga Abd al-Raḥmān Ibn Nasir al-Sa'dī (2002 M), *al-Qawā'id Wa al-Uṣūl al-Jāmi'ah wa al-Furuq wa al-Taqaṣim al-Badi'ah al-Nafi'ah*, cet. 1, T.T.P. Maktabah al-Sunah, h 35

penonjolan al-Imām al-Shāṭibī dalam *maqāṣid al-Sharī'ah* melalui kitabnya *al-Muwāfaqāt fi uṣūl al-Sharī'ah* sebagai pelopor Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah* masih dipertikaikan. Terdapat kajian ketika ini yang menyatakan bahawa al-Imām al-Shāfi'ī melalui kitabnya *al-Risālah* bukan sahaja menjelaskan Ilmu Usul Fiqh bahkan beliau telah mengasaskan kefahaman secara umum terhadap Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah*<sup>100</sup>. Manakala pengembang utama idea *maqāṣid* ialah al-Imām al-Juwaynī, seterusnya yang meletakkan asas-asas utama atau kerangka kepada Ilmu tersebut ialah al-Imām al-Ghazzālī. Manakala 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām dianggap sebagai pelengkap pertama Ilmu tersebut. Al-Imām al-Shāṭibī pula dianggap sebagai pelengkap kedua ilmu tersebut setelah menyaring beberapa asas yang telah diletakan oleh ulama sebelumnya<sup>101</sup>. Ini turut diakui oleh sesetengah pengkaji bahkan al-Raysūnī menyatakan bahawa al-Imām al-Ghazzālī mempunyai kedudukan yang tinggi dan pengaruh yang luas dalam perbahasan Ilmu *maqāṣid* sama ada semasa beliau hidup hinggalah kehari ini. Bahkan beliau dinggap sebagai pengasas dan pendahulu terhadap pemikiran Ilmu *maqāṣid*. Walaupun diakui bahawa kebanyakan asas-asas tersebut dapat juga dijumpai dalam karya gurunya iaitu al-Imām al-Juwaynī<sup>102</sup>.

Oleh itu, Aḥmad al-Raysūnī menjelaskan bahawa sumbangan daripada al-Imām al-Shāṭibī dalam Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah* ialah berupa penjelasannya yang cukup luas bahkan beliau mengkhususkan perbahasan ilmu tersebut pada bab tersendiri, beliau juga turut membahaskan tentang *maqāṣid al-Mukallaḥ*. Mengikut *al-Raysūnī* lagi sumbangan yang cukup signifikan yang diberikan oleh al-Imām al-Shāṭibī ialah perbahasan beliau

<sup>100</sup> Telah terdapat kajian ketika ini yang menobatkan Imām al-Shāfi'ī sebagai pengasas Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah*, yang dilakukan oleh Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badawī melalui tesis doktoralnya di Universiti Jordan pada tahun 1999. Lihat Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī (2000), *Maqāṣid al-Sharī'ah 'Ind Ibn Taymiyyah*. Cet.1, Jordan: Dār al-Nafāis, h. 75-75

<sup>101</sup> Ridzwan Bin Ahmad(2009), "Keunggulan Metodologi Hukum Imam al-Shāfi'ī dalam Menangani Permasalahan Hukum Islam Semasa(Kertas Kerja dibentang dalam seminar Hkum Islam Semasa VI Peringkat kebangsaan 'Pemantapan Mazhab Shafi'ī di Malaysia' Anjuran Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 22-23 Oktober 2009 bersamaan 3-4 Zulkaedah 1430H), h.16-17. Lihat juga Yūsuf Aḥmad Muḥammad Al-Badawī (2000), *op. cit.*, h. 76-88

<sup>102</sup> Aḥmad al-Raysūnī (2006), "al-Baḥth fi Maqāṣid al-Sharī'ah Nash'atuhu wa Taṭawuruḥu wa Mustaqbaluhu", dalam Aḥmad Zakī Yamānī(Taqdīm) *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Dirāsāt fi Qaḍāyā al-Manhaj wa Majālāt al-Tatbīq*, Qāhīrah: Mu'assasat al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, h. 211



tentang cara mengetahui *maqāṣid al-Sharī'ah* dan memberikan beberapa *qawā'id* dalam memahami *maqāṣid*<sup>103</sup>. Sebenarnya cara mengetahui *maqāṣid al-Sharī'ah* telah pun dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī melalui kitabnya *al-Mustaṣfā* bahwa *maṣlahah* dapat diketahui melalui al-Qur'an, al-Sunah dan Ijmak<sup>104</sup>. Walaupun cara mengetahui *maqāṣid al-Sharī'ah* ini belum dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī secara mendalam namun pernyataan tersebut telah membuktikan bahwa cara mengetahui *maqāṣid al-Sharī'ah* telah dijelaskan oleh beliau. Bahkan konsep memelihara *al-Dharūriyyah al-Khamsah* yang menjadi tujuan Syarak mula-mula dijelaskan oleh al-Imām al-Ghazzālī dalam karyanya dan ulama selanjutnya telah mengikuti asas yang telah diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī tersebut termasuklah al-Imām al-Shāṭibī sendiri.<sup>105</sup> Dengan kumunculan kitab *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tṣām* karya al-Imām al-Shāṭibī, konsep *al-Dharūriyyah al-Khamsah* yang menjadi tujuan Syarak atau *maqāṣid al-Sharī'ah* telah dapat dijelaskan dengan baiknya oleh al-Imām al-Shāṭibī.

Dari penjelasan ini dapatlah dikatakan bahwa al-Imām al-Ghazzālī ialah peletak asas-asas utama atau kerangka Ilmu *maqāṣid al-Sharī'ah* manakala al-Imām al-Shāṭibī pula merupakan pelengkap kedua kepada ilmu tersebut dan sememangnya al-Imām al-Shāṭibī telah berjaya menjelaskan konsep tersebut sehingga mudah difahami oleh generasi setelahnya hinggalah kehari ini.

## 4.2 Persamaan

Dari penjelasan di atas, terdapat beberapa persamaan yang dapat disimpulkan dari pandangan kedua-dua ulama tersebut, di antaranya iaitu:

---

<sup>103</sup> Aḥmad al-Raysūnī(1992), *op. cit.*, cet. 2, h. 313-323

<sup>104</sup> Lihat al-Ghazzālī(2008), *op.*, h. 282

<sup>105</sup> *Ibid.*, h. 275. Lihat juga penjelasan yang cukup luas dalam karya al-Shāṭibī khususnya pada bab *al-Maqāṣid*.

1. Makna hakiki dari *maṣlahah* menurut kedua-dua ulama tersebut ialah mencapai *maṣlahah* dan mencegah kemudaratan untuk memelihara dan menjaga tujuan serta kehendak Syarak.
2. Kedua-dua ulama sepakat bahawa *maṣlahah* berdasarkan kehendak Syarak dan bukannya kehendak hawa nafsu manusia.
3. Kedua ulama sepakat bahawa konsep *mafsadah* mempunyai hubungkait yang erat dengan konsep *maṣlahah*. Gabungan kedua-dua konsep ini secara keseluruhan akan membawa terhasilnya *maṣlahah* yang hakiki dan tercapainya tujuan Syarak. Untuk mencapai *maqāṣid al-Sharī'ah* yang sebenar menurut kedua ulama tersebut perlu dilakukan *pentarjihān* dengan seksama agar ianya benar-benar sesuai dengan tujuan Syarak.
4. Syarat beramal dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī mempunyai beberapa persamaan tertentu. Di antaranya ialah syarat pertama yang dimiliki oleh al-Imām al-Shāṭibī sesuai dengan syarat pertama dan kedua yang dimiliki oleh al-Imām al-Ghazzālī iaitu *mulāim*(sejajar) dengan maksud dan tujuan Syarak dan tidak bercanggah dengan *naṣṣ shar'ī*. Syarat ini pun telah disepakati oleh para ulama, jika *maṣlahah* sejajar atau *mulāim* dengan maksud dan tujuan Syarak maka ianya diterima. Begitu juga pada syarat keempat yang digariskan oleh al-Imām al-Ghazzālī iaitu ianya merupakan *maṣlahah ḍarūriyyah* atau *ḥājjiyyah* yang menempati kedudukan *ḍarūriyyah*, ianya mempunyai persamaan dengan syarat kedua yang diletakan oleh al-Imām al-Shāṭibī, walaupun al-Imām al-Shāṭibī menerima *taḥsīniyyah*.
5. Syarat *maṣlahah* dapat diterima jika bersifat *ḍarūriyyah*, *kulliyah*, dan *qat'iyah* yang dikemukakan oleh al-Imām al-Ghazzālī ini hanya berlaku dalam hal orang-orang kafir yang menjadikan tawanan muslim sebagai perisai perang dan bukan

dalam semua keadaan. Al-Imām al-Shāṭibī juga mengungkapkan dalam kitab al-Muwāfaqāt bahawa ianya bersepakat dengan pandangan al-Imām al-Ghazzālī dengan keadaan seperti ini. Namun dalam contoh yang sedemikian diletakan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam perbincangan kontradiksi di antara *maṣlahah ‘āmmah* dan *khāṣṣah*. Sedangkan persamaannya itu termasuk dalam perbincangan Syarat *kulliyah* sahaja dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī.

6. Al-Imām al-Ghazzālī telah memasukan syarat *qaṭ’ī* dan *ẓann* yang mendekati *qaṭ’ī* dalam *pentarjīhan kulliy*. Ia merupakan asas dari *maqāṣid al-Sharī’ah* yang diterima pakai dalam pembinaan hukum Islam. Syarat tersebut tidak disebut oleh al-Imām al-Shāṭibī, namun beliau telah berjaya mengembangkan kefahaman tentang *al-Kulliy* dan interaksi antara *al-Kulliyat* dan *al-Juziyyat* dengan baik dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*.
7. Untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar menurut kedua-dua ulama perlu dilakukan *pentarjīhan* terhadap *maṣlahah* dan *mafsadah*. Konsep *pentarjīhan* yang didedahkan oleh kedua-dua ulama mempunyai persamaan tertentu. *Pentarjīhan* hanya jika diperlukan pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī, manakala menurut al-Imam al-Ghazzālī ia perlu dilakukan sebelum ia dijadikan sebagai landasan hukum.

### 4.3 Perbezaan

Secara umumnya terdapat terdapat banyak persamaan di antara konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī. Namun kerana kedua-dua ulama mempunyai prinsip yang berbeza mengikut mazhabnya, maka perbezaanpun tidak dapat dinafikan dalam konsep ini. Di antara perbezaan tersebut ialah:

1. Menurut al-Imām al-Ghazzālī, *maṣlaḥah* merupakan sebahagian metode kaedah dalam istinbat hukum dan ianya masih bergantung dengan dalil-dalil lain. Manakala al-Imām al-Shāṭibī memandang *maṣlaḥah* sebagai dalil atau sumber hukum dan kedudukannya hampir –hampir sama dengan Qiyās jika ianya *kulliy*.
2. Menurut al-Imām al-Ghazzālī *maṣlaḥah* merupakan dalil yang masih bergantung kepada dalil atau *naṣṣ*, jika bercanggah dengan *naṣṣ* maka ianya tertolak. Manakala menurut al-Imām al-Shāṭibī *maṣlaḥah* dapat diterima jika tidak bercanggah dengan *naṣṣ*.
3. Al-Imām al-Ghazzālī memandang *mafsadah* sebagai sesuatu yang membawa terhapusnya *maqāṣid al-Sharī‘ah*. Beliau mengaitkan secara langsung *mafsadah* atau kerosakan kepada kerosakan yang lima, sehingga dapat difahami bahawa konsep *mafsadah* dalam pandangan al-Imām al-Ghazzālī ialah *mafsadah ḥaqīqiyah* iaitu kesusahan dan kesakitan berlaku terhadap manusia dan menyebabkan kerosakan yang lima, sama ada kerosakan yang melibatkan sebahagian atau keseluruhan. Manakala konsep *mafsadah* pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī lebih mendekati *mafsadah majāziyyah*. Ini kerana al-Imām al-Shāṭibī melihat *mafsadah* termasuk ke dalam konsep *Sad al-Dharī‘ah* iaitu sesuatu yang pada asalnya *maṣlaḥah*, namun ianya membawa *mafsadah*. Oleh itu, dapat dikatakan bahawa konsep yang dimiliki al-Imām al-Shāṭibī ialah *mafsadah majāziyyah* yang merupakan sebab atau *wasilah* terlahirnya *mafsadah ḥaqīqiyah*.
4. Syarat yang diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī mempunyai standard tertentu agar terhindar dari sebarang kontradiksi di antara *maṣlaḥah* dengan *maṣlaḥah* atau *maṣlaḥah* dengan *mafsadah*. Ini kerana beliau meletakkan agar *maṣlaḥah* yang diterima terhindar dari sebarang kontradiksi. Untuk terhindar dari sebarang

kontradiksi tersebut al-Imām al-Ghazzālī meletakkan syarat *ghalabat al-Zann* terhadap sesuatu *maṣlahah*. Sedang standard ini tidak ada pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī. Syarat ini pula yang mesti diamalkan oleh para mujtahid agar tidak berlaku percanggahan dan terhindar dari percanggahan dalam proses *pentarjīhan maṣlahah* dan *mafsadah* menurut al-Imām al-Ghazzālī.

#### **4.4 Kesan dari Perbezaan Konsep *Maṣlahah* dan *Mafsadah* dalam Penentuan Hukum**

Secara keseluruhannya jika dilihat pada konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* didapati banyak kesamaan di antara al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī. Bahkan boleh jadi keputusan kedua-dua aliran berkemungkinan sama dalam penentuan hukum-hakam. Namun terdapatnya perbezaan asas dan syarat beramal dengan *maṣlahah* serta *mafsadah* dalam penentuan hukum-hakam dari kedua-duanya mungkin akan mempengaruhi terhadap perbezaan hukum yang dihasilkan dalam beberapa masalah *furū'iyah*. Di antara contoh yang dapat dikemukakan di sini ialah sepertimana berikut:

##### **i. Pemukulan terhadap orang yang dituduh melakukan pencurian.**

Kedua-dua ulama berbeza pendapat tentang hukum memukul orang yang dituduh serta disyaki melakukan kejahatan untuk mendapatkan pengakuan sama ada dibolehkan atau tidak<sup>106</sup>. Al-Imām al-Ghazzālī dari mazhab al-Shāfi'iyah menentang hukum memukul orang yang masih disyaki melakukan jenayah demi mendapat maklumat darinya<sup>107</sup>. Manakala al-Imām al-Shāṭibī membolehkan tindakan memukul tertuduh untuk mendapatkan maklumat atau pengakuan<sup>108</sup>.

<sup>106</sup> Penjelasan tentang kedua-dua mazhab juga boleh dikesan dalam Abd Allah Abd al Muḥsin al Turkī(1973M), *Asbāb Ikhtilāf al Fuqahā*. Qāhirah: Mathba'ah al Sa'adah, h. 202-203. Lihat juga Saadan Man et al(2009M), *Fiqh Ikhtilaf*, cet. 1, Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 77

<sup>107</sup> Al-Ghazzālī(2008), *op. cit.* h. 278. Al-Ghazzālī (1999M/1420M), *op. cit.*, h. 110

<sup>108</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op. cit.*, j. 1., h. 368

Dalam kes seperti ini kemungkinan ramai yang menganggap bahawa seseorang yang melakukan jenayah tidak mungkin mengakui kesalahannya, maka dengan melakukan pemukulan akan terungkap pengakuan dari pihak penjenayah, dengan kata lain pemukulan merupakan wasilah kepada pengakuan. Bahkan jika pemukulan dianggap tidak ada faedahnya kurangnya tepat pada pandangan al-Imām al-Shāṭibī, sebab dengan melakukan pemukulan terhadap orang yang tertuduh agar ianya mengakui perbuatannya mempunyai dua kebaikan; *pertama* akan menjadi pengakuan dan bukti penjenayah dihadapan tuhannya, ini merupakan faedah yang amat jelas. *Kedua*, dengan pemukulan akan memberi efek jera sehingga yang lain tidak akan berani melakukan hal yang sama<sup>109</sup>. Walaupun al-Imām al-Shāṭibī menolak pandangan bahawa dibolehkannya memukul dinisbahkan kepada Imām Mālik dan mengatakan ianya perkataan Sahnun, namun al-Imām al-Shāṭibī sendiri membolehkan tindakan memukul tertuduh untuk mendapatkan pengakuan darinya.

Pandangan seperti di atas bercanggah dengan pandangan al-Imām al-Ghazzālī, walaupun pada pandangan penyokong Mālikiyyah tindakan tersebut mengandungi *maṣlahah* dan apakah penolakan al-Imām al-Ghazzālī juga berarti beliau menolak *maṣlahah*, kenyataannya al-Imām al-Ghazzālī membolehkan mengikuti *maṣlahah*, namun menurut beliau di dalam kes semacam ini terdapat pertentangan dua *maṣlahah* juga *mafsadah*, iaitu *pertama*: *maṣlahah* orang tertuduh melakukan jenayah, yang boleh jadi ia tidak melakukan jenayah tersebut. *Kedua*: *maṣlahah* penjagaan harta. Jika dilakukan pemukulan akan mengakibatkan *mafsadah* kepada orang yang tertuduh. Al-Imām al-Ghazzālī melakukan *pentarjīhan* di antara *maṣlahah* dan *mafsadah* untuk mencapai tujuan Syarak yang sebenar. Walaupun beliau beramal dengan *maṣlahah* namun dalam kes ini terdapat kontradiksi di antara *maṣlahah* dengan *maṣlahah* lainnya

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, h. 368.

bahkan boleh dikatakan didalamnya kontradiksi di antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah*. Dalam syarat beramal yang telah ditetapkan bahawa beliau menerima *maṣlaḥah* yang terhindar dari sebarang kontradiksi<sup>110</sup>, maka beliau mengatakakan bukan beliau tidak mengikuti *maṣlaḥah* namun ianya belum terhindar dari sebarang kontradiksi<sup>111</sup>. Pada pandangan al-Imām al-Ghazzālī bahawa tidak memukul atau membebaskan orang yang melakukan kesalahan lebih ringan atau lebih baik dari memukul orang yang bebas<sup>112</sup>.

Penjagaan harta dan jiwa merupakan *darūriyyah al-Khamsah* yang hendaknya dijaga oleh semerata manusia di dunia. Kerana sifatnya yang terjaga maka ianya memerlukan penjagaan dari kehilangan harta tersebut, manakala penjagaan nafs atau jiwa dengan tidak memberikan hukuman kecuali kepada penjenayah. Manakala kejahatan hendaklah ditetapkan dengan hujah atau bukti, jika tidak terdapat hujah yang kuat maka hukuman bagi penjenayah tidak dapat dilakukan. Oleh yang demikian jika tidak ada bukti seseorang melakukan jenayah maka dilarang melakukan hukuman kepadanya. Sehingga melakukan hukuman kepada orang yang tidak melakukan kesalahan sama saja telah menghilangkan haknya untuk menjaga jiwanya hanya kerana sebab yang masih disyaki berlaku demi penjagaan terhadap harta<sup>113</sup>. Jikapun bagi pemilik harta terdapat *maṣlaḥah* dengan memukul tertuduh dengan harapan ia mengakui sesuatu yang belum tentu dibuatnya, maka hal tersebut merupakan suatu kesalahan,

<sup>110</sup> Lihat penjelasan lanjut dalam al- Ghazzālī(1993M/1413H), *op.cit.* h. 99

كل مصلحة مرسله لا نقول بما فسببه انما اغلب الظنون أو ينقدح لنا في معارضة ما يدفع ذلك فلو سلم عن المعارضة لكان نقول به.

“Setiap *maṣlaḥah mursalah* yang kami tidak bisa menerimanya ialah kerana *maṣlaḥah* itu tidak merupakan *zann* yang kuat atau ada dalil lain yang menurut kami lebih kuat yang menolak *zann* tersebut. Kalau tidak selamat dari kontradiksi atau tidak ditemukan dalil lain yang menolaknya, tentu kami akan menerimanya”.

<sup>111</sup> Lihat al-Ghazzālī(1999M/1420H), *op.cit.*, h. 110.

وليس لأننا لا نري اتباع المصالح ولكن لأنها لم تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابله.

<sup>112</sup> Lihat al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, j. 1, h. 278.

<sup>113</sup> Dalam kes pencurian maka penetapannya dilakukan dengan salah satu dari dua hal: iaitu kesaksian dan pengakuan, kerana pengakuan seseorang terhadap perbuatannya merupakan bukti. Walaupun ulama berbeza pendapat tentang jumlah pengakuan yang boleh dijadikan hujah, sama ada sakali atau lebih. Begitu juga saksi iaitu dua orang laki-laki yang adil. Namun ada pandangan yang menggunakan dengan sumpah jika tidak dapat ditentukan dengan saksi atau pengakuan. Penjelasan lanjut sila lihat, Aḥmad Fathī bahnasī(1959M), *al-Jarāim fī al- Fiqh al- Islāmī: Dirāsah Fiqhiyyah Muqāranah*, cet. 1, Qāhirah: al-Shirkah al-‘arābiyyah, h. 59-62. Lihat Juga Abd al-Qādir Awdah(1998M/1419H), *al-Tashri’ al-Jināi al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ’ī*, Juz 2,cet. 14,Beirut: Mu’assasat al-Risālah, h, 611-617

kerana kesaksiannya tidak dapat diterima dalam keadaan terpaksa<sup>114</sup>. Dengan begitu sebaiknya tidak memberikan hukuman kepada orang yang masih di syakki melakukan kesalahan kecuali telah ada bukti. Ini kerana memberikan hukuman kepada orang yang tidak melakukan kesalahan amatlah dilarang. Allah SWT telah memperingatkan kepada manusia melalui firman-Nya:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا  
وَإِثْمًا مُّبِينًا

Maksudnya: Dan orang-orang yang mengganggu serta menyakiti orang-orang lelaki yang beriman dan orang-orang perempuan yang beriman dengan perkataan atau perbuatan yang tidak tepat dengan suatu kesalahan yang dilakukannya, Maka Sesungguhnya mereka Telah memikul kesalahan menuduh secara dusta dan berbuat dosa yang amat nyata.

Tarjamah Surah al Ahzab: 58

Dari ayat ini dapat difahami bahawa jika tiada kesalahan yang dilakukan oleh seseorang maka dilarang menyakitinya. Kerana orang yang telah menyakiti tersebut telah memikul kesalahan menuduh secara dusta dan dosa. Dengan begitu, memukul orang yang masih disyaki melakukan kecurian sebaiknya tidak dilakukan, sebab dengan pemukulan akan menyakiti orang muslim yang tiada kesalahan, sehingga menyakiti tanpa ada kesalahan amat dilarang seperti ayat di atas. Dalam Islam pun amat menjaga keadilan khususnya dalam kehakiman(القضائية), kerana sesuatu yang amat diperhatikan oleh Islam ialah terciptanya keadilan di antara manusia, dan keadilan dalam Islam tentu

<sup>114</sup> Bersaksi dalam keadaan terpaksa masih iktilaf dikalangan ulama sama ada dibolehkan atau tidak, pendapat *pertama* mengatakan bahawa pengakuan dalam keadaan terpaksa dengan pemukulan tidak dapat diterima, *kedua* pengakuan terpaksa yang dilakukan oleh orang yang diketahui sering melakukan kesalahan maka boleh memukulnya demi mendapat pengakuannya. Penjelasan lebih lanjut lihat, Ahmad Fathī bahnasī (1961M), *al-Masūliyyat al-Jināiyyah fi al-Fiqh al-Islāmī*, Qāhīrah: Dār al-Qalam, h. 211-215. Lihat Juga, Ahmad Muhammad Abd al-‘azīm al-Jamal(2009M/1430H), *Amn al-Ummah Min Manzur Maqāsid al-Shāriah*, Qāhīrah: Dār al-Salām, cet 1, h. 217. Lihat, Yūnus Abd al-Qawī al-Sayyid al-Shāfi‘ī(2003M/1424H), *al-Jarīmah wa al- Iqāb fi al-Fiqh al-Islāmī*, Beirūt: Dīr al-Kutub al-Ilmiyyah, cet 1, h. 262-270



sahaja sama ada dalam individu atau kelompok<sup>115</sup>. Sehingga penghukuman tanpa kesalahan yang masih di syaki kebenarannya tidak boleh dibenarkan<sup>116</sup>.

Dari penjelasan tersebut dapat dilihat bahawa perbezaan dalam beberapa konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* di antara al-Imām al-Ghazzālī dan al-Imām al-Shāṭibī memiliki pengaruh yang sangat jelas dalam penentuan hukum Islam. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahawa al-Imām al-Ghazzālī telah meletakkan syarat diterimanya *maṣlahah* ianya terhindar dari sebarang kontradiksi, sedangkan syarat tersebut tidak terdapat dalam syarat yang dimiliki oleh al-Imām al-Shāṭibī. Dalam kes-kes semacam ini memerlukan keahlian kepada seorang mujtahid dalam menentukan suatu hukum-hakam, jika terjadi kontradiksi di antara dua *maṣlahah* atau *maṣlahah* dengan *mafsadah* maka bolehlah menggunakan *ghalabat al-Zann* terhadap sesuatu *maṣlahah* untuk diamalkan oleh para mujtahid agar tidak terjadi percanggahan dan terhindar dari percanggahan dalam proses *pentarjihān maṣlahah* dan *mafsadah* untuk menghasilkan suatu putusan yang benar-benar sesuai dengan tujuan Syarak.

## ii. Pengembangan Sumber Harta Zakat

Tujuan Syarak bagi mukalaf ialah agar seluruh perbuatan mukalaf sesuai dengan tujuan Syarak<sup>117</sup>. Seseorang mukalaf dituntut menjalankan kehidupan sesuai dengan Syarak dalam segala perbuatan tingkahlakunya bukan sebaliknya. Ini kerana manusia dicipta untuk beribadah hanya kepada Allah SWT dan bukan menjadi hamba kepada hawa nafsu. Justeru itu, segala amalan atau perbuatan mestilah sesuai dengan kehendak

---

<sup>115</sup> Muhammad Salim al-'Awā(2008), *Maqāsid al-Sukūti al-Tashri'i*, cet. 1, Qāhirah: Mu'assasat al-Furqān li al-Turath al-Islāmī, h. 49-52.

<sup>116</sup> Sepertimana difahami bahawa *maṣlahah ḥājīyyah* ialah *maṣlahah* yang diperlukan oleh manusia untuk memberi kemudahan kepada mereka, menghilangkan kesulitan atau kesukaran kepada mereka. Namun ketiadaannya tidaklah membawa kepada kepincangan hidup manusia, tetapi boleh membawa kesulitan hidup kepada manusia. Dari kaedah ini maka dalam hal jenayah telah ditetapkan *dar'u al-ḥudūd bi al-shubhāt*. Sehingga pemukulan terhadap orang yang masih disyaki mencuri sebaiknya tidak dilakukan. Lihat Ahmad Kāfi(2004 M / 1424 H), *al-Hājah al-Shar'iyyah Ḥudūdaha wa Qawā'idaha*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 33-34. Mustāfa Zayd(2006M/1427H), *al-Maṣlahah fī al-Tashri' al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Yasr, h. 68

<sup>117</sup> Lihat Imām al-Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Juz 2,cet3, h. 251

Syarak<sup>118</sup>. Inilah yang dimaksudkan dengan ibadah justeru yang melakukannya akan mendapat pahala di dunia juga di akhirat<sup>119</sup>. Manakala perbuatan mukalaf yang bercanggah dengan Syarak akan tertolak dengan sendirinya<sup>120</sup>.

Di antara contoh praktikeliti ibadah berdasarkan pemakaian *maṣlahah* dan penolakan *mafsadah* ialah kewajipan mengeluarkan zakat. Zakat merupakan ibadah pokok dan termasuk salah satu rukun Islam. Ia dianggap sebagai *al-Ma'lūmah min al-Dīn bi al-Darūrah*. Zakat mempunyai peranan yang amat penting dalam peningkatan ekonomi umat di samping mampu menangani masalah kemiskinan jika praktiskan dengan baik dan terurus dengan bijaksana<sup>121</sup>. Berdasarkan perubahan zaman, tempat dan situasi, zakat tidak sewajarnya hanya bergantung kepada unta, lembu dan kambing bagi zakat ternakan; gandum, kurma, beras dan jagung bagi zakat tanaman atau emas dan perak bagi zakat galian. Bahkan hendaklah zakat diperluaskan ke atas harta-harta kekayaan manusia sehingga mampu menangani masalah kemiskinan umat disetiap zaman dan tempat.

---

<sup>118</sup> Ini kerana perbuatan yang diatur syarak untuk mencapai *maṣlahah* dan menolak *mafsadah*. Perbahasan ini masuk dalam *maqāsid al-mukallaf* dalam karya Imām al Shāṭibī. Manakala *maqāsid al-mukallaf* terbagi kepada dua iaitu *maqāsid al-aṣliyyah* dan *maqāsid al-tābi'ah*. Menurut Imām al Shāṭibī *maqāsid al-aṣliyyah* ialah *maqāsid* yang dipelihara untuk *mukallaf* iaitu kepentingan asas yang diterima oleh seluruh agama iaitu *ḍarūriyyat khams*. Ianya juga berkaitan dengan *maṣlahah 'āmmah* bagi seluruh manusia. Contohnya ialah dilarangnya seorang wali mengambil upah dari apa yang diwalikan kepadanya dan hakim dilarang mengambil upah dari yang dihukuminya atau seorang *qaḍi* dilarang mengambil upah dari keputusannya dan lain sebagainya, dari itulah dalam Islam rishwah atau penyuapan dan hadiah yang mempengaruhi hal-hal tersebut dilarang kerana pencapaian *maṣlahah* dalam perkara ini menyebabkan kerosakan secara umum. Sedang *maqāsid al-tābi'ah* ialah *maqāsid* yang diambil kira oleh mukallaf yang ianya jalan menuju kepada *maqāsid al-aṣliyyah* dan penyempurnaan terhadap *maqāsid al-aṣliyyah*. Lihat *Ibid.*, h. 136-137

<sup>119</sup> Dalam Agama Islam, istilah '*abd*' itulah yang benar dan betul bagi digunakan untuk merujuk kepada insane yang degan keinsafan bahawa dia itu berhutang diri, budi, daya secara yang mutlak kepada Allah SWT, kemudian mengabdikan dirinya dalam amal-khidmat kepaanya jua. Dan kerana inilah maka kerja khidmadnya itu digelar dengan gelaran yang benar betul dan tepat baginya, yakni: 'Ibadah; dan amalan atau pekerjaan, atau perkhidmatannya digelar 'ibadat. Ibadat merujuk kepada segala perbuatan, amalan atau perkhidmatan yang disadari dan dilakukan dengan sukarela dan yang ditujukan semata-mata kerana dan kepada Allah dan tiada kerana yang lain, dan yang diperkenankan olehNya, termasuk segala amalan seperti shalat yang difardukan dan yang lain pula. Dengan pengabdian diri yang dilakukan sedemikian secara amalanya maka insan itu menunaikan tujuan maksud kezhahirannya serta kejadiannya sebagai makhluk. Lihat penjelasan lanjut dalam Syed Muhammad al-Naḳīb al-Attas(1977), *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 20-21

<sup>120</sup> Sepertimana dikatakan oleh Imam al-Shatibi, كل من ابتغى في تكليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من فعلنه فعمله باطل. lihat Imām al Shāṭibī(2003M/1424H), *op. cit.*, Juz 2, cet3, h. 252

<sup>121</sup> Peranan zakat dalam menumpas kemiskinan dijelaskan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī dengan baiknya dalam bukunya. Lihat Yūsuf al-Qarḍāwī(2006), *al-Zakāh; Dauruhā fi 'ilāj al-Mushkilāt al-Iqtisādiyyah wa Shurūḥ Najāhuhā*, cet. 2, Qahirah: Dar al-Shuruq, h. 21 dan seterusnya. Lihat juga Nik Mustapha Hj. Nik Hassan(2001), "Semangat Pengagihan Zakat Ke Arah Pembangunan Ekonomi" dalam Nik Mustapha Hj. Nik Hassan(ed), *Kaedah Pengagihan Dana Zakat: Satu Perspektif Islam*, cet. 1, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, h. 27-37. Patmawati Hj Ibrahim(2008), "Pembangunan Ekonomi Melalui Agihan Zakat: Tinjauan Empirikal", *Jurnal Syariah*, Jil. 16. Bil. 2. 2008, h. 223-244.

Realitinya pada zaman dahulu pertanian dan perniagaan diwajibkan zakat kerana ia merupakan sumber pendapatan utama, justeru itu, apa-apa sumber pendapatan pada masa ini yang menghasilkan kekayaan dan pendapatan utama juga dikenakan zakat. Oleh itu pengembangan sumber zakat (*zakat base*) seperti usaha perladangan getah dan kelapa sawit yang boleh mendatangkan hasil lumayan pada masa ini berbanding hasil penanaman padi, ternakan ayam yang menghasilkan hasil jauh lebih lumayan berbanding ternakan kambing dikategorikan harta yang diwajibkan zakat<sup>122</sup>. Perluasan sumber zakat ini amat penting untuk *kemaṣlahatan* ummat, jika tidak, berlakunya ketidakadilan dikalangan orang Islam iaitu golongan hartawan tidak dikenakan zakat. Sedangkan golongan petani yang kehidupan mereka hanya melepasi tahap kemiskinan tetapi dikenakan zakat.

Berdasarkan permasalahan perluasan dan pengembangan sumber zakat, pendekatan atau metode istinbat hukum melalui konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* didapati metode al-Imām al-Ghazzālī lebih sesuai dipraktikkan berbanding metode al-Imām al-Shāṭibī. Ini kerana menurut al-Imām al-Ghazzālī setiap penentuan hukum yang tidak disokong melalui dalil tertentu dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, al-Sunnah serta Ijmak, boleh diterima sebagai dalīl dalam penentuan sesuatu hukum<sup>123</sup> asalkan tidak bercanggah dengan *uṣūl al-Sharī'ah*<sup>124</sup>, sama ada *naṣṣ* itu jelas (*ṣarīḥ*) atau peringatan (*tanbīh*)<sup>125</sup>.

Berdasarkan pendekatan metode al-Imām al-Ghazzālī, kewajipan zakat boleh diperluaskan kepada mana-mana pendapatan yang dihasilkan. Ini kerana kewajipan zakat bukan hanya dinilai berdasarkan harta-harta tertentu tapi berdasarkan kemampuan

---

<sup>122</sup> Sanep Ahmad dan Hairunnizam Wahid(2005), "Sumber Zakat: Perluasan Terhadap Harta Yang diikhtilaf", *Jurnal Syariah*, Vol. 13 No. 1. 2005, h. 135-162.

<sup>123</sup> Al-Ghazzālī (1998M), *al-Mankhūl Min Ta'liqāt al-Uṣūl*, Muḥammad Ḥasan Haitu(Muhaqiq), cet. 3, Beirut: Dār al-Fikr al Mu'āṣir, h. 465

<sup>124</sup> al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, h. 282

<sup>125</sup> al-Ghazzālī(1999M/1420H), *Shifa al-Ghalīl fī Bayāni al-Shabh wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'līl*, Zakariyyā 'Amayrāt(Muhaqiq), cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 17 dan seterusnya

menghasilkan kekayaan. Sehingga mampu memartabatkan ekonomi umat. Walaupun unsur ibadat wujud dalam zakat namun pengembangan *'illah* di dalam ibadah jika ianya termasuk *ma'qulāt al-Ma'na*, ini kerana al-Imām al-Ghazzālī menerima penetapan hukum bersumberkan kepada dalil walaupun berdasarkan dalil umum<sup>126</sup>. Justeru itu konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* menjangkau dalam muamalat dan ibadat.

Jika dilihat permasalahan ini berdasarkan teori *maṣlahah* dan *mafsadah* al-Imām al-Shāṭibī, pengembangan dan perluasan zakat berdasarkan tuntutan zaman dan setempat mengalami kesempitan dan kejumudan tertentu. Ini kerana menurut al-Imām al-Shāṭibī *al-Aṣl fī al-'Ibādah al-Ḥaẓr* walaupun permasalahan zakat boleh dikaitkan dengan muamalat berdasar *al-Aṣl fī al-Mu'āmalah al-Ibāḥah*, namun skop bid'ah yang terlalu luas merangkumi muamalat menyebabkan teori al-Imām al-Shāṭibī menyebabkan ruang ijtihad dalam muamalat menjadi amat sempit.

Dalam hal ini al-Imām al-Shāṭibī telah membahaskan sikap diam Syarak dalam pensyariatan hukum. Beliau telah membahagikannya ke dalam dua bentuk: *pertama*: senyap kerana tidak ada keperluan(motif) atau faktor pendorong untuk dinyatakan<sup>127</sup>, contohnya peristiwa baru berlaku selepas Nabi Muhammad SAW yang tidak disentuh oleh Syarak, seperti menghimpun al-Quran menjadi mushaf, menulis ilmu-ilmu tertentu dan sebagainya<sup>128</sup>. Jika dalam perkara ibadah senyapnya Syarak membawa makna larangan; ini kerana perkara yang berkaitan ibadah telahpun lengkap setelah berakhirnya kenabian. *Kedua*: senyap walaupun ada motif atau faktor pendorong<sup>129</sup>. Iaitu senyapnya Syarak tanpa menjelaskan hukum terhadap perkara walaupun adanya motif pendorong, ini kerana tujuan suatu Syarak tiada bertambah dan tidak berkurang, jikapun hukum

<sup>126</sup> Lihat penjelasan beliau dalam. al-Ghazzālī(2008M), *op.cit.*, h. 363 dan seterusnya

<sup>127</sup> Al-Shāṭibī(2003M/1424H), *Op.cit.*, Juz 2, cet3,h. 310

<sup>128</sup> Tujuan Syarak pada bahagian ini diketahui melalui Istiqra' nass. Lihat *Ibid.*, h. 310. Lihat juga Aḥsan Liḥsāsanah (2008M/1429H), *al Fiqh al Maqāsidī Inda al Imām al- Shāṭibī wa atharuh 'alā Mabāhith Uṣūl al Tashri' al Islāmī*, cet. 1, Qahirah: Dār al Salām, h. 101-102

<sup>129</sup> al Shāṭibī (2003M/1424H), *Op.cit.*, Juz 2,cet3, h. 311

dalam perkara ini diadakan namun syarak tidak *menaşşkanya* maka ianya masuk dalam perkara bid'ah<sup>130</sup>. Bahkan dikuatkan lagi oleh beliau dengan menyatakan bahawa kewujudan sesuatu makna yang diperlukan atau sesuai, dengan ketiadaan dalil tentang tujuan Syarak kepada ketiadaan penambahan sesuatu yang sebelumnya telah ada, jika terdapat penambahan maka ianya bercanggah tengan tujuan Syarak dan ianya tertolak<sup>131</sup>. Ini kerana bid'ah boleh berlaku sama ada sesuatu perbuatan yang syarak senyap dalam perkara tersebut, atau meninggalkan sesuatu perbuatan yang diizinkan untuk melakukannya. Atau melakukan sesuatu perbuatan yang mana Syarak senyap terhadap pengizinan dalam perbuatan tersebut, atau meninggalkan apa-apa yang diizinkan untuk melakukannya, atau perkara lain diluar itu<sup>132</sup>. Contoh pertama seperti sujud syukur yang tidak terdapat dalil dalam melaksanakannya dan do'a berjamaah di tempat shalat, contoh kedua berpuasa dengan meninggalkan percakapan(tidak berkata) padahal asalnya ia diizinkan atau *mujahadah nafs* dengan meninggalkan makanan tertentu. Manakala ketiga diwajibkan puasa dua bulan berturut-turut dengan wujudnya budak. Ketiga perkara ini seluruhnya merupakan perbuatan yang bercanggah dengan *naşş* Syarak, ianya merupakan perkara bida'ah yang amat nyata<sup>133</sup>.

Menurut al-Imām al-Shāṭibī bid'ah ialah cara beragama yang dibuat-buat dengan cara meniru-niru Sharī'ah, yang dimaksudkan dengan melakukan hal itu sebagai cara berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah<sup>134</sup>. Dari pengertian ini ruanglingkup bid'ah menurut beliau hanya dalam perkara ibadah sahaja; seperti wudhu, shalat, puasa, haji, zakat. Ini kerana seluruh tata cara pelaksanaannya telah ditetapkan dalam syarak.

<sup>130</sup> *Ibid.*, h. 311

<sup>131</sup> *Ibid.*, h. 313

ودل على وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع الدليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودا قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل

<sup>132</sup> Lihat penjelasan dalam al-Muwafaqat. Al-Shāṭibī (2003M/1424H), Op.cit, Juz 2, cet3,h. 311

<sup>133</sup> *Ibid.*, h. 311-312

<sup>134</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *al I'tisām*, Sayyid Ibrāhīm(Muhaqqiq), Jilid 1, Juz. 1 , h. 28

Namun dalam penjelasan beliau mengenai ta'rif bid'ah yang diberikan di atas diketahui bahawa perkara bid'ah berlaku bukan hanya dalam perkara ibadah namun bid'ah boleh berlaku dalam perkara adat<sup>135</sup>. Al-Imām al-Shāṭibī membahagikan bid'ah kedalam *haqīqah* dan *idāfiyyah*. Bid'ah *haqīqah* ialah segala sesuatu perbuatan yang tidak ada dasarnya dari al-Qur'an, sunah, Ijmak; ataupun dalil-dalil lain yang *mu'tabar* bagi ulama, sama ada global ataupun terperinci yang digunakan sebagai pedoman oleh para ulama dalam menetapkan hukum. Manakala bid'ah *idāfiyyah* ialah bid'ah yang memiliki dua akar iaitu jika dilihat dari satu sisi ia tidak termasuk kepada bid'ah, sebab ditemukan dalil umum yang mendukungnya. Namun pada sisi yang lain seperti cara pelaksanaan atau perinciannya ia termasuk bid'ah<sup>136</sup>. Berdasarkan penjelasan ini sebarang penambahan tanpa *naṣṣ- naṣṣ* Syarak sama ada ibadat atau muamalat dianggap bid'ah.

Mengikut pendekatan al-Imām al-Shāṭibī perluasan sumber harta zakat bid'ah, yang ianya masuk dalam bid'ah *idāfiyyah*. Ini kerana zakat merupakan perkara ibadah yang pensyariatannya diperlukan dalil khusus yang menunjukkan pensyariatan zakat-zakat baru tersebut<sup>137</sup>. Dalam perkara ibadah pula *ta' lil ahkam* hanya boleh yang *manṣūṣah* dan bukannya *mustanbiṭah* atau *maznūnah* mengikut pandangan al-Imām al-Shāṭibī<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Lihat penjelasan beliau tentang batasan kalimat “menyerupai syariat”. Di mana menurut beliau perbuatan tersebut menyerupai tata cara pelaksanaan syariat, padahal dalam kenyataannya tidak demikian, bahkan bertentangan dengan syariat dalam beberapa segi. Contoh yang beliau berikan ialah memilih-milih pakaian dan makanan tanpa ada sebab. Jika dilihat dari contoh ini dapat diketahui bahawa perkara ini masuk dalam adat sahaja bukannya perkara ibadah. Lihat juga dalam penjelasan beliau tentang sama ada bid'ah masuk dalam perkara adat atau perkara ibadah sahaja. Lihat penjelasan beliau dalam, al Shāṭibī( 2003M/1424H ), *al I'tisām*, Sayyid Ibrāhīm(Muhaqqiq), Jilid 1, Juz. 1 , h. 29. Lihat juga dalam Jilid 1, Juz. 2 , h. 328 dan seterusnya

<sup>136</sup> Al-Shāṭibī( 2003M/1424H ), *ibid.*, Jilid 1, Juz. 1 , h. 205

<sup>137</sup> Ini kerana menurut beliau dasar sesuatu ibadah itu disyariatkan, jika dasarnya tidak disyariatkan maka ia merupakan bid'ah hakikiyah. Lihat pernyataan beliau dalam karya beliau al I'tisām, al Shāṭibī( 2003M/1424H ), *op. cit.*, Jilid 1, Juz. 1, h. 283

<sup>138</sup> Dalam perkara ibadah Imām al Shāṭibī berpandangan bahawa asasnya ialah penyerahan diri dan ta'abud, dan membenci jika diperhatikan dalam hal *ta' lil* atau hikmah. Pada asalnya dalam ibadah tidak dibenarkan *ta' lil*. Namun begitu beliau tidak menafikan *ta' lil ahkām*, namun begitu beliau menolak *ta' lil* dalam perkara ibadah secara terperinci(*tafsīl*). Dalam perkara ibadah *ta' lil ahkam* hanya boleh yang *manṣūṣah* dan bukannya *mustanbiṭah* atau *maznūnah*. Aḥmad al Raysūnī(1992M/1412H), *Naṣariyyah al-Maqāsid 'Ind Imām al-Shāṭibī*, cet. 2, Riyād: al-Dār al-'Ālamīyah li al-Kutub al-Islāmī, h. 190

Perkara zakat yang disebutkan dalam al-Qur'an merupakan penjelasan umum manakala perkara nisab, batasan, harta-harta yang dizakati telah dijelaskan oleh Rasulullah. Jika demikian maka tidak terdapat ruang bagi ulama semasa untuk melakukan ijtihad dalam perkara zakat, seperti zakat pendapatan ataupun pertanian seperti sawit misalnya. Sebab ianya tidak *dinaṣṣ* oleh syarak secara cara jelas. Salah satu dalil yang dapat digunakan untuk perluasan sumber zakat ialah surah al-Baqarah 267:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ ط



Maksudnya: Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) yang baik-baik dari apa-apa yang kamu usahakan dan apa-apa yang Kami keluarkan dari bumi untukmu.

Terjemah surah al-Baqarah: 267

Kata-kata *makasabtum* merupakan ayat umum yang dapat diertikan yang merangkumi segala apa-apa yang diusahakan oleh manusia dari harta seperti jual-beli, kerajinan; seperti emas, perak dan juga pendapatan dan dari apa yang Allah keluarkan dari bumi<sup>139</sup>. Mengikut pandangan Quraish Shihab, jika difahami ayat ini dalam arti perintah wajib, maka semua hasil usaha apapun bentuknya, wajib dikenakan zakat, termasuk gaji seorang pegawai, jika gajinya telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan dalam konteks zakat. Begitu juga pertanian, sama ada yang wujud pada masa Nabi saw ataupun selepas kewafatan Baginda. Hasil pertanian seperti cengkeh, lada,

<sup>139</sup> Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī(t.t), *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*, Maḥmūd Muḥammad Shākir(muḥaqqiq), cet.8 J.5 jil. 5, Kaḥerah: Maktabah Ibn Taymiyyah, h. 556-557. Lihat juga Jalāl al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭi(1990M/1410H), *Tafsīr Jalālayn*, cet. 5, Beirut: Dar al-Ma'rīfah, h. 59

buah-buahan dan lainnya, semua terangkum oleh makna kalimat “*yang Kami keluarkan dari bumi*”<sup>140</sup>.

Berdasarkan perbahasan di atas, terdapat perbezaan hukum terhadap metode yang diterimapakai di antara kedua-dua Imām dalam permasalahan ibadah dan muamalat. Al-Imām al-Ghazzālī meluaskan *ta’līl aḥkām* merangkumi muamalat dan ibadah. Manakala al-Imām al-Shāṭibī menyempitkan *ta’līl aḥkam* dalam ibadah walaupun dalam perkara muamalat diperluaskan melalui *al-Aṣl fi al-Mu’āmalah al-Ibāḥah*.

Oleh itu, dengan melihat kenyataan di atas, perluasan sumber harta zakat dapat dibenarkan mengikut pandangan al-Imām al-Ghazzālī. Manakala menurut al-Imām al-Shāṭibī tidak dibenarkan, ini kerana perkara ibadah yang tidak *dinaṣṣkan* oleh Syarak secara terperinci ianya adalah *bid’ah*. Ditambah lagi bahawa *ta’līl* dalam perkara ibadah mesti *dinaṣṣkan* secara *sarīḥ* menjadi perkara yang agak sukar bagi para ulama semasa melakukan *taḥbīq* dengan metode yang beliau miliki. Sehingga apa-pa yang di istinbat oleh ulama seperti pengembangan sumber zakat pendapatan atau pertanian semasa akan dianggap *bida’ah* mengikut metode atau pendekatan al-Imām al-Shāṭibī.

#### 4.5 Kesimpulan

Secara keseluruhannya jika dilihat pada konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* didapati banyak persamaan di antara kedua-duanya, kecuali beberapa syarat beramal dengan *maṣlahah* terdapat perbezaan di antara kedua-duanya, bahkan boleh jadi keputusan kedua-dua aliran kemungkinan sama dalam penentuan hukum-hakam, namun dari perbezaan yang didapati tentang konsep *maṣlahah* dan *mafsadah* akan sangat

---

<sup>140</sup> Muhammad Quraish Shihab(2006), *Tafsir al-Mishbah; Pesan,Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, cet. 6, Jakarta: Lentera Hati, h. 576-577.



berpengaruh dalam penentuan hukum-hakam, bahkan dalam kes tertentu aliran yang bertentangan dengan al-Imām al-Ghazzālī terdedah kepada penyelewengan apabila aspek *maṣlahah* dan *mafsadah* tidak diselidiki dan diimbangi secara cermat terlebih dahulu. Ini bukan bermakna golongan *Mālikiyah* khususnya al-Imām al-Shāṭibī cuba memebuka ruang perluasan dengan *maṣlahah al-Mursalah*. Al-Imām al-Shāṭibī juga menurut asas yang didirikan oleh al-Imām al-Ghazzālī dalam *pentarjihān* di antara *maṣlahah* dengan *mafsadah*. Perbezaan hanya dilihat sama ada menjadikan *maṣlahah* dalil mutlak ataupun terdedah kepada pelbagai *pentarjihān* terlebih dahulu untuk menyatakan ianya *maṣlahah al-Mursalah*. Manakala *pentarjihān* tersebut pada asalnya masih bergantung kepada dalil-dalil yang lain. Apabila asas *pentarjihān* dilakukan berdasarkan penghimpunan dalil yang tidak mampu dihitng lagi maka sudah tentu pembinaan hukum Islam semasa tidak dipertikaikan oleh mana-mana pihak dan lebih selamat diamalkan, kerana penghimpunann dalil tersebut merupakan akar umbi *maqāsid al-Sharī'ah*.

Dalam hal ini al-Imām al-Ghazālī telah berhasil membuktikan prinsip *al-Kulliy* dari hasil penghimpunan berbagai-bagai-bagai dalil yang terhitung sebagai *qaṭ'ī*. Beliau juga telah berhasil meletakkan hubungkait antara *al-Kuliyāt* dan *al-Juziyyāt*. Dengan hal ini maka *al-Juziyyat* tidak di ambil kira jika bercanggah dengan *al-Kuliyat*. Kefahaman *al-Asl al-Kulliy* dan interaksi di antara *al-Kuliyat* dan *al-Juziyyat* amat penting dijadikan asas pegangan para ulama usul demi membuktikan bahawa ilmu tersebut boleh dipegangi oleh semua ulama ketika *berhujah* dengan hukum Islam semasa. Bagaimana sesuatu dalil boleh dijadikan hujah jika kedudukannya masih tidak bersifat *qaṭ'ī* ataupun menghampiri *qaṭ'ī*. Adakah semata-mata ianya *maṣlahah* walaupun hanya ketahap *taḥsīniyyah* sudah cukup dijadikan hujah sehingga membatalkan tahap yang lebih tinggi darinya. Begitu juga apakah disebabkan ianya

*ḥājiyyah* maka boleh membatalkan *ḍarūriyyah*. Sesungguhnya kedua konsep ini amat rapat sehingga penyebutan penggunaan *ḍarūriyyah* dan *ḥājiyyah* sebagai pegangan dalam penyelesaian hukum dan bukannya menggunakannya bersama sehingga manafikan *ḍarūriyyah* dengan semata-mata berpegang dengan *ḥājiyyah*.

Begitu juga permasalahan *qaṭ'ī* dan *ẓannī*, al-Imām al-Ghazzālī telah memasukan *qaṭ'ī* itu merangkumi *ẓannī* yang menghampiri *qaṭ'ī* dalam kaedah pentarjihan *al-Kulliy*. Ini menunjukkan asas *maqāṣid al-Sharī'ah* yang diletakan al-Imām al-Ghazzālī amat kuat dan kukuh sehingga mampu diterima pakai secara berkesan dalam pembinaan hukum Islam. Kefahaman tentang *al-Kulliy* dan interaksi di antara *al-Kuliyat* dan *al-Juziyyat* telah dikembangkan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* dengan baik. Dalam hal ini, pandangan al-Imām al-Shāṭibī sesuai dengan pandangan al-Imām al-Ghazzālī.

Oleh demikian, boleh dikatakan bahawa al-Imām al-Shāṭibī bukanlah pengasas kepada konsep *maṣlahah* dan *maqāṣid* sebenar, kerana kerangka asas kepada konsep tersebut telahpun diletakan oleh al-Imām al-Ghazzālī dari ulama al-Shāfi'iyah, bahkan dalam *pentarjīhan* kedua-duanya mempunyai perbahasan dan contoh yang sama pula. Namun demikian tidaklah menutup sumbangan besar yang diberikan oleh al-Imām al-Shāṭibī dalam perbahasan beliau tentang konsep *maqāṣid al-Sharī'ah* yang di dalamnya terangkum konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*, dengan penjelasan konsep ini secara jelas lagi rinci sehingga *maqāṣid al-Sharī'ah* dapat difahami dengan mudahnya khususnya oleh generasi setelahnya.