

APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM ISU
POLEMIK ANTARA NAS DAN MASLAHAH:
KAJIAN MENURUT PERSPEKTIF
MAQASID AL-SHARIAH

AHMAD BADRI ABDULLAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM ISU
POLEMIK ANTARA NAS DAN MASLAHAH:
KAJIAN MENURUT PERSPEKTIF
MAQASID AL-SHARIAH

AHMAD BADRI ABDULLAH

TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

**UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN**

Nama: **AHMAD BADRI ABDULLAH**

No. Matrik: IHA090040

Nama Ijazah: DOKTOR FALSAFAH

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis (“Hasil Kerja ini”):

**APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM ISU POLEMIK
ANTARA NAS DAN MASLAHAH: KAJIAN MENURUT PERSPEKTIF
MAQASID AL-SHARIAH**

Bidang Penyelidikan: **FIQH KONTEMPORARI**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama:

Jawatan: Pensyarah/ Penyelia

APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM ISU
POLEMIK ANTARA NAS DAN MASLAHAH:
KAJIAN MENURUT PERSPEKTIF
MAQASID AL-SHARIAH

ABSTRAK

Penelitian terhadap wacana hukum Islam dewasa ini memperlihatkan berkembangnya kecenderungan mendahulukan elemen *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* Syarak. Pendekatan ini hakikatnya merupakan adaptasi pendekatan sebahagian ulamak *uṣūl al-fiqh* klasik namun ditampilkan dalam bentuk yang semasa, antaranya melalui tindakan menilai semula autoriti *naṣṣ* Syarak oleh sesetengah pemikir Muslim yang dikategorikan sebagai golongan modenis dan posmodenis. Fenomena ini telah menimbulkan keclaruan dalam masyarakat Islam kerana tokoh-tokoh pemikir ini mempertikaikan hukum-hukum yang telah disimpulkan dari sumber-sumber wahyu yang bersifat *qaṭʿī*. Oleh itu, objektif kajian ini adalah untuk menilai polemik yang ditimbulkan oleh aliran modenis dan posmodenis khususnya dalam isu-isu hukum yang melibatkan hubungan timbal-balik *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* melalui kerangka *maqāṣid al-sharīʿah* dan pemikiran sistem. Justeru itu, kajian ini memilih metode pemikiran sistem yang muncul dalam bidang kajian saintifik kontemporari bagi mendepani aliran modenis dan posmodenis khususnya dalam rangka menangani polemik berkaitan hubungan *maṣlaḥah* dengan *naṣṣ*. Metode ini dilihat mampu menghuraikan interaksi hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid al-sharīʿah* dengan berkesan dan memberi perspektif yang bersifat holistik. Selain itu, metode-metode pemikiran sistem turut digunakan untuk menganalisa pendekatan ulama *uṣūl al-fiqh* klasik dan membandingkannya dengan kecenderungan para pemikir modenis serta posmodenis dalam menangani beberapa

persoalan hukum yang melibatkan polemik *maṣlahah* dengan *naṣṣ*. Kajian ini menggunakan kaedah pengumpulan data-data perpustakaan melalui penelitian terhadap karya-karya klasik dan kontemporari yang kemudiannya dianalisa melalui metode induktif, deduktif, dan komparatif. Hasil kajian ini mendapati bahawa perspektif ulama' *uṣūl al-fiqh* klasik bersifat sistemik dalam menangani isu seperti kesaksian wanita, pembahagian harta perwarisan, dan pelaksanaan undang-undang jenayah Islam berbanding para pemikir moden dan posmoden yang lebih cenderung kepada pendekatan yang tidak menyeluruh cakupannya. Ini kerana para ulama' berkenaan sentiasa berusaha mencari keseimbangan dalam rangka untuk mencapai kemaslahatan awam tanpa mengabaikan ajaran asasi di dalam teks wahyu. Selain itu, kajian ini juga mendapati terdapatnya persamaan sifat dan fokus dalam disiplin ilmu *maqāṣid al shari'ah* dan pemikiran sistem yang membolehkan berlakunya simbiosis antara keduanya dalam rangka menawarkan solusi yang berkesan dalam menangani persoalan hubungan antara *naṣṣ* dengan *maṣlahah*.

APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM ISU
POLEMIK ANTARA NAS DAN MASLAHAH:
KAJIAN MENURUT PERSPEKTIF
MAQASID AL-SHARIAH

ABSTRACT

A survey on the contemporary Islamic legal discourse identifies the establishment of a tendency which attempts to grant preponderances on the element of benefits (*maṣlaḥah*) over Islamic legal texts (*naṣṣ*). Such an approach owes its inspiration and origin from classical discourse, depicted however in new forms, among others by the attempt to reevaluating the authority of divine textual sources among specific categories of Muslims scholars namely the modernists and postmodernists. Such a phenomenon somehow has triggered confusions among Muslims communities since the abovementioned thinkers daringly criticise normative legal rulings which are formulated from the categorical textual sources. Therefore, this research aims to evaluate polemics instigated by the modernists and postmodernists particularly in issues pertaining to the dialectical relation between benefits (*maṣlaḥah*) and (*naṣṣ*) from the framework of *maqāṣid al-sharīʿah* and systems thinking. Hence, it adopts systems thinking methods that emerged in the contemporary scientific fields in the way to face the modernist and postmodernists tendencies particularly to cater polemics emanated from the dialectical relation. These methods are suitable to effectively explicate the overarching relation between texts (*naṣṣ*), benefits (*maṣlaḥah*) and the higher Shari'ah objectives (*maqāṣid al-sharīʿah*) as well as in offering a holistic view on the three elements in term of their functional roles. Moreover this research employs systems thinking tools in the pursuit of analysing approaches taken by classical scholars in comparison to that of the modernists and postmodernists in dealing with issues which involve the dialectical polemic between benefits (*maṣlaḥah*) and texts (*naṣṣ*). In doing so, this research applies a library research in collecting relevant data from both classical and contemporary

literatures which are analysed through inductive, deductive as well as comparative methods. The result shows that the classical scholars' approaches are commendably systemic in handling legal issues such as women testimony, rights of inheritance, and the implementation of Islamic criminal punishments compared to that of the modernists and postmodernists which are rather atomistic. This is due to the fact that, in resolving the issues, those scholars attempt to find a correct balance between attaining societal benefits and safeguarding the original teachings in the texts. Furthermore, the research also identifies parallel characteristics and concerns in both *maqāṣid al-sharī'ah* and systems thinking by which the symbiosis of both is elementary in the pursuit of managing the relation between religious texts and benefits.

PENGHARGAAN

Alhamdulillah, segala puji-pujian dan kesyukuran ke hadrat Allah SWT di atas kekuatan yang diberikan untuk mengharungi segala ujian bagi menyempurnakan kajian ini. Penyelidik ingin merakamkan ribuan penghargaan kepada pihak-pihak yang terlibat secara langsung atau tidak sepanjang proses kajian ini.

Jutaan terima kasih diucapkan kepada Dr. Ridzwan bin Ahmad selaku penyelia bagi kajian ini yang telah memberi panduan, bimbingan dan perkongsian mutiara ilmu sepanjang kajian ini dilakukan. Penghargaan ditujukan juga buat kakitangan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya (APIUM), khususnya para pensyarah, penyelidik dan kakitangan sokongan di Jabatan Fiqh & Usul, APIUM.

Ucapan ribuan terima kasih tidak terhingga kepada pihak pentadbir, rakan-rakan penyelidik, serta kakitangan di IAIS Malaysia yang sentiasa memberi sokongan, cadangan dan kritikan kepada penyelidik dalam rangka untuk menyiapkan kajian ini.

Terima kasih juga ditujukan kepada ketiga-tiga pemeriksa tesis ini iaitu Prof. Dr. Amir Hussin Mohd Nor, Prof. Madya Dr. Basri Ibrahim, dan juga Dr. Mohd Anuar Ramli yang telah memberikan kritikan, komentar, dan cadangan yang amat bernilai dalam memperbaiki kualiti kajian ini.

Terima kasih yang tidak terhingga kepada ayahanda dan ibunda dan kesemua ahli keluarga yang sentiasa memberi sokongan dengan doa dan kata-kata semangat. Akhir sekali yang teristimewa buat isteri tercinta, Siti Faridah binti Abdul Samad bersama dua orang puteri kami, Arisyah Wafiyah dan Nufhah Solehah yang telah setia menemani dan banyak berkorban di sepanjang perjalanan menempuh perjuangan menyiapkan kajian ilmiah ini.

Sekian, terima kasih.

ISI KANDUNGAN

ABSTRAK	III
ABSTRACT	V
PENGHARGAAN	VII
ISI KANDUNGAN	VIII
SENARAH RAJAH	XV
SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN	XIII
PANDUAN TRANSLITERASI	XIV
BAB 1: PENDAHULUAN	1
1.1 Latarbelakang Masalah Kajian	1
1.2 Masalah Kajian	3
1.3 Persoalan Kajian	6
1.4 Objektif Kajian	7
1.5 Kepentingan Kajian	7
1.6 Skop Kajian	9
1.7 Ulasan Karya	9
1.8 Metodologi Kajian	18
1.8.1 Metode Pengumpulan Data dan Maklumat	18
1.8.2 Metode Dokumentasi	19
1.8.3 Metode Penganalisaan Data	19
BAB 2: KONSEP PEMIKIRAN SISTEM, SEJARAH PERKEMBANGAN, PRINSIP SERTA METODE-METODE ASASNYA	22
2.1 Pendahuluan	22
2.2 Definisi dan Konsep Pemikiran Sistem	23

2.2.1 Definisi Sistem	23
2.2.2 Definisi Pemikiran Sistem	24
2.2.3 Perbezaan Pemikiran Sistem dan Sistematis	26
2.2.4 Perbezaan Pemikiran Sistem Dan Pemikiran Analitikal	26
2.3 Sejarah Ringkas Mengenai Perkembangan Sains dan Hubungannya dengan Kemunculan Pemikiran Sistem	31
2.3.1 Dari Sains Klasik kepada Sains Moden	31
2.3.2 Berakhirnya Perkembangan Sains Moden dan Permulaan Era Sistem	35
2.3.4 Perkembangan Pendekatan Sistem (<i>Systems Approach</i>) dalam Pelbagai Bidang Kajian	43
2.4 Prinsip-prinsip Asas Pemikiran Sistem	47
2.5 Sifat-sifat Sistem (<i>System Features</i>)	53
2.6 Metode-metode Asas Bagi Pemikiran Sistem	63
2.6.1 Model Kawalan (<i>The Control Model</i>)	63
2.6.2 Maklumbalas (<i>Feedback</i>) Dalam Sistem	69
2.6.3 Maklum Jangkaan (<i>Feedforward</i>)	77
2.6.4 Masa Lengah (<i>Time Delay</i>)	78
2.6.5 Kesan Sampingan (<i>Side Effects</i>)	80
2.7 Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Asas Pemikiran Moden Berhubung Konsep Sebab dan Kesan (<i>Causality</i>)	81
2.8 Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Aliran Pemikiran Posmodenisme	83
2.8.1 Respon Pemikiran Sistem Terhadap Metod Historisisme	89
2.9 Kesimpulan	92
BAB 3: ANALISIS HUBUNGKAIT PENDEKATAN PEMIKIRAN SISTEM DAN TRADISI HUKUM ISLAM DARI ASPEK MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH	93
3.1 Pendahuluan	93
3.2 Saranan Mengintegrasikan Teori Sistem Dalam Memahami Teologi Islam	93
3.3 Aplikasi Analisis Sistem Terhadap Dasar-dasar Hukum Islam	97

3.3.1 Sifat Kognitif Bagi Sistem Hukum Islam	97
3.3.2 Sifat Holistik (<i>Wholeness</i>) Bagi Sistem Hukum Islam	100
3.3.3 Sifat Keterbukaan (<i>Openness</i>) Bagi Sistem Hukum Islam	103
3.3.4 Sifat Multi-Dimensi (<i>Multidimensional</i>) Bagi Sistem Hukum Islam	107
3.3.5. Sifat Mempunyai Matlamat (<i>Purposefulness</i>) Bagi Sistem Hukum Islam	114
3.4 Keselarasan Antara Pemikiran Sistem dan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i>	121
3.4.1 Penekanan Kepada Aspek Tujuan atau Matlamat Utama	121
3.4.2 Tumpuan kepada Perspektif Multidimensional	122
3.4.3 Tumpuan Terhadap Aspek Keterkaitan dan Hubungan (<i>Interrelation</i>)	123
3.4.4 Fokus dalam Meramalkan Risiko Akhir	124
3.5 Hubungan Antara <i>Naṣṣ</i> Syarak, <i>Maṣlaḥah</i> , <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> Melalui Perspektif Pemikiran Sistem	125
3.5.1 Hubungan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> dan <i>Naṣṣ</i> Syarak dari Perspektif Pemikiran Sistem	126
3.5.2 Hubungan <i>Maṣlaḥah</i> dan <i>Maqāṣid</i> dalam Perspektif Pemikiran Sistem	140
3.5.3 Hubungan <i>Naṣṣ</i> Dan <i>Maslahah</i> melalui Perspektif Pemikiran Sistem	142
3.6 Model Kawalan Hukum Islam Terhadap Hubungan <i>Naṣṣ</i> dan <i>Maṣlaḥah</i>	148
3.7. Kesimpulan	150
BAB 4: ALIRAN-ALIRAN KLASIK DALAM MENANGGAPI HUBUNGAN ANTARA NAṢṢ SYARAK DAN MAṢLAḤAH	152
4.1 Dialektika Hubungan Akal dan Wahyu Dalam Tradisi Pemikiran Islam	152
4.2 Perbahasan Mengenai Nilai Etika Dari Segi Ontologi dan Epistemologi Dalam Tradisi Ilmu Kalam	154
4.2.1 Madrasah <i>Ahl al-Hadīth</i> Dalam Akidah	162
4.3 Kesan Perbahasan Mengenai Polemik <i>Naṣṣ</i> Wahyu Dan Akal Dalam Disiplin <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	164
4.4.1 <i>Maṣlaḥah al-Mursalah</i> menurut pendekatan Mazhab Ḥanafī	171
4.4.2 Hubungan <i>Maṣlaḥah</i> dan <i>Naṣṣ</i> Dalam Metodologi Mazhab Mālik	174
4.4.3 Pendekatan al-Qarāfī Terhadap Hubungan <i>Naṣṣ</i> dan <i>Maṣlaḥah</i>	179

4.4.4 Hubungan <i>Naşş</i> dan <i>Maşlahah</i> dalam Prinsip <i>Maşlahah Mursalah</i> Bagi Mazhab Imām Aḥmad Bin Ḥanbal	181
4.4.5 Perspektif Ibn Taimiyyah Terhadap <i>Maşlahah</i> dan <i>Naşş</i>	183
4.4.6 Pendekatan al-Ṭūfi Dalam Melihat Keutamaan <i>Maşlahah</i> ke atas <i>Naşş</i>	188
4.4.7 Perspektif al-Shāṭibī mengenai hubungan timbal balik <i>Naşş</i> Dan <i>Maşlahah</i>	199
4.5 Kesimpulan	205
BAB 5: ALIRAN-ALIRAN SEMASA DALAM PERBINCANGAN MENGENAI HUBUNGAN NAŞŞ SYARAK DAN MAŞLAHAH	207
5.1 Pendahuluan	207
5.2 Pengklasifikasian Topologi Pemikiran Hukum Islam Abad Ke-20 dan 21	208
5.2.1 Topologi Pemikiran Hukum Islam Terkini	215
5.3 Saranan Mewujudkan Teologi Baru Dan Kesannya Kepada Pembaruan Hukum Islam	218
5.3.1 Asas Pembaharuan Teologi oleh Sayyīd Aḥmad Khān	218
5.3.2 Saranan Iqbāl Dalam Membentuk Teologi Islam Moden	222
5.3.3 Teologi Pasca-Ashā'irah menurut Muḥammad 'Abduh	227
5.3.4 Perspektif Ḥassan Ḥanaḥī Terhadap Akal, <i>Naşş</i> , Dan Realiti	235
5.3.5 Perspektif Ashgar Ali Engineer Mengenai Teologi Pembebasan	242
5.4 Konsep <i>Maşlahah</i> Bagi Golongan Modenis dan Posmodenis Serta Keutamaannya Ke Atas <i>Naşş</i> Syarak.	247
5.4.1 Pendekatan Modenis terhadap Konsep Keutamaan <i>Maşlahah</i>	248
5.4.2 Pendekatan Posmodenis Dalam Hubungan <i>Maşlahah</i> dan <i>Naşş</i>	253
5.5 Kesimpulan	272
BAB 6: APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM MENANGGAPI HUBUNGAN NAŞŞ DAN MAŞLAHAH MELALUI ISU-ISU HUKUM ISLAM SEMASA	275
6 Pendahuluan	275
6.1 Analisis Terhadap Isu Kesaksian Wanita Dalam Islam	276
6.1.1 Perspektif Pemikiran Sistem dan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> Dalam Isu Kesaksian Wanita	284

6.2 Analisis Terhadap Aplikasi <i>Bay' al-'Inah</i> dalam Industri Perbankan Islam	289
6.2.1 <i>Bay' al-'Inah</i> dalam <i>Naşş Syarak</i> dan Pendapat Pelbagai Mazhab	289
6.2.2 <i>Bay' al-'Inah</i> Dalam Praktis Di Institusi Perbankan Islam di Malaysia	291
6.2.3 <i>Bay' al-'Inah</i> Dalam Neraca <i>Maqāşid al-Sharī'ah</i> dan Kerangka Pemikiran Sistem	292
6.3 Analisis Terhadap Hukum Perwarisan dalam Islam	296
6.3.1 Hukum Perwarisan Menurut Muhammad Shahrur	297
6.3.2 Analisis Hukum Perwarisan dari Aspek <i>Maqāşid al-Sharī'ah</i> .	300
6.3.3 Analisis Isu Perwarisan Melalui Kerangka Pemikiran Sistem	302
6.4 Analisis Terhadap Perlaksanaan Undang-undang Jenayah Islam.	305
6.4.1 Perspektif Modenis dan Posmodenis Dalam Menganalisa Hukuman <i>Hudūd</i>	306
6.4.2 Analisis Isu <i>Hudūd</i> Melalui Kerangka Pemikiran Sistem.	310
6.5 Kesimpulan	312
BAB 7: RUMUSAN DAN SARANAN KAJIAN	314
7.1 Pendahuluan	314
7.2 Rumusan Kajian	315
7.3 Penutup	337
RUJUKAN	339

SENARAH RAJAH

- Rajah 2.1: Hubungan Pemikiran Analitikal, Sintesis dan Pemikiran Sistem
Rajah 2.2: Sub-sistem dalam sebuah sistem
Rajah 2.3: Model Kawalan Sistem Pemanas Bilik
Rajah 2.4: Model Kawalan Sebuah Sistem
Rajah 2.5: Model Sistem Kawalan Umum
Rajah 2.6 :Tiga Jenis Linkaran Maklumbalas Positif
Rajah 2.7 : Lingkaran Maklumbalas Positif Yang Bersifat Menyeimbangkan
Rajah 2.8 : Lingkaran Maklumbalas Negatif Yang Bersifat Ayunan
Rajah 2.9 : Lingkaran Teori 'Pemindahan Beban'
Rajah 3.1 : Lingkaran Maklumbalas Positif antara Objektif Pemeliharaan Agama Dengan Objektif-objektif Lain dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*
Rajah 3.2 : Hubungan Lingkaran Maklumbalas Antara *Maqāṣid* dan *Naṣṣ* Syarak
Rajah 3.3 : Hubungan Lingkaran Maklumbalas Antara *Maqāṣid* dan *Maṣlaḥah*
Rajah 3.4 : Hubungan Lingkaran Maklumbalas Antara *Maslahah* dan *Naṣṣ* Syarak
Rajah 3.5 : Empat Bentuk Kecenderungan Dalam Interaksi Antara *Maslahah* dan *Naṣṣ*,
Rajah 3.6 : Arkitep Sistem Yang Menghubungkan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah*
Rajah 3.7 : Sistem Kawalan Hukum Islam Yang Melibatkan *Nass*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah*
Rajah 6.1: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah* Dalam Isu Kesaksian Wanita
Rajah 6.2: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah* Dalam Isu Bay al-Inah
Rajah 6.3: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah* Dalam Isu Hak Perwarisan Lelaki dan Perempuan
Rajah 6.4: Arkitep Sistem Menghubungkan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah* Dalam Isu Hak Perwarisan Lelaki dan Perempuan
Rajah 6.5: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah* Dalam Isu Hukuman Hudud

SENARAI SIMBOL DAN SINGKATAN

&	dan
a.s.	‘alayhi al-salam
cet.	cetakan
e.	edisi
ed.	editor (penyunting)
eds.	editors(penyunting-penyunting)
<i>et.al.</i>	(Latin: <i>et alii/alii</i>) dan lain-lain yang melebihi dua
<i>ibid.</i>	(Latin: <i>ibidem</i>) pada tempat, buku atau halaman yang sama
H	Hijrah
M	Masehi
jil.	jilid
juz.	juzuk
lwn.	lawan
r.a.	radialLahu ‘anhu
S.A.W.	SallalLahu ‘Alayhi Wasallam
SWT	Subhanahu Wa Ta’ala
t.p.	tanpa penerbit
t.t.	tanpa tarikh
t.t.p.	tanpa tempat terbit
terj.	terjemahan
v.	volum

PANDUAN TRANSLITERASI

Senarai panduan tersebut adalah seperti berikut:

i. Huruf konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	<i>alif</i>	a / ’
ب	<i>bā’</i>	b
ت	<i>tā’</i>	t
ث	<i>thā’</i>	th
ج	<i>jīm</i>	j
ح	<i>ḥā’</i>	ḥ
خ	<i>khā’</i>	kh
د	<i>dāl</i>	d
ذ	<i>dhāl</i>	dh
ر	<i>rā’</i>	r
ز	<i>zay</i>	z
س	<i>sīn</i>	s
ش	<i>syīn</i>	sy
ص	<i>ṣād</i>	ṣ
ض	<i>ḍād</i>	ḍ
ط	<i>ṭā’</i>	ṭ
ظ	<i>ẓā’</i>	ẓ
ع	<i>‘ayn</i>	‘
غ	<i>ghayn</i>	gh
ف	<i>fā’</i>	f
ق	<i>qāf</i>	q
ك	<i>kāf</i>	k
ل	<i>lām</i>	l
م	<i>mīm</i>	m
ن	<i>nūn</i>	n
و	<i>waw</i>	w
ه	<i>hā’</i>	h

ي	yā'	y
هـ	tā' marbūṭah	h

ii. Huruf vokal

Vokal	Huruf Arab	Huruf Latin
Pendek	(fathah) _____	a
	(ḍammah) _____	u
	(kasrah) _____	i
Panjang	ā	ā
	ū	ū
	ī	ī
Diftong	aw	aw
	ay	ay
	iy/i	iy/i
	uw	uw

BAB 1: PENDAHULUAN

1.1 Latarbelakang Masalah Kajian

Polemik yang melibatkan hubungan teks wahyu dan kemaslahatan insan merupakan salah satu isu penting dalam perbahasan bidang *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*. Isu ini mempunyai kaitan yang sangat rapat dengan persoalan yang lebih mendasar iaitu mengenai hubungan akal dan wahyu dalam tradisi pemikiran Islam. Hubungan di antara dua elemen berkenaan sering dilihat sebagai saling bertembung atau menafikan di antara satu sama lain. Sebagai kesannya, kecenderungan yang sama melebar dalam tradisi *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* khususnya dalam rangka menanggapi *naṣṣ* wahyu dan *maṣlaḥah*. Kedua-duanya sering dilihat berada dalam keadaan konflik di antara satu sama lain dan hasilnya menimbulkan kecenderungan penafian dan kritikan terhadap hukum-hukum yang terdapat di dalam *naṣṣ Syarak*.

Timbal-balik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* berakar daripada perbahasan teologi Islam dan kemudiannya berkembang hinggalah kepada pembentukan teori-teori hukum Islam. Merujuk kepada isu *naṣṣ* wahyu dan akal, di dalam warisan teologi Islam, terdapat perbahasan yang penting mengenai nilai etika di dalam perbuatan manusia. Terdapat aliran pemikiran yang menyarankan bahawa nilai baik atau buruk bagi setiap perbuatan boleh ditanggapi secara rasional manakala aliran yang bertentangan menyatakan nilai-nilai itu hanya boleh ditentukan oleh wahyu. Ini seterusnya membuahkan polemik dalam bidang hukum Islam iaitu persoalan sama ada kemaslahatan yang diperakui oleh syarak hanya ditetapkan melalui *naṣṣ* ataupun terdapat *maṣlaḥah* yang berada di luar kerangka *naṣṣ Syarak*. Secara asasnya, dalam menanggapi isu ini ulamak *fiqh* klasik dapat dibahagikan kepada tiga kelompok. Kelompok pertama hanya mengiktiraf *maṣlaḥah* yang ditentukan oleh *naṣṣ*, kelompok

kedua bersikap terbuka namun meletakkan syarat-syarat tertentu bagi *maṣlahah* yang tidak diiktiraf oleh *naṣṣ*, manakala kelompok ketiga mempamerkan sikap yang agak radikal dengan menegaskan *maṣlahah* perlu diutamakan dalam apa jua keadaan walaupun bercanggah dengan peruntukan *naṣṣ* Syarak.

Kerencaman isu hubungan di antara *naṣṣ* wahyu dan *maṣlahah* telah berlanjutan sehinggalah ke era moden namun muncul dalam bentuk yang berbeza. Pada era ini munculnya pelbagai aliran baharu dalam tradisi pemikiran kontemporari hasil interaksi dunia Islam dan Barat. Barat pada ketika ini telah mengalami pelbagai proses pemodenan sama ada dari segi pemikiran, ekonomi, sosial, kebudayaan, dan juga keagamaan hasil daripada perkembangan masyarakat sejak dari zaman ‘pencerahan’ yang memisahkan institusi agama daripada sains moden serta revolusi pertanian dan industri yang telah menjadikan mereka kuasa ekonomi dunia. Pelbagai pencapaian yang dialami oleh Barat khususnya dari aspek pemikiran serta kajian sains dan teknologi telah menarik perhatian sebahagian pemikir-pemikir Islam moden untuk mengadaptasi idea-idea dari Barat ke dalam tradisi pemikiran Islam. Bahkan apabila munculnya gerakan posmodenisme di Barat yang cuba mengkritik idea-idea serta nilai-nilai moden, terdapat sebahagian pemikir Islam juga yang cuba mengadaptasi doktrin-doktrin posmodenisme dalam menanggapi isu-isu tertentu dalam tradisi pemikiran dan perundangan Islam.

1.2 Masalah Kajian

Pengadaptasian pemikiran modenisme dan posmodenisme telah menimbulkan kompleksiti baharu dalam aspek hubungan *maṣlahah* dan *naṣṣ* dalam wacana perundangan Islam. Para pemikir Muslim dalam dua jalur berkenaan seakan telah menyambung wacana polemik *maṣlahah* dan *naṣṣ* wahyu yang telah dibawa oleh ulamak terdahulu seperti al-Ṭūfī iaitu mendahulukan aspek *maṣlahah* ke atas *naṣṣ* namun dalam konteks dan kerangka yang berbeza. Nilai-nilai era moden dan posmoden dikeduk dan digunakan sebagai neraca untuk menentukan *maṣlahah* yang menjadi tuntutan semasa sehinggakan mencabar peruntukan yang terdapat di dalam *naṣṣ* Syarak. Ini termasuk usaha untuk menilai semula hukum-hukum yang telah ditentukan oleh ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat *qaṭ'ī* seolah-olah *naṣṣ-naṣṣ* tersebut tidak mempunyai fungsi yang relevan dalam konteks dunia semasa. Antara hukum Islam yang menjadi sasaran para pemikir moden dan posmodenis termasuklah hukum pemakaian hijab bagi Muslimah, poligami, hak *ṭalāq* bagi suami, pembahagian harta perwarisan antara anak lelaki dan perempuan, nilai kesaksian wanita berbanding lelaki, dan juga perlaksanaan undang-undang jenayah Syari'ah.

Fenomena ini diburukkan lagi dengan ketiadaan karya akademik yang memberi huraian dan gambaran secara jelas mengenai hubungan antara ketiga-tiga elemen penting dalam sistem hukum Islam iaitu *naṣṣ* Syarak, *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Ini mengakibatkan berlakunya ketidakjelasan di kalangan pelbagai pihak mengenai kaedah sebenar bagi ketiga-tiga elemen tersebut beroperasi dalam keterkaitan antara satu sama lain. Ketidadaan rujukan yang jelas mengenai hal ini juga memberi peluang kepada para pemikir moden dan posmodenis untuk menawarkan pandangan mereka mengenai interaksi antara *naṣṣ* Syarak, *maṣlahah* dan *maqāṣid* yang seringkali

tidak menepati hakikat sebenar yang dikehendaki oleh Syarak.

Bagi menghadapi cabaran yang berbentuk intelektual akibat berkembangnya fenomena modenisme dan posmodenisme dalam pemikiran hukum Islam semasa, respons intelektual yang bersesuaian serta mampu menawarkan alternatif yang meyakinkan harus dikenalpasti. Antara lain, usaha ini dapat dilaksanakan dengan melihat kepada kritikan-kritikan ke atas aliran modenisme dan posmodenisme yang sedang berlaku di Barat dan mengenalpasti kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Ini khususnya dalam rangka untuk menawarkan huraian semasa terhadap hubungan *maṣlahah* dan *naṣṣ* Syarak yang menumpukan kepada keseimbangan interaksi antara keduanya.

Antara aliran saintifik yang mempunyai kredibiliti intelektual yang kukuh dalam mendepani cabaran modenisme dan posmodenisme ialah aliran pemikiran sistem. Pemikiran sistem merupakan sebuah aliran baru dalam komuniti saintifik di Barat hasil daripada kesedaran di kalangan para sarjana semasa mengenai kelemahan sains moden dan falsafah posmodenisme dalam berhadapan dengan realiti kehidupan yang kompleks dewasa ini. Mengambil inspirasi daripada tradisi sains klasik dan elemen-elemen spiritual dalam warisan kebudayaan dan keagamaan di Timur, pemikiran sistem memberi perspektif yang lebih menyeluruh terhadap segenap dimensi kehidupan manusia antaranya seperti menawarkan konsep baharu bagi makna 'kehidupan' dengan mengambilkira kepelbagaian dimensinya, menawarkan pendekatan berkesan dalam memelihara kelestarian alam serta membekalkan metode-metode berkesan dalam menganalisa kerencaman (*complexity*) dalam struktur sistem sosial, ekonomi, kesihatan, perundangan dan politik untuk tujuan penambahbaikan dan pembangunan.

Antara aspek penting yang menjadi perhatian utama bidang pemikiran sistem ialah elemen teleologi atau matlamat utama dalam setiap sistem yang wujud dalam alam ini. Ini merupakan antara asas penting yang membolehkan pemikiran sistem mampu untuk berinteraksi secara berkesan dengan kebanyakan tradisi masyarakat di Timur. Aspek ini juga membolehkannya berperanan menjadi anti-tesis kepada sains moden yang melihat alam sebagai mesin yang tidak mempunyai sebarang matlamat atau nilai serta pemikiran posmodenisme yang menafikan wujudnya nilai kebenaran yang objektif dalam alam dan kehidupan manusia. Lanjutan dari itu, kajian-kajian terkini cuba membuktikan bahawa wujudnya kaitan antara tema-tema utama dalam perbincangan *maqāṣid al-sharīʿah* dan pemikiran sistem kerana kedua-duanya memfokuskan kepada objektif dan matlamat utama dalam sesebuah sistem atau hukum. Ini merupakan antara perkembangan baharu dalam wacana hukum Islam semasa yang wajar diambil perhatian.

Perkembangan terkini dalam wacana hukum Islam semasa dalam mengenalpasti tema-tema yang sejajar dalam *maqāṣid* dan pemikiran sistem mampu untuk memberikan jawapan terhadap pendekatan modenisme atau posmodenisme yang telah melanjutkan perbahasan mengenai polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* di dalam wacana hukum Islam semasa. Sintesis antara *maqāṣid* dan pemikiran sistem dapat menjadi respons yang penting dalam membuktikan bahawa pendekatan merumuskan hukum Islam yang diambil oleh para ulama' terdahulu dalam menangani interaksi hubungan antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* sentiasa mencari titik keseimbangan antara keduanya. Sintesis tersebut juga penting bagi bidang hukum Islam demi mendepani isu-isu baru dalam konteks sosial, ekonomi, dan politik yang kian hari semakin mencabar akibat daripada realiti masyarakat dewasa ini yang menjadi semakin kompleks

berikutan perkembangan teknologi maklumat, kepesatan ekonomi global, serta perubahan sosio-budaya.

1.3 Persoalan Kajian

Bagi menyimpulkan permasalahan kajian yang telah dihuraikan, pengkaji menggariskan beberapa persoalan yang dijawab oleh kajian ini iaitu:

- i. Apakah sebenarnya konsep, prinsip asas serta metod-metod di dalam bidang pemikiran sistem dan bagaimanakah keselarasannya dengan *maqāṣid al-sharīʿah*?
- ii. Bagaimanakah pemikiran sistem melihat hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-sharīʿah*?
- iii. Apakah bentuk polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* yang berlaku dalam tradisi hukum Islam klasik serta bentuk-bentuk baharu wacana berkenaan dalam konteks semasa?
- iv. Apakah isu-isu hukum yang melibatkan hubungan timbal-balik *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* yang ditimbulkan oleh pemikir pascamodenis serta bagaimanakah isu-isu tersebut dianalisa melalui kerangka *maqāṣid al-sharīʿah* dan pemikiran sistem?

1.4. Objektif Kajian

Bagi menjawab persoalan-persoalan yang ditimbulkan, pengkaji menggariskan beberapa objektif kajian ini, antaranya:

- i) Menjelaskan konsep, prinsip asas serta metod-metod di dalam bidang pemikiran sistem, kemampuannya dalam mendepani cabaran realiti yang kompleks dan tema-temanya yang relevan dengan wacana *maqāṣid al-sharīʿah*.
- ii) Menghuraikan hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-sharīʿah* melalui kerangka pemikiran sistem.
- iii) Mengenalpasti polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* yang berlaku dalam tradisi hukum Islam klasik serta bentuk-bentuk baharu wacana berkenaan dalam konteks semasa.
- iv) Menilai polemik yang ditimbulkan oleh aliran modenis dan posmodenis khususnya dalam isu-isu hukum yang melibatkan hubungan timbal-balik *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* melalui kerangka *maqāṣid al-sharīʿah* dan pemikiran sistem.

1.5 Kepentingan Kajian

Isu hukum yang melibatkan hubungan timbal balik antara *naṣṣ* wahyu dan *maṣlaḥah* akan sentiasa timbul dari masa ke semasa akibat perkembangan pesat struktur masyarakat dan institusi-institusi di dalamnya. Persoalan yang sentiasa melatari sesebuah isu hukum adalah mengenai kaedah yang terbaik bagi mengharmonikan

hubungan antara *naṣṣ* wahyu dan *maṣlahah* khususnya dalam mencari penyelesaian yang mampu memenuhi keperluan semasa dalam masyarakat dan dalam masa yang sama tidak meminggirkan sebarang hukum yang penting dalam *naṣṣ* Syarak. Selain itu, dalam masa yang sama perkembangan pelbagai aliran-aliran pemikiran baru yang menceduk idea-idea modenisme dan posmodenisme dalam merumuskan hubungan antara kedua-dua elemen *naṣṣ* wahyu dan *maṣlahah* menuntut wujudnya pendekatan yang lebih seimbang dan menyeluruh.

Oleh yang demikian, kajian ini penting untuk menawarkan sebuah tatacara menguruskan hubungan di antara *maṣlahah* dan *naṣṣ* dengan pendekatan menyeimbangkan antara keduanya dalam sebuah kerangka baru namun hakikatnya telah dipraktikkan oleh para ulama' terdahulu walaupun tidak secara jelas dinyatakan oleh mereka. Kajian ini juga menawarkan respons dan jawapan terhadap kedua-dua aliran modenisme dan posmodenisme khususnya dalam menilai pendekatan mereka dalam melihat hubungan *naṣṣ* wahyu dan *maṣlahah* dalam kerangka hukum Islam yang bersifat teori dan praktikal. Selain daripada itu, secara tidak langsung kajian ini membuktikan bahawa corak pemikiran yang muncul di Barat tidak terhad kepada aliran moden atau posmoden yang hanya cenderung untuk memencilkan peranan agama dalam kehidupan manusia bahkan terdapat juga aliran lain di dalam ruang wacana saintifik seperti pemikiran sistem yang cenderung kepada idea-idea yang sesuai dengan aspirasi masyarakat Timur serta melihat hidup dan fenomena alam dengan perspektif yang lebih menyeluruh. Oleh itu, sintesis antara disiplin pemikiran sistem dan *maqāṣid al-sharī'ah* mampu menyelaraskan hubungan *naṣṣ* dan *maṣlahah* serta membuka lebih banyak ruang kajian bukan sahaja dalam bidang hukum Islam tetapi juga bidang-bidang lain seperti bidang kajian polisi-polisi awam.

1.6 Skop Kajian

Di antara skop kajian ini adalah:

- i) Kajian menumpukan kepada polemik hubungan *naṣṣ* syarak dan *maṣlaḥah* yang berlaku dalam tradisi hukum Islam klasik serta dalam konteks semasa.
- ii) Kajian menumpukan kepada keselarasan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dan pemikiran sistem dalam menanggapi polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*.
- iii) Menganalisis isu-isu hukum yang melibatkan hubungan timbal balik *naṣṣ* Syarak dan *maṣlaḥah* dalam bidang pengadilan, mu'amalah, kekeluargaan, dan jenayah Syari'ah. Tidak semua isu hukum diambil sebagai *sample* kajian.

1.7 Ulasan Karya

Dalam menjalankan kajian ini pengkaji telah membahagikan karya-karya yang dianalisa kepada tiga kategori utama. Kategori pertama ialah karya-karya berkenaan teori *maṣlaḥah* khususnya yang membicarakan polemiknya dengan *naṣṣ* Syarak. Kategori kedua adalah berkaitan aliran baru dalam pemikiran hukum Islam seperti modenisme dan posmodenisme dan kesan yang dibawa oleh wacana-wacana tersebut dalam tradisi hukum Islam semasa khususnya mengenai hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Kategori ketiga ialah kumpulan karya-karya yang membincangkan mengenai konsep dan asas pemikiran sistem dan perhatian khusus diberikan terhadap karya yang menyentuh mengenai aplikasi pemikiran sistem dalam bidang undang-undang, kritikan pemikiran sistem terhadap aliran modenisme dan posmodenisme, serta kajian yang menghubungkan tema-tema pemikiran sistem dengan pemikiran Islam dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Karya-karya yang membincangkan mengenai teori *maṣlaḥah* boleh dikategorikan kepada karya klasik dan karya kontemporari. Karya-karya klasik membincangkan mengenai subjek ini sama ada secara langsung atau tidak langsung. Ulama' *uṣūl al-fiqh* klasik yang membahaskan teori *maṣlaḥah* secara mendalam termasuklah Imām al-Juwaynī¹, al-Ghazālī², Al-Āmidī³, al-Rāzī⁴, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām⁵, al-Qarāfī⁶, dan al-Shāṭibī⁷. Aspek yang menjadi perhatian pengkaji dalam karya para ulama' tersebut ialah huraian mereka terhadap hubungan *maṣlaḥah mursalah* ataupun metode yang diistilahkan juga sebagai *istiṣlāḥ*. Al-Ghazālī dalam hal ini, selaras dengan pendapat yang dipelopori oleh al-Juwaini menyatakan bahawa *maṣlaḥah mursalah* bukan dalil hukum yang berdiri sendiri. Menurut kedua-duanya *maṣlaḥah* terikat dengan dalil-dalil yang lain dan hendaklah menghampiri makna-makna yang sabit di dalam dalil-dalil Syarak yang jelas. Bahkan al-Ghazālī tegas menyatakan bahawa jika terdapat *maṣlaḥah* yang bertentangan dengan *naṣṣ* maka ditolak sama sekali.⁸ Selain itu, terdapat sarjana Islam klasik yang bersikap agak terbuka seperti Najm al-Dīn al-Ṭūfī yang menyatakan bahawa *maṣlaḥah* adalah dalil Syarak yang utama dan mengiktiraf kewujudan kontradiksi antara *maṣlaḥah* dengan *naṣṣ* walaupun beliau tidak secara jelas menjelaskan sebab atau kaedah untuk mencapai maksud Syarak sama ada melalui akal semata-mata atau perlu juga merujuk kepada *naṣṣ*.⁹ Para ulamak

¹ 'Abd Al-Mālik ibn 'Abd Allah ibn Yūsuf al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 2: 205

² Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1993), 1: 314.

³ 'Alī ibn Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Sayyid al-Jāmīlī (edit), (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1998), 4: 259.

⁴ Muḥammad ibn 'Umar al-Ḥusayn Al-Rāzī (t.t.) *Al-Maḥsūl fī Uṣūl*, Ṭahā Jābir al-'Alwānī(edit.), (Beirūt : Muassasah Al-Risālah, t.t.), 1: 500.

⁵ Abu Muḥammad 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-Salām al-Sulāmī, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 1: 63.

⁶ Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 2: 227.

⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 'Abd Allah Darrāz(edit), (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1997, cetakan ketiga), 2: 423, 501.

⁸ al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 1: 311

⁹ Najm al-Dīn Sulaymān ibn 'Abd al-Qāwī al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, Aḥmad 'Abd al-Rahīm al-Sya'bī (edit.), (Qāherah: al-Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993), 40 dan *Sharḥ Arba'in al-Nawāwī*, dalam Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, (Qāherah, 1964), 58.

Mālikiyah seperti al-Shāṭibī yang terkenal menggunakan *maṣlaḥah* dalam karya-karya mereka masih meletakkan syarat-syarat tertentu berkaitan pengaplikasian teori tersebut. Syarat utama yang mereka letakkan ialah *maṣlaḥah* yang tidak disokong oleh mana-mana *naṣṣ* hendaklah tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum Syarak.¹⁰ Secara umumnya para ulamak *uṣūl al-fiqh* klasik majoritinya menolak terdapatnya pertentangan antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Ini kerana pertentangan yang wujud bagi mereka hanya bersifat zahir semata-mata bukan pada hakikat sebenarnya.

Pendekatan yang diambil oleh sarjana kontemporari khususnya di dunia Arab dalam melihat hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* adalah pelbagai. Sebahagiannya meneruskan wacana ulamak silam manakala sebahagian yang lain cuba menawarkan perspektif baru dalam melihat fenomena tersebut. Sebagai contoh, Muṣṭafa al-Syalābī di dalam karya, beliau seolah menerima kewujudannya pertentangan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* apabila beliau memasukkan sebuah kategori *maṣlaḥah* yang diistilahkan beliau sebagai '*maṣlaḥah yang bertentangan dengan naṣṣ atau ijma*' dan bukannya *maṣlaḥah mulghāh* (*maṣlaḥah* yang ditolak) sepertimana yang dinyatakan oleh ulamak silam.¹¹ Ḥussayn Ḥamīd Ḥassān menyatakan bahawa, pendekatan yang diambil oleh al-Shālabī ini mengabsahkan status *maṣlaḥah mursalah* sebagai dalil yang mampu berdiri secara tersendiri tanpa perlu bergantung kepada dalil-dalil Syarak yang lain.¹² Selain itu, Muṣṭafā Zayd pula di dalam karyanya mendakwa fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Imām Mālik menunjukkan kecenderungan mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ*.¹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī pula dalam karyanya membela Najm al-Dīn al-Ṭūfī dalam isu pertentangan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Bagi Qaraḍāwī, *naṣṣ* yang dimaksudkan oleh al-Ṭūfī yang mempunyai kebarangkalian untuk bercanggah dengan *maṣlaḥah* adalah *naṣṣ* yang

¹⁰ Al-Shāṭibī, *al-I'tisām*, Qaherah : Dar al-Ḥadith, 2000), 2: 79-94

¹¹ Muṣṭafā al-Shālabī, *Ta'īl al-Aḥkām*, (Beirūt: Dār al-Naḥḍah al-ʿArabiyyah, 1981), 367.

¹² Ḥussayn Ḥamīd Ḥassān, *Nazariyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Qāherah: Maktabah al-Mutannabī, 1981), 5 – 14.

¹³ Muṣṭafā Zayd, *Maṣlaḥah fī al-Tashrīʿ al-Islāmī* 128-136.

berbentuk *ẓanniy* dan bukannya *qaṭʿī*.¹⁴ Pendapat ini disokong oleh Ḥussayn Ḥamīd Ḥassān¹⁵ namun bertentangan dengan pendapat Muḥammad Abū Zuhrah yang menyatakan dalil yang dimaksudkan oleh al-Ṭūfī itu adalah bersifat *qaṭʿī*.¹⁶

Selain itu pengkaji juga meneliti karya-karya mengenai *maṣlaḥah* di luar dunia akademik Arab iaitu dari Malaysia, Indonesia dan negara barat. Dalam tesisnya, Ridzwan bin Ahmad membahaskan secara komprehensif mengenai teori *maṣlaḥah*, menganalisa perspektif ulamak silam dan semasa serta turut menawarkan sarana-sarana baharu dalam beberapa isu-isu penting. Pada bahagian khusus untuk membincangkan mengenai polemik pertentangan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*, beliau menyatakan bahawa pandangan yang terpilih ialah dengan mengutamakan *naṣṣ* Syarak dalam apa jua keadaan kerana *maṣlaḥah* wujud pada *naṣṣ-naṣṣ* yang disimpulkan dalam bentuk *maqāṣid al-sharīʿah*. *Maṣlaḥah* yang sebenar tidak bertembung dengan *naṣṣ-naṣṣ* yang bersifat *qaṭʿī*, dan hanya *maṣlaḥah* yang *qaṭʿī* apabila bercanggah dengan *naṣṣ-naṣṣ* yang bersifat *ẓanniy* seperti hadith *aḥad* akan memberi kesan terhadap status kesahihan hadith tersebut.¹⁷ Ishak Suliaman di dalam kertas kerja beliau membahaskan metodologi sebenar yang digunakan oleh ulama' Mālikiyyah dalam mengaplikasi *maṣlaḥah mursalah* sepertimana yang digariskan oleh al-Shāṭibī dan membuktikan bahawa fatwa-fatwa Imam Mālik bukanlah mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ*.¹⁸ Fecilitas Opwis pula di dalam karyanya menganalisa pendekatan *maṣlaḥah* al-Ṭūfī dan menyimpulkan bahawa ianya tertolak kerana al-Ṭūfī telah gagal memperincikan apakah *maṣlaḥah*

¹⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Bayyinah al-Hāll al-Islāmī wa Shubḥah al-ʿIlmāniyyah wa al-Mutaghārribin*, (Qāherah: Maktabah Wahbah, 1993).193-196.

¹⁵ Ḥussayn Ḥamīd Ḥassān, *Nazariyyah al-Maṣlaḥah*, 538.

¹⁶ Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Hanbal : Hayātuh wa ʿAsruh, Arāʾauh wa Fiqhuh*, (Dār al-Fikr al-ʿArabī, t.t.) 33. cetakan kedua) 332.

¹⁷ Ridzwan bin Ahmad, *Standard Maslahah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia*, (Tesis Ph.D di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004), 301-305.

¹⁸ Ishak Suliaman, "The Theory of Priority of Maslahah Over The Legitimacy of Nass of The Qur'an and The Sunnah: A Conceptual Discussion," dalam *Al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadith*, v.4, (2008), 85 -87.

yang dipelihara oleh Syarak dan dengan keumuman teorinya akan membawa kepada penyalahgunaan *maṣlahah* dan kecenderungan utilitarianisme.¹⁹ Dalam karyanya yang lain Opwis menyatakan walaupun ternyata pemikir reformis Islam seperti Rashīd Riḍa dan Jalāl al-Dīn al-Qāsimī cenderung kepada teori *maṣlahah* al- Ṭūfi, pemikir-pemikir Islam selepas mereka lebih cenderung kepada pendekatan yang lebih menyeluruh sepertimana yang disarankan oleh al-Shāṭibī.²⁰

Kategori kedua ialah karya-karya yang membincangkan mengenai tema modenisme dan posmodenisme dan hubungan keduanya dengan perkembangan hukum Islam. Secara umumnya terdapat banyak karya-karya yang menyentuh mengenai cabaran modenisme ke atas ajaran Islam. Namun begitu kebanyakan karya tersebut lebih banyak membicarakan mengenai falsafah, politik dan fenomena sosial.²¹ Selain itu tema modenisme dalam ajaran Islam seringkali dikaitkan dengan fenomena ‘Islam liberal’, sebuah gerakan intelektual yang bagi pengkaji lebih relevan dalam perkembangan Islam di Indonesia.²² Menurut pemerhatian pengkaji, hanya sebilangan karya mengenai modenisme dan Islam yang menyentuh mengenai persoalan hukum Islam. Antaranya ialah karya Muḥammad Ḥāmid al-Naṣr yang secara jelas menyatakan bahawa masalah utama pada gerakan modenisme adalah mereka menganjurkan reformasi *uṣūl al-fiqh* sehingga melanggar arahan-arahan daripada *naṣṣ* Syarak demi meraih kemaslahatan. Beliau memberikan contoh-contoh hukum *fiqh* dalam *naṣṣ-naṣṣ*

¹⁹ Felicitas Opwis, *Maslahah and The Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from 4th/10th to 8th/14th Century*, (Leiden, Boston: BRILL, 2010), 245.

²⁰ Felicitas Opwis, “Maslahah in Contemporary Islamic Legal Theory”, dalam *Islamic Law and Society*, v.12, no.2 (2005), 182-223.

²¹ Abdelwahab El-Affendi, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman*, (Markfield: The Islamic Foundation, 2001, 1-27, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 12 -30, Wan Muhammad ‘Ali dan Muhammad Uthman El-Muhammady, *Islam dan Modenisme*, (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam, 1977) 20.

²² Terdapat banyak karya yang menyentuh tema ‘Islam Liberal’ ini. Namun bagi pengkaji istilah ini lebih bersifat popular dan tidak akademik. Untuk meneliti sila lihat karya-karya berikut: Adian Husaini & Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 4, Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991 – 2002*, (Jogjakarta: LKiSYogjakarta, 2010), 16.

yang menjadi fokus pemikir modenis yang menurut mereka perlu mengalami perubahan untuk mencapai kemaslahatan semasa seperti hukuman jenayah Islam, riba bank, hijab dan pergaulan lelaki dan wanita.²³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid pula dalam karyanya menghuraikan projek modenisme dan kesannya terhadap hukum Islam. Memetik pendapat daripada pemikir modenis yang lain seperti Abdullah Ahmed An-Nai'm dan Rif'at Ḥassan Ṭaḥṭāwī beliau menyokong pandangan mereka bahawa hukum Islam perlu disesuaikan dengan nilai-nilai dunia moden seperti kebebasan rakyat (*civil liberty*), hak asasi manusia, dan undang-undang antarabangsa. Ini menurut beliau akan memberi kesan terhadap hukum Islam seperti hukum poligami, *talaq*, *nusyuz* dan hukuman jenayah Islam.²⁴ Jasser Auda di dalam karyanya menganalisa tipologi pembahagian hukum Islam semasa yang dilakukan oleh pelbagai pihak. Beliau juga menawarkan pembahagian beliau sendiri mengenai kategori pemikiran hukum Islam semasa iaitu tradisionalisme modenisme, dan posmodenisme. Beliau melihat aliran modenisme cuba untuk menyesuaikan hukum Islam dengan nilai-nilai moden dan membahagikannya kepada beberapa kelompok yang lebih spesifik.²⁵

Pengkaji tidak mendapati banyak karya yang cuba mengaitkan wacana posmodenisme dan hukum Islam. Karya-karya mengenai posmodenisme atau pasca-modenisme kebanyakannya menyentuh mengenai persoalan falsafah, seni atau karya sastera.²⁶ Antara karya yang pengkaji dapati membahaskan teori posmodenisme melalui perspektif Islam ialah karya Md Salleh Yaapar. Beliau menganalisa pemikiran tokoh-tokoh utama aliran posmodenisme di Barat dan menyimpulkan bahawa pendekatan hermeutika posmoden seperti menafikan wujudnya kebenaran dan

²³ Muhammad Hamid Nasr, *Modenisasi Islam: Membedah Pemikiran Jamal al-Din al-Afghani hingga Islam Liberal*, Abu Umar Basyir (terj.), (Jakarta: Darul Haq, 2004), 234- 275.

²⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 83

²⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London & Virginia: IIIT, 2010), 171.

²⁶ Sebagai contoh lihat S.M. Zakir, *Pascamoden Kutukan Terhadap Falsafah dan Agama*, (Kuala Lumpur: Nusabuku, 2010), 1-19.

‘makna’ di dalam teks tidak sesuai dengan teks-teks keagamaan khususnya ajaran Islam. Namun begitu, beliau tidak menyentuh aspek hukum Islam dalam karyanya kerana menumpukan kepada analisis pemikiran dalam dunia sastera.²⁷ Setakat penelitian pengkaji, antara karya yang dengan jelas mengaitkan fenomena posmodernisme dan hukum Islam semasa ialah yang dihasilkan oleh Auda. Beliau menjelaskan bahawa fokus aliran posmodernis dalam hukum Islam adalah untuk mencabar autoriti *naşş* Syarak dan mazhab-mazhab *fiqh* dengan mengaplikasikan metod-metod analisa posmodern dalam menilai teks-teks tersebut. Beliau juga membahagikan aliran posmodern berkenaan kepada beberapa kelompok yang lebih spesifik menurut kecenderungan mereka dalam mengkritik hukum Islam.²⁸

Kategori yang ketiga ialah karya-karya yang membahaskan mengenai asas pemikiran sistem, sejarah perkembangannya, kritiknya terhadap aliran modernisme dan posmodernisme serta aplikasinya dalam bidang etika dan undang-undang. Terdapat sejumlah besar karya yang membahaskan asas-asas pemikiran sistem. Antara yang terkini ialah karya Fritjof Capra dan Pier Luigi Luisi yang membicarakan mengenai perkembangan pemikiran sistem serta menghuraikan konsep baru mengenai ‘kehidupan’ yang dapat difahami secara saintifik melalui kerangka pemikiran sistem.²⁹ Karya yang dihasilkan oleh Daborah Hammond³⁰, Lars Skyttner³¹ dan Robert Louis Flood³² menyentuh mengenai teori-teori pemikiran sistem serta pemikir-pemikir utama disiplin tersebut di sepanjang sejarah perkembangannya. Kesemua karya yang dinyatakan di atas secara tidak langsung menyentuh mengenai kelemahan aliran sains

²⁷ Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, Lalita Sinha(terj.), (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009), 73, 74, 78.

²⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law*, 180.

²⁹ Fritjof Capra & Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 63-125, 129-143.

³⁰ Debora Hammond, *The Science of Sythesis: Exploring the Social Implications of General Systems Theory*, (Colorado: University Press of Colorado, 2003), 103-197

³¹ Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives & Practice*, (Singapore: World Scientific Publishing, 2005), 110-203

³² Robert Louis Flood, *Rethinking The Fifth Discipline*, (London & New York: Routledge, 1999), 11-73

moden atau modenisme yang dilihat sebagai bersifat mekanistik serta tidak mampu memberi perspektif yang lengkap terhadap fenomena-fenomena yang kompleks di dalam alam dan masyarakat manusia.³³ Kritikan ke atas aliran posmodenisme pula melalui perspektif pemikiran sistem direkodkan oleh karya-karya yang dihasilkan oleh Brian Castellani dan Frederic Hafferty³⁴, Darek M. Ericson³⁵, serta sebuah tesis PhD. oleh Stephen Sterling di Universiti Bath³⁶. Secara umumnya, pemikiran sistem menolak idea aliran posmodenisme yang menafikan wujudnya realiti dan makna yang objektif sama ada dalam fenomena alam ataupun dalam teks-teks yang dibaca.

Oleh kerana pemikiran sistem muncul pada mulanya dalam kerangka sains tulen seperti biologi, fizik, matematik, kejuruteraan dan sains komputer, pengkaji juga meneliti aplikasi pemikiran sistem dalam sains kemanusiaan seperti bidang etika dan undang-undang yang dilihat relevan dengan bidang kajian ini. J.B. Ruhl dalam kajiannya menyatakan bahawa di atas faktor undang-undang menjadi medium untuk mengurus sistem masyarakat yang kompleks, sistem perundangan juga hendaklah dianalisa menggunakan pendekatan pemikiran sistem.³⁷ Fritjof Capra dan Ugo Mattei dalam karya mereka turut membawa tema yang sama dengan menekankan bahawa perkembangan sains dan undang-undang sentiasa memberi kesan ke atas satu sama lain dalam lipatan sejarah. Mereka berhujah bahawa kemusnahan alam yang berlaku dewasa ini adalah berikutan sistem undang-undang yang masih terikat dengan paradigma sains moden. Oleh itu mereka menawarkan konsep dan struktur baru sistem perundangan

³³ Lihat Fritjof Capra & Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life*, 45-59, Debora Hammond, *The Science of Sythesis*, 5, Lars Skyttner, *General Systems Theory*, 8 -14, Robert Louis Flood, *Rethinking The Fifth Discipline*, 79 -80.

³⁴ Brian Castellani dan Frederic Hafferty, *Sociology and Complexity Science: A New Field of Inquiry*, (Verlag, Berlin, Heidelberg: Springer, 2009), 19.

³⁵ Darek M. Ericson, *Managing Problems of Postmodernity: Some Heuristics for Evaluation of Systems Approaches*, (Laxenburg, Austria: International Institute of Applied Systems Analysis, 1998), 46 -49.

³⁶ Stephen Sterling, *Whole Systems Thinking As A Basis For Paradigm Change in Education: Explorations In The Context of Sustainability*, (tesis PhD di Universiti Bath, 2003), 147 -156.

³⁷ J. B. Ruhl, "Law's Complexity: A Primer," dalam *Georgia State University Law Review*, v. 24, no. 4 (2008), 896.

yang konsisten dengan prinsip-prinsip ekologi yang berasaskan pemikiran sistem.³⁸

Lynn M. Lopucki pula dalam karyanya menyatakan betapa pentingnya analisis sistem dilaksanakan dalam sistem perundangan supaya aspek-aspek tertentu sesebuah undang-undang atau sesuatu masalah dapat dianalisa dengan menyeluruh dengan mengambilkira kompleksiti yang wujud.³⁹

Untuk mengenalpasti relevansi perbincangan pemikiran sistem dan hukum Islam, pengkaji turut meneliti beberapa karya lain yang menyentuh tema tersebut. Antaranya ialah karya Hajju °Abd al-Ḥamīd Hajju yang menjelaskan asas-asas pemikiran sistem yang dapat dikenalpasti di dalam prinsip-prinsip ajaran Islam. Analisa beliau terhadap beberapa ayat-ayat al-Qur'an dan Hadith-hadith Nabawi khususnya mengenai fenomena alam dan tubuh badan manusia membawa beliau untuk menyimpulkan wujudnya konsep-konsep asas pemikiran sistem dalam teks-teks tersebut. Ini termasuk konsep hieraki dan keterkaitan elemen dalam alam, konsep kitaran dan lingkaran dalam kewujudan dan maklumat, serta konsep keseimbangan. Namun beliau tidak mengaitkan teori-teori sistem tersebut dengan hukum Islam.⁴⁰ Setakat penelitian pengkaji, karya yang menghubungkan wacana pemikiran sistem dan hukum Islam dan secara spesifiknya bidang *usul al-fiqh* dan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah karya Jasser Auda. Beliau menghuraikan bahawa pendekatan *usul al-fiqh* yang berlandaskan *maqāṣid al-sharī'ah* memenuhi kriteria sebuah sistem yang mempunyai matlamat, menyeluruh, terbuka, dan juga meraikan kepelbagaian dimensi. Walaupun tidak menyentuh secara jelas mengenai polemik *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* beliau menghuraikan bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* mampu menyelesaikan isu pertembungan antara dalil-dalil Syarak dan menyarankan penkategorian tiga bentuk

³⁸ Fritjof Capra & Ugo Mattei, *The Ecology of Law: Toward A Legal System in Tune With Nature & Community*, (Oakland U.S.A: Berret-Koehler Publisher, 2015), 13.

³⁹ Lynn M. Lopucki, "Systems Approach to Law" *Cornell Law Review*, v. 82, no. 3 (1997), 481.

⁴⁰ Hajju °Abd al-Ḥamīd Hajju, "Ta'sil Islamī lī Mafhūm al-Fikr al-Tanzīmī" *Majallah Jamī'ah al-Mālik °Abd al-°Aziz*, v.18, no. 2 (2004)., 39- 62.

maṣlaḥah sebagai *muṭabarrah*, *mulghāh*, dan *mursalah* kepada *maṣlaḥah al-muwāfiqah* yang bertepatan dengan *naṣṣ* dan *maqāṣid* serta *maṣlaḥah al-muḥḍarah* iaitu yang menyalahi *naṣṣ* dan *maqāṣid*. Walau bagaimanapun, kajian beliau lebih menumpukan kepada penggunaan kaedah analisis sistem dalam melihat sifat dan tabiat disiplin *uṣūl al-fiqh* itu sendiri dan tidak mengaplikasikan metod-metod utama dalam teori pemikiran sistem.⁴¹

Secara kesimpulannya, sorotan literatur ini menyimpulkan bahawa masih belum terdapat karya akademik yang menggunakan metode-metode saintifik daripada kerangka pemikiran sistem untuk menghuraikan secara komprehensif mengenai hubungan antara elemen *naṣṣ Syarak*, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid* khususnya dalam memberi respons terhadap fenomena pengadaptasian nilai-nilai modenisme dan posmodenisme dalam isu-isu hukum Islam semasa yang melibatkan timbal-balik antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*.

1.8 Metodologi Kajian

Dalam menjalankan kajian ini, pengkaji menggunakan dua metode utama iaitu:

1.8.1 Metode Pengumpulan Data dan Maklumat

Untuk mengumpulkan data, pengkaji menggunakan kaedah penyelidikan kualitatif data perpustakaan secara sepenuhnya. Disebabkan kajian ini berlatarbelangkan metodologi hukum Islam, maka pengumpulan data menjurus ke arah mengumpulkan karya-karya silam dan kontemporari. Dalam kajian ini pengkaji tidak menjalankan penyelidikan lapangan ini kerana ia merupakan sebuah analisa wacana-wacana yang berbeza di kalangan para sarjana, cendekiawan, dan pemikir yang melibatkan kepakaran dalam

⁴¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law*, 180.

bidang-bidang yang tertentu. Oleh itu, kajian seperti ini memerlukan proses penyelidikan perpustakaan yang menyeluruh daripada pelbagai sumber yang relevan. Di antara perpustakaan yang dikunjungi oleh pengkaji adalah seperti berikut:

- i) Perpustakaan Utama Universiti Malaya
- ii) Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur
- iii) Perpustakaan Undang-Undang Universiti Malaya
- iv) Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia
- v) Perpustakaan Tan Sri Syed Muhammad Naquib Al-Attas, ISTAC (kini CRESCENT), Kuala Lumpur

Dalam rangka mendapatkan data-data yang diperlukan khususnya mengenai konsep-konsep asas dalam kajian ini seperti *maṣlahah*, *maqāṣid al-sharī'ah*, pemikiran sistem, aliran modenisme dan posmodenisme, pengkaji menggunakan dua metode berikut:

1.8.2 Metode Dokumentasi

Dokumentasi bermaksud melakukan pengumpulan dengan mengenalpasti dokumen-dokumen yang mempunyai kaitan sama ada langsung atau tidak langsung dengan masalah kajian yang dirumuskan. Di antara bentuk-bentuk dokumen yang digunakan dalam kajian ini adalah buku-buku ilmiah, kitab-kitab muktabar, jurnal-jurnal ilmiah (termasuk jurnal-jurnal di atas talian), kertas-kertas kerja persidangan, risalah, majalah, laman-laman web dan keratan akhbar.

1.8.3 Metode Penganalisaan Data

Metode ini digunakan untuk membuat saringan, menganalisis, dan mengolah data-data yang diperolehi hasil daripada proses pengumpulan data yang dilaksanakan. Data-data yang diperolehi diklasifikasikan menurut keutamaan kemudiannya disunting

berdasarkan kritikan luaran dan kritikan dalaman untuk mengetengahkan data-data yang relevan dengan kajian ini. Untuk menganalisis dan menyusun data-data tersebut, pengkaji telah menjalankan kaedah-kaedah berikut:

- i) Metode Induktif
- ii) Metode Deduktif
- iii) Metode Komparatif

Metode Induktif ialah kaedah menganalisa data-data yang bersifat khusus untuk membuat kesimpulan-kesimpulan umum. Melalui metode ini pengkaji telah meneliti perbahasan-perbahasan yang khusus mengenai polemik hubungan *maṣlahah* dan *naṣṣ* Syarak sama ada dalam tradisi hukum Islam klasik atau kontemporari. Data-data spesifik khususnya mengenai pandangan-pandangan sarjana tertentu mengenai hukum-hukum Islam yang spesifik diambil kira dalam proses ini. Melalui proses penelitian yang menyeluruh ini pengkaji menyimpulkan kecenderungan-kecenderungan yang wujud dan mengkategorikan mereka menurut klasifikasi tertentu.

Metode Deduktif ialah proses analisa untuk membuktikan kesimpulan-kesimpulan umum ke atas hal-hal yang bersifat khusus atau spesifik. Kajian ke atas metodologi hukum sudah pastinya akan melibatkan proses deduktif ini. Ini kerana proses penetapan hukum ke atas sesebuah isu adalah dengan mengaplikasikan metode deduktif. Proses ini dijalankan oleh pengkaji secara khusus dalam rangka menggunakan model kawalan *naṣṣ* dan *maṣlahah* ke atas masalah-masalah hukum yang spesifik yang melibatkan polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlahah*.

Metode Komparatif ialah kaedah untuk membuat kesimpulan dengan melakukan perbandingan terhadap data-data yang diperolehi dalam proses kajian. Kaedah ini

digunakan secara ekstensif dalam kajian ini khususnya dalam meneliti persamaan dan perbezaan dalam beberapa ruang wacana yang terlibat dalam kajian ini.

Melalui metode komparatif ini, pengkaji meneliti perbezaan perspektif ulama' silam mengenai hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* serta kesan terhadap kesimpulan hukum yang mereka keluarkan. Pengkaji juga meneliti pengaruh wacana klasik dalam perbincangan mengenai hubungan akal dan wahyu dengan isu hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Selain itu pengkaji turut meneliti persamaan dan perbezaan yang wujud antara pandangan ulama' silam dan sarjana kontemporari dalam menilai hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* dalam konteks zaman, realiti dan lokaliti yang berbeza. Hasilnya pengkaji mendapati pemikir-pemikir moden dan posmoden telah meneruskan wacana pertembungan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* yang pernah ditimbulkan oleh ulama' silam seperti Najm al-Dīn al-Ṭūfī.

Metode komparatif ini juga digunapakai oleh pengkaji untuk meneliti beberapa aspek penting dalam pemikiran sistem yang selaras dengan beberapa perbincangan utama dalam bidang *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam proses ini, pengkaji telah berusaha membuat penelitian secara menyeluruh terhadap kedua-dua bidang ini meliputi cabang-cabang perbahasannya. Hasilnya pengkaji mendapati bahawa pemikiran sistem dan *maqāṣid al-sharī'ah* hakikatnya berkongsi beberapa fokus yang penting. Melalui perkongsian fokus dan tema-tema tersebut pengkaji menyarankan bahawa sintesis antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan pemikiran sistem dalam memberi jawapan terhadap isu-isu hukum yang timbul akibat menularnya aliran modenisme dan posmodenisme dalam tradisi hukum Islam semasa.

BAB 2: KONSEP PEMIKIRAN SISTEM, SEJARAH PERKEMBANGAN, PRINSIP SERTA METODE-METODE ASASNYA

2.1 Pendahuluan

Pemikiran sistem melihat setiap fenomena yang berlaku sebagai sebuah sistem. Sesebuah sistem mempunyai ciri-cirinya yang tersendiri khususnya dalam aspek keterkaitan elemen-elemen di dalamnya, mempunyai fungsi yang khusus, dan menghasilkan natijah hasil interaksi sub-sistem yang wujud padanya. Inilah antara perkara-perkara penting yang menjadi fokus perbincangan pemikiran sistem. Melalui kaedah-kaedah tertentu, pemikiran sistem cuba untuk meneliti permasalahan yang kompleks dan rumit serta cuba menawarkan solusi yang bersifat menyeluruh.

Idea atau konsep pemikiran sistem ini muncul kira-kira lebih daripada 75 tahun yang lalu iaitu pada era 1930-an sebagai sebuah inisiatif intelektual sarjana-sarjana dalam bidang sains dan falsafah bagi menjawab pemikiran modenisme dan posmodenisme yang telah berkembang ketika itu. Dalam bab ini pengkaji akan membincangkan mengenai sejarah perkembangan pemikiran sistem, konsep-konsep utama dalam pemikiran sistem, serta cuba mengenalpasti relevansinya dalam menangani permasalahan yang kompleks.

2.2 Definisi dan Konsep Pemikiran Sistem

Pemikiran sistem telah berkembang dewasa ini menjadi sebuah kerangka berfikir dan kaedah kajian yang komprehensif. Pemikiran ini lahir daripada dua disiplin saintifik iaitu sibermetik⁴² dan Teori Sistem Umum (*General System Theory*)⁴³. Sebelum huraian lanjut dibuat mengenai pengertian pemikiran sistem, definisi bagi sesebuah sistem itu sendiri hendaklah dijelaskan terlebih dahulu.

2.2.1 Definisi Sistem

Takrif bagi sesebuah sistem adalah: *“sebuah set yang mempunyai unit-unit atau elemen-elemen yang sering berinteraksi serta membentuk sebuah hubungan integrasi bertujuan untuk menjalankan fungsi yang khusus,”*⁴⁴ Russel Ackoff, sarjana dalam bidang pengurusan memberi takrifan bahawa sistem adalah sebuah set yang mengandungi satu atau lebih elemen yang saling terkait serta mempunyai sifat-sifat berikut:

- i) Setiap elemen memberi kesan kepada fungsi seluruh sistem

⁴² Sibermetik didefinisikan oleh Nobert Wiener sebagai sebuah disiplin yang cuba meneliti fenomena kawalan dan komunikasi yang melibatkan dunia haiwan dan mesin. Sibermetik merupakan hasil gabungan beberapa disiplin ilmu yang membentuk sebuah kaedah penyelesaian masalah yang melibatkan aktiviti kawalan dan komunikasi. Ahli sains yang melibatkan diri dalam bidang kajian sibermetik kebanyakannya merupakan ahli akademik, pengkaji neuro-sains, ahli sains sosial dan pakar dalam bidang kejuruteraan. Fokus kajian dalam disiplin ini adalah bentuk-bentuk komunikasi yang berlaku dalam sistem khususnya melibatkan persoalan jaringan (network) dan maklumbalas (feedback). Fritjof Capra & Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 87.

⁴³ Ludwig Von Bertalanfy, *General System Theory: Foundation, Development, Application*, (New York: George Brazziller, 1968), 32. Bagi mendefinisikan teori ini Bertalanfy menyatakan bahawa: “terdapatnya model, prinsip-prinsip, dan peraturan yang dapat digunakan untuk mengeneralisasikan sistem-sistem atau sub-kelasnya, tanpa mengambilkira jenis-jenisnya, sifat komponen-komponennya, atau hubungkait dan ‘tekanan’ yang terdapat di antara komponen-komponen tersebut. Oleh itu, adalah wajar untuk menuntut sebuah teori yang bukan hanya untuk sebahagian sistem-sistem atau yang mempunyai sifat yang istimewa, namun sejumlah prinsip-prinsip universal yang dapat digunapakai untuk semua sistem secara umum.”

⁴⁴ L.Skyttner, *General System Theory*, (Singapore : World Scientific Co. Pte. Ltd, 2005), Edisi Kedua, 5.

- ii) Setiap elemen menerima kesan daripada sekurang-kurangnya satu daripada elemen lain dalam sistem
- iii) Kesemua sub-sistem di dalam sesuatu sistem mempunyai kedua-dua sifat di atas.⁴⁵

Laszlo dan Krippner, dua tokoh utama dalam bidang pemikiran sistem pula memberikan definisi mereka mengenai sistem iaitu: *'sebuah kelompok komponen yang saling berinteraksi dan mengekalkan beberapa set hubungan antara kesemua komponen-komponen terbabit serta pada masa yang sama mengekalkan juga set hubungan dengan entiti lain (termasuk sistem yang lain),'*⁴⁶. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa sistem merupakan sebuah entiti yang mengandungi elemen-elemen yang saling mempunyai kaitan di antara satu sama lain serta hubungan antara elemen-elemen tersebut berperanan menjalankan fungsi yang tertentu. Oleh yang demikian dapat disimpulkan juga bahawa dua sifat yang utama yang membentuk sesebuah sistem adalah i) elemen-elemen yang saling terkait dan ii) hubungan antara elemen sistem membentuk fungsi (*purpose*) yang khusus.

2.2.2 Definisi Pemikiran Sistem

Istilah pemikiran sistem merujuk kepada takrifan-takrifan yang diberikan ke atas konsep sistem sepertimana yang telah dinyatakan sebelum ini. Menurut pengasas kepada istilah pemikiran sistem, Barry Richmond, disiplin ini adalah sebuah sains atau metodologi dalam membentuk huraian yang meyakinkan mengenai tabiat sesebuah sistem melalui kefahaman yang mendalam mengenai struktur-strukturnya.⁴⁷ Senge, pakar dalam sains

⁴⁵ Lihat Russek Ackoff, *Creating the Corporate Future*, (John Wiley & Sons: New York, 1981). h.15-16

⁴⁶ lihat Alexander Laszlo & Stanley Krippner, "System Theories : Their Origins, Foundations, and Development" *System Theories and A Priori Aspects of Perception*, J.S. Jordan(edit), (Amsterdam : Elsevier Science, 1998), 3: 53.

⁴⁷ Barry J. Richmond, "Systems Dynamics/ Systems Thinking: Let's Just Get On With It" *Systems*

pengurusan dan pemikiran sistem mendefinisikannya sebagai sebuah disiplin yang meneliti aspek umum dan menyeluruh bagi sesebuah sistem serta menumpukan kepada aspek hubungan berbanding objek, dan kepada corak-corak perubahan berbanding keadaan yang statik.⁴⁸ Fazrul Ismail pula menjelaskan pemikiran sistem sebagai *'pemikiran secara lingkaran (loop), manakala kaedah pemikiran yang biasa dipraktikkan ialah pemikiran secara linear dalam menyelesaikan masalah atau isu yang besar dalam kehidupan seharian,'*⁴⁹ Beliau seterusnya menyatakan bahawa penggunaan istilah pemikiran sistem adalah untuk membezakannya dengan konsep pemikiran sistematik.⁵⁰ Takrifan yang lengkap dan menyeluruh mengenai pemikiran sistem adalah definisi yang diberikan oleh Ross D. Arnold dan Jon. P. Wade setelah mereka menganalisa dan menyimpulkan beberapa takrifan yang diberikan oleh tokoh-tokoh pemikiran sistem iaitu:

*Pemikiran sistem adalah sebuah set kemahiran analisis yang saling melengkapi antara satu sama lain, digunakan untuk meningkatkan kemampuan untuk mengenalpasti dan memahami sistem-sistem, meramalkan tabiatnya dan mencadangkan penambahbaikan demi mencapai kesan yang diinginkan,*⁵¹

Dalam memberikan takrifan yang lebih jelas kepada konsep pemikiran sistem ini, pengkaji dan meneliti perbezaan-perbezaan dengan beberapa konsep lain. Melalui penelitian terhadap perbezaan antara konsep pemikiran sistem dengan konsep-konsep yang bertentangan itu maka kefahaman mengenai definisinya dapat ditanggapi dengan lebih tuntas. Oleh itu dalam rangka mentakrifkan konsep pemikiran sistem ini, penulis akan membezakannya dengan konsep lain seperti pemikiran sistematik dan pemikiran analitikal.

Dynamic Review, v.10, no. (2-3) (1994), 135-157.

⁴⁸ Peter Senger, *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization*, (New York: Doubleday/Currency: 1990), 85.

⁴⁹ Fazrul Ismail, *Berfikir Secara Sistemik*, (Kuala Lumpur: Mustread, 2011), 11.

⁵⁰, *ibid*, 11.

⁵¹ Ross D. Arnold & Jon P. Wade, "A Definition of Systems Thinking: A Systems Approach" *Procedia Computer Science*, v.44, 675.

2.2.3 Perbezaan Pemikiran Sistem dan Sistematik

Menurut Ismail, pemikiran sistematik merujuk kepada tindakan 'menggunakan kaedah yang tetap dan perancangan yang tersusun'⁵². Elemen 'tersusun' adalah merupakan sifat utama bagi pemikiran sistematik. Manakala pemikiran sistem pula, sepertimana yang dibincangkan sebelum ini, merupakan kaedah penelitian secara keseluruhan tanpa memberikan perhatian secara khusus terhadap komponen-komponen yang wujud dalam sesebuah binaan sistem. Kaedah berfikir secara bersistem ini tidak terlalu memberikan perhatian terhadap aspek susunan komponen-komponen tersebut berbanding kaedah pemikiran sistematik namun lebih menumpukan kepada hubungan dan interaksi yang wujud di antara mereka.⁵³

2.2.4 Perbezaan Pemikiran Sistem Dan Pemikiran Analitikal

Pemikiran sistem berbeza jika dibandingkan dengan kaedah pemikiran konvensional yang bersifat analitikal dan linear. Pemikiran analitikal (*analysis*) merupakan kaedah pemikiran yang dipakai secara meluas dalam pelbagai kajian sains para era moden. Pemikiran ini berkembang dengan munculnya disiplin falsafah rasionalisme dan sains moden selepas era Pencerahan di Eropah. Pemikiran analitikal mengaplikasikan pendekatan memecah-mecahkan dan mengasingkan elemen-elemen yang dikaji daripada keseluruhan hubungannya dengan elemen yang lain.⁵⁴ Melalui pendekatan pengasingan ini, sesuatu elemen dapat dikaji secara tersendiri dan berasingan. Pendekatan analisis ini menyebabkan hubungan interaksi antara sesebuah elemen

⁵² Ini merujuk kepada kamus online International Oxford yang mentakrifkannya sebagai '*using a fixed means and organized plan*'. Lihat di <http://oxforddictionaries.com/definition/systematic?q=systematic>, diakses pada 14hb Mei 2012. Begitu juga kamus online Webster mentakrifkannya sebagai dan '*Characterized by order and planning*', Lihat <http://www.websters-online-dictionary.org/definitions/systematic>, , diakses pada 14hb Mei 2012.

⁵³ lihat Fazrul Ismail, *Berfikir Secara Sistemik*, 12-13.

⁵⁴ lihat Morgan Jones, *The Thinkers Toolkit*, (New York:1995), 11 dan H. William Dettmet, "Destruction & Creation: Analysis & Synthesis" *Goal Systems International*, 2006, 13.

dengan elemen yang lain tidak diberikan perhatian yang signifikan.⁵⁵ Pendekatan ini juga diistilahkan sebagai bersifat mencerakinkan (*reductionisme*) perkara yang menjadi objektif kajian. Sifat mencerakinkan ini membawa tanggapan bahawa dengan menggunakan teori-teori sains moden (teori-teori yang muncul setelah peristiwa pencerahan Eropah) untuk menghuraikan sebuah fenomena pada suatu peringkat akan sekaligus memberikan huraian kepada fenomena yang sama pada peringkat yang lebih tinggi. Sebagai contoh huraian sebuah fenomena sosial secara kuantitatif - jumlah, peratusan populasi, indeks⁵⁶ dan sebagainya - dapat menggambarkan nilai-nilai kualitatif dalam sesebuah masyarakat seperti nilai moral, kepercayaan, peradaban dan sebagainya. Antara ciri-ciri bagi sifat mencerakinkan yang menjadi dasar kepada pemikiran analitikal ini adalah :

- i) Memisah-misahkan sesuatu perkara secara konseptual atau fizikal.
- ii) Meneliti sifat atau fenomena pada bahagian-bahagian yang terpisah tersebut.
- iii) Melalui penelitian terhadap bahagian-bahagian yang terpisah tersebut kesimpulan terhadap sifat atau fenomena keseluruhan dibentuk.⁵⁷

Pendekatan sintesis yang merupakan antara dasar kepada pemikiran sistem membentuk kefahaman mengenai fungsi keseluruhan sistem tanpa membentuk pengetahuan yang terperinci mengenai struktur yang terperinci bagi sebuah sistem. Menurut Barlett, proses sintesis melibatkan pemerhatian yang lebih mendalam berbanding proses analisis. Ini kerana sintesis membolehkan penelitian dibuat terhadap susunan elemen-elemen dalam sesebuah sistem dan meneliti fungsinya secara

⁵⁵ Lihat Gary Barlett(2001), *ibid*, h.3-4 dan John Barton & Tim Haslett, "Analysis, Synthesis, Systems Thinking & the Scientific Method: Rediscovering the Importance of Open System" *Systems Research & Behavioral Science*, v.24, no.2(2007), 33.

⁵⁶ Simon Bell & Stephen Morse, *Sustainability Indicators: Measuring the Immeasurable?*, (UK & USA: Eratchscan, 2008), Edisi Kedua, 14.

⁵⁷ Lihat Skyttner, *General System Theory*, 15. dan Fazrul Ismail, *Berfikir Secara Sistemik*, 57-58.

bersama.⁵⁸ Melalui analisis seseorang hanya akan mendapat maklumat atau fakta yang terpisah-pisah mengenai sistem, sebaliknya melalui sintesis seseorang akan memperolehi kefahaman terhadap fungsi keseluruhan sesebuah sistem yang dikaji.⁵⁹ Oleh itu pendekatan sintesis pemikiran sistem bersifat memberi kefahaman sedangkan metode pemikiran analitikal lebih cenderung membekalkan maklumat yang terperinci.⁶⁰

Pada dasarnya pendekatan sintesis adalah lebih sukar untuk dilaksanakan kerana ia memerlukan pemerhatian yang menyeluruh terhadap interaksi yang bersifat dinamik di dalam sesebuah sistem. Ia juga sukar kerana peneliti turut dikehendaki meneliti perubahan yang sentiasa berlaku pada interaksi dalam sesebuah sistem ketika setiap kali berlakunya perubahan pada sistem berkenaan. Selain itu, dasar kepada pemikiran sistem ini adalah sebuah konsep yang disebut sebagai '*fractal phenomenon*' yang menyatakan bahawa sesebuah sistem terbina daripada sejumlah susunan (*pattern*) elemen yang berulang-ulang. Oleh itu, cabaran untuk memahami sebuah sistem adalah untuk melihat keseluruhan susunan elemen-elemen bagi sistem tersebut melalui pendekatan sintesis yang bertujuan meneliti susunan yang berulang-ulang pada sebarang sistem atau situasi.⁶¹

Walau bagaimanapun, pada hakikatnya pemikiran sistem adalah gabungan pendekatan analisis dan sintesis. Ini kerana sintesis ialah gabungan kefahaman yang dicapai melalui sejumlah analisis bagi mencapai sebuah kesimpulan yang menyeluruh. Sistem sebagai sebuah unsur yang menyeluruh akan hilang sifat sinerginya jika elemen-elemennya dipisah-pisahkan justeru tidak dapat difahami hanya melalui kaedah analisis.

⁵⁸ Lihat Gary Barlett, "Systemic Thinking : A Simple Thinking Technique For Gaining Systemic Focus", kertas kerja dibentangkan dalam *The International Conference On Thinking - Breakthrough 2001*, Probsolv International, 4.

⁵⁹ John Barton & Tim Haslett, "Analysis, Synthesis, Systems Thinking", 9.

⁶⁰ Lihat Skyttner, *General System Theory*, 35.

⁶¹ Gary Barlett, "Systemic Thinking", 4-5

Proses kefahaman mengenai sistem ini hendaklah menumpukan kepada sifat keseluruhan elemen-elemennya. Sintesis menterbalikkan proses yang biasa dijalankan dalam analisis saintifik iaitu dengan:

- i) Mengenalpasti identiti sesebuah sistem yang mengandungi bahagian yang ingin dikaji
- ii) Menghuraikan sifat dan fenomena dalam sistem
- iii) Menghuraikan sifat dan fenomena pada bahagian tertentu dengan menganggapnya sebagai sebahagian daripada sistem tadi.⁶²

Perbezaan lain antara pemikiran sistem dan pemikiran analitikal adalah pendekatannya dalam menyenaraikan sebanyak mungkin mana elemen yang berbeza-beza dalam sesebuah sistem dan kemudiannya mengenalpasti persamaan yang wujud di kalangan kesemuanya. Sebaliknya, pendekatan pemikiran analitikal adalah dengan mengumpulkan sebanyak mungkin elemen yang boleh dikenalpasti, membandingkan antara kesemuanya, membezakan tahap-tahapnya. Ringkasnya pemikiran analitikal berkaitan dengan mengenalpasti perbezaan, manakala pendekatan sistemik yang berasaskan sintesis berkaitan dengan mengenalpasti persamaan. Ini bermaksud dalam proses sintesis juga memerlukan proses analisis kerana proses awal sebelum mencari persamaan adalah mengenalpasti elemen-elemen yang berbeza. Namun analisis dalam pemikiran sistem berbeza daripada analisis yang dipraktikkan dalam proses pemikiran analitikal kerana dalam pemikiran sistem, proses analisis diteruskan dengan proses sintesis yang menumpukan kepada usaha untuk menyimpulkan tema utama hasil penelitian terhadap semua persamaan dalam elemen-elemen dalam sistem tertentu sedangkan proses analisis konvensional hanya terhenti pada menumpukan kepada

⁶² Goerge E. Reed, "Leadership and Systems Thinking" *Defence AT&L*, v. XXXXV, no. 3, 10.

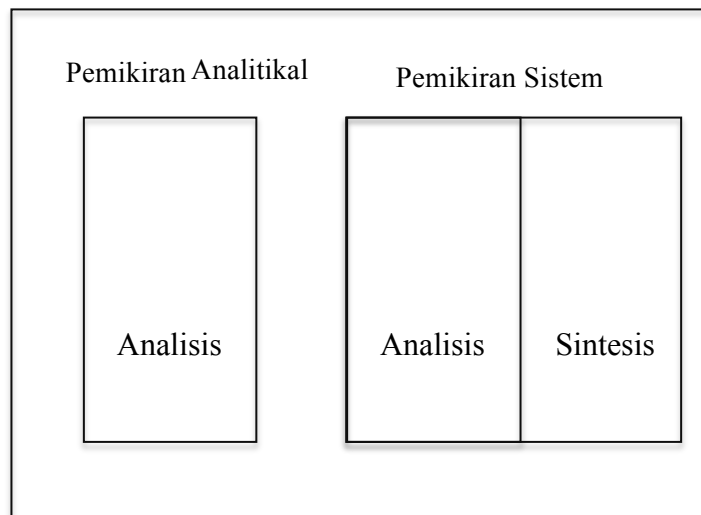
elemen tunggal yang paling signifikan dalam sistem terbabit.⁶³

Hubungan analisis, sintesis, dan pemikiran sistem ini turut disentuh oleh Bunge yang menghuraikan perbezaan dan hubungan antara ketiga-tiga elemen tersebut. Beliau mengistilahkan pendekatan analisis sebagai 'atomisme', sintesis sebagai 'holisme' dan pemikiran sistem sebagai 'sistemisme'.⁶⁴ Atomisme dalam istilah beliau mewakili pendekatan yang menekankan bahawa kefahaman mengenai sesebuah organisme atau fenomena bergantung kepada analisis terhadap bahagian-bahagiannya (*parts*) semata-mata. Sebaliknya, holisme hanya menumpukan kepada aspek keseluruhan (*whole*) sesebuah organisme atau fenomena dengan mengabaikan struktur asasnya. Kedua-dua pendekatan ini, bagi Bunge adalah tidak tepat dan hanya memberikan perspektif yang terhad terhadap sesebuah fenomena kerana atomisme cenderung mengabaikan konteks sesebuah fenomena manakala holisme cenderung untuk mengabaikan kandungan atau bahagian-bahagian penting sesebuah fenomena. Baginya pendekatan sistemisme menawarkan solusi yang lebih tepat dengan melibat sesebuah situasi sebagai sistem yang sifat keseluruhannya dibentuk untuk bahagian-bahagian strukturnya dan juga mempunyai hubungan dengan persekitarannya (*environment*).⁶⁵ Kefahaman mengenai aspek ini sangat penting dalam memahami fenomena modenisme dan posmodenisme serta mekanisme yang diambil oleh pemikiran sistem dalam menangani kedua-duanya.

⁶³ Gary Barlett, "Systemic Thinking", 6-7.

⁶⁴ Mario Bunge, "Epistemology & Methodology I: Exploring the World" *Treatise on Basic Philosophy*, (Reidel: Dordrecht, 1979), v.5, 260

⁶⁵ Wojciech W Gasparski, "Systems Approach As A Style: A Hermeneutics of Systems" *Systems Thinking in Europe*, M.C. Jackson et.al. (edit.), (New York. Springer Science+Business, 1991), 20 -21.



Rajah 2.1: Ilustrasi menggambarkan hubungan pemikiran analitikal, sintesis dan pemikiran sistem.

2.3 Sejarah Ringkas Mengenai Perkembangan Sains dan Hubungannya dengan Kemunculan Pemikiran Sistem

Pada bahagian ini, perkembangan sains daripada era klasik hingga ke era moden dihuraikan serta proses kemunculan teori sistem dalam pelbagai bidang kajian sains. Ini bagi memberi perspektif yang lebih jelas mengenai faktor-faktor yang telah menyumbang kepada pembentukan teori sistem dan kemudiannya disimpulkan sebagai pemikiran sistem.

2.3.1 Dari Sains Klasik kepada Sains Moden

Pada zaman pertengahan, paradigma skolastik mendominasi setiap disiplin keilmuan pada ketika itu. Ini bermaksud perkembangan sains ketika itu diiktiraf selagimana ilmu itu menyokong doktrin-doktrin keagamaan. Perkembangan sains pada waktu ini adalah berbentuk kajian sains bagi meneguhkan pentafsiran terhadap agama. Pada era skolastik ini, pencarian matlamat atau diistilahkan sebagai teleologi adalah konsep yang penting. Prinsip ini menganggap setiap pergerakan sebarang unsur adalah untuk mencapai

kepada keadaan asal yang telah ditetapkan ke atasnya. Hakikat ini dianggap wujud dalam alam semesta kerana sebiji batu yang jatuh ke tanah sebagai contoh, disebabkan objek tersebut merupakan sebahagian daripadanya manakala bunga berkembang bagi tujuan untuk menghasilkan buah. Pada masa ini, ilmu fizikal tidak dipisahkan daripada aspek rohani. Ilmu astronomi tidak dipisahkan daripada ilmu astrologi dan ilmu alkimia (ilmu yang menggabungkan unsur-unsur kimia, fizik, astrologi, seni, kedokteran, mistisisme, dan agama) tidak dipisahkan daripada ilmu kimia. Pandang-alam (*world-view*) yang dibina pada era skolastik ini adalah bagi mengharmonikan antara dimensi fizik dan metafizik.⁶⁶

Pada abad ke-16 setelah munculnya zaman pencerahan di Eropah, perhatian diberikan terhadap fakta yang diujikaji dalam proses eksperimen yang bersifat saintifik. Aspek teleologi dalam fenomena yang berlaku pada alam dan kehidupan manusia tidak lagi diberi perhatian. Pada ketika ini, perutaran semulajadi (*laws of Nature*) telah diformulasikan dengan menggunakan asas matematik yang disimpulkan melalui perhatian yang bersifat mekanikal. Melalui penciptaan teleskop oleh Galileo Galilei (1564-1642), manusia merubah perspektif mereka mengenai keadaan sebenar bagi planet bumi yang tidak lagi dianggap sebagai pusat alam semesta kerana malahan hanya salah sebuah planet yang mengelilingi matahari. Penemuan sebilangan bintang-bintang yang wujud dalam alam semesta meneguhkan bahawa alam semesta sebenar lebih luas dan mempunyai pelbagai dimensi daripada yang diterangkan oleh gereja dan ahli agama. Huraian teleologi bagi pergerakan sesuatu unsur telah diabaikan kerana ahli sains pada era ini menganggap sesebuah pergerakan sesebuah unsur dalam alam hanya disebabkan oleh tekanan yang dikenakan padanya. Perspektif Galileo ini menunjukkan bahawa bermulanya perspektif mekanistik terhadap alam dan bermulanya permisahan

⁶⁶ Ray Spangenburg & Diane Moser, *The Birth of Science: Ancient Times to 1699*, (New York: Facts on File Inc., 2004), 37.

antara sains dan agama. Pendekatan eksperimental dan matematik yang diperkenalkan oleh beliau menjadikannya sebagai saintis pertama bagi era zaman moden.⁶⁷

Rene Descartes (1596-1650) pula, dengan berpandukan kepada idea asas Galileo yang menawarkan sebuah perspektif ke atas alam sebagai susunan yang teratur(*cosmos*). Beliau dianggap sebagai seorang rasionalis yang memperkembangkan pemisahan antara agama dan sains. Beliau membezakan antara elemen tubuh (*body*) dan minda(*mind*)⁶⁸ yang dikenali sebagai pendekatan *dualism*.⁶⁹

Pada permulaan abad ke-18, pandang alam atau perspektif manusia mengenai konsep bagi realiti alam yang diistilahkan sebagai 'pandang-alam saintifik' telah terbina dengan kukuh dalam dunia intelektual Eropah. Dunia fizikal dilihat sebagai sebuah jasad yang beku dan mati, yang membolehkan manusia berperanan sebagai pemilik dan 'tuan' kepada alam ini seluruhnya termasuklah bagi haiwan, tumbuhan dan manusia lain. Setiap misteri alam dapat dihuraikan melalui terma-terma yang bersifat mekanistik. Manusia dan haiwan dalam prinsip pemikiran ini adalah hanya makhluk-makhluk yang bersifat mekanikal manakala elemen-elemen seperti moraliti, nilai, dan kehendak manusia pula dianggap sebagai alat untuk mengatur alam kebendaan. Era ini dikenali sebagai 'Era Mesin' dan tokoh yang penting dalam bidang matematik dan fizik pada era ini adalah Isaac Newton (1643-1727)⁷⁰. Newton mempelopori teori alam yang bersifat

⁶⁷ Lihat Skyttner, *General System Theory*, 9 dan Stillman Drake, *Galileo At Work*, (Courier Dover Publication, 2003), 297.

⁶⁸ Lihat Gonzalo Rodrigues-Pereyra, "Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance" *Journal of The History of Philosophy*, Oxford, vol.46, no.1(2008), 69-90.

⁶⁹ Descartes membezakan elemen tubuh (*body*) yang berada di ruang dunia fizik yang objektif (ruang sains), manakala minda pula merupakan unsur yang berada di ruang dunia yang subjektif yang tidak melibatkan pemikiran dan perasaan. Pemisahan antara dua unsur ini bagi membolehkan sains bebas daripada kongkongan institusi gereja. Perbezaan fundamental antara elemen subjektif dan objektif ini menjadi elemen utama dalam tradisi pemikiran abad moden. Pemikiran ini membezakan unsur-unsur yang dianggap bersifat dikotomi seperti manusia dan alam, rohani dan material, lelaki dan wanita dan sebagainya. Skyttner, *General System Theory*, 10.

⁷⁰ Dalam karyanya *Principia* beliau menghuraikan mengenai prinsip graviti dan menentengahkan tentang sifat alam semesta yang mekanistik dan bebas daripada sebarang pengaruh unsur-unsur bersifat rohani

mekanistik dan menyatakan bahawa wujudnya perbezaan antara unsur-unsur 'sebab' dan 'kesan'. Setiap fenomena dan proses dalam alam berbentuk hubungan 'sebab' dan 'kesan' (*causality*) yang bersifat selari(*linear*), dapat diramal, dan menuju kepada arah suatu tempoh masa yang tertentu. Perspektif ini melihat alam semesta sebagai sebuah mesin yang besar dengan mempunyai aturan yang jelas dan tetap.⁷¹

Kefahaman mekanistik terhadap alam mencetuskan pula idea bahawa alam semesta merupakan sebuah fenomena berbentuk gerakan jam (*mechanism clockwork*). Kefahaman ini menyatakan bahawa Tuhan telah membiarkan alam ini bergerak dan berkembang dengan sendiri menurut struktur dalamannya dan undang-undang sebab dan kesan (*causality*).⁷² Oleh itu, sebarang elemen 'matlamat atau makna tidak relevan dalam alam ini dan hanya diketahui oleh Tuhan. Teori *clockwork* ini juga menawarkan prinsip utama mengenai sebab-kesan (*causality*) iaitu kesan adalah sentiasa didahului oleh sebab. Sebuah sebab yang mampu diukur sentiasa akan menghasilkan kesan yang dapat diukur.⁷³ Dalam kerangka pemikiran inilah kaedah berfikir secara *reductionist*⁷⁴ (iaitu dengan mengecilkan skop sesebuah pemerhatian bagi mencapai kajian yang tepat) menjadi dominan dan mempengaruhi semua kajian saintifik.⁷⁵

atau spritual. Bagi beliau posisi dan kadar kelajuan pergerakan planet-planet yang diketahui pada masa beliau adalah memadai untuk mengenalpasti posisinya pada masa hadapan. Lihat Roozbeh Ghaffari, Newton's Universe: Approaching The Peak of The Copernican Revolution, dalam *Massachusetts Institute of Technology Undergraduate Research Journal*, Massachusetts:MIT, Vol.2 (2002), 29-32.

⁷¹ Robert Louis Flood, *Rethinking The Fifth Discipline*, 80-8.

⁷² Edward Dolnick, *The Clockwork Universe: Isaac Newton, The Royal Society, and The Birth of The Modern World*, (UK: Happer Collins, 2011), 250.

⁷³ Oleh itu, prinsip sebab dan kesan ini (*causality*) adalah hubungan yang menghuraikan setiap perkara yang wujud, dan Tuhan merupakan 'Sebab yang Pertama'. Inilah pendekatan yang diistilahkan sebagai *determinisme*. *Determinisme* ditakrifkan sebagai pemikiran yang menganggap bahawa setiap fenomena merupakan hasil sesuatu sebab yang khusus ataupun setiap perkara hendaklah mempunyai sebab tertentu. Selain itu ia juga menganggap bahawa kewujudan sebab sudah pasti akan menghasilkan fenomena yang sepatutnya muncul daripadanya. Lihat dalam Brand Blanshard, "Determinism in Philosophy", dalam *Determinism and Freedom*, Sidney Hook(edit), (New York: Collier Books, 1957), 18-19.

⁷⁴ Skyttner, *General System Theory*, 15.

⁷⁵ Lihat Richard Tarnas, *The Passion of The Western Mind: Understanding The Ideas That Have Shaped Our World View*, (New York : Ballantine Books, 1991), 258- 261.

Perkembangan seterusnya memperlihatkan manusia di Barat semakin mempunyai keyakinan yang kuat bahawa sains mampu menjelaskan kesemua fenomena alam dengan tepat. Augusto Comte (1798-1857) menawarkan perspektif bahawa realiti merupakan fakta-fakta zahir yang dicapai melalui pengalaman yang dikenali sebagai aliran positivisme saintifik (*scientetific positivism*).⁷⁶ Dalam aliran ini, konsep seperti sebab, makna, dan matlamat dikeluarkan daripada skop kajian sains tulen. Realiti yang mungkin untuk diperhatikan melalui deria dan ditanggap secara logik sahaja dapat diterima sebab asas ilmu yang sah. Peranan saintis adalah untuk melakukan pemerhatian, menghurai, dan meramalkan aturan yang wujud pada realiti.⁷⁷ Akhirnya, elemen metafizik dihapuskan pengaruhnya secara menyeluruh dalam bidang sains apabila Charles Darwin (1809 -1881) menawarkan teori evolusinya dalam karyanya *The Origin of Species*.⁷⁸

2.3.2 Berakhirnya Perkembangan Sains Moden dan Permulaan Era Sistem

Zaman sains moden mula mengalami kemunduran apabila pendekatan *determinisme* dalam sains ini telah dicabar pula dengan kedatangan teori relativiti oleh Albert Einstein (1897-1955) yang menyatakan bahawa unsur masa dan ruang tidak dapat dipisahkan sama sekali dalam melihat pergerakan sebarang unsur dalam alam ini. Teori beliau merupakan kritikan kepada teori graviti Newton kerana bagi beliau, graviti adalah

⁷⁶ Pendekatan positivisme ini melibatkan prinsip-prinsip berikut:

- i) Elemen tubuh dan minda tidak dapat dipisahkan.
- ii) Realiti dapat dikesan oleh deria manusia.
- iii) Semua ilmu adalah berhubung objek yang fizikal yang bersifat konkrit. Perkara abstrak adalah kurang kukuh secara realitinya.
- iv) Setiap pengetahuan dibina atas pengalaman.
- v) Kenyataan normatif tidak berkaitan dengan sains dan tidak dapat membawa nilai betul atau salah.
- vi) Hanya satu bentuk metod kajian saintifik yang sah.
- vii) Matlamat, tujuan, dan fungsi adalah tidak relevan

⁷⁷ Lihat Augusto Comte, *A General View of Positivism*, J.H. Bridges M.B(terj)., (London: Gorge Routledge & Sons, 1987), 8.

⁷⁸ Keith A. Francis, *Charles Darwin and The Origin of Species*, (Westport, Connecticut & London : Greenwood Press, 2007), 1-15.

kesan daripada gabungan geometri masa dan ruang yang tidak mendatar namun berbentuk lengkungan (*curve*) yang terhasil daripada proses gabungan antara cahaya dan tenaga. Ini telah menolak teori Newton yang melihat graviti hanya sebagai daya tarikan sesebuah objek kepada objek lain dalam bentuk selari, sehala atau *linear*. Dengan penemuan tersebut beliau menyimpulkan *General Relativity Theory*⁷⁹ yang menganggap bahawa ruang dan masa di dalam alam adalah relatif dan tidak bersifat tetap dan tidak bergerak secara mekanikal. Selain itu, muncul juga teori quantum (*quantum theory*) yang mencabar pemikiran *determinism*.⁸⁰ Asas bagi teori ini dibina oleh Max Planck (1895-1947) apabila beliau menemukan bahawa cahaya dapat difahami dalam dua bentuk iaitu sebagai entiti fizik yang kecil (quantum cahaya) atau sebagai gelombang yang wujud dalam ruang tertentu. Ini menyebabkan kefahaman klasik mengenai unsur mekanistik dalam alam juga telah tercabar. Prinsip sebab dan kesan (*causality*) serta kemungkinan untuk mewujudkan sebuah model realiti alam semesta yang dapat difahami oleh manusia telah menghadapi jalan buntu.

Fokus pengkaji yang dahulunya tertumpu kepada objek kini berubah kepada pemerhatian terhadap fenomena transformasi, proses, dan perubahan yang berlaku dalam sesuatu unsur atau dalam fenomena alam. Werner Heisenberg (1901-1976) yang mempelopori teori ketidakpastian (*the uncertainty principle*)⁸¹ menyatakan adalah mustahil untuk menghuraikan mengenai kedudukan dan kelajuan gerakan sesebuah zarah. Niels Bohr (1885-1962) pula menyatakan bahawa eksperimen terhadap satu aspek bagi sesebuah sistem akan membatalkan kemungkinan untuk mengkaji sistem

⁷⁹ Lihat Albert Einstein, *The Meaning of Relativity: Four Lectures Delivered at Princeton University, May 1921*, (Princeton: Princeton University Press, 1923), 59.

⁸⁰ Lihat A.M.Selvan, "A General Systems Theory for Chaos, Quantum Mechanics and Gravity for Dynamical Systems of All Space-Time Scales" *Journal of Electromagnetic Phenomena*, v.5, no.2(2015), 17.

⁸¹ David J. Griffiths, *Introduction to Quantum Mechanics*, (New Jersey: Prentice Hall, 1995), 17.

yang sama pada aspek yang berbeza.⁸² Kesemua penemuan ini menafikan wujudnya realiti yang objektif serta dapat ditanggapi secara mudah oleh pengkajian saintifik dan menafikan perspektif *determinism* mengenai alam sepertimana yang difahami pada era sains moden.

Pada tahun 1950-an apabila wujudnya teknologi terkini seperti komputer, bom hidrogen, dan permulaan eksplorasi angkasa lepas, masyarakat Barat mula menghadapi masalah-masalah yang semakin rumit dan kompleks. Sistem trafik yang sering tergendala, bencana alam sekitar, ancaman perang nuklear dan sebagainya menjadi isu baru yang perlu dihadapi. Masyarakat berhadapan dengan masalah yang rumit, serta melibatkan pelbagai aspek iaitu daripada masalah teknikal, organisasi, sosial dan politik berkaitan antara satu sama lain. Dalam era baru ini, sains moden yang telah diasingkan bidang-bidangnya tidak lagi dapat berhadapan dengan kompleksiti masalah dalam masyarakat. Ini kerana pendekatan melihat sesuatu masalah yang kompleks dengan hanya meneliti bahagian-bahagiannya secara berasingan tidak lagi mampu memberi huraian yang tepat mengenai fenomena yang berlaku dan juga tidak mampu menawarkan solusi kepadanya.⁸³

Teori sistem mula dibangunkan secara lengkap pada tahun 1920-an oleh ahli sains daripada pelbagai disiplin ilmu yang mula menyedari keperluan terhadap sebuah teori umum yang berupaya membantu manusia memahami dan menguruskan fenomena kompleksiti yang berlaku dalam hidup mereka. Para ahli sains ini termasuk para ahli biologi organisma, ahli psikologi *Gestalt* dan ahli ekologi. Selain itu ia juga mula dibincangkan oleh ahli sains dalam bidang teknikal seperti kejuruteraan, pengurusan, siberetik, dan teori maklumat. Di Jerman, pada tahun 1920-an, muncul ahli falsafah

⁸² Lihat Skyttner, *General System Theory*, 24-25 dan Richard Tarnas, *The Passion of The Western Mind*, 355-365.

⁸³ Skyttner, *General System Theory*, 36-37

seperti Christian von Ehrenfels yang mula menggunakan perkataan '*Gestalt*' yang membawa maksud '*sifat keseluruhan sesuatu perkara adalah lebih utama daripada bahagian-bahagiannya yang terasing*,' yang menjadi teori utama pemikiran sistem. Setelah itu Ludwig von Bertalanffy, seorang ahli biologi organisma, bertanggungjawab memformulasikan teori sistem dan merangka landasan konseptual bagi pemikiran sistemik⁸⁴. Pada periode ini, muncul sebuah pendekatan untuk menggabungkan pelbagai disiplin ilmu sains. Antaranya adalah sebuah disiplin yang dikenali sebagai 'kajian operasi' (*operational research*) iaitu sebuah pendekatan multi-disiplin melibatkan aktiviti mencapai keputusan dalam operasi ketenteraan seperti perancangan dalam peruntukan sumber, penjadualan optimum, analisa risiko dan sebagainya. Matlamatnya adalah untuk mengaplikasikan ilmu-ilmu yang ada dalam konteks tertentu, pada masa tertentu, dengan sumber-sumber yang terhad, untuk memenangi perang.⁸⁵

Perkembangan awal kemunculan teori-teori mengenai sistem dan pemikiran sistemik bermula dengan munculnya pertubuhan-pertubuhan yang dianggotai oleh para sarjana yang berusaha untuk menyebarkan aplikasi teori ini. Pada tahun 1954, tertubuhnya *International Society for General System Theory* dan kemudiannya menukar namanya kepada *International Society for System Science (ISSS)*⁸⁶. Pengasas kepada pertubuhan ini adalah Ludwig Von Bertalanffy⁸⁷ dan Kenneth Boulding,

⁸⁴ Lihat Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, (New York: Anchor Books 1996), 31-32.

⁸⁵ Michal Kulej, *Operations Research*, (Wroclaw: Wroclaw University Technology, 2011). 5.

⁸⁶ Deborah R. Hammond, *Toward A Science of Synthesis: The Heritage of General Systems Theory*, disertasi Doktor Falsafah dalam bidang Sejarah di University of California, Berkeley (1997), 2.

⁸⁷ Ludwig Von Bertalanffy dilahirkan pada 1901. Melanjutkan pengajian dalam falsafah di University of Innsbruck. Kemudian beliau melanjutkan pengajian di tahap Phd di University of Vienna bagi mengkaji falsafah dan sains dan tamat pada tahun 1926. Beliau memulakan kariernya sebagai pensyarah biologi di Jabatan Zoology, University Of Vienna pada tahun 1934, kemudian menjadi profesor di University of London pada tahun 1948 hingga 1949, kemudian mendapat profesor biologi di McGill University di Kanada. Seterusnya beliau juga menjadi pengasas bagi *Ford Foundation's Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences* di Stanford, California pada tahun 1954 hingga 1955. Pada tahun 1958 beliau berpindah ke Kansas untuk menjadi professor pelawat di Menninger Foundation. Dari tahun 1961 hingga 1966 beliau berusaha mengasaskan *Center for Advanced Studies in Theoretical Psychology* di University of Alberta, Edmonton, Kanada. Pada tahun 1966 beliau berperanan sebagai profesor bagi *Theoretical Biology* dan ahli bagi *Center for Advanced Study in Theoretical Psychology* at the

seorang ahli ekonomi, Anatol Rapoport seorang ahli biologi matematis dan Ralph Gerald seorang ahli psikologi. Mereka menjadi pengasas kepada pergerakan teori sistem ini (*system movement*).⁸⁸

Bertalanffy mengasaskan ‘Teori Sistem Umum’ (*General Systems Theory*) pada tahun 1930-an akan tetapi mula mendapat perhatian apabila artikel beliau diterbitkan dalam *American Journal of Science*. Idea beliau yang mendapat perhatian ramai adalah mengenai kenyataan bahawa sistem hakikatnya mempunyai karakteristik-karakteristik yang umum dan tersendiri, walaupun sistem-sistem ini wujud dalam pelbagai disiplin ilmu sains. Boulding pula menerbitkan artikelnya berhubung hierarki sistem (*System Hierarchy*) pada tahun 1956⁸⁹. Tujuan wujud pertubuhan ISSS adalah untuk menggabungkan saintis daripada pelbagai disiplin ilmu sains untuk mencapai beberapa matlamat iaitu:

- i) Mengintegrasikan persamaan dan hubungan dalam sains
- ii) Menggalakkan komunikasi antara saintis dalam pelbagai disiplin ilmu.
- iii) Membentuk teori asas bagi pendidikan sains yang umum.⁹⁰

Selain daripada itu, Ludwig Bertalanffy menyatakan bahawa matlamat utama daripada pembinaan teori GST ini adalah :

University of Alberta in Edmonton, Kanada. Dari tahun 1969 hingga 1972, beliau sekali lagi berpindah menjadi profesor bagi *Center for Theoretical Biology* di State University of New York di Buffalo. Sepanjang kariernya beliau menghasilkan 13 monograf, lima antologi, lebih 200 artikel, dan lapan buah buku. Beliau dikenang sebagai bapa kepada *General System Theory*. Beliau mula membahaskan mengenai teori sistem dalam biologi bagi menghuraikan perkembangan dan pertumbuhan organisme. Beliau kemudian mengembangkan teori beliau dalam ilmu psikologi dan sosiologi. Kemudian barulah beliau membentuk *General System Theory* bagi menerangkan mengenai sistem secara umumnya. Beliau meninggal dunia pada tahun 1972. Lihat John Mulcahy, *Organizational System Theories of Ludwig Von Bertalanffy*, (t.t), 1.

⁸⁸ Robert Louis Flood, *Rethinking The Fifth Discipline*, 2.

⁸⁹ Lihat Kenneth E. Boulding, “General System Theory : The Skeleton Of Science” *Management Science*, v.6, no.1 (2004), 127-139.

⁹⁰ Lihat Skyttner, *General System Theory*, 37-39

- 1) Wujudnya pendekatan yang meluas dalam usaha mengintegrasikan pelbagai disiplin ilmu sains sama ada sains tulen dan sains sosial
- 2) Persamaan dalam usaha integrasi terbabit adalah mempunyai elemen GST
- 3) Teori GST ini adalah penting untuk diadaptasikan ke dalam teori-teori dalam bidang sains bukan fizikal
- 4) Membangunkan prinsip yang menyatukan kesemua disiplin sains yang bakal menuju kepada fenomena kesatuan ilmu sains
- 5) Ini akan membawa kepada integrasi yang penting dalam proses pendidikan yang saintifik.⁹¹

Selain Bertalanffy, terdapat sarjana-sarjana lain yang cuba mengintegrasikan pelbagai bidang ilmu sains bagi membentuk teori-teori sistem. A.J.Lotka (1956M) sebagai contoh dalam karyanya *Elements of Mathematical Biology* secara rasminya menyarankan beberapa prinsip umum bagi teori sistem.⁹² Selain itu, pendekatan untuk mengintegrasikan antara ilmu fizik dan biologi pula pada mulanya dipelopori oleh Defay (1929M) dan Schrodinger(1967M) yang cuba untuk menggunakan prinsip termodinamik dalam mengkaji sistem biologi.⁹³

Norbert Wiener (1948M) membicarakan mengenai kerumitan (*complexity*) dalam karyanya iaitu *Cybernetics: Control of Man and The Machine* yang melalui disiplin siberatik⁹⁴ yang melibatkan beberapa teori utama : i) teori sistem, ii) teori

⁹¹ David Chen & Walter Stroup, "General System Theory : Toward A Conceptual Framework for Science and Technology Education for All" *Journal of Science Education and Technology*, Vol.2, No.3 (1993), 449.

⁹² *Ibid*, 450.

⁹³ Kajian ini membuktikan bahawa organisme keseluruhannya bukanlah merupakan sebuah sistem yang tertutup namun merupakan sebuah sistem yang terbuka yang terus menerus berada dalam keadaan stabil melalui beberapa proses transformasi yang berterusan dan melalui proses pertukaran tenaga. Lihat David Chen & Walter Stroup, *ibid*, 449.

⁹⁴ Teori ini mempunyai keselarasan dengan GST dari segi motivasi kewujudannya, syarat-syarat yang digariskannya, karakteristik, sifat, dan fenomena di dalamnya. Selain itu siberatik juga berperanan sebagai teori umum bagi menganalisa praktis sosial dan praktis moral. Lihat D.Dutta Majumber,

informasi, iii) teori kawalan. Sibernatik merupakan sebuah disiplin ilmu yang membincangkan mengenai kawalan, komunikasi, dan kaedah pengiraan dalam sistem mesin dan juga tisu hidup bagi organisme. Perbincangannya adalah melibatkan mekanisme maklumbalas (*feedback*) dan tabiat sistem yang berfungsi berasaskan matlamat (*goal oriented behavior*) yang beliau aplikasikan terhadap sistem biologi, sosial, dan mekanikal. Idea sibernetik yang ini telah diadaptasi ke dalam pelbagai disiplin ilmu seperti sains komputer, kejuruteraan, biologi, falsafah, psikologi, dan cabang-cabang ilmu sains sosial.⁹⁵

Apabila teknologi perkomputeran telah menjadi maju, Forrester, seorang pengkaji di *Massachusetts Institute of Technology (MIT)*, menyatakan bahwa prinsip-prinsip bagi pelbagai sistem persenjataan seperti sebab, kesan, dan maklumbalas (*feedback*) dapat diaplikasikan dalam menghuraikan sifat dinamik yang terdapat pada kerajaan, sistem perniagaan, hatta sikap manusia. Beliau mengistilahkan bidang baru dalam kajian sistem yang dinamik (*systems dynamic*). Beliau kemudiannya memperkenalkan beberapa prinsip-prinsip baru seperti *systems dynamic*, *industrial dynamic*, dan *world dynamic*. Forrester bukan sahaja mempelopori teori *system dynamic*, namun beliau juga menjadi mentor kepada sebilangan pemikir sistem seperti Denis dan Donella Meadows yang menghasilkan karya *Limits to Growth* pada tahun 1977, Nancy Roberts dengan karyanya, *Introduction to Computer Stimulation*, dan Peter Senge dengan karya penting dalam bidang pengurusan dengan menggunakan pendekatan sistemik iaitu *The Fifth Discipline* pada tahun 1990.⁹⁶

Cybernetics and General System : A Unitary Science?, dalam *Kybernetes*, Britain : Thales Publication(W.O.), Ltd., v.8 (1979), 7-15, dan lihat Skyttner, *General System Theory*, 76. Beliau menerangkan bahawa Norbert Wiener merupakan pengasas kepada pemikiran sibernetik abad moden melalui karya beliau *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* yang diterbitkan pada 1948

⁹⁵ Lihat juga Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in The Animal and The Machine*, (Massachusetts Institute of Technology: MIT Press, 1965), 144.

⁹⁶ Lihat David Chen & Walter Stroup, "General System Theory", 451.

Dapat disimpulkan bahawa, dalam jangka masa 50 tahun kebelakangan ini, telah muncul kesedaran mengenai keperluan untuk mencari sebuah kaedah alternatif dalam rangka untuk menanggapi isu-isu yang semakin kompleks dan sukar untuk difahami akibat perkembangan zaman semasa. Teori sistem yang menjadi asas kepada pemikiran sistemik dengan segala bentuk pendekatan dan perinciannya telah dianggap sebagai sebuah pendekatan yang mampu menawarkan perspektif dan kefahaman yang lebih tepat mengenai fenomena-fenomena terkini. Geoff Mulgan telah menyenaraikan beberapa faktor mengenai kepentingan pemakaian pemikiran sistem dalam era baru ini khususnya dalam arena pentadbiran polisi-polisi awam. Antaranya faktor-faktor tersebut adalah:

- i) Proses sebaran maklumat yang meluas
- ii) Tekanan yang diberikan kepada institusi dan agensi kerajaan untuk merangka polisi awam yang lebih holistik dan berkesan.
- iii) Fenomena terkini yang berlaku ke atas alam sekitar, khususnya perubahan cuaca akibat hubungkait dengan sistem telah mengakibatkan elemen-elemen penting ekosistem menjadi lemah
- iv) Proses globalisasi dan kesannya merubah elemen-elemen yang terpisah dahulunya kini menjadi terhubung.
- v) Keperluan kepada kemahiran untuk menyesuaikan dengan perkara-perkara yang tidak dapat dianalisa dengan jelas dan perkara-perkara yang tidak bersifat linear.
- vi) Perancangan dan strategi rasional sering mencetuskan hasil yang tidak dikehendaki.⁹⁷

⁹⁷ G. Mulgan, Systems Thinking and the Practice of Government, dalam *Proceeding of A Workshop on The Systems Practice for Managing Complexity Network*, United Kingdom: The Publication of United Kingdom systems Society, Vol.23 (2001), 24, Geoff Mulgan merupakan pengasas badan pemikir iaitu *Demos* pada tahun 1994 yang berperanan membangunkan idea-idea baru bagi parti 'New Labour' di Britain. Beliau memegang jawatan sebagai Pengarah Polisi dan Ketua bagi Unit Strategik di 'Downing Street' dari tahun 1998 hingga 2005.

2.3.4 Perkembangan Pendekatan Sistem (*Systems Approach*) dalam Pelbagai Bidang Kajian

Pendekatan sistem (*systems approach*) merupakan istilah bagi kluster-kluster kajian yang melibatkan kategori, fokus, dan skop-skop operasi bagi teori-teori sistem berbeza⁹⁸ yang telah berkembang sebelum dan selepas perang dunia kedua. Churchman sebagai salah seorang pengasas kepada istilah ini menyatakan bahawa pendekatan sistem boleh ditakrifkan sebagai:

*Sebuah aplikasi metode-metode yang saintifik, teknik, dan alat kepada proses penyelesaian masalah yang melibatkan operasi dalam sesebuah sistem dan juga untuk mengawal operasi-operasi terbabit dengan bermatlamatkan natijah yang terbaik bagi sebarang masalah,*⁹⁹

Selain itu, Churchman turut menggariskan matlamat bagi pendekatan sistem (*systems approach*) iaitu sebagai:

*Untuk membekalkan kepada para pengurus bagi pelbagai organisasi dengan asas-asas penyelesaian masalah yang bersifat saintifik serta melibatkan pengurusan interaksi antara komponen-komponen dalam sesebuah organisasi sebagai tujuan untuk mencapai kemanfaatan terbaik bagi keseluruhan organisasi. Sebuah keputusan yang terbaik bagi sesebuah organisasi keseluruhannya diistilahkan sebagai keputusan yang optimum (optimum decision)*¹⁰⁰

Terdapat pelbagai pendekatan sistem dalam menyelesaikan pelbagai bentuk masalah telah dibangunkan sejak selepas perang dunia ke-dua hinggalah kini. Pendekatan-pendekatan sistem ini dibahagikan melalui tiga kategori yang merujuk kepada tiga fenomena yang berbeza. Tiga fenomena tersebut adalah fenomena mekanikal atau fizikal, fenomena biologi, dan fenomena sosial. Fenomena mekanikal diistilahkan sebagai 'pemikiran mesin' yang melibatkan sistem-sistem yang dibina oleh manusia seperti komputer dan enjin serta sistem-sistem dalam alam semulajadi seperti

⁹⁸ Tobacco Control Monograph, *Systems Thinking: Potential to Transform Tobacco Control*, dalam *Monograph 18: Greater Than The Sum*, (USA: The National Cancer Institute, 2007), 39. http://cancercontrol.cancer.gov/tcrb/monographs/18/m18_1.pdf (diakses pada 13 Jun 2012)

⁹⁹ C.W. Churchman, Ackoff, R.L., Arnoff, E.L, *Introduction to Operations Research*. (New York: Wiley, 1957), 8-9.

¹⁰⁰ *Ibid*, 6.

sistem cuaca dan sistem solar. Fenomena biologi diistilahkan sebagai 'pemikiran biologi' yang melibatkan sistem yang terdapat dalam haiwan atau tumbuh-tumbuhan. Manakala fenomena ketiga iaitu fenomena sosial diistilahkan sebagai 'pemikiran sosial' yang melibatkan sistem-sistem kelompok manusia, keluarga, organisasi dan masyarakat.¹⁰¹ Pendekatan-pendekatan sistem yang digunakan dalam setiap fenomena tersebut adalah:

i) **Pemikiran Mesin** - bagi fenomena ini pendekatan sistem yang digunakan untuk mengkaji dan menganalisisnya adalah pendekatan-pendekatan 'Pemikiran Sistemik Yang Keras' (*Hard Systems Thinking*) seperti Kajian Operasi (*Operation Research*)¹⁰², Sains Pengurusan (*Management Science*) yang menggunakan matematik dan statistik yang berasaskan prinsip mekanikal dan termodinamik klasik. Termasuk dalam kategori ini juga adalah metode Analisis Sistem (*Systems Analysis*)¹⁰³, Kejuruteraan Sistem (*Systems Engineering*)¹⁰⁴, dan juga Kajian Sistem Yang Dinamik (*Systems Dynamic*)¹⁰⁵. Kesemua pendekatan ini adalah berasaskan pemerhatian terhadap keadaan dan proses yang bersifat pasti (*deterministic*), dan menggunakan pengiraan yang berasaskan metode mekanistik dan statistik klasik. Kesemua metode ini dianggap tidak mampu untuk meneliti aspek-aspek lain pada manusia seperti perasaan, emosi, dan kepercayaan. Sibernetik (*cybernetics*)¹⁰⁶ pula lahir hasil pengkajian terhadap fenomena mekanikal/mesin dan juga biologi. Ini kerana sibernetik adalah berbeza dengan prinsip mekanistik dan termodinamik klasik kerana keduanya menumpukan kepada sistem yang

¹⁰¹ Darek M. Erikson, *Managing Problems of Postmodernity*, 9 -10.

¹⁰² B.D. Craven & S.M.N Islam, *Operation Research Methods: Related Production, Distribution, and Inventory Management Applications*, (Hyderabad : The Jefai University Press, 2006),3.

¹⁰³ Gary B. Shelly et. All, *Systems Analysis and Design*, (Boston : Course Technology, 2009), 2.

¹⁰⁴ Defence Acquisition University Press, *Systems Engineering Fundamentals*, (Virginia: Systems Management Collage, 2001), 31.

¹⁰⁵ Jay W. Forrester, "System Dynamics as an Organizing Framework for Pre-college Education" *System Dynamics Review*, Vol. 9, No. 2, (1993), 183–94 dan Jay Forester, The Beginning Of System Dynamics, dalam *McKinsey Quarterly*, No.4 (1995), 5-16

¹⁰⁶ D. Dutta Majuder ,Cybernetics and General Systems : A Unitary Science, dalam *Kybernetes*, (Britain : Thales Publication, 1977), 7.

tertutup yang pasti (*deterministic closed system*), sedangkan siberetik pula menganggap setiap sistem sentiasa terbuka menerima kesan perubahan daripada luar (*open system*) dan menganjurkan hipotesis bagi aspek teolologi (matlamat dan fungsi utama sesebuah sistem). Siberetik juga menjadi asas kepada teori kawalan (*control theory*) yang digunakan untuk menerangkan mengenai operasi mesin secara umumnya dan juga beberapa proses biologi. Namun begitu, order kedua disiplin siberetik merubah fokus kajiannya kepada keadaan sistem kepada kajian mengenai kaedah pengkajian atau pemerhatian terhadap sistem. Ringkasnya ia melibatkan persoalan kemampuan kognitif manusia dari sudut psikologi dan biologinya. Jadi, ia dikategorikan sebagai pendekatan sistem di dalam aspek 'pemikiran biologi'.

ii) **Pemikiran Biologi** - Teori Sistem Umum (*General Systems Theory*)¹⁰⁷ yang merupakan asas kepada pemikiran sistemik adalah berasaskan daripada disiplin biologi dan dirangkumkan dalam kategori 'pemikiran biologi'. GST menawarkan konsep-konsep seperti sistem terbuka (*open system*) dan kepelbagaian matlamat (*equal-finality*) yang tidak ditawarkan oleh paradigma mekanikal. Teori Sistem Autopoietik (*Autopoietic System Theory*)¹⁰⁸ dan Teori Sistem Kehidupan (*Living Systems Theory*)¹⁰⁹ yang membekalkan kefahaman mengenai fenomena kehidupan yang bersifat *self-producing* dan teori yang universal bagi kesemua sistem yang hidup. Selain daripada itu Model Sistem yang Berdaya (*Viable System Model*) yang dibina daripada teori siberetik juga termasuk di dalam kategori ini.

¹⁰⁷ Lars Skyttner, *General Systems Theory: Problems, Perspectives & Practice*, (Singapore : World Science, 2005), 56 dan Skyttner, "General Systems Theory : Origin and Hallmark" *Kybernetics*, vol. 25, no. 6, (1996), 18-19.

¹⁰⁸ Humberto Maturana & Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of The Living*. (Dordrecht : D. Reidel, 1980), 78.

¹⁰⁹ G. A Swanson, "James Grier Miller's Living Systems Theory" *Systems Research and Behavioral Science*, 236-271.

iii) **Pemikiran Sosial** - Di antara pendekatan sistem yang digunakan dalam pengkajian fenomena sosial adalah seperti Metodologi Sistem Halus (*Soft Systems Methodology*),¹¹⁰ berfungsi untuk memformulasikan perubahan dan masalah yang berlaku dalam aktiviti masyarakat manusia. SSM juga dapat berperanan menguruskan perbezaan pandangan akibat kepelbagaian budaya, ilmu, dan pengalaman masyarakat dalam sesebuah konteks sosial. Selain itu, pemikiran sosial juga dikaji oleh pendekatan Perancangan Interaktif (*Interactive Planning*)¹¹¹ yang berfungsi untuk mengambilkira kepelbagaian yang wujud pada sub-sistem, dan pendekatan ‘Pengesan dan Penguji Ramalan’ (*Assumption Surfacing and Testing*)¹¹² yang berfungsi untuk menyelidik ramalan atau anggapan yang dipegang oleh ahli bagi organisasi dengan cuba mencabar keabsahannya. Pendekatan Kajian Sistem Kritikal (*Critical Systems Heuristic*)¹¹³ pula memfokuskan rekabentuk sistem yang sepatutnya dibentuk untuk mencapai kemanfaatan dalam masyarakat dan biasanya diaplikasikan dalam kajian struktur politik dalam sesebuah negara. Kemudian pendekatan Sistem Sosial yang Hidup (*Living Social System*) dan Metodologi Sistem Multimodal (*Multimodal Soft Systems Methodology*)¹¹⁴ yang mengambilkira kepelbagaian pengalaman manusia dalam kajiannya termasuk yang berbentuk fizikal seperti tenaga dan juga yang berbentuk kemanusiaan seperti etika dan estetika.

¹¹⁰ Peter Checkland, “Soft Systems Methodology : A Thirty Year Restrospective” *Systems Research and Behavioral Science*, (USA : Willey & Sons Ltd, 2000), 236-271.

¹¹¹ Russel Ackoff, “Systems, Messes, and Interactive Planning” *Redesign the Future*, (New York/ London : Wiley, t.t.), 428.

¹¹² R.O. Mason and I.I. Mitroff, *Challenging Strategic Planning Assumptions: Theory, Cases, and Techniques*, (New York : Wiley, 1981), 234.

¹¹³ Ulrich, Werner and Reynolds, Martin, “Critical Systems Heuristics” *Systems Approaches to Managing Change: A Practical Guide*, Reynolds, Martin and Holwell, Sue (ed), (London: Springer, 2010), 243–292.

¹¹⁴ Anita Mirijamdotter, *A Multimodal Systems Extension To Soft Systems Methodology*, (Thesis Kedoktoran Fakulti Falsafah, University Lulea Tekniska, 1998), 97.

2.4 Prinsip-prinsip Asas Pemikiran Sistem

Pemikiran sistem merupakan sebuah corak pemikiran yang berdiri di atas beberapa prinsip-prinsip teras yang menjadikannya unik atau berbeza daripada bentuk-bentuk pemikiran selainnya. Prinsip-prinsip tersebut juga menjadi sumber rujukan utama bagi pemikiran sistem dalam memainkan peranannya dan mengatur pendekatan-pendekatan yang tersendiri dalam memberikan solusi kepada permasalahan atau fenomena yang kompleks. Prinsip-prinsip pemikiran sistem ini juga mempunyai kaitan yang rapat dengan sifat-sifat sesebuah sistem yang digariskan oleh para pemikir sistem kerana prinsip-prinsip tersebut menjadi prasyarat asas untuk memahami sifat-sifat berkenaan.¹¹⁵ Pada bahagian ini, beberapa prinsip teras yang telah digariskan oleh para pengkaji dan sarjana pemikiran sistem dihuraikan bagi menjelaskan lagi relevansi penggunaannya dalam pelbagai bidang dan disiplin termasuklah hukum Islam semasa.

Beberapa sarjana pemikiran sistem telah berusaha untuk menggariskan prinsip-prinsip asas ini bagi menjelaskan karakter khusus atau sifat utama bagi pemikiran tersebut. Walaupun mereka cenderung untuk menggunakan huraian dan istilah berbeza-beza dalam menjelaskan prinsip-prinsip ini akibat kecenderungan terhadap jenis atau pendekatan sistem yang berbeza, namun begitu teras utama yang dihuraikan tersebut secara dasarnya adalah sama. Dalam memberikan gambaran umum terhadap prinsip-prinsip pemikiran sistem yang diutarakan oleh pelbagai sarjana pemikiran sistem, Capra cuba menyimpulkannya seperti berikut¹¹⁶:

Prinsip Pertama: *Memfokuskan terhadap aspek keseluruhan berbanding kepada bahagian-bahagian yang khusus.* Ini merupakan prinsip utama bagi pemikiran sistem

¹¹⁵ Topik mengenai sifat-sifat sistem akan dibahasakan pada bahagian khusus dalam bab ini.

¹¹⁶ Fritjof Capra & Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, 80-82.

kerana sesebuah sistem yang hidup (*living system*) merupakan sebuah rangkuman elemen-elemen yang terkait rapat di antara satu sama lain sehinggakan sifat umum ini tidak boleh disimpulkan hanya dengan melihat bahagian-bahagiannya secara terpisah. Ini kerana sifat umum tersebut bersifat menyeluruh dan sistemik malahan sifat itu tidak terdapat pada bahagian-bahagian tersebut. Memisah-misahkan bahagian tersebut sama ada secara fizikal atau konseptual akan mengakibatkan sifat keseluruhan tersebut akan hilang atau terurai. Walau bagaimanapun dalam meneliti sistem hukum Islam, kedua-dua prinsip umum dan hukum-hakam khusus seharusnya dilihat secara bersama, dan ini lebih bertepatan dengan definisi asal pemikiran sistem itu sendiri.¹¹⁷

Prinsip Kedua: *Secara dasarnya pemikiran sistem bersifat multidisiplin.* Prinsip kedua pemikiran sistem menyatakan bahawa sistem-sistem yang wujud di dalam alam ini terkait di antara satu sama lain serta berkongsi sifat dan asas-asas aturan yang sama. Sebagai contoh sesebuah organisme sama ada manusia, haiwan atau tumbuh-tumbuhan merupakan sistem yang hidup, mengandungi bahagian-bahagian seperti sel atau daun yang turut bersifat sebagai sistem. Malahan, organisme-organisme ini juga membentuk entiti yang lebih besar seperti keluarga, organisasi, atau komuniti yang turut mempunyai sifat sebagai sistem-sistem yang hidup. Oleh yang demikian, secara dasarnya, untuk memahami fenomena-fenomena sistem di dalam ruang dan kategori yang berbeza-beza ini, pemikiran sistem bersifat multidisiplin serta mampu mengintegrasikan pelbagai disiplin ilmu.¹¹⁸

Prinsip Ketiga: *Memfokuskan terhadap aspek hubungan berbanding objek.* Dalam tradisi pemikiran mekanistik, alam ditanggapi sebagai ruang yang dipenuhi oleh objek-

¹¹⁷ Lihat takrifan yang diberikan oleh Barry Richmond (antara pengasas kepada disiplin pemikiran sistem) yang menyatakan bahawa pemikiran sistem adalah kemahiran untuk melihat 'hutan dan pokok' (*forest and trees*) secara bersama tanpa mengabaikan salah satu daripadanya.

¹¹⁸ Christina Mele et. al., "A Brief Review of Systems Theory and Their Managerial Applications" *Service Science*, v. 2, no. 1/2, 126.

objek. Walaupun sarjana dan saintis era moden menyedari bahawa objek-objek dalam alam berhubung di antara satu sama lain, namun aspek hubungan tersebut dilihat sebagai elemen sekunder dan tidak diberikan perhatian yang signifikan. Namun begitu, para saintis dan pemikir sistem cenderung melihat ‘objek-objek’ tersebut sendiri pada hakikatnya adalah sistem yang terbina daripada sistem-sistem yang lebih kecil dan terangkum dalam sistem yang lebih besar. Oleh itu, pemikiran sistem memberi fokus yang utama kepada aspek hubungan berbanding objek. Walau bagaimanapun, elemen objek tidak seharusnya diabaikan sama sekali kerana objeklah yang membentuk hubungan-hubungan tersebut.

Prinsip Keempat: *Fokus kepada aspek hubungan yang berbentuk kualitatif dalam sesebuah sistem.* Ini merupakan peralihan besar daripada sains moden yang beranggapan bahawa semua objek boleh dan perlu diukur. Ini kerana sesuatu objek yang dapat diukur secara tepat, dapat dikuasai atau dimanipulasi menurut kehendak manusia. Namun begitu, pemikiran sistem yang lebih menumpukan kepada aspek hubungan mempunyai metodologi yang berbeza kerana secara asasnya elemen ‘hubungan’ tidak dapat diukur namun boleh dipetakan (*mapping*).¹¹⁹ Apabila sesuatu hubungan dipetakan, corak hubungan berkenaan akan dikenalpasti. Corak hubungan sama ada dalam bentuk jaringan (*network*), kitaran (*cycles*), dan sempadan (*boundaries*) merupakan sifat-sifat penting sistem yang hidup dan menjadi tumpuan pemikiran sistem.

Prinsip Kelima: *Fokus kepada aspek kualiti berbanding kuantiti.* Bertitik tolak daripada prinsip yang keempat, maka membentuk peta hubungan antara objek-objek lebih bersifat kualitatif berbanding kuantitatif. Dalam erti kata lain, kualiti sesuatu

¹¹⁹ Canadian Centre for Substance Abuse, “Systems Mapping Tools” *Systems Approach Workbook*, (Ottawa: Canadian Centre for Substance Abuse, 2015), 3.

hubungan antara objek-objek yang terlibat lebih ditumpukan berbanding kuantiti objek-objek tersebut.¹²⁰

Prinsip Keenam: *Fokus kepada aspek proses berbanding struktur.* Prinsip pemikiran sistem ini menyatakan bahawa proses dalam sesebuah sistem diberikan perhatian utama berbanding strukturnya. Ini kerana corak pemikiran ini menanggapi sistem yang hidup lebih dari sekadar objek atau struktur yang statik kerana di dalam sistem tersebut hakikatnya wujud proses yang berlangsung secara berterusan seperti tumbesaran, kemusnahan, regenerasi iaitu lahirnya entiti sistem baru dan perkembangan. Oleh itu, proses-proses ini menjadi tumpuan pemikiran sistem berbanding struktur sistem semata-mata.¹²¹

Keenam-enam prinsip di atas adalah penting dalam rangka untuk memahami hakikat dan karakter sebenar pemikiran sistem khususnya dalam membandingkannya dengan tradisi pemikiran moden dan mengenalpasti perbezaannya antara keduanya. Walau bagaimanapun prinsip-prinsip berkenaan masih bersifat falsafah dan ideal. Selain itu, Capra, sarjana yang mencadangkan prinsip-prinsip di atas mewakili salah satu mazhab yang dipelopori oleh golongan saintis dalam tradisi pemikiran sistem yang lebih cenderung kepada kefahaman materialisme.¹²² Oleh itu, prinsip-prinsip di atas perlu dicermati serta digunapakai secara selektif. Walau bagaimanapun, terdapat di sana prinsip-prinsip pemikiran yang boleh dianggap lebih praktikal dan menyeluruh untuk diadaptasikan di dalam proses penyelesaian masalah sebenar dalam kehidupan seharian. Antara prinsip-prinsip tersebut adalah sepertimana yang digariskan oleh Stave dan

¹²⁰ Lihat Donella H. Meadows, *Thinking in Systems: A Primer*, Diana Wright (edit), (London: Earthscan, 2009), 178.

¹²¹ Lihat Lars Mathiassen, "Systems, Processes, and Structures" *Systems Design for Human Development and Productivity: Participation and Beyond*, P. Docherty et al. (edit.) (Amsterdam: North Holland, 1987), 133.

¹²² Lihat Matti Kamppinen & JP Jakonen, "Systems thinking, spirituality & Ken Wilber: Beyond New Age" *Approaching Religion*, v.5, no.2(November 2015), 10.

Hopper hasil daripada kajian secara menyeluruh dan terperinci terhadap karya-karya pemikiran sistem iaitu¹²³:

Prinsip Pertama: *Mengenalpasti silang-hubungan (interconnections) antara elemen dalam sistem.* Prinsip ini merupakan asas utama pemikiran sistem iaitu memperakui wujudnya sistem yang terbina dari bahagian-bahagian yang saling terhubung antara satu sama lain. Prinsip ini menuntut kebolehan untuk mengenalpasti komponen-komponen pada sistem, sifat keseluruhannya, dan ciri kesatuan (*emergent properties*) yang berlaku hasil interaksi kesemua komponen berkenaan yang disimpulkan oleh ramai sarjana sistem iaitu kemampuan melihat ‘hutan dan pokok’ dalam masa yang sama. Mengenalpasti silang-hubungan dalam sistem ini, dalam erti kata lain mengkehendaki seseorang memperhatikan sifat keseluruhan sistem dan bagaimana bahagian-bahagiannya berfungsi untuk membentuk sifat umum tersebut. Prinsip ini adalah lebih sesuai digunakan untuk menganalisa sistem hukum Islam.¹²⁴

Prinsip Kedua: *Mengenalpasti hubungan maklumbalas (feedback).* Prinsip ini mengkehendaki kemampuan untuk mengenalpasti hubungan sebab-kesan di antara bahagian-bahagian pada sistem, menghuraikan jaringan hubungan tersebut, dan juga mengenalpasti bahawa hubungan berkenaan akan membentuk maklumbalas (*feedback*) serta meneliti kepelbagaian hubungan lingkaran maklumbalas (*feedback loops*).¹²⁵

¹²³ Krystyna Stave & Megan Hopper, “What Constitutes Systems Thinking?: A Proposed Taxonomy”, *25th International Conference of the System Dynamics Society*, 17, terdapat secara online di <http://www.systemdynamics.org/conferences/2007/proceed/index.htm>

¹²⁴ Lihat Peter Checkland & M.G. Heynes, “Varieties of Systems Thinking: The Case of Soft Systems Methodology” *Systems Dynamics Review*, v. 10, no. 2/3 (1994), 195 dan Kali et al, “Effect of Knowledge Integration Activities on Student’s Perception on the Earth Crust As A Cyclic System” *Journal of Research in Science Teaching*, v, 40, no. 6 (2003), 555.

¹²⁵ Lihat Barry Richmond, “The thinking in Systems Thinking: How Can We Make it Easier to Master?” *The Systems Thinking*, v. 8, no.2 (1997), 1-5.

Prinsip Ketiga: *Memahami tabiat sistem yang dinamik.* Melalui pengenalpastian hubungan maklumbalas, tabiat-tabiati atau fenomena pada sesebuah sistem dapat difahami yang biasanya bersifat dinamik. Tabiat sistem yang dinamik ini merupakan hasil interaksi struktur dalaman sesebuah sistem dan bukannya terjadi akibat dari pengaruh luar sistem berkenaan. Prinsip ini menuntut keupayaan untuk meneliti jenis-jenis tabiat sistem yang terkait dengan bentuk hubungan maklumbalas yang khusus serta mengenalpasti kesan masa tangguhan (*delay*) ke atas tabiat sesebuah sistem.¹²⁶

Prinsip Keempat: *Membezakan jenis-jenis maklumat dan pembolehubah dalam sesebuah sistem.* Prinsip ini mengkehendaki agar tahap dan kriteria maklumat atau unsur yang bergerak atau mengalir dalam sesebuah sistem dibezakan serta mengenalpasti fungsi pembolehubah (*variables*) yang berbeza dalam sesebuah sistem.¹²⁷

Prinsip Kelima: *Menggunakan model konseptual serta membentuk simulasi sistem.* Dalam rangka untuk menghuraikan tabiat sesebuah sistem, pemikir sistem perlu mempunyai kebolehan untuk mengaplikasi dan menggabungkan konsep-konsep seperti hubungan sebab-kesan, maklumbalas dan pembolehubah yang berbeza dalam sebuah model yang memetakan hubungan antara kesemuanya. Selain itu, sebahagian pemikir sistem menyatakan bahawa prinsip ini menuntut hubungan-hubungan di dalam sistem diuraikan dalam rumus matematik tertentu agar model yang dibina dapat menjadi simulasi bagi sistem sebenar dan boleh diuji dan disemak ketepatannya dengan menggunakan data-data yang bersifat kuantitatif. Namun begitu tidak semua pemikir sistem menerima pembentukan simulasi ini sebagai prinsip utama pemikiran sistem.¹²⁸

¹²⁶ Lihat Meadows, "System Dynamics Meets The Press" *The Global Citizen*, (Washington Dc: Island Press, 1991) 6.

¹²⁷ Lihat O.B. Assaraf & N. Orion, "Development of Systems Thinking Skills in the Context of Earth Study Education" *Journal of Research in Science Teaching*, v. 42, no. 5 (2005), 546.

¹²⁸ Lihat K.E. Maani & V. Maharaj, "Links Between Systems Thinking and Complex Decision Making" *Systems Dynamics Review*, v. 20, no. 1(2004), 36.

Prinsip Keenam: Pengujian polisi. Penggunaan model simulasi bagi sesebuah sistem membolehkan seseorang pengkaji mengenalpasti titik perubahan (*leverage point*) pada sistem berkenaan yang dapat menjadi fokus penetapan sesebuah keputusan atau polisi yang mampu mencetus penambahbaikan bagi keseluruhan sistem.¹²⁹

2.5 Sifat-sifat Sistem (*System Features*)

Para sarjana pemikiran sistem memberikan perspektif berbeza-beza terhadap sifat-sifat bagi sesebuah sistem. Mereka menawarkan sifat-sifat ini berdasarkan kecenderungan masing-masing dalam menghuraikannya. Sebagai contoh Ackoff membahagikannya merujuk kepada gejala (*behavior*) dalam sistem dan bentuk matlamat bagi sistem (*goal*), Boulding membahaskan sifat sistem merujuk kepada elemen teologinya, Weaver membahaskan sifat sistem merujuk kepada kompleksitinya, Simon membahaskan sifat *decomposition* sistem, dan pelbagai lagi kecenderungan bagi menghuraikan sifat-sifat sistem. Bertalanffy, sebagai pelopor teori sistem ini menyenaraikan sifat-sifat asas bagi sistem secara umum iaitu:

- i) Holisme - sifat yang holistik yang tidak dapat dikenalpasti dengan pendekatan analisis *decompositional* semata-mata
- ii) Mempunyai matlamat - interaksi dalam sistem perlu mempunyai halatuju sama ada mencapai matlamat, keadaan akhir atau sebuah keseimbangan.
- iii) Saling berkait dan saling bergantung antara elemen-elemen dalam sistem.

¹²⁹ Lihat J.W.Forrester, "System Dynamics, Systems Thinking and Soft Operational Research (OR)" *Systems Dynamics Review*, v. 10, no. 2/3(1994), 253.

- iv) Mempunyai elemen *input* dan *output*. Dalam sistem yang tertutup jenis dan kadar outputnya telah ditetapkan, manakala bagi sistem yang terbuka, input tambahan dapat diterima daripada persekitarannya.
- v) Melibatkan proses transformasi iaitu semua sistem akan mentransformasikan inputnya menjadi output dalam rangka untuk mencapai matlamatnya.
- vi) Regulasi - setiap penyimpangan yang berlaku dalam elemen-elemen pada sistem perlu dikenalpasti dan diperbetulkan. Dalam usaha ini proses tindak balas (*feedback*) adalah penting bagi kawalan yang efektif
- vii) Hieraki - ini bermaksud kedudukan sistem di dalam sistem yang lain kerana sebuah sistem adalah hasil binaan sub-sistem di bawahnya.
- viii) Pembezaan - di dalam sebuah sistem yang kompleks, unit yang tertentu memainkan peranan masing-masing.
- ix) *Equifinality* dan *Multifinality* - sifat ini membolehkan sesebuah sistem mencapai matlamatnya dengan kaedah-kaedah alternatif yang pelbagai, serta dapat mencapai beberapa objektif yang selaras dengan matlamat awalnya.
- x) Kerawakan (*entropy*) - merupakan kadar kerawakan yang wujud dalam sesebuah sistem. Kesemua sistem yang 'mati' adalah sistem yang rawak.¹³⁰

Sifat-sifat sistem yang dibincangkan oleh para pemikir ini kebanyakannya tidak sesuai untuk diaplikasikan terhadap kajian teologi, disiplin ilmu kemanusiaan atau sains sosial. Ini kerana, seperti sifat-sifat yang ditawarkan oleh Bentalanffy di atas, kebanyakannya lebih sesuai dirujuk kepada sistem yang melibatkan organisma biologi yang hidup. Manakala, teori-teori sifat sistem yang menumpukan kepada sesuatu aspek sahaja seperti kompleksiti, dekomposisi, hieraki, dan sebagainya tidak mengambilkira dimensi-dimensi lain yang perlu diambilkira dalam proses analisisnya.¹³¹ Namun begitu,

¹³⁰ L.Skyttner, *General Systems Theory*, 53-54

¹³¹ Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as a Philosophy of Islamic Law*, 45.

pemikir sistem seperti Garadejaghi menawarkan beberapa sifat asas sistem yang dapat digunapakai dalam sistem yang melibatkan pengalaman manusia seperti organisasi, masyarakat, sistem perundangan dan sebagainya¹³². Antara sifat-sifat berkenaan adalah:

i) **Keterbukaan (*openness*)**

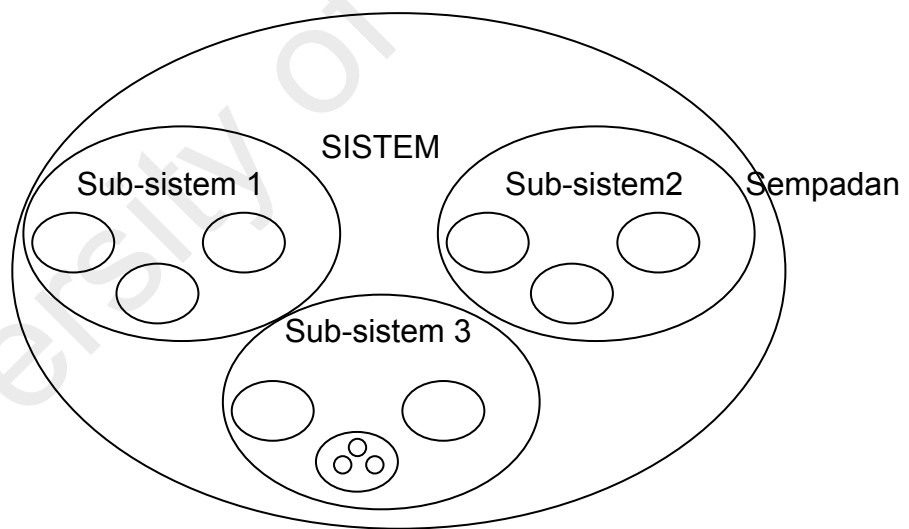
Sifat ini menyatakan bahawa sesebuah sistem yang terbuka (yang juga sifat asasi bagi sistem yang hidup) hanya boleh difahami dengan merujuk kepada persekitaran yang melatarinya. Oleh itu pengalaman-pengalaman manusia seperti konsep kebebasan, kekuasaan, dan kebahagiaan adalah berbentuk abstrak serta hanya dapat difahami dalam konteks tertentu. Oleh kerana sesebuah sistem dianggap bergantung kepada sistem yang lebih besar, maka adalah penting untuk menentukan sempadan sistem yang berada dalam kawalan manusia tersebut dan persekitarannya iaitu sistem yang tidak dapat dikawal.

Antara perbincangan penting bagi topik pemikiran sistem khususnya dalam pemikiran siberetik ialah perbincangan mengenai sistem yang berada di dalam sesebuah sistem lain. Sebagai contohnya, binaan tubuh manusia sendiri merupakan sebuah sistem, dan juga mengandungi sistem-sistem di dalamnya seperti sistem saraf, sistem otot dan kerangka-tulang, sistem peredaran darah dan sebagainya. Sistem-sistem yang wujud di dalam sebuah sistem yang utama dikenali sebagai sub-sistem. Kemudian, sub-sistem itu juga mempunyai sistem-sistem lain di dalamnya seperti organ-organ dan sel-sel yang dikenali sebagai sub-sistem dalam sub-sistem. Manusia pula sudah tentu adalah merupakan sebahagian daripada sistem seperti keluarga, organisasi dan masyarakat. Oleh itu, dapat disimpulkan bahawa sesebuah sistem yang dimulakan analisa ke atasnya berpotensi menjadi subsistem bagi sistem lain ataupun menjadi sistem asli bagi

¹³² Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity: A Platform for Designing Business Architectur*, Edisi ke-2, (Oxford: Elsevier Academic Press Publication, 2006), 46-47.

beberapa sub-sistem di bawahnya. Setiap sub-sistem merujuk kepada peringkat yang berbeza-beza yang dikenalpasti berdasarkan fungsi (*purpose*) sesebuah sistem berperanan pada peringkat-peringkat tersebut.¹³³

Manakala setiap yang tidak termasuk di dalam lingkungan sesebuah sistem adalah dianggap sebagai 'latar' (*environment*) baginya. Sesebuah sistem dipisahkan daripada 'latar'nya oleh sempadan (*boundary*). Sempadan bagi sistem tidak semestinya bersifat fizikal dan kebanyakannya merupakan sempadan yang bersifat konseptual semata-mata. Sesuatu sempadan yang dilihat oleh seseorang penganalisa kadangkala berbeza dengan yang lain kerana sempadan bagi sesebuah sistem ditentukan menurut tujuan dan matlamat sesuatu analisa dijalankan dan bergantung kepada perspektif individu yang menjalankannya.¹³⁴



Rajah 2.2: Ilustrasi bagi menggambarkan sub-sistem dalam sesebuah sistem.

Walau bagaimanapun, sistem yang terbuka juga sentiasa mengekalkan dan memelihara sifat-sifat dan karakternya walaupun berada di dalam persekitaran atau

¹³³ Lihat Jake Chapman, *Introducing Systems Thinking*, 10. Artikel di atas talian di http://scpsystem.weebly.com/uploads/2/1/3/3/21333498/jake_chapman_introduction_to_systems_thinking.pdf. (diakses pada 15 September 2013).

¹³⁴ Qiang Lu et al., "Unfolding Systems Boundaries: Evolution and Implication", kertas kerja dibentangkan dalam *1st International Conference on Systems Thinking in Management*, Geelong, Australia, (November 8-10, 2000), 384 -386

latarbelakang tertentu. Pada peringkat biologi, sistem yang hidup mengekalkan identitinya melalui DNA sebagai rujukan baginya untuk melahirkan sistem atau generasi yang baru. Sama ada dalam kategori individu atau kelompok, sistem yang terbuka mempunyai kecenderungan untuk membentuk aturan yang ditentukan oleh identitinya yang tersendiri.¹³⁵ Kebudayaan sesebuah masyarakat atau organisasi turut menjadi rujukan identiti sosial - sepertimana DNA dalam organisme hidup - yang membentuk aturan-aturan sosial bagi komunitinya. Dalam erti kata lain tabiat sesebuah sistem yang terbuka atau sistem yang hidup tidak ditentukan oleh persekitarannya tetapi oleh struktur dalamannya sendiri. Namun begitu, ini tidak bermaksud sesebuah sistem terpisah sama sekali dari persekitarannya kerana ia masih berinteraksi dengan sistem yang lebih besar tersebut namun interaksi berkenaan tidak menentukan atau merubah identitinya.¹³⁶ Prinsip sistem ini mempunyai kaitan yang rapat dengan konsep 'kawalan' dalam sistem dan amat penting dalam mengkaji sistem perundangan dan dalam konteks kajian ini adalah sistem hukum Islam sendiri.

ii) Mempunyai matlamat (*purposeful*)

Sistem yang mempunyai matlamat merupakan sistem yang diterajui oleh nilai-nilai atau fungsi tertentu. Oleh yang demikian nilai-nilai yang telah ditetapkan oleh sesebuah sistem menjadi matlamat yang ingin dicapainya. Secara kebiasaannya, nilai-nilai ini terdapat dalam budaya sesebuah masyarakat.

Secara umumnya terdapat tiga bentuk sistem yang digariskan oleh sarjana sistem seperti Acckof iaitu sistem yang mengekalkan keadaannya (*state-maintaining*), sistem yang sentiasa mencari tujuan (*goal seeking*), serta sistem yang

¹³⁵ Daniel Katz & Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, (New York, Wiley: 1966), 489.

¹³⁶ Capra & Luisi, *The Systems View of Life*, 309.

mempunyai matlamat (*purposeful*). Sistem yang sentiasa mengekalkan keadaannya sentiasa memberi reaksi terhadap perubahan yang berlaku dalam persekitarannya dalam rangka untuk mengekalkan sifat serta identitinya yang telah ditentukan baginya. Sebagai contoh sistem hawa dingin sentiasa cuba mengekalkan suhu bilik yang ditetapkan ke atasnya dan berinteraksi dan mengubah suhu persekitarannya. Sistem ini mampu beradaptasi dengan perubahan persekitarannya tetapi tidak mampu untuk mempelajari perkara baru kerana tindakannya telah ditentukan oleh pihak lain. Sistem yang mencari tujuannya pula dapat memberi respon yang berbeza kepada keadaan yang sama dalam persekitaran yang sama atau berbeza demi mencapai hasil yang ingin dicapainya. Sistem ini tidak menentukan matlamatnya namun mampu memilih kaedah untuk mencapai matlamat tersebut. Sebagai contoh, haiwan biasanya dapat mencari makanannya dengan cara yang pelbagai dalam persekitaran yang sama atau berbeza-beza. Akhir sekali, sistem yang bermatlamat mampu untuk menentukan matlamatnya sendiri yang berbeza-beza dalam persekitaran yang sama atau berbeza-beza. Kemampuan untuk merubah matlamat sendiri ini melambangkan wujudnya kebebasan untuk memilih dan manusia dianggap sebagai sistem yang bermatlamat.¹³⁷ Sifat ini juga sangat relevan dengan perbincangan mengenai sistem hukum Islam yang akan disentuh pada bab seterusnya.

iii) **Kepelbagaian Dimensi (*multidimensionality*)**

Sifat sistem yang mempunyai kepelbagaian dimensi menyatakan bahawa kecenderungan yang bertentangan tidak sepatutnya dilihat dalam perspektif 'kalah-menang' iaitu keabsahan salah satu daripadanya bermaksud pembatalan bagi selainnya. Sifat sistem ini malah menegaskan bahawa kecenderungan yang

¹³⁷ Russel L. Ackoff, "Towards A System of Systems Concept" *Management Science*, v.12, no.11(July, 1971), 666 dan Russell Lincoln Ackoff, Fred E. Emery, *On Purposeful Systems: An Interdisciplinary Analysis of Individual And Social Behaviour As System of Purposeful Behaviour*, (USA& London: Aldine Transaction, 2009), 31.

bertentangan tidak hanya boleh wujud secara bersama malahan dapat menjadi pelengkap ke atas satu sama lain. Garadējaghi membentuk empat skema yang menggambarkan kebarangkalian hubungan antara dua elemen yang bertentangan iaitu 'kalah:menang', 'menang:kalah', 'menang:menang', dan 'kalah:kalah'. Ini bermaksud elemen yang bertentangan tidak hanya dapat wujud dalam keadaan dikotomi namun juga dalam keadaan lengkap-melengkapkan. Ini dapat berlaku apabila kontradiksi antara dua elemen dalam satu dimensi tertentu diberi perspektif baru melalui dimensi yang baru. Sebagai contoh hubungan antara kecenderungan mementingkan kestabilan dengan mementingkan perubahan dalam sistem politik dapat membentuk empat bentuk sikap yang berbeza. Kecenderungan kepada perubahan dan menolak kestabilan mencetus sikap radikal manakala kecenderungan kepada kestabilan dan menolak perubahan mencetus sikap konservatif. Kedua-dua melambangkan perspektif kalah-menang. Selain itu penolakan ke atas kedua-dua keadaan kestabilan dan perubahan mencetus sikap anarki yang perlu dielakkan manakala kecenderungan kepada kestabilan dan perubahan secara bersama merupakan lambang kepada politik matang yang perlu diberi perhatian.¹³⁸ Oleh itu, pencapaian situasi 'menang-menang' merupakan fokus penting bagi pemikiran sistem dan ini adalah relevan dalam usaha untuk melihat hubungan antara *naşş* dengan *maşlahah* yang sentiasa dilihat sebagai bertembung antara satu sama lain.

iv) Ciri Terbitan (*emergent property*)

Karakteristik utama bagi sesebuah sistem adalah ia mempunyai sifat khusus yang tidak diperolehi oleh mana-mana komponen atau bahagian-bahagian dibawahnya.¹³⁹

Sifat ini dikenali sebagai ciri terbitan (*emergent property*). Sifat ini akan hilang atau

¹³⁸ Lihat Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking*, 41-42

¹³⁹ William E. Easterling & Kasper Kok, "Emergent Properties of Scale in Global Environmental Modeling – Are They Any?" *Integrated Assessment*, v.3, no. 2-3,(2002), 236.

terurai apabila sesebuah sistem dianalisa secara terpisah-pisah antara bahagian-bahagiannya.¹⁴⁰ Checkland menyatakan bahawa idea yang paling asas bagi teori sistem adalah ciri terbitan (*emergent property*) kerana pemikiran sistem adalah bertujuan membina sebuah kerangka metodologi untuk menghuraikan semua fenomena alam berasaskan teori ini.¹⁴¹ Sebagai contoh, kemampuan untuk melihat adalah sifat '*emergent property*' kepada sesuatu organisme yang mempunyai organ-organ seperti mata, saraf optik dan otak. Sebaliknya, kemampuan yang sama iaitu melihat tidak terdapat pada mana-mana anggota penglihatan bagi organisma terbabit. Kemampuan hanya wujud apabila bahagian-bahagian ini digabungkan dengan kaedah yang tertentu dan akhirnya membentuk sebuah konsep '*emergent property*' iaitu 'melihat'. Dalam disiplin ilmu biologi terdapat banyak elemen yang berkonsepkan '*emergent property*' pada pelbagai peringkat sama ada pada peringkat selular, peringkat sistem saraf, organisme, peringkat populasi bagi sesuatu organisme, dan peringkat sesebuah ekosistem.¹⁴² Antara penerangan mengenai tabiat dan sifat bagi ciri terbitan (*emergent property*) sebagai karakteristik utama sistem antaranya ialah seperti berikut:

- 1) Merupakan sifat bagi sesebuah sistem keseluruhannya
- 2) Merupakan sifat yang menggabungkan elemen-elemen yang terkait dalam sesebuah sistem.
- 3) Merupakan epistemologi bagi elemen-elemen yang terkait dalam sesebuah sistem.

¹⁴⁰ O'Connor, Timothy and Wong, Hong Yu, "Emergent Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), terdapat online di URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>

¹⁴¹ Lihat P. Checkland, "Rethinking A System Approach" *Journal Application of System Analysis*, (1981), 3-14.

¹⁴² J.S. Mill, *A System Of Logic Ratiocinative & Induction: Being A Connected View of The Principle Of Evidence and The Method of Scientific Investigation*, (New York: Longman, Green & Co, 1889), Bk. III, Ch.6, 242.

- 4) Tidak dapat diringkaskan atau dipecahkan dengan analisa terhadap elemen-elemen bagi sebuah sistem secara terpisah.
- 5) Tidak dapat diringkaskan kepada beberapa perspektif yang merosakkan kefahaman terhadap sesebuah sistem.
- 6) Merupakan sesuatu yang secara spontan dapat dilihat secara menyeluruh.
- 7) Berfungsi menghubungkan antara pemerhati dan sistem yang diperhatikan.
- 8) Dapat dicapai melalui kepelbagaian epistemologi.
- 9) Merupakan titik rujukan tunggal bagi mendefinisikan sesebuah sistem.
- 10) Ia merupakan identiti kepada sesebuah sistem¹⁴³

Ciri terbitan (*emergent property*) juga adalah hasil yang spontan daripada sesebuah proses tertentu yang menggabungkan beberapa elemen secara serentak. Maka untuk memahami ciri terbitan terbit, keseluruhan proses yang terlibat haruslah turut difahami. Sebagai contoh, sesebuah kejayaan dalam hidup seseorang atau sebuah kumpulan terhasil daripada proses yang melibatkan penggabungan beberapa tindakan tertentu. Kejayaan tidak terhasil daripada tindakan-tindakan yang terpisah-pisah atau tersendiri. Oleh yang demikian, sesebuah kejayaan berkumpulan merupakan contoh sebuah ciri terbitan (*emergent property*). Untuk memahami sesebuah kejayaan yang bersifat kooperatif, maka proses untuk mencapainya perlu difahami secara keseluruhan. Ormerod berhujah bahawa sistem ekonomi yang kompleks merupakan salah satu contoh bagi ciri terbitan. Keputusan yang dibuat oleh berjuta-juta pengguna dan syarikat-syarikat berinteraksi sesama sendiri untuk menatijahkan pergerakan ekonomi yang dapat dilihat dalam pada aras ekonomi makro sebagai Kadar Keluaran Negara Kasar (KDNK), inflasi dan pengangguran.¹⁴⁴ Lewis menganalisa karya Hayek

¹⁴³ Lihat I.Georgiu, "The Idea Of Emergent Property" *Journal of The Operational Research Society*, v.54, no.3 (2003), 244.

¹⁴⁴ Paul Ormerod, "What Can Agents Know? The Feasibility of Advanced Cognition In Social and Economic Systems", *Proceedings of Artificial Intelligence and the Simulation of Behaviour*

dan menekankan mengenai konsep ‘aturan spontan’ yang digunapakai oleh Hayek untuk melihat undang-undang ekonomi bagi pasaran hartanah, kontrak perniagaan, undang-undang tort, faktor untung rugi serta sistem harga barang yang saling lengkap melengkapi untuk membentuk ‘order ekonomi’ yang wujud dalam bentuk ciri terbitan.¹⁴⁵

Selain itu, kesesuaian antara unsur-unsur dalam sistem dan interaksi yang berkesan antara kesemuanya akan membuahkan hasil yang lebih baik daripada yang dihasilkan oleh bahagian-bahagiannya secara berasingan. Sebaliknya ketidaksesuaian dan masalah yang wujud dalam interaksi antara bahagian-bahagian dalam sistem akan menghasilkan dorongan yang tidak signifikan. Keberkesanan sesebuah organisasi adalah bergantung kepada bentuk interaksi di antara ahli-ahlinya.¹⁴⁶ Sebagai contoh, sebuah pasukan yang cemerlang dan berjaya bukanlah yang hanya mempunyai ramai ahli-ahli yang mempunyai kompetensi yang tinggi namun adalah sebuah pasukan yang mempunyai kaedah interaksi yang berkesan di antara ahli-ahlinya walaupun mereka kesemua tidak berkemahiran tinggi. Kejayaan pasukan tersebut yang terhasil daripada interaksi yang berkesan oleh semua ahli pasukan terbabitlah merupakan salah satu contoh bagi sebuah ciri terbitan (*emergent property*).

Hakikatnya ciri terbitan ini wujud dalam wacana hukum islam iaitu konsep *istiqlal* al-ma'nawi yang dipelopori oleh al-Shatibi. Hal ini akan diuraikan pada bab seterusnya. Selain daripada itu, Auda dalam karyanya telah cuba untuk menawarkan beberapa sifat khusus bagi sistem yang sesuai diadaptasikan kepada wacana hukum Islam semasa. Ini juga akan dibincangkan pada bab seterusnya.

Convention, Aberdeen, 2008, 2-4.

¹⁴⁵ Paul Lewis, “Emergent Properties in the Work of Friedrich Hayek,” *Journal of Economic Behavior and Organization* v. 82, no.2(2012), 368.

¹⁴⁶ Jamshid Gharajedaghi *Systems Thinking*, 46-47

2.6 Metode-metode Asas Bagi Pemikiran Sistem

Seperti yang dijelaskan sebelum ini, pemikiran sistem merupakan teknik-teknik yang dipermudahkan daripada teori-teori sistem yang lebih rumit seperti *General System Theory* (GST), sibermetik, kajian operasi dan sebagainya untuk diadaptasi dalam pelbagai bidang lain. Oleh itu, pada bahagian ini akan dibincangkan mengenai beberapa metode-metode yang digunapakai secara meluas dalam tradisi pemikiran sistem untuk menganalisa pelbagai fenomena dalam alam semesta dan masyarakat.

2.6.1. Model Kawalan (*The Control Model*)

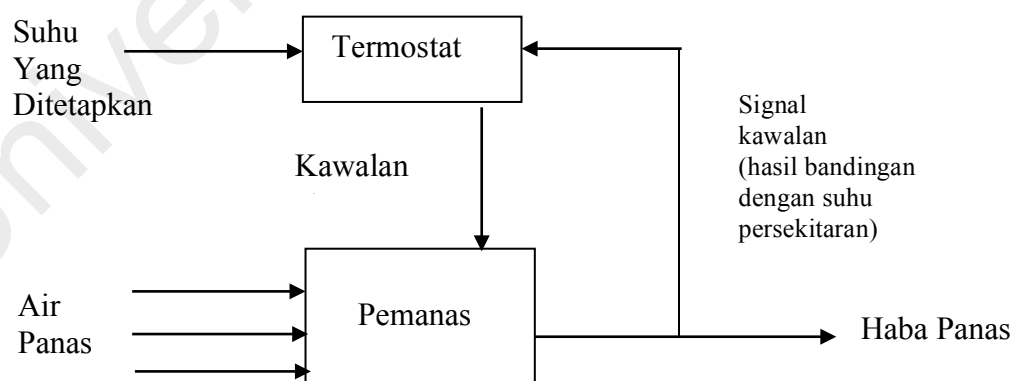
Antara aspek penting juga dalam perbincangan mengenai pemikiran sistemik adalah perbincangan mengenai teori kawalan terhadap sesebuah sistem. Dalam perbincangan mengenai 'model kawalan' yang biasa digunakan dalam disiplin sibermetik atau kejuruteraan, sesebuah sistem adalah dikawal dalam rangka untuk menghasilkan natijah (*output*) yang telah ditentukan matlamat ditetapkan (*predefine goal*). Seperti yang dijelaskan sebelum ini, teori kawalan ini telah diperkenalkan ke dalam wacana sistem oleh Nobert Wiener melalui karya beliau mengenai sibermetik.¹⁴⁷

Dalam menerangkan konsep 'model kawalan' ini, kaedah sebuah sistem pemanasan rumah akan digunakan sebagai contoh. Dalam contoh ini komponen yang terlibat dalam sistem ini adalah pemanas, pam, radiator, dan paip-paip yang menghubungkan kesemua bahagian yang berhubung. Elemen *input* bagi sistem ini adalah air panas yang

¹⁴⁷ Lihat juga Nobert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication*, 144 dan Harry L. Trentelman, *Control Theory for Linear Systems*, (Netherlands: Research Institute of Mathematics and Computer Science, 2002), 6.

membekalkan haba kepada pemanas, manakala output baginya adalah haba panas yang disalurkan ke dalam sesebuah rumah. Mekanisme kawalan bagi sistem ini adalah termostat pada dinding rumah yang membolehkan orang di dalam rumah menentukan suhu panas yang dikehendakinya. Oleh yang demikian, suhu yang dikehendaki yang diaturkan pada termostat merupakan matlamat khusus (*setting goal*) bagi sistem ini. Jadi termostat tersebut berfungsi sebagai pengawal suhu udara dan juga menyelaraskannya dengan suhu yang telah diaturkan padanya. Apabila suhu udara menjadi rendah daripada kadar suhu yang telah ditentukan, punat (*switch*) pada termostat dibuka. Seterusnya pemanas dan pam air akan terbuka dan menyebabkan air panas disalurkan kepada radiator untuk membekalkan haba di dalam rumah. Manakala apabila suhu udara menepati suhu yang ditetapkan pada termostat maka punat (*switch*) akan tertutup dan pemanas juga akan tertutup bersama. Oleh itu, elemen pengawal bagi sistem ini adalah signal buka/tutup pada punat yang mengakibatkan pemanas dan pam mula berfungsi dan juga berhenti.¹⁴⁸

Rajah 2.3: Model Kawalan Bagi Sebuah Sistem Pemanas Bilik



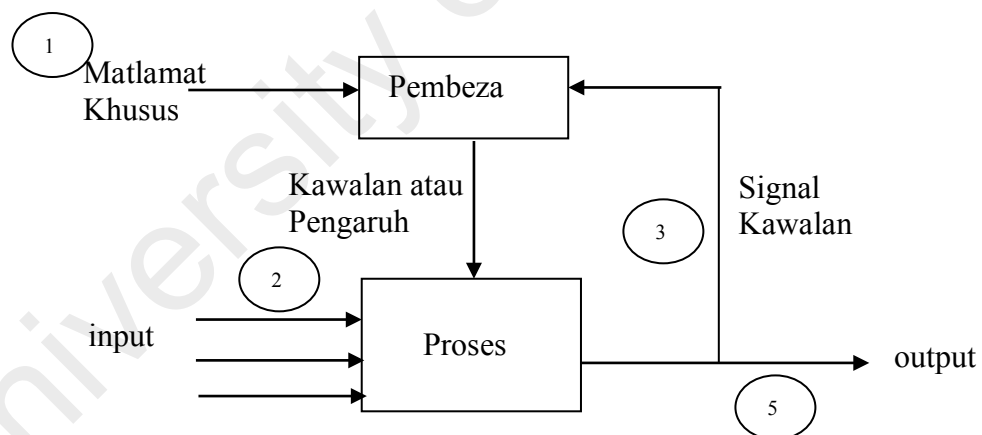
Sumber: Artikel bertajuk *Introducing Systems Thinking*¹⁴⁹

¹⁴⁸ Lihat Jake Chapman, *Introducing Systems Thinking*, 8 dan Skyttner, *General Systems Theory*, 84.

¹⁴⁹ Lihat Jake Chapman, *ibid*.

Oleh itu, terdapat tiga elemen utama bagi 'model kawalan' ini iaitu i) wujudnya sebuah proses untuk mengawal *output* yang terhasil daripada sistem ini ii) terdapat proses yang membandingkan antara hasil *output* berkenaan dengan matlamat awal yang telah ditetapkan. Oleh itu pada proses ini, kadar kawalan sistem dan matlamat yang ditetapkan perlulah mempunyai kadar ukuran yang sama. Selain itu, dalam mekanisme kawalan ini, harus terdapat proses bagi 'mengawal atau mempengaruhi' perjalanan sistem supaya tidak berlaku penyimpangan pada matlamat asal sistem tersebut. Dalam kata lain, model kawalan ini merupakan sebuah contoh bagi 'sistem yang ideal'. Sistem yang ideal adalah penting untuk menjadi kayu ukur utama bagi membandingkannya dengan situasi yang sebenar khususnya bagi mengenalpasti kelemahan dan kesalahan yang berlaku pada isu atau situasi tersebut.¹⁵⁰

Rajah 2.4: Model Kawalan Umum Bagi Sebuah Sistem



Sumber: Artikel bertajuk *The Magic Ring: Systems Thinking Approach to Control Systems*¹⁵¹

Dalam rajah di atas, sebarang input yang masuk ke dalam sistem tersebut akan diproses menjadi output yang tertentu. Namun begitu, sebelum output itu dikeluarkan

¹⁵⁰ Lihat Piero Mella, *The Magic Ring: Systems Thinking Approach to Control Systems*, (New York & London: Springer, 2014), 49 -50.

¹⁵¹ *ibid*

oleh sistem, ia akan menghantar signal kawalan kepada 'pembeza'. Signal kawalan output ini dinilai oleh 'pembeza' sama ada ciri-cirinya selaras atau tidak dengan matlamat khusus yang telah ditetapkan. Sekiranya berlaku sebarang penyimpangan pada output sistem daripada matlamat yang telah ditetapkan, 'pembeza' pada sistem akan mengawal atau mempengaruhi proses sistem supaya memperbaiki perjalanannya agar usaha memproses input sentiasa menatijahkan output yang dikehendaki atau ditetapkan.¹⁵² Oleh itu, sesebuah sistem kawalan umumnya seperti yang diterangkan di atas mempunyai lima karakteristik yang utama iaitu :

- i) pusat kawalan sistem menentukan matlamat-matlamat tertentu serta wasilah-wasilah untuk mencapai matlamat tersebut.
- ii) matlamat-matlamat tersebut yang diubahsuai kepada output memberi kesan tertentu kepada keadaan struktur sistem dan latarnya.
- iii) maklumat mengenai kesan-kesan ini direkod dan diberikan maklumbalas kepada pusat kawalan
- iv) pusat kawalan menguji keadaan baru bagi sistem ini dengan membandingkannya dengan matlamat asal yang telah ditetapkan untuk mengukur kesalahan atau penyimpangan yang berlaku pada output yang telah dikeluarkan.
- v) jika kesalahan tersebut mengakibatkan sesebuah sistem melampaui batasan matlamat yang telah ditetapkannya, pembetulan terhadap proses pengeluaran output akan dikeluarkan oleh pusat kawalan.¹⁵³

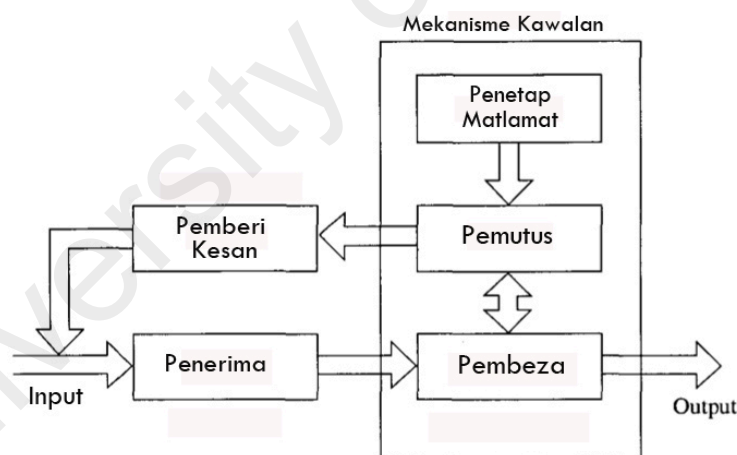
Komponen utama yang penting dalam model kawalan sistem adalah penerima (*receptor*), alat yang menyerap pelbagai input dan mentransformasikannya menjadi maklumat sebelum ia sampai ke unit kawalan. Selain itu, perbezaan antara maklumat

¹⁵² Lihat Skyttner, *General Systems Theory*, 84. dan Michael C.Jackson, *Systems Thinking : Creative Holism for Managers*, (Sussex : John Wiley & Sons Ltd, 2003), .8

¹⁵³ Lihat Skyttner, *ibid*, 89-90

yang dibekalkan oleh penerima (*receptor*) dengan kadar yang telah ditetapkan dalam sesebuah sistem diukur oleh pembeza (*comparator*). Perbezaan yang dikenalpasti tersebut seterusnya akan membekalkan maklumat mengenai pembetulan yang akan dilaksanakan oleh pemberi kesan (*effector*). Interaksi antara ketiga-tiga komponen dalam proses kawalan sistem ini membentuk sebuah lingkaran maklumbalas (*feedback*). Dalam sebuah sistem kawalan yang lebih sofistikated, terdapat sebuah lagi komponen yang berperanan mengukur pencapaian matlamat iaitu penentu matlamat (*goal setter*) yang menentukan standard yang dikehendaki oleh sistem dan pemutus keputusan (*decider*) dan kadangkala terdapat juga sistem kawalan yang mempunyai perekabentuk (*designer*) yang berperanan menentukan matlamat dan proses penentuannya oleh sesebuah sistem.¹⁵⁴

Rajah 2.5: Model Sistem Kawalan Umum



Sumber: Buku bertajuk *General Systems Theory*¹⁵⁵

Selain diaplikasikan dalam dimensi fizikal, teori kawalan juga relevan untuk digunapakai dalam menganalisa tindakan-tindakan manusia. William Powers, seorang ahli psikologi menyatakan bahawa tindakan manusia dikawal oleh signal rujukan dalaman serta wujudnya sebuah hieraki mekanisme maklumbalas negatif dalam

¹⁵⁴ Lihat Skyttner, *ibid*, 91

¹⁵⁵ *Ibid*

tindakan seseorang individu. Dalam hieraki ini, mekanisme yang berada pada peringkat yang lebih tinggi meletakkan titik rujukan kepada mekanisme yang lebih rendah serta menerima maklumat mengenai sebarang penyimpangan daripada titik rujukan berkenaan yang berlaku pada hieraki yang lebih rendah tersebut. Powers menawarkan sembilan hieraki maklumbalas kawalan yang mengawalselia pelbagai aspek tingkahlaku manusia.¹⁵⁶

Menurut Powers lagi, signal rujukan bagi sesebuah sistem kawalan terbentuk dalam struktur sesebuah organisme atau individu serta tidak dipengaruhi oleh faktor luar. Signal kawalan ini juga, menurut Powers, boleh juga dinyatakan sebagai matlamat (*purpose*) seseorang atau sesebuah organisme. Secara tidak langsung, Powers ingin menegaskan bahawa sistem yang mempunyai matlamat haruslah mempunyai mekanisme kawalan yang baik. Secara amnya, menurut beliau lagi, tingkahlaku sesebuah organisme atau individu bergantung kepada proses untuk mengawal persepsinya. Jika persepsi seseorang individu terhadap persekitarannya bercanggah dengan signal rujukannya, maka ini akan mengakibatkan berlakunya kesalahan persepsi (*perceptual error*). Semakin tinggi hieraki yang mengalami kesalahan persepsi ini semakin besar tekanan psikologi yang akan berlaku. Bagi menyelaraskan persepsi luaran seseorang individu dengan signal rujukannya, maka seseorang individu akan mula bertindak dan ini akan mencetuskan tingkahlaku. Dalam erti kata lain, tingkahlaku seseorang hakikatnya merupakan sebuah proses untuk mengawal persepsinya.¹⁵⁷

¹⁵⁶ William T. Powers et. al, "Perceptual Control Theory: A Model for Understanding the Mechanisms and Phenomena of Control", 5, terdapat di atas talian di <http://www.pctweb.org/PCTUnderstanding.pdf> (diakses pada 14 April 2016) dan Skyttner, *General Systems Theory*, 185.

¹⁵⁷ Gary Cziko, *The Things We Do: Using of Bernard and Darwin to Understand the What, How, and Why of our Behavior*, (MIT Press & Gary Cziko, 2000), 68.

Selain itu, menarik juga untuk diteliti kaedah Powers mengaitkan teori kawalan ini dengan metod pengurusan konflik. Bagi Powers, konflik merupakan pertembungan dua buah sistem kawalan yang cuba untuk mengawal sebuah kuantiti dengan merujuk kepada dua titik rujukan yang berbeza. Konflik sebegini juga berlaku di antara dua sistem dalam suatu hieraki yang sama. Oleh itu untuk menyelesaikan konflik yang berlaku tersebut, sebuah sistem lain daripada hieraki yang lebih tinggi perlu mengambil peranan untuk mengharmonikam antara kedua-dua sistem yang bertembung tersebut.¹⁵⁸ Pendekatan ini mempunyai persamaan dengan salah satu sifat sistem yang bersifat pelbagai dimensi dalam melihat fenomena konflik di antara dua kecenderungan serta digunakan oleh Auda dalam menjelas pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* dalam mengharmonikan dua dalil yang kelihatan bertembung.¹⁵⁹

2.6.2 Maklumbalas (*Feedback*) Dalam Sistem

Dalam sesebuah sistem yang kompleks (*complex*) interaksi antara sebuah hubungan sebab dan kesan tidak mempunyai titik akhir kerana keduanya saling memberi kesan di antara satu sama lain. Hasil daripada interaksi ini sebuah hubungan yang dikenali sebagai lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) iaitu hubungan secara timbal balik antara dua atau lebih elemen dalam sistem. Perubahan dalam satu elemen atau diistilahkan sebagai input, akan mengakibatkan elemen lain dalam sistem mencetuskan respons yang diistilahkan sebagai *output* yang akhirnya akan kembali memberi maklumbalas kepada elemen pertama tadi. Inilah hubungan (*feedback loops*) yang turut menjadi ciri utama sesuatu sistem.¹⁶⁰ Dalam membincangkan mengenai kawalan

¹⁵⁸ Kent Alan McClelland, "Perceptual Control and Social Power" *Sociological Perspectives*, v. 37, no. 4 (December 1994), 475.

¹⁵⁹ Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity*, 46 dan Jasser Auda, *Maqāsid as Philosophy of Islamic Law*, 224.

¹⁶⁰ Stephen E. Brown & Daniel C. Lerch, *Systems Thinking : A Tool For Municipalities*, dalam *Post*

terhadap sistem, maklumbalas ini juga merupakan unsur yang paling penting dalam sesebuah sistem.¹⁶¹ Amnya, terdapat dua kategori maklumbalas dalam sesebuah sistem iaitu:

- i) **Maklum balas** - maklumat mengenai perubahan yang sudah terjadi kepada sistem
- ii) **Maklum jangkaan** - maklumat berkenaan jangkaan perubahan yang bakal terjadi kepada sistem

Maklumbalas adalah elemen terpenting dalam pemikiran sistem kerana berperanan membetulkan persepsi mengenai hubungan sebab-kesan yang hanya seringkali dilihat berbentuk sehala atau selari (*linear*) kepada corak pemikiran sistemik yang berbentuk lingkaran timbal balik. Dalam rangka untuk menghuraikan mengenai lingkaran maklumbalas ini, kaedah yang dikenali sebagai *causal loop diagram* digunakan. Peter Senge dan Wolstenholme menggunakannya untuk menghuraikan beberapa tabiat bagi sistem (*system archetype*). Kaedah ini juga membezakan antara dua bentuk lingkaran maklumbalas iaitu yang bersifat positif apabila setiap elemen mendorong dirinya sendiri manakala lingkaran maklumbalas negatif iaitu setiap elemen bertentangan dengan dirinya. Oleh sebab itu lingkaran positif dikenali sebagai lingkaran yang 'menaik' (*escalating*) kerana terus menerus mencetuskan perubahan manakala maklumbalas negatif diistilahkan sebagai lingkaran yang 'menstabilkan' (*stabilizing*) kerana perubahan dalam sistem akan ditamatkan.¹⁶² Huraian terhadap dua kategori maklumbalas ini dinyatakan oleh Christian Lapp and Guenther Ossimitz yang membezakan dua bentuk lingkaran maklumbalas positif sebagai bersifat menjana dan mengasingkan, manakala lingkaran maklumbalas negatif yang bersifat menyeimbangkan dan ayunan. Huraian mengenai perkara ini ialah seperti berikut :

Carbon Cities : Planning for Energy and Climate Uncertainty, Daniel Lerch(edit), (California: Press Carbon Press, 2008), 81.

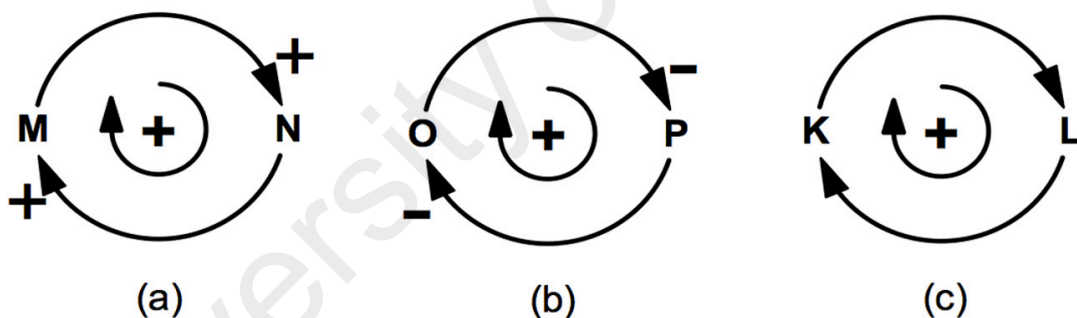
¹⁶¹ Michael C. Jackson, *Systems Thinking : Creative Holism for Managers*, 7.

¹⁶² Christian Lapp and Guenther Ossimitz, "Proposing A Classification Of Feedback Loops In Four Types" *Scientific Inquiry : A Journal of Institute for General System Studies*, vol.9, no.1(2008), 30.

2.6.2.1 Lingkaran Maklumbalas Positif Yang Bersifat Menjana (*Enhancing*) dan Mengasingkan (*Excluding*)

Jenis maklumbalas ini menyatakan bahawa perubahan yang berlaku dalam sistem menjana magnitud perubahan yang seterusnya. Ini akan menjana perubahan pada satu arah yang sehalu. Lingkaran maklumbalas positif dapat dikategorikan kepada dua jenis iaitu maklumbalas menjana (*enhancing*) dan maklumbalas mengasingkan (*excluding*). Sebagai contoh sebuah maklumbalas yang mudah terdiri daripada dua elemen sahaja. Lingkaran kedua-dua elemen ini dikira sebagai positif jika kedua-dua elemen itu mempunyai hubungan positif, kedua-duanya negatif ataupun hubungan antaranya keduanya bersifat neutral.¹⁶³

Rajah 2.6: Tiga jenis lingkaran maklumbalas positif.



Sumber: Artikel bertajuk *Proposing A Classification Of Feedback Loops*¹⁶⁴

Sebagai contoh hubungan elemen M dan N dalam rajah (a) menunjukkan hubungan positif kedua-dua elemen iaitu M dan N berkembang dan berkurang secara bersama. Ia dikenali sebagai lingkaran maklumbalas menjana (*enhancing*). Keadaan ini boleh digambarkan melalui hubungan kerjasama antara dua elemen. Manakala lingkaran (b) menunjukkan hubungan negatif iaitu apabila O berkembang maka P akan

¹⁶³ Linda Groff & Rima Shaffer, "Complex Adaptive System and Future Thinking: Theory, Applications, and Methods" *Futures Research Quarterly*, (Maryland : World Future Society, 2008), 20-21.

¹⁶⁴ Christian Lapp and Guenther Ossimitz, "Proposing A Classification Of Feedback Loops", 31.

mengecil atau berkurang dan begitulah sebaliknya. Ini dikenali sebagai lingkaran yang mengasingkan (*excluding*) yang boleh menggambarkan hubungan antara dua elemen yang saling bersaing antara satu sama lain. Gambarajah (c) pula menunjukkan lingkaran yang terus-menerus berkembang yang menggambarkan sebuah lingkaran yang positif meningkatkan (*escalating*).¹⁶⁵ Lingkaran maklumbalas dalam bentuk ini boleh melibatkan sama ada perkembangan yang baik dan buruk. Sebagai contoh, kadar faedah (*compounding interest*) bagi akaun pelaburan yang sentiasa meningkat mewakili lingkaran maklumbalas positif yang baik kerana hasilnya wang yang disimpan akan sentiasa bertambah dalam akaun berkenaan. Manakala kadar faedah bagi hutang tertentu mewakili lingkaran maklumbalas positif yang mendatangkan hasil yang buruk kerana faedah tersebut akan sentiasa bertambah dengan bertambahnya jangka masa pembayarannya.¹⁶⁶

2.6.2.2 Lingkaran Maklumbalas Negatif Yang Bersifat Mengimbangkan (*Stabilizing*) dan Ayunan (*Swinging*)

Perubahan yang berlaku dalam sistem menjana perubahan lain yang berlawanan dengannya serta mengecilkan hasil perubahan awal tadi.¹⁶⁷ Berbeza dengan lingkaran maklumbalas yang positif, lingkaran maklumbalas negatif pula menggambarkan hubungan bertentangan antara dua elemen. Ini dapat dilihat dalam rajah (d) iaitu perkembangan pada X menghasilkan hubungan positif iaitu perkembangan kepada Y. Namun begitu perkembangan pada Y akan menyebabkan hubungan yang negatif atau kekurangan pada X. Sebagai contoh fenomena peningkatan penggunaan kereta di jalan raya akan meningkatkan kadar kesesakan jalan raya. Manakala peningkatan kadar kesesakan jalanraya sebaliknya akan mengakibatkan pengurangan penggunaan kereta

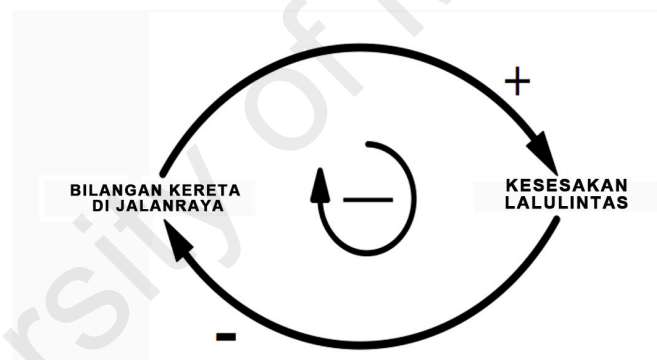
¹⁶⁵ *Ibid*

¹⁶⁶ Karen L. Higgins, *Financial Whirlpools: A Systems Story of the Great Global Recession*, (Oxford (U.K) & Wyman Street (USA): Academic Press, 2013), 9.

¹⁶⁷ Fazrul Ismail, *Pemikiran Sistemik*, 79.

kerana masyarakat akan cuba menggunakan alternatif lain seperti pengangkutan awam bagi mengelakkan kesesakan. Inilah yang diistilahkan sebagai lingkaran maklumbalas pengimbangan (*stabilizing*).¹⁶⁸ Budaya sesebuah masyarakat juga merupakan sebuah bentuk maklumbalas berbentuk negatif atau menyeimbangkan. Dalam konteks ini, norma-norma budaya menjadi matlamat dalam lingkaran maklumbalas ini iaitu setiap ahli masyarakat akan membandingkan dan menilai keselarasan tingkahlaku mereka dengan matlamat tersebut. Ketika mana tindak-tanduk mereka kelihatan menjauhi norma-norma berkenaan mereka akan bertindak untuk menyelaraskan kedua-dua elemen berkenaan agar kedua-duanya dalam keadaan yang seimbang.¹⁶⁹

Rajah 2.7: Lingkaran maklumbalas negatif yang bersifat menyeimbangkan (*stabilizing*)



Sumber: Buku bertajuk *System Dynamics Methods: A Quick Introduction*¹⁷⁰

Walaupun begitu, jenis lingkaran maklumbalas ini akan berubah keadaannya apabila melibatkan unsur lengahan masa (*time delay*)¹⁷¹. Ini kerana dengan wujudnya lengahan masa (*time delay*) sesebuah lingkaran maklumbalas pengimbangan yang stabil mungkin berubah kepada hubungan yang terus meningkat malahan menjadi keadaan tidak terkawal (*chaotic*) kerana kehilangan kemampuan untuk menstabilkan tabiat

¹⁶⁸ Craig W. Kirkwood, *System Dynamics Methods: A Quick Introduction*, (Australia: Ventana Systems. Inc., 1998), 11.

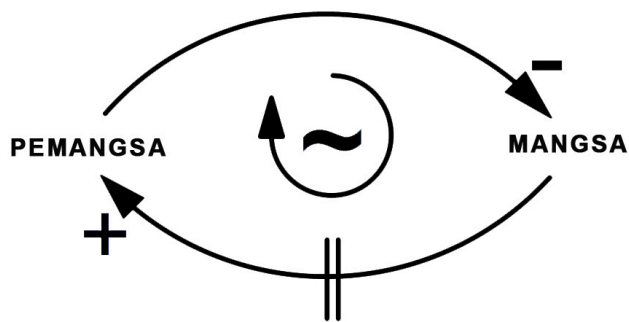
¹⁶⁹ Karen L. Higgins, *Financial Whirlpools*, 11.

¹⁷⁰ Craig W. Kirkwood, *System Dynamics Methods*, 11

¹⁷¹ Kepentingan masa lengah (*time delay*) dan kesannya terhadap perjalanan sesebuah sistem akan dibincangkan dalam bab ini.

sistem tertentu. Lingkaran maklumbalas negatif yang melibatkan lengahan masa ini (*time delay*) diistilahkan sebagai lingkaran maklumbalas ayunan (*swinging*). Ini dapat dilihat dalam hubungan antara haiwan pemangsa dan mangsa. Apabila jumlah pemangsa meningkat maka jumlah mangsa akan menjadi kurang. Ini merupakan sebuah hubungan maklumbalas berbentuk negatif. Setelah itu, apabila mangsa berkurang pada satu sela masa yang tertentu maka jumlah haiwan masa juga akan berkurang. Keadaan ini pula menunjukkan bentuk hubungan yang positif (kekurangan mangsa mencetuskan kekurangan pemangsa) yang melibatkan unsur masa lengah (*time delay*). Pada asalnya, gabungan kedua-dua hubungan tersebut membentuk sebuah lingkaran maklumbalas berbentuk maklumbalas yang menstabilkan (*stabilizing*).¹⁷² Namun begitu, oleh kerana hubungan maklumbalas ini melibatkan masa lengah, ini mencetuskan ketidakstabilan atau keadaan tidak teratur (*chaos*) pada sistem ketika mengalami sela masa lengah untuk berubah tersebut. Ini kerana, semasa proses pengurangan haiwan mangsa melibatkan suatu masa lengah (*delay*) tertentu, jumlah haiwan pemangsa menjadi tidak stabil iaitu dalam keadaan bertambah dan berkurang sebelum jumlahnya menjadi kecil.¹⁷³

Rajah 2.8: Lingkaran negatif yang bersifat ayunan (*swinging*)



Sumber: Artikel bertajuk *Proposing A Classification Of Feedback Loops*¹⁷⁴

¹⁷² Christian Lapp and Guenther Ossimitz, "Proposing A Classification Of Feedback Loops", 32.

¹⁷³ Keadaan tidak stabil atau diistilahkan sebagai 'berayunan' (*oscillation*) ini akan dibincangkan pada sub-tajuk mengenai masa lengah (*time delay*) pada muka surat 76.

¹⁷⁴ Christian Lapp and Guenther Ossimitz, "Proposing A Classification Of Feedback Loops", 31.

2.6.2.3 Gabungan Dua Bentuk Maklumbalas Membentuk Arkitep Sistem (*System Archetype*)

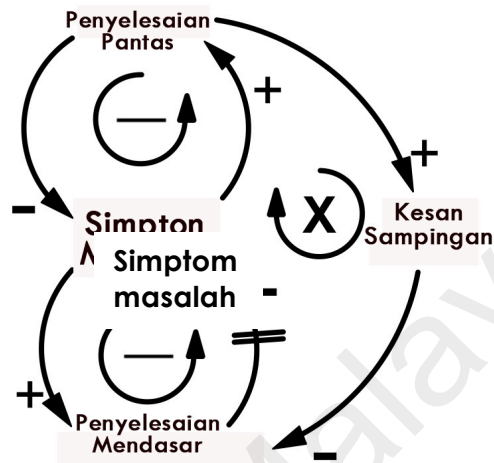
Antara aplikasi konsep lingkaran maklumbalas ini adalah sepertimana yang dicadangkan oleh Peter Senge ketika beliau membahaskan mengenai arkitep sistem (*systems archetype*) dalam amalan pengurusan. Arkitep sistem merupakan gabungan beberapa lingkaran maklumbalas bagi menggambarkan situasi tertentu yang berbentuk sistemik dan dikenalpasti berulang kali berlaku dalam pelbagai keadaan, organisasi, dan peringkat.¹⁷⁵ Dalam hal ini, Senge mencadangkan sebuah bentuk lingkaran maklumbalas yang beliau istilahkan sebagai lingkaran ‘pemindahan bebanan’ (*shifting the burden*). Dalam lingkaran maklumbalas ini, Senge menghuraikan mengenai sebuah keadaan apabila kaedah penyelesaian pantas digunakan untuk menyelesaikan sesebuah permasalahan sehinggakan pihak yang ingin menyelesaikan masalah tersebut menganggapnya sebagai langkah yang paling wajar dan relevan. Apabila penyelesaian masalah pantas sering digunakan, pendekatan untuk menyelesaikan masalah secara mendasar akhirnya akan diabaikan. Akibatnya, kemampuan untuk membuat penyelesaian secara mendasar akan terhakis secara keseluruhannya. Ini merupakan kesan sampingan kepada sikap mengutamakan penyelesaian yang pantas berbanding penyelesaian yang mendasar. Sebagai contoh, seseorang sentiasa meminjam untuk membayar bil-bil rumahnya berbanding mendisiplinkan diri dalam berbelanja atau sesebuah perniagaan hanya menjualkan produk kepada pelanggan sedia ada berbanding berusaha mencari pelanggan-pelanggan baru sehinggakan perniagaan tersebut hilang kemampuan untuk mencari pelanggan baru.¹⁷⁶ Begitu juga dalam bidang hukum Islam, golongan yang cenderung bersikap simplistik mengambil hukum daripada teks wahyu

¹⁷⁵ Daniel H. Kim & Virginia Anderson, *Systems Archetype Basics: From Story to Structure*, (Massachusetts: Pegasus Inc, 1998), 1.

¹⁷⁶ Peter M. Senge, *The Fifth Discipline: The Art and Practise Of Learning Organisation*, (New York : Currency & Doubleday, 1990), 379-380 dan Christian Lapp and Guenther Ossimitz, “Proposing A Classification Of Feedback Loops”, 32.

semata-mata tanpa mengambilkira dimensi *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maṣlaḥah* akan hilang kemampuan untuk menawarkan solusi isu-isu hukum yang bersifat mendasar

Rajah 2.9: Lingkaran teori ‘pemindahan bebanan’(*shifting the burden*)



Sumber: Buku bertajuk *The Fifth Discipline: The Art and Practise Of Learning Organisation*

Dalam teori ‘pemindahan bebanan’ (*shifting the burden*) ini, Senge menggabungkan tiga bentuk lingkaran maklumbalas. Pertamanya, lingkaran maklumbalas negatif antara penyelesaian pantas dengan simpton masalah. Penyelesaian pantas mengurangkan simpton masalah namun pengurangan simpton masalah akan mengakibatkan penggunaan penyelesaian pantas menjadi kebiasaan. Lingkaran kedua berbentuk hubungan maklumbalas negatif antara penyelesaian mendasar dan simpton masalah. Simptom masalah menambahkan penggunaan penyelesaian mendasar manakala penyelesaian mendasar pada suatu jangka masa tertentu (masa lengah) akan mengurangkan simpton masalah. Hasil daripada pergantungan kepada penyelesaian pantas akan menimbulkan kesan sampingan iaitu berkurangnya kemampuan mengaplikasikan penyelesaian mendasar. Manakala kesan sampingan tersebut mengurangkan perlaksanaan kaedah penyelesaian yang bersifat

lebih mendasar tadi.¹⁷⁷

Gabungan lingkaran maklumbalas yang berbeza dan membentuk sebuah arkitep sistem yang mampu menerangkan keadaan sesebuah situasi digunapakai dalam kajian ini untuk membentuk sebuah arkitep sistem hukum Islam yang akan diuraikan.

2.6.3 Maklum Jangkaan (*Feedforward*)

Maklum balas jangkaan adalah kemampuan untuk menjangkakan kesan di masa akan datang yang akan memberi maklumat mengenai tindakan yang perlu dilakukan di masa kini.¹⁷⁸ Maklum balas jangkaan ini juga membolehkan ‘kesan’ diramalkan di masa depan dapat menentukan ‘sebab’ ke atasnya yang perlu berlaku pada masa kini.¹⁷⁹ Sebaliknya, jika ‘sebab’ tersebut tidak dilaksanakan maka ‘kesan’ pada masa depan yang diramalkan tidak akan berlaku. Sebagai contoh dalam pasaran saham, apabila ramalan menyatakan bahawa sesuatu amanah saham akan melonjak naik dalam bursa, ramalan masa depan ini dapat menarik para pembeli untuk membelinya walaupun pada masa kini saham tersebut masih belum lagi meningkat. Apabila ramai yang mula membeli saham tersebut, maka saham itu akhirnya akan meningkat dalam bursa. Ini menunjukkan ramalan ‘kesan’ pada masa depan telah memberi pengaruh kepada ‘sebab’ pada masa kini. Dalam prinsip ‘maklum jangkaan’ ini juga memperlihatkan bahawa usaha untuk mengelakkan sesuatu berlaku dapat menyebabkan masalah itu berlaku juga pada akhirnya. Sebagai contoh para pembeli yang dimaklumkan bahawa sesuatu bekalan makanan akan menjadi terhad pada masa depan, akan membuat

¹⁷⁷ Michael C. Jackson, *Systems Thinking : Creative Holism for Managers*, 72. Beliau memberi contoh bagi hal ini adalah seperti sesebuah negara membangun yang ingin meningkatkan kualiti hidup rakyatnya namun lebih menumpukan kepada pencarian bantuan dana dari luar melebihi daripada tumpuan untuk usaha meningkatkan perkembangan ekonomi di dalam negara itu sendiri.

¹⁷⁸ Lihat Fazrul Ismail, *Pemikiran Sistemik*, 104.

¹⁷⁹ Li Dazhi et. al, “Feed-forward Automatic Control System” *Proceeding of The Second Asian Particle Accelerator Conference*, Beijing, 2008, 684 dan Marshal Goldsmith, *Try Feedforward Instead of Feedback*, (Burlington : Linkage, 2008) 2-4.

pembelian mengejut terhadap makanan berkenaan untuk memastikan mereka mampu menyediakan persiapan pada masa kini sebelum makanan tersebut menjadi terhad. Akhirnya dengan tindakan tersebut, bahan makanan tersebut akan menjadi terhad akibat pembelian mengejut yang dibuat tanpa melihat kesan masa depan.¹⁸⁰ Fenomena inilah yang telah melanda ekonomi Amerika Syarikat dalam krisis kewangan pada tahun 1983, iaitu apabila masyarakat ketika itu menjangkakan bahawa nilai wang mereka akan menyusut dan secara beramai-ramai mengeluarkan duit dari bank-bank, dan akhirnya tindakan mereka itu menyebabkan kejatuhan ekonomi dan penyusutan nilai Dolar.¹⁸¹

2.6.4 Masa Lengah (*Time Delay*)

Topik masa lengah juga adalah penting dalam perbincangan pemikiran sistem. Masa lengah merupakan masa yang diperlukan oleh sesebuah sistem untuk memberikan maklum balas dalam sesebuah lingkaran maklumbalas. Ini kerana sesebuah sistem memerlukan sejumlah masa untuk berubah dan mencapai tujuannya. Kesedaran mengenai wujudnya masa lengah dalam sesebuah sistem perlu dijadikan panduan dalam dalam meneliti karakter sesebuah sistem.¹⁸² Ini kerana jika sesuatu perubahan dikenakan terhadap sesebuah sistem sebelum maklumbalas sudah melengkapinya masa lengahnya maka keadaan ketidakaturan (*chaos*) mungkin akan berlaku. Sebagai contoh seseorang pesakit yang mengambil ubat tidak sabar menunggu masa untuk sakitnya sembuh, kemudian mengambil lagi ubat sehingga menyebabkan dos yang tinggi di dalam tubuhnya.¹⁸³ Masa lengah ini juga memberi kefahaman bahawa setiap sistem yang wujud dalam alam ini berubah dan berkembang secara berperingkat (*tadarruj*) yang memerlukan suatu jangka masa yang tertentu.

¹⁸⁰ Lihat Joseph O' Conner & Ian McDermot, *The Art Of Systems Thinking*, 48-49.

¹⁸¹ George A. Akerlof & Robert J. Shiller, *Animal Spirit: How Human Psychology Drives The Economy and Why It Matters For Global Capitalism*, (Princeton: Princeton University Press, 2009), 59.

¹⁸² Karen L. Higgins, *Financial Whirlpools: A Systems Story*, 13.

¹⁸³ Fazrul Ismail, *Pemikiran Sistemik*, 109-110

Dalam lingkaran kawalan siberatik, masa memainkan peranan yang penting. Kepelbagaian kelajuan pada lingkaran dan pertembungan antara pelbagai elemen dalam sistem dapat berlaku. Lengahan masa yang berlaku ini berperanan sebagai parameter utama dalam perjalanan sistem yang boleh merubah kebarangkalian hasil asal bagi sesebuah proses kawalan maklumbalas. Masa lengah ini biasa diambilkira bagi menetapkan had fizikal bagi sesebuah sistem, atau memperlahankan sesebuah aktiviti sistem akan tetapi dengan kaedah yang dinamik. Sesebuah unsur dalam sistem (khususnya output) dihalang untuk berubah secara mendadak daripada sesuatu nilai kepada nilai yang lain.¹⁸⁴

Lengahan masa (*time delay*) di dalam sesebuah lingkaran maklumbalas juga dapat menyebabkan sesebuah sistem itu beroperasi dalam keadaan ayunan (*oscillation*). Sebagai contoh, keadaan ini dapat digambarkan dengan melihat sesebuah sistem perniagaan yang melibatkan hubungan antara potensi jualan dan pengurusan jumlah stok supaya ianya mencukupi bekalan sepuluh hari jualan. Dalam keadaan ini sedikit peningkatan pada jualan mengakibatkan pengurangan terhadap inventori stok. Atas anggapan bahawa kadar jualan akan berterusan dalam keadaan yang sama maka peniaga melakukan tempahan baru bagi menampung stoknya yang sudah berkurangan. Namun begitu, proses penghantaran stok ke stor beliau akan mengambil masa tertentu. Ketika lengahan masa (*time delay*) tersebut, jumlah stok semakin menurun maka tempahan stok tambahan perlu dibuat bagi mengembalikan jumlah stok yang asal iaitu bagi menampung 10 hari jualan. Kesannya stok yang besar jumlahnya sampai dan jumlah tersebut adalah berlebihan. Peniaga tersebut menyangka bahawa beliau telah melakukan kesilapan akibat tempahan berlebih maka beliau mengurangkan tempahan seterusnya.

¹⁸⁴ Skyttner, *General Systems Theory*, 89.

Tempahan yang seterusnya adalah sangat sedikit dan pada masa lengah seterusnya, keadaan inventori stok beliau kembali menjadi berkurangan. Ini menjadikan inventori peniaga berkenaan sentiasa dalam keadaan pusingan antara jumlah stok yang berlebihan dan berkurangan. Keadaan tersebut bukanlah kerana peniaga berkenaan tidak cekap menguruskan inventornya namun disebabkan pengabaian beliau terhadap masa lengah yang wujud dalam proses penetapan kadar tempahan dan dalam proses penghantaran stok. Inilah yang diistilahkan sebagai ayunan (*oscillation*) dalam sistem yang disebabkan oleh masa lengah (*time delay*). Pengetahuan mengenai masa lengah ini dapat membantu kefahaman mengenai tabiat yang dinamik bagi sesebuah sistem. Tindakan memanjangkan atau mengurangkan masa lengah (*time delay*) ini akan memberi kesan yang signifikan pada tabiat sesebuah sistem.¹⁸⁵ Inilah yang menyebabkan para pemikir sistem amat menitikberatkan aspek masa lengah ini dalam perjalanan operasi sesebuah sistem.

2.6.5 Kesan Sampingan (*Side Effects*)

Oleh kerana sesebuah sistem merupakan entiti-entiti yang terhubung dan saling berinteraksi antara satu sama lain, perubahan yang berlaku kepada entiti tertentu akan turut memberi kesan kepada entiti-entiti yang lain. Kesan perubahan kepada entiti-entiti yang lain ini dikenali sebagai 'kesan sampingan' (*side effects*). Dalam mengawal sesebuah sistem, jangkaan mengenai 'kesan sampingan' perlu dilakukan setiap kali perubahan berlaku atau dikenakan terhadapnya. Oleh kerana kesan sampingan ini adalah mustahil untuk dielakkan maka usaha untuk memahami dan mengawal sesebuah sistem hendaklah dilaksanakan bagi menjamin perubahan yang terjadi akan melibatkan

¹⁸⁵ Donella H. Meadows, *Thinking In Systems; A Primer*, (Vermont : Sustainability Institute, 2007), 49-52.

mudarat yang paling minima¹⁸⁶

Sebagai contoh, bagi seseorang yang mengambil ubat atau aspirin akibat sakit kepala, tindakan ini akan memberi kesan sampingan iaitu beberapa jumlah sel-sel otaknya akan rosak. Oleh itu, bagi mendapatkan kesembuhan dan mengelakkan kerosakan banyak sel otak, jumlah dos yang tepat perlulah dipastikan sebelum seseorang mengambil ubat tersebut. Berdasarkan kaedah ini kemudaran yang mungkin timbul akibat kesan sampingan dapat diminimakan.

2.7. Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Asas Pemikiran Moden Berhubung Konsep Sebab dan Kesan (*Causality*)

Ketika mana bidang kimia, geometri, dan astronomi memberi sumbangan besar terhadap lahirnya disiplin sains era moden, para ahli falsafah mula membincangkan mengenai perspektif baharu tentang alam semesta. Pada peringkat ini mereka mula melihat alam sebagai sebuah mesin mekanikal besar yang tidak mempunyai fungsi selain daripada yang telah ditemui dalam kerangka sains moden.¹⁸⁷ 'Fungsi' atau matlamat yang menjadi tujuan utama bagi manusia adalah hanya untuk berperanan menguasai alam ini demi mencapai manfaat untuk diri mereka. Pada fasa inilah, para pemuka sains moden cuba menolak sebarang kecenderungan metafizik atau kerohanian yang menjadi asas sains klasik dengan menumpukan kepada antroposentrisme yang baharu iaitu peranan manusia dalam menguasai dan mengeksploitasi alam untuk diri mereka sendiri dan bukan untuk Penciptanya. Pada waktu ini, kefahaman sebarang

¹⁸⁶ Fazrul Ismail, *Pemikiran Sistemik*, 71 dan Joseph O' Conner & Ian McDermott, *The Art Of Systems Thinking*, (California : Thomson, 1997), 23-24.

¹⁸⁷ Dalam perspektif pandang alam mekanikal Isaac Newton, terdapat hubungan yang jelas antara aspek 'sebab' dan 'kesan'. Setiap fenomena dan proses adalah bersifat 'sebab-kesan'(*causality*), berubah secara *linear*, dapat diramal dan mempunyai arah yang tertentu. Perspektif yang dianggap saintifik ini melihat alam sebagai sebuah mesin besar yang mempunyai peraturan-peraturan yang dapat dibuktikan. lihat L.Skyttner, *General System Theory*, 13 dan Edward Dolnick, *The Clockwork Universe*, 250.

elemen berbentuk teologi dilihat akan merencatkan perkembangan sains, maka kefahaman mengenai sebab-kesan (*causality*) telah mendominasi cara berfikir dan mengawal perspektif manusia dalam melihat realiti alam. Ini bermaksud, setiap kesan yang berlaku merupakan hasil alami daripada sebab fenomena berkenaan. Bagi pemikir moden, setiap usaha untuk mengenalpasti fungsi-asas (*purpose*) dan matlamat (*objective*) bagi fenomena semulajadi adalah berbentuk metafizik, misteri dan terkeluar daripada medan kajian logik dan saintifik. Dalam penggunaan kerangka berfikir tersebut, kecenderungan reduksionisme menjadi sangat dominan. Kerangka pemikiran ini menegaskan bahawa huraian saintifik bagi sesebuah fenomena bagi peringkat tertentu - peringkat fizikal misalnya- menyebabkan huraian terhadapnya pada peringkat yang lebih tinggi -peringkat kerohanian misalnya. Elemen yang bersifat kualitatif pada perspektif ini dapat disimpulkan daripada kerangka analisis kuantitatif. Pendekatan ini telah mempengaruhi pelbagai aspek disiplin ilmu seperti fizik, biologi, psikologi, linguistik dan sebagainya.¹⁸⁸

Ahli falsafah sistem mengkritik pendekatan ini dengan bersandarkan kepada kerangka pemikiran yang lebih holistik. Bagi mereka, realiti alam adalah bersifat holistik dan tidak secara mudah dapat disimpulkan melalui hubungan sebab dan kesan (*cause-effect*) yang sehalu atau *linear*. Mereka cuba membongkarkan beberapa kelemahan penghujahan (*fallacies*) bagi kerangka pemikiran sebab dan kesan (*causality*) ini. Dalam karya bertajuk *Corpus Errorum*, seorang pemikir sistem, Korzybski menyatakan beberapa kelemahan hujah bagi pendekatan *causality* ini. Antaranya ialah:

- i) menyangkakan hanya satu sahaja faktor bagi sesebuah kesan sedangkan sebenarnya mempunyai banyak faktor.
- ii) menyangka bahawa sesebuah faktor hanya membuahkan satu kesan sahaja

¹⁸⁸ *Ibid.* h.14-15

- iii) kesalahan membuat kesimpulan negatif hasil pemerhatian yang positif.
- iv) kesalahan menyimpulkan bahawa sifat bagi organisme adalah hanya ditentukan oleh dua faktor; keturunan dan persekitaran.¹⁸⁹

Kritikan terhadap sains moden oleh para pemikir sistem ini penting dalam kajian ini dalam rangka untuk menganalisa kelemahan-kelemahan projek modenisme Islam khususnya dalam pendekatan mereka mengutamakan *maṣlahah* ke atas *naṣṣ-naṣṣ* Syarak dengan bersandarkan kepada hujah-hujah falsafah moden.

2.8. Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Aliran Pemikiran Posmodenisme

Munculnya aliran posmodenisme merupakan di antara usaha untuk menyanggah modenisme. Perkembangan ini mencetuskan teori pos-strukturalis dan dekonstruksi posmodenisme yang merupakan produk idea yang diasaskan oleh pemikir-pemikir Perancis seperti Foucault, Derrida, Lyotard, dan Baudrillard yang mewarisi daripada Nietzsche, Heidegger dari Jerman, serta Wittgenstein dari England. Teori ini mempunyai sumbangan besar terhadap tradisi pemikiran Barat pada pertengahan kurun ke-21. Secara dasarnya, dekonstruksionisme mempertikaikan aspek kepastian (*certainy*), dakwaan mengenai nilai-nilai yang bersifat universal serta idea-idea mengenai kemajuan dan pembangunan(*progress*) yang diwar-warkan oleh aliran modenisme.¹⁹⁰ Foucault dan Derrida¹⁹¹ pula menumpukan kepada teori mengenai peranan utama teks dan bahasa, khususnya dalam membentuk sesuatu makna atau mekanisme dalam memahami makna. Foucault menegaskan bahawa 'kuasa' merupakan

¹⁸⁹ Alfred Korzybski, *Science and Sanity : An Introduction To Non-Aristotelian Systems And General Semantics*, (Berlin : Institute Of General Semantics, 1994), jil1, h.5

¹⁹⁰ Salleh Yaapar, *Pemikiran Pascamoden*, dalam Jurnal *Pemikir*, Kuala Lumpur: Utusan Melayu, Bil.3(Mac, 1996), 27 dan Md Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia, 2002), 20,35,51

¹⁹¹ Jean Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak (edit.), (Baltimore : John Hopkins University Press, 1976), 3.

elemen yang penting dalam menentukan sesebuah kebenaran, lalu membatalkan dakwaan aliran rasionalis mengenai wujudnya ilmu sains yang bersifat universal atau neutral bahkan beliau menyanggah naratif-naratif besar yang digagaskan pada era pencerahan di barat¹⁹². Dekonstruksionisme muncul melalui perubahan yang berlaku dalam bidang sains sosial, iaitu kecenderungan untuk mencabar epistemologi dan metodologi sains sosial moden yang didakwa bersifat pasti dan objektif. Secara lebih khusus ia merupakan sanggahan terhadap pendekatan positivistik dan paradigma emperikal yang dominan dalam kajian sains sosial. Manakala dalam aspek kebahasaan pula, usaha yang dipelopori oleh Wittgenstein memfokuskan kritikan terhadap peranan bahasa sebagai mewakili realiti yang objektif dan pengetahuan yang objektif. Beliau menyarankan bahawa bahasa hanyalah berfungsi sebagai pentafsir dan yang lebih penting sebagai pembentuk bagi sesebuah realiti dan realiti hanya dapat diketahui melalui mekanisme bahasa atau 'teks'. Oleh itu, realiti yang hanya dapat diketahui melalui teks ini dapat menerima pelbagai bentuk analisis dan pentafsiran.¹⁹³

Walaupun wacana dekonstruksionisme posmoden telah berjaya membebaskan manusia daripada kongkongan aliran pemikiran moden, membebaskan keterikatan daripada dakwaan mengenai hanya wujud sebuah kebenaran yang 'tunggal', dan memberikan peluang bagi para pemikir untuk menerokai kemungkinan-kemungkinan yang baru. Namun begitu kesemua ini mempunyai kesan dan risiko besar yang perlu dihadapi. Ini kerana menurut pendekatan dekonstruksionisme, tiada lagi hala tuju, nilai kebenaran, dan asas bagi tindakan dalam pemikiran manusia yang hasilnya akan mewujudkan 'vakum' atau kekosongan dalam perbincangan mengenai matlamat, halatuju, dan etika manusia.¹⁹⁴ Pemikiran dekonstruksi ini juga sarat dengan elemen-

¹⁹² Jim Powell, *Post-modernisme for Beginners*, (New York: Writers and Readers Publishing Inc., 1998), 101-103.

¹⁹³ Skolimowski, *Echophilosophy*, (London: Marion Boyars, 1981), 78.

¹⁹⁴ Scott H. Huges, "Understanding Conflict In A Postmodern World" *Marquette Law Review*, (2004),

elemen antroposentrik, iaitu nilai seperti kebenaran bergantung kepada budaya setempat bagi sesebuah masyarakat dan oleh itu adalah berbeza-beza menurut lokalitinya. Selain itu, risiko bagi pendekatan dekonstruksionisme ini adalah anggapan bahawa kebenaran dan realiti penciptaan adalah bersifat subjektif. Kesannya tiada sebarang pengetahuan atau ilmu yang bebas daripada nilai sosial dan budaya setempat serta diri seseorang yang menanggapi sesuatu ilmu tersebut. Menurut Reason dan Badbury walaupun posmodenisme atau pos-strukturalisme membantu manusia untuk melihat kekurangan dan khayalan-khayalan yang ditimbulkan oleh pemikiran moden, namun tidak membantu manusia untuk menyelesaikan masalah yang ditimbulkannya sendiri. Sebagai contoh dalam isu krisis alam sekitar pemikiran dekonstruksi tidak dapat membantu dalam memberi penyelesaian yang praktikal. Mereka juga menekankan bahawa walaupun aliran dekonstruksionisme menolak kesemua naratif besar dan kewujudan 'pandang-alam', namun hakikatnya aliran ini sendiri sebenarnya telah membentuk sebuah pandang alamnya sendiri iaitu yang berasaskan kefahaman bahawa 'dunia adalah teks'. Mereka menegaskan bahawa yang diperlukan kini, yang diperlukan oleh manusia selain daripada kefahaman terhadap realiti yang dibentuk oleh budaya, adalah kefahaman terhadap struktur realiti yang lebih mendalam dan mencadangkan bahawa sesebuah pandang alam atau paradigma yang kreatif dan konstruktif itu hendaklah berasaskan pengambilkiraan pelbagai sudut pandang dan kaedah berfikir.¹⁹⁵

Griffin pula menegaskan bahawa dekonstruksionisme cuba untuk menangani pandang alam moden sehinggakan bertindak sebagai 'anti pandang-alam' secara keseluruhannya kerana cuba membatalkan semua elemen utama yang membentuk pandang-alam manusia seperti Tuhan, diri, matlamat, makna, kebenaran dan

685.

¹⁹⁵ P.Reason dan H.Bradbury, Introduction : Inquiry and Participation in a Search of A World Worthy Aspiration dalam *Handbook of Action Research : Participative Practice and Enquiry*, P.Reason dan H.Bradbury(ed), (London: Sage Publication, 2001), 6.

sebagainya. Atas dasar ini Spretnak menyifatkan pemikiran ini sebagai 'ideologi penafian' (*ideology of denial*). Menurut beliau, masalah pada dekonstruksionisme bukanlah terletak pada menyatakan bahawa pandangan manusia terhadap realiti adalah dibentuk oleh budaya semata-mata, namun permasalahan sebenarnya adalah terletak pada anggapan bahawa tiada realiti yang wujud melainkan hanya pandangan yang dibentuk oleh budaya semata-mata. Spretnak menyatakan bahawa dekonstruksionisme menafikan pengalaman manusia biasa terhadap kewujudan 'realiti' pada tubuh, alam, dan tempat.¹⁹⁶

Wilber memberi kritikan terhadap kecenderungan dekonstruksionisme ini dengan mengetengahkan sebuah teori pemikiran sistem yang diistilahkan sebagai 'holon'. Beliau menyatakan bahawa dekonstruksionisme adalah bertentangan dengan naratif-naratif besar dan kesemua teori mengenai sistem termasuk juga teori mengenai 'holon' ini. Namun begitu, beliau menegaskan bahawa usaha-usaha dekonstruksi sebenarnya adalah:

digerakkan secara tepat oleh konsep holon di dalam holon dan di dalam holon yang lain, teks di dalam teks yang berada di dalam teks (atau konteks di dalam konteks dan di dalam konteks) dan luncuran permainan teks di dalam teks ini yang membentuk sebuah platform yang tidak mempunyai asas, yang daripadanya mereka (pemikir dekonstruksi) melancarkan serangan mereka (terhadap pemikiran moden),¹⁹⁷

Ini bermaksud pemikiran dekonstruksionisme telah gagal menemui dasar kepada setiap elemen atau konsep dalam alam kerana menganggap kesemuanya adalah 'holon'. Mereka telah hilang arah apabila menganggap semua makna ditentukan oleh konteks dan konteks pula sentiasa berada dalam konteks yang lain dalam hubungan yang tidak

¹⁹⁶ D.R. Griffin, , Introduction to SUNY Series dalam *Constructive Postmodern Thought in Ecological Literacy : Education and The Transition to Postmodern World*, D. Orr(ed), (Albany: SUNY Press, 2001), 56.

¹⁹⁷ "driven precisely by a conception of holons within holos within holons, of texts within texts, within text,(or contexts within contexts within contexts) and it is this sliding play of texts that form the 'foundation less' platform from which the launch their attacks," Ken Wilber, *Eye Of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, (Boston: Shambhala, 1997),100 dan Ken Wilber, *The Integral Vision*. (Boston : Shambhala Publications, 2007), 112.

berkesudahan sehingga hilanglah semua makna. Anggapan mereka mengenai idea sistem yang sedang 'musnah' disebabkan oleh teori holon ini turut menafikan kewujudan makna. Ini kerana bagi mereka sistem sentiasa berada dalam sistem yang lain sehingga tidak wujud lagi sistem yang mengandungi makna. Wilber menegaskan bahawa walaupun sistem berada dalam keadaan 'holon', ini tidak bererti 'makna' tidak dapat dibentuk, kebenaran tidak wujud, atau konteks tidak dapat menampung sebarang makna. Sebagai contoh beliau menerangkan bahawa sememangnya pemikiran manusia dibentuk oleh konteks budaya yang melatari manusia itu sendiri. Tanpanya manusia tidak dapat membentuk sebarang makna.¹⁹⁸ Konteks budaya pula bukanlah sebuah konsep yang abstrak, namun hakikatnya mempunyai komponen-komponen yang boleh dikenalpasti dengan jelas. Komponen sosial yang bersifat material ini adalah seperti institusi sosial, teknologi, aktiviti ekonomi, lokasi geopolitik, kod undang-undang dan sebagainya. Jadi kesemua komponen sistem sosial ini yang bertindak menentukan paradigma budaya yang membentuk makna dalam pemikiran individu tadi. Oleh itu walaupun pemikiran individu itu bersifat 'holon', namun masih terdapat ruang bagi 'makna' bagi sesuatu realiti dapat dibentuk.¹⁹⁹

Walaupun Wilber bersetuju dengan aliran dekonstruksi ini dalam menyatakan

¹⁹⁸ Sebagai contoh jika seseorang berfikir dia hendak pergi ke kedai, dia sebenarnya sedang memikirkan makna 'pergi ke kedai' yang mengandungi imej, simbol dan idea perbuatan 'pergi ke kedai' yang ditentukan oleh latar budayanya. Perbezaan budaya akan menghasilkan imej, simbol, dan idea yang berbeza. Lihat Wilber, *Eye Of Spirit: An Integral Vision for a World*, 100.

¹⁹⁹ 'Holon' adalah istilah yang diperkenalkan oleh Arthur Koestler daripada perkataan Greek iaitu 'hol' yang bermaksud keseluruhan (*whole*) dan 'on' yang bermaksud bahagian (*part*). 'holon' adalah sebuah entiti yang bersifat keseluruhan (*whole*) dan juga pada masa yang sama merupakan bahagian bagi entiti yang lain. Sebagai contoh adalah hubungan atom, molekul, dan sel. Sebuah atom pada masa yang sama merupakan bahagian kepada sebuah molekul dan juga sebuah gabungan keseluruhan partikel-partikel yang lebih kecil. Manakala sesebuah molekul pula adalah bahagian kepada sesebuah sel dan juga pada masa yang sama merupakan keseluruhan gabungan atom-atom di bawahnya. Begitu juga dalam sistem masyarakat iaitu seseorang individu manusia yang pada keseluruhan gabungan pelbagai organ dan sel, juga merupakan sebahagian daripada organisasi sesebuah komuniti. Oleh itu setiap elemen yang wujud dalam alam mempunyai dua sifat iaitu sebagai sebuah keseluruhan dan juga merupakan bahagian kepada elemen yang lain. Kedua-dua sifat inilah dikenali sebagai 'holon' dan merupakan idea asas dalam pemikiran sistemik lihat Marco Calabrese, *Hierarchical-Granularity Holonic Modelling*, Tesis Doktor Falsafah di Universiti Degli, Milano, 2009, 37. dan lihat Wilber, *Eye Of Spirit*, 102 dan Ken Wilber, *A Theory Of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*, (Boston: Shambhala Publication. 2000), 32.

bahawa sesebuah makna lazimnya ditakrifkan dalam lingkungan konteks tertentu, dan juga ironinya, iaitu konteks pula tidak mempunyai had tertentu. Namun begitu, kenyataan tersebut tidak menafikan kewujudan 'makna' yang objektif. Beliau menafikan pendirian aliran dekonstruksi yang menyatakan bahawa realiti hanya merupakan "sarang kepada penipuan" (*nested deceptions*) dan menegaskan bahawa realiti sebenarnya adalah mengandungi kebenaran (*nested truth*). Beliau mengkritik aliran ini dengan menyatakan bahawa ianya telah membuat kesimpulan-kesimpulan yang kontradik dengan keadaannya sendiri.

*ia mendakwa dirinya adalah benar dalam menyatakan bahawa tidak wujud sebarang elemen kebenaran, ia mendakwa bahawa ia adalah universal pada masa yang sama menyatakan hanya nilai-nilai relatif sahaja yang wujud, ia juga bahawa ia sendiri membawa kebenaran yang tidak bias, akan tetapi turut mendakwa kesemua kebenaran adalah bias,*²⁰⁰

Walau bagaimanapun, Flood pula menegaskan bahawa, walaupun pemikiran sistem umumnya mengkritik dekonstruksi posmodenisme, ia turut melihat naratif-naratif besar sebagai bermasalah. Ini kerana pemikiran sistem menegaskan bahawa terdapatnya had atau limitasi pada pemikiran manusia dalam menanggapi hakikat sebenar realiti yang berada di sekeliling mereka.²⁰¹

Derek pula menekankan tiga kesan posmodenisme dan tiga metode pemikiran sistem dalam menanganinya. Menurutnya fenomena posmoden boleh disimpulkan pada tiga keadaan iaitu: i) teknologisasi yang melahirkan manusia mekanikal ii) pengkomersialan yang melahirkan manusia ekonomi iii) faham relatif nilai yang melahirkan manusia tanpa nilai (*nihilistic*). Berkaitan dengan fenomena manusia mekanikal, pemikiran sistem melalui pendekatan Pemikiran Sosial (*Social Thinking*)

²⁰⁰ Ken Wilber, "The Integral Theory Of Consciousness", dalam *Journal of Consciousness Studies*, v.4. no.1(1997), 73.

²⁰¹ Robert Louis Flood, *Rethinking The Fifth Discipline : Learning Within The Unknowable*, (London : Routledge, 1999), .2

berupaya untuk memutuskan pergantungan manusia terhadap teknologi kerana ianya cenderung memberi fokus terhadap dimensi sosial seperti budaya, politik dan kepercayaan dalam merumuskan keadaan sesebuah realiti. Bagi fenomena manusia ekonomi pula, pendekatan pemikiran sistemik seperti *Soft Systems Thinking*, *Critical Systems Thinking*, dan *Multimodal Systems Thinking* mengubah fokus terhadap persoalan 'bagaimana' yang mempersoalkan mengenai sejauhmana efisien sesebuah tindakan iaitu antara persoalan utama pada era posmodenisme kepada persoalan 'apa' dan 'kenapa'. Ini kerana bentuk persoalan 'apa' dan 'kenapa' lebih menumpukan kepada pelaksanaan perkara yang betul dari sudut prinsip dan moralnya, bukan semata-mata melaksanakan sesuatu perkara dengan cara yang efisien walaupun jika dianalisa dari sudut etikanya sesuatu perbuatan itu menyalahi nilai-nilai moral. Manakala bagi fenomena manusia tanpa nilai (*nihilistic*) pula, pendekatan pemikiran sistemik seperti *Critical Systems Thinking* dan *Multimodal Systems Thinking* mengembalikan manusia kepada sikap untuk menitikberatkan nilai dan norma-norma yang positif supaya persoalan kebaikan dan keburukan dapat kembali ditanggapi dengan baik.²⁰²

2.8.1. Respons Pemikiran Sistem Terhadap Metod Historisisme

Dalam aliran posmodenisme terdapat pendekatan yang diistilahkan sebagai historisisme yang digunapakai secara meluas oleh para pemikir posmodenis khususnya dalam rangka mereka menafikan wujudnya nilai-nilai moral atau undang-undang yang bersifat universal serta dapat diaplikasi sepanjang zaman. Ankersmit menawarkan beberapa definisi yang berbeza mengenai historisisme. Antara definisi utama bagi konsep tersebut adalah sebuah idea yang menyatakan bahawa hakikat dan identiti sesebuah perkara (sama ada sebuah teks, ajaran agama atau set undang-undang) dapat dikenalpasti dengan merujuk kepada sejarah pembentukannya pada masa yang lepas.

²⁰² Derek M. Erickson, "Managing Problems of Postmodernity: Some Heuristics For Evaluation of Systems Approaches" *Interim Report*, (Laxenburg: International Institute for Applied Systems Analysis, 1998), 46-48.

Kefahaman ini membawa kepada aspek kedua historisisme yang melihat bahawa setiap perkara mempunyai keadaan dan sifat yang berbeza-beza pada setiap fasa perkembangannya. Dalam erti kata lain, setiap perkara mempunyai sifat yang unik bergantung kepada konteks sejarah mereka yang tersendiri.²⁰³ Maurice Mandelbaum pula menawarkan definisi historisisme dari aspek metodologinya iaitu kaedah untuk memahami asas sesuatu fenomena melalui penelitian terhadap konteks tempat berlakunya fenomena tersebut serta peranan khusus yang dimainkannya dalam konteks berkenaan. Demikian antara takrifan metod historisisme yang digunapakai oleh pemikir posmodenis yang boleh mengakibatkan sesuatu undang-undang atau nilai moral dilihat hanya sesuai untuk sesebuah konteks sejarah tertentu serta sudah tidak relevan pada masa kini.²⁰⁴

Masalah yang wujud pada pendekatan historisisme ialah apabila seseorang penganalisa cuba meletakkan sesuatu teks atau fenomena dalam konteks tertentu. Ini kerana masalah yang lebih mendasar ialah untuk menghuraikan konteks yang dinyatakan itu. Setiap konteks bergantung dan hanya dapat difahami dengan melihat kepada konteks yang lebih besar dan kemudian konteks ini pula bergantung kepada konteks yang lebih besar daripadanya. Ini menyebabkan tiada takrifan yang sempurna yang dapat dibuat mengenai hakikat sesebuah konteks.²⁰⁵ Selain itu, masalah bagi historisisme ialah pendiriannya yang menyatakan bahawa hakikat setiap perkara bergantung kepada konteks sejarah yang melatarinya. Jika pendirian ini benar, maka ketepatan dan kebenaran teori historisisme itu sendiri bergantung kepada latar sejarahnya dan hanya relevan pada ketika itu sahaja. Ini akhirnya akan menafikan

²⁰³ Frank Ankersmit, "Historicism" *Encyclopedia of Political Theory*, Mark Bevir (edit.), (Thousand Oaks:CA, Sage), v.2, 640 -644

²⁰⁴ M. Mandelbaum, *History, Man & Reason*, (baltimore & London : John Hopkins Press, 1971), 57

²⁰⁵ Jaap Den Hollander, "Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhman Observed by a Historian", *Social Sciences & Cultural Studies*, 39

kewujudan kebenaran yang objektif secara keseluruhannya dan amat berbahaya terhadap ajaran agama, moraliti atau nilai budaya.²⁰⁶

Dalam menjawab persoalan ini, Niklas Luhman, seorang pemikir sistem dari Jerman menawarkan sebuah idea mengenai hubungan sesebuah sistem dengan persekitaran yang melatarinya. Luhman menyatakan bahawa sesebuah sistem membina makna dan informasi mengenai dirinya melalui beberapa proses tertentu yang tidak melibatkan realiti di luar sempadannya. Ini kerana, bagi beliau sesebuah sistem mempunyai kemampuan untuk menstabilkan keadaannya sendiri dalam proses komunikasi atau hubungannya dengan realiti luaran atau konteks ia berada. Manakala bagi sistem perundangan, Luhman secara spesifik menyatakan bahawa sistem undang-undang merupakan sebuah makna yang asli serta memperoleh keabsahannya daripada dirinya sendiri serta bebas daripada elemen bukan berkaitan undang-undang termasuklah fakta-fakta sejarah.²⁰⁷ Jelas di sini bahawa Luhman menggunakan konsep 'sistem yang terbuka' (*open system*) dalam melihat keadaan hubungan sistem perundangan dengan persekitarannya iaitu sistem tersebut sentiasa berusaha mengekalkan sifat dan karakternya dalam menguruskan hubungannya dengan konteks persekitarannya. Jelas di sini, pendirian yang digariskan oleh Luhman ini menafikan tanggapan aliran historisisme yang melihat sesebuah undang-undang hanya relevan untuk konteks masa yang tertentu sahaja serta sama sekali tidak boleh diaplikasikan dalam konteks yang lain.

Respons pemikiran sistem terhadap metod historisisme sepertimana yang dibincangkan di atas sangatlah penting dalam membincangkan mengenai wacana

²⁰⁶ William Rash, *Niklas Luhman's Modernity: The Paradoxes of Differentiation*, (Stanford: Stanford University Press, 2000), 23- 24.

²⁰⁷ Michael King & Chris Thornill, *Niklas Luhman's Theory of Politics and Law*, (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 137.

hukum Islam semasa. Ini kerana, sebahagian pemikir posmodenis Muslim telah mengaplikasikan metod historisisme ini dalam memberi penilaian semula terhadap peruntukan hukum Islam yang dinyatakan dalam *naşş-naşş* Syarak.

2.9. Kesimpulan

Teori sistem yang lahir daripada pelbagai cabang keilmuan seperti biologi, fizik, falsafah, sains pengurusan dan sebagainya telah mencetuskan fenomena baru dalam dunia intelektual. Teori ini telah membentuk cara fikir dan perspektif yang baru terhadap kaedah-kaedah kajian saintifik yang selama ini mengutamakan pendekatan yang terpisah (*reductionist*) dan berasaskan falsafah 'sebab dan kesan' (*causality*). Melalui teori sistem, dunia dan fenomena-fenomena di dalamnya dilihat sebagai sebuah sistem yang terkait di antara satu sama lain. Setiap sistem adalah merupakan sub-sistem kepada sesebuah sistem yang lebih besar daripadanya dan di dalam sistem itu juga mempunyai sub-sistem yang lain. Kaedah berfikir secara sistem ini melahirkan pendekatan analisis holistik bagi menggantikan pendekatan analisis secara terpisah (*decompositional*). Ini memberikan peluang pengkaji untuk melihat perkara yang dikajinya sebagai sebuah sistem dan menganalisisnya menggunakan prinsip-prinsip dan kaedah dalam pemikiran sistemik.

BAB 3: ANALISIS HUBUNGKAIT PENDEKATAN PEMIKIRAN SISTEM DAN TRADISI HUKUM ISLAM DARI ASPEK *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH*

3.1. Pendahuluan

Merujuk kepada wacana *fiqh* yang berlaku pada zaman klasik hinggalah ke zaman posmoden hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* seringkali ditanggap secara biner (*binary*) iaitu salah satu antara keduanya sentiasa menafikan keabsahan yang lain. Walaupun begitu, beberapa penulisan ulamak mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* telah memperlihatkan usaha-usaha yang cuba untuk mengharmonikan keduanya melalui sebuah hubungan yang berbentuk sistemik. Sehubungan dengan itu, bab ini akan membincangkan hubungkait aplikasi *maqasid al-shari'ah* dan pemikiran sistem dalam menguruskan hubungan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ*. Oleh itu, pada teori-teori dalam pemikiran sistem akan digunapakai untuk menghuraikan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam menguruskan hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*. Pendekatan ini penting dalam rangka membina hubungan lengkap-lengkap antara *naṣṣ* Syarak dengan *maṣlaḥah*, iaitu perlaksanaan kehendak *naṣṣ* Syarak dicapai bersama dengan pemeliharaan aspek kemaslahatan manusia.

3.2. Saranan Mengintegrasikan Teori Sistem Dalam Memahami Teologi Islam

Pemikiran Islam sebagai sebuah disiplin keilmuan yang dinamik dapat diharmonikan dengan teori sistem khususnya dalam menawarkan huraian-huraian berbentuk semasa terhadap topik-topik asas teologi Islam dan juga hukum-hakamnya. Ini kerana teori atau pemikiran sistem ini muncul sebagai jawapan kepada aliran modenis yang menganggap kesemua pengalaman manusia dan fenomena dalam alam hanya dapat dihuraikan melalui perspektif sebab dan kesan (*cause and effect*) yang terbukti mempunyai

kelemahan hujah. Aliran Islam modenis yang muncul ketika kemuncak pemikiran saintifik moden sedang berkembang turut mengambil perpektif 'sebab dan kesan' ini dalam menghuraikan topik-topik akidah dengan menggunakan perspektif sebab dan kesan (*causality*) ini sepertimana yang digagaskan oleh Muḥammad °Abduh.²⁰⁸

Selepas era modenisme, aliran posmodenisme kemudiannya muncul dan mengkritik pentafsiran modenisme terhadap realiti dan kehidupan manusia dengan menggunakan perspektif 'dekonstruksi' yang menganggap bahawa tidak ada sebarang nilai atau doktrin yang harus menguasai ruang tengah (*center*) wacana sama ada rasionaliti, sains, moral, hatta Tuhan sekalipun. Pendekatan ini turut digunapakai oleh para pemikir Islam posmodenis yang cuba mengkritik asas-asas akidah dan kefahaman Islam secara radikal dengan cuba melakukan 'dekonstruksi' terhadap nilai-nilai yang dominan dalam wacana keislaman seperti al-Qur'an, Rasul, dan undang-undang Islam. Bahkan, konsep-konsep asas mengenai ketuhanan dalam Islam juga dianggap sebagai produk kepada budaya masyarakat ketika fasa penurunan wahyu.²⁰⁹

Pemikiran sistem yang muncul pada hujung abad ke-21 yang mengkritik kefahaman moden dan posmoden mampu menjadi alternatif terhadap pemikiran modenis dan posmodenis Islam. Teori sistem dapat memberi nilai tambah kepada wacana pemikiran Islam khususnya dalam memberikan nilai kontemporari terhadap hujah-hujah teologi Islam. Sebagai contoh, bukti kekuasaan dan kesempurnaan ciptaan Allah S.W.T kini tidak seharusnya masih bergantung kepada hujah sebab dan kesan (*causality*). Abū Hāmid al-Ghazālī menolak kemutlakan prinsip sebab-kesan dengan berhujah bahawa sesebuah kesan dalam banyak keadaan merupakan hasil daripada

²⁰⁸ Muḥammad °Imārah, *Risālah al-Tawḥīd li al-Imām al-Sheikh Muḥammad °Abduh*, (Beirūt: Dār al-Shurūq, 1994), 35 dan Mohammad Hashim Kamali, *Causality and Divine Action: The Islamic Perspective*,

²⁰⁹ Lihat Nasr Hamīd Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, (Beirut: Sinā° li al-Nashr, 1992), 62

interaksi berbagai faktor yang kadangkala sukar untuk dikenalpasti. Menurut beliau, tindakan yang biasa seperti mata melihat sesuatu barang hakikatnya merupakan sebuah fenomena yang kompleks yang melibatkan keupayaan penglihatan mata, keadaan cahaya, jarak antara benda dan mata, serta saiz dan warna sesuatu bahan tersebut. Oleh itu dalam konteks ini, kesan yang terhasil melibatkan pelbagai sebab dan bukannya hanya satu sebab. Dalam erti kata lain, sesebuah sebab, bagi al-Ghazālī, tidak mempunyai keupayaan secara tersendiri untuk menghasilkan kesan kerana kehendak Allah SWT sahaja yang merupakan 'sebab' yang mutlak yang mampu menatijahkan semua kesan yang wujud dalam alam ini.²¹⁰

Merujuk kepada kelemahan yang terdapat prinsip sebab-kesan (*causality*) maka mekanisme untuk menghuraikan aspek teologi Islam memerlukan pendekatan yang lebih berkesan. Menurut Auda, aspek-aspek dalam pemikiran sistem mampu menawarkan pendekatan dan holistik dalam memberi huraian terhadap prinsip-prinsip akidah Islam khususnya mengenai hakikat alam ciptaan Allah. Antara hujah-hujah sistem tersebut adalah seperti :

- i) **Kompleksiti** : Menurut kefahaman sistem, kompleksiti yang wujud pada alam semesta menunjukkan bahawa kewujudan bergantung kepada wujudnya pihak yang menyeimbangkannya (*Synthesiser*)
- ii) **Mempunyai matlamat (*purposeful*)** : sifat yang menunjukkan elemen-elemen psikokimia pada alam yang mempunyai matlamat tertentu menandakan kewujudan Pencipta (*Designer*) baginya.
- iii) **Regulasi** : Mekanisme regulasi bagi ciptaan-ciptaan yang hidup di dalam alam melambangkan bahawa wujudnya unsur 'kebijaksanaan' Pencipta bagi alam.

²¹⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa*, (Jirar Jihami, edit.), (Beirūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993), 169, lihat juga Alon, I. (1980) "Al-Ghazali on Causality", *Journal of the American Oriental Society* 100 (4): 397-405

- iv) **Keselarasan** : Penciptaan yang mempunyai kadar keselarasan (*order*) yang tinggi di dalam proses alam dan di dalam setiap perincian proses-proses membuktikan kekuasaan Tuhan.
- v) Persamaan yang wujud pada semua sistem dalam alam sama ada mikroorganisma kecil, haiwan, tumbuhan, masyarakat, dan sistem tamadun, atau planet yang besar menunjukkan kesempurnaan sifat penciptaan Tuhan.²¹¹

Auda dalam kajiannya memberi saranan-saranan untuk mencetuskan integrasi antara falsafah sistem dan juga disiplin *‘ilm al-kalām* dalam membentuk huraian semasa bagi topik-topik utama dalam akidah Islam.²¹² Menarik untuk diteliti di sini bahwa hujah-hujah sistem sepertimana di atas mempunyai keselarasan dengan perspektif aliran Ashā‘irah khususnya berhubung dengan prinsip sebab-kesan. Ini kerana berasaskan huraian mengenai prinsip sebab-kesan daripada tokoh-tokoh ulamak Ashā‘irah seperti al-Ghazālī, semua perkara yang ada pada alam ini secara asasnya wujud dalam keadaan terkait antara satu sama lain. Ini membawa kepada kesimpulan bahawa sesebuah ‘sebab’ tidak wujud secara terasing daripada faktor-faktor lain yang menatijah sesuatu kesan dan sesebuah fonemena yang berlaku tidak wujud dengan bergantung hanya kepada satu sebab tertentu sahaja.²¹³ Sebagai contoh, sebuah pokok hanya boleh tumbuh, apabila beberapa ‘sebab-sebab’ tertentu wujud seperti tanah, mineral, cahaya matahari, graviti, dan sistem solar serta semua elemen berkenaan berinteraksi antara satu sama lain sehingga memberi peluang kepada tumbuhan berkenaan untuk hidup dan berkembang. Huraian ini selaras dengan prinsip utama pemikiran sistem khususnya dalam menyatakan hakikat keterkaitan antara elemen-elemen dan juga sistem-sistem yang wujud dalam alam.

²¹¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah As Philosophy Of Islamic Law*, 30.

²¹² *Ibid*, 201.

²¹³ Yamina Bouguenaya Mermer, “Induction, Science, and Causation: A Critical Reflection” *Islamic Studies*, v. 35, no.3 (1996), 262.

3.3. Aplikasi Analisis Sistem Terhadap Dasar-dasar Hukum Islam

Dalam kajian beliau, Auda cuba memberikan cadangan beberapa sifat asas bagi sistem ilmu *uṣūl al-fiqh* supaya disiplin ilmu ini dapat dianalisa melalui perspektif analisis sistem (*system analysis*). Dengan kata lain, pendekatan ini cuba melihat *uṣūl al-fiqh* yang merupakan disiplin asas kepada hukum Islam sebagai sebuah sistem. Sifat-sifat sistem bagi ilmu *uṣūl al-fiqh* yang diutarakan oleh Auda tersebut dibincangkan dan dinilai pada bahagian ini.

3.3.1. Sifat Kognitif Bagi Sistem Hukum Islam

Hukum Islam menurut Auda merupakan hasil daripada pemikiran manusia dan tafsiran akal mereka terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Syarak bagi mencari makna-makna di sebalik teks-teks tersebut dan juga mengkaji aspek praktikal baginya. Ini bermakna *fiqh* hakikatnya melibatkan aktiviti kognitif dan kefahaman manusia dibandingkan dengan *naṣṣ* Syarak yang merupakan teks arahan Allah SWT terhadap hambanya.²¹⁴ Beliau memetik pendapat al-^cEini²¹⁵ dan al-Baiḍāwī²¹⁶ yang menekankan mengenai *fiqh* sebagai kefahaman yang memerlukan perspektif yang bersifat holistik namun kekal pada status *ẓanniy* kerana merupakan tafsiran atau kefahaman terhadap kandungan *naṣṣ* wahyu. Kepentingan sifat ini perlu diketengahkan supaya sistem hukum Islam dapat meraikan kepelbagaian pendapat dalam mazhab-mazhab *fiqh* yang berbeza-beza.²¹⁷ Sememangnya perspektif ini merupakan aspek penting di dalam disiplin sistem yang

²¹⁴ Lihat Baber Johansen, "The Relationship between the Constitution, the *Sharī'ah* and the *Fiqh*: The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court", *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, v. 64, no. 4 (2004), 882.

²¹⁵ Bar al-Din Al-^cAinī, *Umdah al-Qārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī*, (Beirut : Dār al-Ihyā' Turāth Al-^cArabī, t.t.), 2:52.

²¹⁶ ^cAli al-Subkī, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār Al-Nashr, 1983). 1:39.

²¹⁷ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 45-46

mengambil kira kepelbagaian yang wujud di dalamnya. Malahan perpektif ini juga sesuai dengan disiplin hukum Islam misalnya dalam *qawā'id al-fiqhiyyah* terdapatnya kaedah 'tidak dibatalkan ijtihad dengan ijtihad yang lain (*al-ijtihād la yunqadu bi al-ijtihād*)²¹⁸. Ini membuktikan bahawa pluraliti merupakan sifat asas yang perlu diketengahkan dalam sistem hukum Islam.

Selain itu, perspektif ini juga digunakan dalam melihat hadis-hadis Nabi Muhammad S.A.W dengan memperhatikan elemen *maqāsid* yang terdapat padanya. Pendekatan ini akan mengakibatkan sebahagian hadis-hadis dalam kategori tertentu tidak diklasifikasikan dalam ruang pensyariatatan dan sebahagian yang lain mempunyai sifat gabungan antara pesan wahyu dan peranan keputusan manusia sepertimana yang dihuraikan oleh Ibnu 'Āshūr²¹⁹ dan al-Qarāfī²²⁰. Secara kasarnya terdapat tiga kategori bagi hadis-hadis Nabawi iaitu :

- i) Nabi S.A.W menyampaikan mesej wahyu secara langsung yang diistilahkan oleh al-Qarāfī sebagai *al-taṣarruf bi al-tablīgh*.
- ii) Hadis yang berkaitan dengan tujuan tertentu yang tidak termasuk dalam kategori mesej wahyu
- iii) Hadis yang berkaitan dengan keputusan harian Nabi S.A.W sebagai manusia.²²¹

Auda turut menyarankan supaya hubungan *urf* dan *fiqh* difahami berasaskan sifat universal *maqāsid al-sharī'ah* yang dicadangkan oleh Ibnu 'Āshūr. Auda menerangkan bahawa *fiqh* dapat menjadi sesebuah sistem yang melibatkan tindakan

²¹⁸ Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm Muḥammad al-Ma'ruf Ibn Najmī, *Al-Ashbah wa al-Nazā'ir 'ala Mazāhib Abī Ḥanīfah al-Nu'mān*, (Beirūt : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999M/1419H) , 324.

²¹⁹ Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs Al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwa'i al-Furūq*, Muḥammad Aḥmad Sirāj & 'Alī Jum'ah Muḥammad (edit.), (Qāherah : Dār al-Salām Lil al-Taba'ah wa al-Tauzi' wa al-Tarjamah, (2000/1421H),) 1: 1182

²²⁰ Lihat Muḥammad al-Tāhir Ibn al-'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, Dār Suḥnūn li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2009), 31-42.

²²¹ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 195.

kognitif manusia dengan mengambilkira *‘urf* setempat dalam rangka untuk merealisasikan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Bahkan takrifan mengenai *‘urf*, menurut Auda, hendaklah dikembangkan daripada ‘budaya’ kepada konsep yang lebih luas iaitu ‘pandang alam’ (*world-view*) yang beliau istilahkan sebagai ‘budaya yang berbentuk kognitif’ (*cognitive culture*).²²² Saranan ini, mampu memberikan peluang kepada instrumen *‘urf* untuk berubah dan berkembang daripada konsep klasiknya yang mempunyai standard dan garis panduan tertentu bagi menetapkan kriteria *‘urf* yang memberi kesan hukum.

Melalui perspektif melihat sistem melalui sifat ini, kesimpulan yang bakal dicapai mempunyai persamaan dengan kecenderungan prinsip *muṣawwibah* yang menganggap bahawa keputusan hukum yang dicapai oleh *fuqaha* sebagai mempunyai kemungkinan benar, dan pendapat yang berbeza mengenai sesuatu isu adalah sah dan kesemuanya adalah benar²²³. Dengan ini *fiqh* tidak dianggap sebagai sumber wahyu malah tidak memiliki autoriti tersebut kerana merupakan pemahaman terhadap teks-teks wahyu. Kefahaman sebegini memperlihatkan perbezaan yang jelas antara konsep *fiqh* dan Shari'ah khususnya dari sudut peranan minda manusia dalam menyimpulkannya dan kemungkinan terdapatnya kepelbagaian perspektif terhadap sesebuah kesimpulan hukum. Fakta yang diutarakan oleh Auda ini adalah signifikan agar hukum Islam yang disifatkan sebagai sebuah sistem dapat menjalankan fungsinya dalam menjayakan sifat-sifat sistem yang lain seperti bersifat holistik, mempunyai kepelbagaian dimensi, mempunyai matlamat-matlamat tertentu.

²²² Lihat Jasser Auda, *ibid*, 196

²²³ Lihat Benard G, Weiss, “Ijtihad” *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 90-92.

3.3.2. Sifat Holistik (*Wholeness*) Bagi Sistem Hukum Islam

Sifat yang seterusnya bagi sistem hukum Islam ialah karakteristiknya yang mengambilkira dimensi keseluruhan dalam bentuk prinsip-prinsip umumnya. Dalam menghuraikan mengenai perkara ini, Auda menjelaskan bahawa asas perbezaan bagi pemikiran sistem dengan pemikiran saintifik konvensional adalah pendekatannya yang holistik dalam menjalankan sebarang analisa. Beliau menyatakan bahawa kajian-kajian di dalam disiplin sains tulen dan sains sosial yang berasaskan kepada perspektif sistem telah berganjak dari analisis secara terpisah-pisah kepada penelitian keseluruhan aspeknya sehinggakan elemen-elemen seperti ruang-masa atau minda-tubuh tidak boleh dipisahkan dalam proses analisis dalam bidang sains kini.²²⁴

Oleh yang demikian beliau menyarankan agar *dalīl kullī* iaitu hasil kesimpulan daripada *naṣṣ-naṣṣ* yang membawa tema-tema besar dijadikan asas kepada sistem *uṣūl al-fiqh*.²²⁵ Auda berhujah bahawa, ulamak-ulamak silam seperti al-Shāṭibī mendakwa *dalīl kullī* ini hakikatnya bersifat pasti (*qaṭʿī*) dan perlu diberi keutamaan berbanding dengan dalil-dalil tunggal.²²⁶ Membangunkan pendekatan sistemik dan holistik amat penting bagi hukum Islam supaya ia tidak terikat lagi dengan paradigma sebab-kesan (*cause and effect*) semata-mata. Auda juga memetik daripada Fakhr al-Dīn Al-Rāzī yang menyatakan bahawa dalil yang tunggal daripada *naṣṣ* wahyu adalah bersifat *ẓanniy* kerana beberapa alasan iaitu:

- i) Terdapat kemungkinan bahawa hukum yang disimpulkan daripada sebuah *naṣṣ* yang tunggal sebenarnya terhad hanya bagi keadaan tertentu, tanpa pengetahuan kita.

²²⁴ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 46 dan Ervin Laszo, *The Systems View Of The World: A Holistic Vision For Our Time*, (New York : Hampton Press, 1996), 4.

²²⁵ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 47.

²²⁶ Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, ʿAbd Allah Darrāz(edit), (Beirūt: Dār al-Maʿrifah, 1997, cetakan ketiga), 1: 34.

- ii) Terdapat kemungkinan bahawa ungkapan daripada sesebuah *naṣṣ* adalah berbentuk metafora dan bukan maknanya yang sebenar.
- iii) Rujukan dalam memahami bahasa, termasuk Bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an adalah kaedah-kaedah yang disusun oleh para ahli bahasa yang mempunyai kemungkinan salah dalam menyusun ilmu kebahasaan tersebut.
- iv) Kaedah-kaedah tatabahasa Arab dibentuk daripada analisis terhadap puisi-puisi dan sya'ir Arab yang diriwayatkan melalui periwayatan yang rawinya bersifat tunggal (*aḥad*). Periwayatan itu sendiri adalah tidak pasti manakala para ahli syair tersebut mungkin melakukan kesalahan dalam pemakaian tatabahasa mereka
- v) Terdapat kemungkinan bahawa terdapat satu atau lebih perkataan di dalam sesebuah *naṣṣ* yang mempunyai makna yang berbagai.
- vi) Terdapat kemungkinan bahawa terdapat satu atau lebih perkataan yang terdapat di dalam sesebuah *naṣṣ* telah berubah dengan berubahnya masa yang menyebabkan maknanya berubah
- vii) Terdapat kemungkinan bahawa sesebuah ungkapan terdapat makna yang tersembunyi (*khāfi*) yang tidak dapat difahami.
- viii) Terdapat kemungkinan bahawa bahawa hukum yang disimpulkan daripada sesebuah *naṣṣ* telah mengalami *nasakh* tanpa diketahui.
- viii) Terdapat kemungkinan bahawa sesebuah hukum yang disimpulkan daripada *naṣṣ* adalah janggal daripada hukum akal. Al-Rāzī menyimpulkan bahawa jika kedua-duanya adalah sah, maka satu daripadanya adalah salah.²²⁷

Auda juga menambah beberapa perkara terhadap alasan-alasan di atas antaranya;

²²⁷ Lihat al-Rāzī, *Al-Maḥsūl fī Uṣūl*, 1: 78.

- i) Terdapat kemungkinan bahawa sesebuah *naṣṣ* dapat membawa makna yang kontradik dengan *naṣṣ* yang lain. Ini berlaku kepada banyak *naṣṣ* - *naṣṣ* dalam topik kajian *nuṣūṣ al-mutaʿaridhah*.
- ii) Terdapat kemungkinan wujud kesalahan pada tindakan meriwayatkan hadith *aḥad*.
- iii) Terdapat pelbagai kemungkinan bagi usaha mentafsirkan sebuah *naṣṣ* tunggal, yang memberi kesan terhadap makna dan hukum yang terhasil daripadanya.²²⁸

Jesteru, Auda menyimpulkan bahawa pendekatan *fiqh* klasik rata-ratanya bersifat terpisah-pisah dan tidak holistik. Pandangan para ulamak *uṣūl* seperti al-Shāṭibī dan al-Juwainī²²⁹ yang mempelopori pendekatan berbentuk holistik bagi Auda tidak mendapat tempat dan perhatian yang sewajarnya dalam wacana *fiqh* klasik. Begitu juga pada era moden, walaupun para ulamak moden seperti Ibnu ʿĀshūr, Rāshīd Rīdā, Ṭahā Jābir al-ʿAlwānī, dan Yūsuf al-Qaradāwī telah menyedari kekurangan dalam wacana hukum Islam klasik yang cenderung kepada perbahasan isu-isu yang bersifat individualistik, serta cuba memberikan penekanan bahawa perlunya hukum Islam memberi perhatian yang signifikan kepada aspek pembangunan sosial, namun metodologi yang dicadangkan oleh mereka masih dalam kerangka pemikiran abad ke 19 dan 20 iaitu era moden yang tidak dapat dipisahkan daripada pendekatan 'sebab-kesan' (*causality*).²³⁰ Walaupun begitu, pemikir Muslim moden seperti Ḥassan al-Turābī, menurut Auda telah memberi sumbangan dalam pendekatan holistik ini dengan menawarkan kaedah '*al-Tafsīr al-Tauḥīdī*'.²³¹

²²⁸ lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 198.

²²⁹ beliau mencadangkan pendekatan *qiyās kulliy* yang merupakan kaedah holistik bagi hukum Islam mencapai kesimpulan daripada dalil-dalil Syarak. Lihat al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Jil.2, 590 dan al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, jil.1, h.209

²³⁰ lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 198.

²³¹ lihat al-Turābī, *Al-Tafsīr Al-Tawḥīdī*, (London : Dar Al-Saqiy, 2005), 1: 20.

Walau bagaimanapun, pendekatan melihat struktur hukum Islam melalui perspektif holisme ini perlu diperhalusi dan dinilai dengan berhati-hati. Ini kerana pergantungan semata-mata kepada prinsip holisme akan menjerumuskan seseorang pengkaji kepada kecenderungan posmodenisme yang menafikan sebarang nilai yang bersifat objektif dan menyalahi prinsip asas pemikiran sistem. Manakala pendekatan pemikiran sistem yang sebenar adalah melalui penelitian terhadap aspek umum dan partikular sesebuah sistem secara bersama atau serentak tanpa mengabaikan salah satu daripadanya. Sepertimana yang ditegaskan oleh Bunge bahawa holisme cenderung untuk mengabaikan kandungan atau bahagian-bahagian penting dalam sesebuah sistem. Bagi Bunge, pendekatan sistemisme menawarkan solusi yang lebih tepat dengan melibat sesebuah situasi sebagai sistem yang sifat keseluruhannya dibentuk untuk bahagian-bahagian strukturnya dan juga mempunyai hubungan dengan persekitarannya (*environment*).²³² Inilah juga pendekatan sebenar yang diambil oleh al-Shātibī dalam rangka untuk menghuraikan hubungan prinsip-prinsip umum dan hukum-hukum partikular dalam hukum Islam.

3.3.3. Sifat Keterbukaan (*Openness*) Bagi Sistem Hukum Islam

Dalam teori sistem, sesebuah sistem yang terbuka berbeza sifatnya dibandingkan dengan sistem yang tertutup. Sistem yang terbuka biasanya melibatkan sebuah sistem yang hidup, mampu menguruskan dirinya secara mandiri (*self regulation*) serta mempunyai kemampuan untuk mengekalkan sifat-sifat asasinya. Bertalanffy menyimpulkan sifat keterbukaan sistem pada sesebuah sistem dalam istilah '*equafinality*' yang menyatakan bahawa sesebuah sistem yang terbuka mampu mencapai

²³² Lihat Wojciech W Gasparski, "Systems Approach As A Style: A Hermeneutics of Systems" *Systems Thinking in Europe*, M.C. Jackson *et.al.* (edit.), (New York. Springer Science+Bussiness, 1991), 20 - 21.

matlamat yang sama walaupun daripada keadaan asal yang berbeza melalui pelbagai kaedah alternatif.²³³

Dalam tradisi hukum Islam, terdapat beberapa metodologi hukum yang berperanan dalam menghadapi realiti baru. Antara kaedah-kaedah tersebut adalah *qiyās*, *maṣlahah*, *istiḥsān* dan pengambilkiraan *ʿurf* setempat dalam membantu penentuan hukum. Oleh itu, sifat keterbukaan (*openness*) adalah satu ciri terpenting bagi sistem hukum Islam yang perlu diambilkira dalam usaha untuk menganalisisnya dari perspektif sistem.²³⁴

Auda, cuba memberikan dua saranan supaya sifat keterbukaan sistem hukum Islam ini dapat direalisasikan. Pertama, beliau menyarankan agar proses perubahan hukum merujuk kepada perubahan pandang-alam (*world-view*) para fuqaha dalam mengklasifikasikan *ʿurf* sebagai salah satu sumber hukum. Kedua, keterbukaan bagi sistem hukum Islam untuk menerima wacana falsafah yang dapat mendorong sistem perundangan ini untuk sentiasa memperbaharui pendekatan-pendekatannya.

Pandang-alam (*world view*) adalah terjemahan daripada perkataan Jerman iaitu 'Weltanschauung' yang secara ringkasnya bermaksud hasil akhir daripada pelbagai faktor yang membentuk kefahaman dan persepsi minda manusia terhadap dunia. Sebuah pandang-alam dibentuk oleh pelbagai faktor luaran seperti agama, geografi, persekitaran, ekonomi, politik, masyarakat dan sebagainya.²³⁵ Maka pandang alam adalah 'kebudayaan kognitif' yang merupakan kerangka pemikiran seseorang atau

²³³ Lihat Ludwig Von Bertalanfy, *General System Theory: Foundation, Development, Application*, (New York: George Brazziller, 1968), 32

²³⁴ Yūsuf al-Qaradāwī, *Madkhāl li-Dirāsāt al-Shariʿāt al-Islamiyyāh*, (Qaherah: Maktabah Wahbah, 2005), 8.

²³⁵ James Sires W, *Naming The Elephant*, (Downers Growth : Inter Varsity Press, 2004), 19-10, dan Sire Naming, *Worldview : Crosscultural Explorations to The Human Belief*, Terbitan ke-3, (New York : Prentice Hall, 1999), 19-20.

sesebuah komuniti dalam menanggapi realiti dunia. Auda mencadangkan agar konsep pandang-alam diambilkira dalam memberi makna dan pengertian terhadap konsep *‘urf*. Ini kerana menurut beliau, terdapatnya had atau limitasi terhadap aspek perlaksanaan *‘urf* apabila melihat kepada contoh aplikasi *‘urf* yang kebiasaannya hanya berkaitan dengan kadar hantaran, matawang yang diguna dalam perniagaan, isu penutupan kepala bagi lelaki, serta penggunaan beberapa perkataan Arab dalam urusan muamalah. Ini menurut beliau tidak melambangkan sifat kesejagatan dan tidak meraikan kepelbagaian konteks hidup bangsa-bangsa berbeza namun terikat dengan kebudayaan Arab pada abad awal kedatangan Islam.²³⁶

Memasukkan elemen pandang-alam fuqaha’ sebagai aspek yang penting dalam sistem hukum Islam bermaksud proses pencapaian kesimpulan *fiqh* yang melibatkan analisa ke atas dalil-dalil wahyu daripada al-Qur'an dan al-Sunnah, dipadankan dengan pandang-alam para fuqaha. Namun begitu pandang-alam tersebut hendaklah bersifat kompeten iaitu disimpulkan berasaskan metode kajian yang saintifik yang mempunyai kaedah tertentu. Ini kerana elemen-elemen penting dalam kehidupan sosial manusia yang memberi kesan terhadap hukum memerlukan kajian yang tepat. Sebagai contoh penentuan jangkamasa seseorang wanita hamil, umur *mumayyiz*, umur akil baligh dan sebagainya memerlukan bantuan daripada kajian dalam bidang perubatan ataupun bidang kajian psikologi yang sesuai.²³⁷ Melalui pendekatan ini, sifat keterbukaan bagi hukum Islam akan dapat direalisasikan.

²³⁶ Beliau memberikan contoh-contoh lain berkaitan perkara ini seperti zakat yang perlu dikeluarkan daripada makanan ruji pada abad ke 7 Masehi seperti barli, kurma dan kismis, kewajipan *al-‘aqilah* untuk membayar *diyat* bagi pembunuhan tidak sengaja walaupun sistem kabilah tidak lagi diamalkan, Begitu juga dalam fatwa Ibnu Taimiyyah mengenai keutamaan bangsa Arab ke atas bangsa bukan Arab (*‘ajam*). Ini adalah seperti fatwa bahawa orang *‘ajam* tidak dibenarkan memimpin masyarakat hatta jemaah solat sekalipun. lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jil 3, h. 29, dan Ibnu Taimiyyah(1369H), *Iqtidā’ al-Širāt al-Mustaqim Mukhālafah Ashāb al-Jahim*, Mohammad Hamid(tahqīq), Kaherah: Maktabah al-Sunnah,148-150.

²³⁷ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 204-205.

Dalam rangka untuk mencapai sifat keterbukaan ini juga Auda mencadangkan agar sistem hukum Islam turut mengambilkira dan memasukkan perbincangan falsafah dalam wacananya. Oleh kerana tradisi pemikiran Islam yang bersifat pesimis terhadap ilmu falsafah, maka ilmu *uṣūl al-fiqh* tidak dapat berkembang dan akhirnya menjadi sebuah sistem yang bersifat mekanistik dan kaku.²³⁸ Sehingga ilmu *uṣūl al-fiqh* tidak dapat mengambil manfaat daripada metodologi falsafah yang dikembang oleh ahli falsafah Islam seperti Ibnu Sīnā dan Al-Farābī yang telah berusaha mengislamisasikan beberapa falsafah dari Greek khususnya dalam perbincangan mengenai logik. Ibnu Sīnā sebagai contoh cuba memasukkan dimensi ‘masa’ bagi kaedah silogisme²³⁹ yang dapat memperkayakan pendekatan *qiyās* dalam *uṣūl al-fiqh*. Al-Farābī, Ibn Hazm dan Ibn Taymiyyah juga mempunyai sumbangan dalam membangunkan kaedah pemikiran induktif²⁴⁰ dalam falsafah Islam yang dapat dimanfaatkan dalam kajian hukum Islam. Menurut Auda, sikap keterbukaan yang dilaksanakan oleh Ibnu Rusyd terhadap ilmu falsafah perlu diambil iktibar oleh para *fuqaha*; bagi merealisasikan sifat keterbukaan sistem hukum Islam dan ilmu *uṣūl al-fiqh* itu sendiri.²⁴¹

Walau bagaimanapun, dalam membincangkan mengenai aspek sistem yang terbuka (*open system*) ini, Auda didapati mengabaikan salah sebuah aspek yang penting dalam perbincangan topik pemikiran sistem. Sistem yang terbuka, sepertimana yang dinyatakan sebelum ini, sentiasa mengekalkan dan memelihara sifat-sifat dan karakternya walaupun berada dalam dan berinteraksi dengan konteks persekitaran atau

²³⁸ Auda menyifatkannya sebagai sebuah disiplin penyimpulan hukum yang memfokuskan kepada penelitian terhadap implikasi langsung bagi makna *naṣṣ-naṣṣ* wahyu dari sudut kebahasaan dan proses-proses ta’kulan berbentuk logik yang kadangkalanya tidak mendalam. Jasser Auda, *ibid.*, 209.

²³⁹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought*, (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1971), 126, 129.

²⁴⁰ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1983 Edisi ke-2), 353.

²⁴¹ Ibnu Rusyd cuba menyelesaikan percanggahan antara akal rasional dengan wahyu melalui kaedah pentafsiran semula ke atas *naṣṣ* wahyu dalam batas kaedah-kaedah kebahasaan yang dapat menyokong kesimpulan akal rasional. lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 210-211 dan Ibnu Rusyd, *Faṣl Al-Maqāl wa Taqrīr ma bayna al- Sharī‘ah wa al-Hikmah min al-Ittiṣāl*, Albirr Naṣri Nadīr (edit.), (Beirūt: Dār al-Mashriq, 1968), 36.

latar belakang tertentu.²⁴² Oleh itu dalam rangka untuk membuktikan hukum Islam sebagai sebuah sistem yang terbuka, penegasan hendaklah turut dibuat mengenai perkara-perkara yang menjadi tonggak atau dikenali sebagai *al-thawabit* yang berfungsi mengekalkan karakteristik hukum Islam.

3.3.4. Sifat Multi-Dimensi (*Multidimensional*) Bagi Sistem Hukum Islam

Kebanyakan perbincangan subjek falsafah moden cenderung menggunakan pendekatan satu dimensi dalam membahaskan sebarang isu. Ini bermaksud, sebarang perbezaan yang terdapat pada sesuatu fenomena atau idea sering dilihat sebagai bertembung antara satu dengan yang lain. Oleh itu setiap fenomena yang kelihatan bertentangan sering dianalisa sebagai sebuah dikotomi. Antaranya adalah dikotomi yang dilihat wujud antara sains dan agama, kaedah empirikal dan rasional, fizik dan metafizik, kolektif dan individu, minda dan benda, objektif dan subjektif dan banyak lagi. Dikotomi ini adalah gejala pemikiran bersifat satu dimensi yang hanya melihat satu faktor sahaja bagi sesuatu kejadian. Sedangkan melalui perspektif pemikiran sistem, sebarang kontradiksi yang timbul dapat dilihat sebagai menjadi pelengkap antara satu sama lain.²⁴³ Misalnya sains dan agama, meskipun kelihatan kontradik daripada aspek memberikan perhatian 'arahan wahyu' iaitu sains lebih cenderung kepada akal rasional namun dalam perspektif yang lain, kedua-duanya adalah saling lengkap-melengkapi dalam aspek membekalkan pengetahuan kepada manusia mengenai asal-usul penciptaan mereka atau hakikat penciptaan alam. Malahan, ketidakmampuan melihat sesuatu dalam dimensi yang berbeza-beza menyebabkan pemikiran manusia terkongkong dalam penilaian atau

²⁴² Lihat Daniel Katz & Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, (New York, Wiley: 1966), 489.

²⁴³ Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity*, 41-42.

pilihan yang bersifat biner seperti sama ada pasti atau tidak pasti, kalah atau menang, baik atau buruk, serta putih atau hitam.²⁴⁴

Penilaian sistemik ke atas kerangka pemikiran dalam tradisi *fiqh* klasik memperlihatkan bahawa pendekatan dimensi yang tunggal dalam menyelesaikan sebarang isu hukum merupakan suatu pendekatan yang normatif. Sesuatu permasalahan *fiqh* biasanya dilihat sebagai mempunyai satu faktor sahaja serta proses untuk menyelesaikan isu tersebut seringkali melalui pendekatan merujuk kepada satu dalil Syarak sahaja. Walaupun begitu dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* klasik, wujudnya perbincangan mengenai kaedah-kaedah hukum Islam yang bersifat pelbagai dimensi misalnya isu 'pertembungan antara dalil-dalil' (*ta'ārud al-adillah*) dan juga 'penyelarasan antara dalil-dalil' (*al-tawfiq bayna al-adillah*). Selain itu, dalam perbincangan mazhab-mazhab *fiqh* juga memperlihatkan penilaian berbentuk hitam/putih (*binary*) seperti halal/haram, nasakh/mansukh, sahih/fasid, dan sebagainya telah dikembangkan kepada kategori-kategori yang merupakan alternatif yang berada di antara (*intermediate*) antara titik-titik ekstrem di atas. Ini seterusnya menyumbang kepada sifat anjal dan menonjolkan kemampuan sistem hukum Islam untuk berhadapan dengan perubahan zaman dan tempat.

Merujuk kepada perbincangan dalam wacana *uṣūl al-fiqh*, Auda menyatakan bahawa klasifikasi *qaṭ'ī* dalam perbincangan hukum Islam cenderung bersifat absolutisme ataupun tidak boleh dicabar²⁴⁵. Di antara implikasi negatif daripada kaedah penetapan nilai *qaṭ'ī* ini adalah seperti berikut: Pertama, terdapat permasalahan dalam kategori *qaṭ'ī* dari aspek implikasi keahsaannya (*qaṭ'īyyah al-dilālāh*) sama ada dalam teks

²⁴⁴ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 50.

²⁴⁵ Lihat *ibid.*, 272.

al-Qur'an atau hadis.²⁴⁶ Permasalahan ini timbul khususnya dalam metode mengeluarkan hukum daripada *naṣṣ* yang jelas dan pasti yang sepatutnya menurut Auda perlu mengambilkira kewujudan *naṣṣ* lain yang membawa makna yang bertentangan dengannya. Ini membawa kemungkinan bahawa dengan melihat kepada sebuah *naṣṣ* yang berkaitan, status *qaṭʿī* atau sebarang kepastian yang disimpulkan dari *naṣṣ* yang awal boleh berubah. Untuk itu, para ulama' mensyaratkan supaya *naṣṣ* yang kedua yang mempunyai makna yang bercanggah daripada *naṣṣ* yang asal itu juga berada pada status *qaṭʿī*²⁴⁷. Selain itu, Auda turut mencadangkan agar pentafsiran terhadap *naṣṣ*-*naṣṣ* hadith khususnya tidak seharusnya secara mudah mendapat status *qaṭʿī* kerana kebanyakannya mempunyai latar sosial, ekonomi, dan politik yang mempengaruhi penentuannya²⁴⁸. Sebagai contoh Nabi S.A.W bersabda:

*Dan bayaran darah bagi satu nyawa ialah seratus ekor unta,*²⁴⁹

Berdasarkan cadangan beliau, tafsiran terhadap penentuan bagi kadar jumlah bayaran di atas perlu dilihat sebagai ditentukan menurut kebudayaan umum yang menjadi amalan masyarakat arab pada waktu hadis ini dikeluarkan. Oleh itu kadar ini tidak perlu dianggap sebagai pasti dan tetap. Namun begitu, kebanyakan ulama' tidak mengiktiraf pentafsiran yang sedemikian, kerana tidak ada *naṣṣ qaṭʿī* yang lain yang membatalkan sifat *qaṭʿī naṣṣ* ini. Pada peringkat inilah bagi Auda, wujudnya permasalahan. Oleh kerana kebanyakan perintah dalam al-Qur'an dan al-Sunnah tidak disertakan bersamanya latarnya, ini menyebabkan tafsiran *qaṭʿī al-dilālāh* ini

²⁴⁶ c Abd al-Wahhāb Khallāf mendefinisikan *qathʿī al-dilālāh* sebagai : “ yang menunjukkan kepada makna tertentu yang harus difahami daripadanya(teks); tidak mengandungi kemungkinan ta'wil serta tidak ada tempat dan peluang untuk memahami makna selain makna tersebut darinya,” c Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-Kuwaitiyyah, 1968), 35.

²⁴⁷ Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, 4: 249.

²⁴⁸ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 212-213.

²⁴⁹ Al-Ḥākīm al-Naysabūrī, *Al-Mustadrak ʿala Ṣaḥīḥain*, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.) 1: 553.

mencetuskan pentafsiran berbentuk satu dimensi yang mempunyai kemungkinan untuk terkeluar daripada konteks sebenarnya²⁵⁰

Selain itu, beliau juga memberi komentar terhadap tumpuan yang diberikan terhadap penetapan sebuah *'illah* tertentu pada sesebuah hukum. Auda beranggapan pendekatan bersifat hitam/putih (*binary*) dalam menganggap sesebuah *'illah* sebagai faktor yang pasti bagi sesebuah hukum tertentu adalah pendekatan yang mempunyai kekurangan.²⁵¹ Ini sepertimana juga yang dinyatakan oleh al-Ghazālī atas beberapa sebab berikut:

- i) Sesebuah hukum dianggap mempunyai *'illah* sedangkan Allah SWT tidak menetapkan *'illah* baginya
- ii) Kesalahan dalam menetapkan *'illah* bagi sesuatu hukum
- iii) Sesebuah hukum sebenarnya mempunyai banyak *'illah*
- iv) Memasukkan sesuatu yang tidak sepatutnya atau tidak sesuai sebagai *'illah*.
- v) Mampu untuk mengenalpasti *'illah* kepada sesuatu hukum tetapi mengalami kesalahan dalam mengaitkannya dengan perkara yang lain
- vi) Menentukan *'illah* bagi sesuatu hukum melalui spekulasi semata-mata tanpa melakukan usaha *ijtihad* yang memadai.²⁵² Al-Ghazālī kemudiannya menyatakan bahawa *'illah* yang diterima adalah yang dilihat oleh para fuqaha sebagai benar dan sesuai bagi sesebuah hukum tanpa mendakwa hanya satu *'illah* yang telah ditentukan oleh Allah SWT bagi hukum tersebut. Ini adalah pendapat yang menyamai pendekatan bagi aliran *muṣawwibah* dalam tradisi *fiqh* klasik.²⁵³

²⁵⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 214.

²⁵¹ *Ibid*, 216.

²⁵² lihat Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al- Uṣūl*, Hamzah bin Zahir Hafiz(tahqiq), (Madīnah: Syarkah al-Madīnah al-Munawwarah li al-Taba'ah, 2008), 1:304

²⁵³ *Ibid*

Sebagai menggantikan pendekatan yang bersifat dualisme dalam pendekatan *uṣūl al-fiqh* tersebut, Auda mencadangkan pendekatan keberangkalian dalam matematik digunakan sebagai asas bagi menetapkan status *qaṭʿī* pada *naṣṣ*. Pendekatan ini menyatakan bahawa status keberangkalian bagi sesuatu hujah ditentukan oleh bilangan dalil atau bukti yang menyokongnya. Melalui kefahaman ini, status *qaṭʿī* ini pada sesuatu dalil mempunyai pelbagai peringkat berbanding penilaian berbentuk dikotomi iaitu *qaṭʿī* dan *ẓanniy* dan semakin banyak dalil yang menyokong kesimpulan hukum dari sesebuah dalil, maka semakin kukuh sifat *qaṭʿī* baginya. Pendekatan ini juga disarankan oleh al-Shāṭibī iaitu beliau menyatakan bahawa kepastian makna bagi sesuatu *naṣṣ* terhasil daripada kesimpulan terhadap sebilangan dalil-dalil *ẓanniy* yang membawa makna yang sama. Himpunan dalil-dalil atas kesamaan makna yang dibawa memberi kekuatan kepada sehingga menjadikannya tidak bersifat *dzanniy* lagi. Proses ini adalah seperti proses penetapan status *mutawatir maʿnawī* dalam ilmu hadis.²⁵⁴ Beliau juga menegaskan bahawa tindakan untuk mengenalpasti ruang-ruang *ẓanniy* pada sistem hukum Islam mampu memberikan sifat keanjalan kepadanya dalam proses penyimpulan hukum.²⁵⁵

²⁵⁴ lihat al-Shāṭibī, *al-Muwafaqāt*, I: 36-37 M. Quraish Shihab memberikan contoh aplikasi kepada teori ini. Menurutnya jika penentuan kewajiban solat hanya bergantung kepada ayat al-Qur'an berbentuk arahan iaitu '*aqīmu al-ṣalah*' maka ia masih belum dapat memberikan kesimpulan bahawa ia merupakan arahan wajib yang pasti. Ini kerana banyak ayat-ayat al-Qur'an yang membawa lafaz arahan tetapi tidak membawa erti arahan bersifat wajib. Akan tetapi sifat *qaṭʿī* pada arahan ini dicapai melalui pemahaman daripada beberapa *naṣṣ* yang lain yang membawa makna yang sama iaitu kewajipan solat walaupun dalam konteks yang berbeza-beza. Terdapat ayat dan hadis-hadis yang membawa makna kewajipan solat ini seperti:

- i) pujian kepada orang-orang yang mendirikan solat
- ii) celaan dan ancaman kepada orang yang meremehkan solat
- iii) perintah kepada *mukallaf* untuk melaksanakannya dalam apa jua keadaan sama ada sihat atau sakit, damai atau perang, berdiri, duduk, berbaring bahkan dengan isyarat sekalipun
- iv) amalan praktikal daripada Nabi S.A.W dan para Sahabat r.a dan generasi sesudahnya yang tidak pernah meninggalkan kewajiban ini.

Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Ihsan Ali-Fauzi(edit), (Bandung:Penerbit Mizan, (1992M/1412M),137-140.

²⁵⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 218.

Mengenai isu pertembungan antara dalil-dalil²⁵⁶ Syarak pula, Auda menyatakan kebanyakan fenomena *pertembungan* antara *naṣṣ* adalah disebabkan oleh dua faktor iaitu pertembungan *naṣṣ* dari sudut periwayatan iaitu berhubung dengan perbezaan tahap ingatan perawi atau perbezaan makna yang dimaksudkan oleh perawi²⁵⁷ serta disebabkan oleh ketiadaan maklumat untuk mengenalpasti latar konteks bagi sesebuah *naṣṣ* ketika diriwayatkan. Kecenderungan yang dominan di kalangan para ulamak kebanyakannya adalah mengambil kaedah *al-nasakh* ataupun *al-tarjīh* yang menyebabkan banyak dalil-dalil diabaikan oleh mereka. Ini melambangkan sifat tidak anjal bagi hukum Islam. Pengabaian terhadap konteks bagi *naṣṣ-naṣṣ* juga menyebabkan pendekatan ini diambil oleh para fuqaha. Sebagai contoh menasakhkan *naṣṣ* yang dikeluarkan pada konteks aman dengan mengambil *naṣṣ* yang dikeluarkan pada masa perang selepasnya akan menghadkan perspektif fuqaha terhadap kesesuaian latar yang menjadi asas pengeluaran *naṣṣ-naṣṣ* terbabit. Akibatnya sebuah *naṣṣ* yang berasaskan sesebuah latar tertentu dijadikan sebuah peruntukan universal bagi semua keadaan.²⁵⁸ Oleh yang demikian, Auda mencadangkan perspektif *maqāṣid* dalam

²⁵⁶ Terdapat perbezaan antara fenomena percanggahan (*ta'ārud* atau *khilāf*) dan pertembungan (*tanāqud* atau *ta'ānud*) antara dalil-dalil Syarak. Pertembungan dalil (*ta'ārud*) bermaksud 'sebuah kesimpulan yang jelas mengenai kebenaran dan kesalahan pada sesuatu aspek' (*taqāṣum al-ṣidqi wa al-kādhīb*) lihat al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, 279 manakala percanggahan pandangan mengenai dalil (*khilāf*) bermaksud 'kontradiksi di antara dalil dalam minda para ulama' (*ta'arudun fi dhihni al-mujtahid*). 'Abd al-Halim Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatāwā li Ibn Taimiyyah*, (Riyādh: Majma' al-Mālik Fahd li al-Tab'ah al-Mashaf al-Sharif, 2004), 19:131.

²⁵⁷ Ini merujuk kepada riwayat al-Bukhārī daripada Abu Hurairah yang menyatakan : '*Nasib buruk adalah pada wanita, haiwan, dan kuda,*' al-Bukhārī, *al-Ṣaḥīḥ*, Muṣṭafa al-Bughā (edit.), (Beirūt : Dār Ibnu Kathīr, 1986) 69. manakala Aisyah meriwayatkan bahawa Nabi Sa.w. bersabda: "*Pada zaman jahiliyyah, manusia menyatakan bahawa nasib yang buruk adalah pada wanita, haiwan, dan kuda,*" lihat *ibid*.

²⁵⁸ Lihat Jasser Auda, *ibid*, 221-222. Sebagai contoh ayat 9 Surah al-Taubah iaitu: "*Kemudian apabila habislah (masa) bulan-bulan yang dihormati itu maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana sahaja kamu menemuinya, dan tawanlah mereka, dan juga keponglaḥ mereka, serta tunggulah mereka di tiap-tiap tempat mengintipnya. Kemudian jika mereka bertaubat (dari kekufurannya) dan mendirikan sembahyang serta memberi zakat, maka biarkanlah mereka (jangan diganggu). Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.*" (Surah al-Taubah : Ayat 5) sebagai telah menasakhkan kesemua dalil-dalil yang berkaitan dengan hubungan baik antara masyarakat muslim dan orang kafir seperti "*Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Taghut, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali agama) yang teguh yang tidak akan putus. Dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.*" (Surah al-Baqarah : Ayat 256), "*Tolaklah kejahatan yang dilakukan kepadamu dengan cara yang sebaik-baiknya, Kami Maha Mengetahui apa yang mereka katakan itu,*" (Al-Mu'minun: Ayat 96),

menyelesaikan fenomena ini. Sebagai contoh, dua dalil yang mempunyai implikasi yang bertembung antara satu sama lain. Sama ada berkaitan dengan halal dan haram, aman dan perang, lelaki dan perempuan kesemuanya tidak wajar dilihat dalam satu dimensi. Dimensi kedua yang perlu diambil perhatian iaitu dimensi *maqāṣid* atau matlamat akhir yang menjadi tujuan kedua-dua dalil tersebut perlu dilihat dalam rangka untuk mengharmonikan antara keduanya.

Sebagai contoh bagi hal ini adalah pertembungan hadis yang menyatakan Rasulullah S.A.W bersabda bahawa wanita yang diceraikan tidak mempunyai hak penjagaan anak jika dia berkahwin dengan orang lain sedangkan terdapat banyak dalil lain, yang menegaskan perkara yang sebaliknya. Sebagai contoh Ummu Salamah r.a. yang tetap menjaga anaknya walaupun setelah dia mengahwini Nabi Muhammad S.A.W.. Terdapat ulamak yang *mentarjīḥkan* hadis yang pertama merujuk kepada kesahihan periwayatannya oleh Imam al-Bukhari²⁵⁹ manakala ulamak seperti Ibn Hazm menolak kerana beliau menimbulkan keraguan pada seorang perawinya.²⁶⁰ Namun kemudian Al-San[°]ānī memberi komentar dalam hal ini bahawa :

*Kanak-kanak seharusnya tinggal bersama salah seorang ibu atau bapanya yang paling mampu untuk memenuhi kemanfaatan mereka. Jika si ibu yang lebih mampu menjaganya dan membesarkannya dengan sempurna, maka dialah yang perlu diberi keutamaan untuk menjaga anaknya. Kanak-kanak perlu berada di bawah peliharaan ibu atau bapa yang mampu menjaganya.*²⁶¹

Komentar al-San[°]ānī ini jelas memperlihatkan beliau menggunakan dimensi yang kedua iaitu dimensi *maqāṣid* sebagai mekanisme untuk menyelesaikan kontradiksi antara

"Bagi kamu agama kamu, dan bagiku agamaku" (Surah al-Kafirun : Ayat 6), kerana ayat 9:5 tersebut diturunkan kemudian daripada *naṣṣ* - *naṣṣ* yang lainnya.

²⁵⁹ Ahmad ibn °Ali ibn Hajār, *Fath al-Bārī bi Sharḥ al-Ṣaḥīḥ al-Imām Abi Abdillāh Muḥammad ibn Ismā°il al-Bukhārī*, °Abd al-Qādir Shaibah (tahqīq), (Riyād: Maktabah Mālik al-Fahd, 2001), 7: 577.

²⁶⁰ Muḥammad °Ali ibn Ahmad Ibn Hazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fi Sharḥi al-Mujallā bi al-Hujāj wa al-Athār*, Hamān °Abd al-Manān (tahqīq), (Riyād: Dār al-Fikr wa Dawlah, t.t.), 10: 148 -149.

²⁶¹ Muḥammad ibn Ismā°il al-Ṣan°ānī, *Subūl al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām Min Adillāh al-Ahkām*, Muḥammad °Abd al-°Azīz al-Kholulī (tahqīq), (Beirūt: Dār Ihyā' Turāth Al-°Arabī, 1397H), 3: 227.

kedua-dua hadis yang kelihatan bertentangan dari sudut makna dan implikasi hukum tersebut.

3.3.5. Sifat Mempunyai Matlamat (*Purposefulness*) Bagi Sistem Hukum Islam

Hakikatnya, kesemua sifat bagi sistem hukum Islam yang disebutkan sebelum ini mempunyai kaitan antara satu dengan yang lain. Kaitan tersebut pula terbina berlandaskan kepada sifat sistemnya yang paling utama iaitu sistem hukum Islam itu mempunyai matlamat-matlamat tertingginya ataupun *maqāṣid*. Bentuk hubungan sifat *maqāṣid* pada sistem hukum Islam ini disimpulkan kepada lima bentuk iaitu :

- i) Sifat sistem mempunyai matlamat mempunyai kaitan dengan sifat hukum Islam atau *fiqh* yang utama iaitu sebagai tindakan kognitif manusia. Ini kerana struktur asas matlamat bagi hukum Islam (*maqāṣid al-sharīʿah*) adalah berasaskan refleksi kognitif atau tanggapan minda manusia terhadap struktur dan sifat asasi bagi hukum Islam itu sendiri.
- ii) Elemen universal bagi matlamat hukum Islam (*maqāṣid al-sharīʿah*) melambangkan sifat holistik yang wujud pada sistem hukum Islam itu sendiri.
- iii) Elemen *maqasid* ini mempunyai peranan penting dalam proses *ijtihād* yang menjamin sifat keterbukaan bagi hukum Islam.
- iv) Matlamat bagi hukum Islam mempunyai pembahagian hieraknya tersendiri yang turut merujuk kepada hieraki dalam sistem hukum Islam.
- v) *Maqāṣid al-sharīʿah* ini mampu membekalkan perspektif pelbagai dimensi (*multidimensional*) khususnya dalam mengharmonikan kontradiksi dan dikotomi yang wujud dalam *naṣṣ* atau teori-teori asas hukum Islam.²⁶²

²⁶² Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 54-55.

3.3.5.1. Pentafsiran *Naṣṣ* Syarak Berasaskan Perspektif *Maqāsid*

Dalam aspek ini juga Auda memberikan beberapa cadangan beliau berhubung dengan sifat sistem hukum Islam. Antaranya adalah berhubung keperluan wujudnya sebuah kaedah untuk menganalisa dan mengkaji *naṣṣ* -*naṣṣ* Syarak daripada aspek *maqāsid*'nya iaitu diistilahkan sebagai *dilālah al-maqāsid* Istilah ini telah diperkenalkan oleh para pemikir atau ahli hukum Islam aliran moden, namun kelompok ini, menurut Auda, tidak meletakkannya sebagai sebuah kaedah *dilālah* yang berada pada kategori dalil yang berstatus *qaṭ'i*.²⁶³ Dalam rangka untuk mengaplikasikan *dilālah* ini beliau memberikan beberapa cadangan antaranya:

- i) *Dilālah al-maqāsid* hendaklah dimasukkan sebagai antara salah satu pengkelasan dalil-dalil Syarak dan pengaplikasiannya hendaklah merujuk kepada situasi semasa.
- ii) *Maqāsid* menjadi aspek utama dalam proses *takhṣīs* dan *ta'wīl* bagi *naṣṣ* -*naṣṣ* hukum, manakala pendekatan *al-nasakh* perlu dilihat sebagai aspek perlaksanaan hukum secara berperingkat bukannya semata-mata sebagai proses pembatalan sesuatu peruntukan hukum.
- iii) Aspek *maqāsid* bagi sesebuah *naṣṣ* turut memberi keabsahan terhadap kefahaman yang bertentang dengannya (*mafhūm mukhālafah*). Ini bermaksud setiap kefahaman atau dalil yang mendatangkan makna yang berbeza dengan sesuatu dalil tertentu, maka perbezaan yang wujud tersebut itu dinilai berasaskan perspektif *maqāsid*.

²⁶³ Menurut aliran moden termasuk para reformis era ini sebenarnya lebih cenderung kepada aliran literalis. Ini kerana aliran ini masih mengutamakan dalil-dalil yang dilihat 'jelas' dari sudut implikasi bahasanya ke atas dalil berbentuk *maqāsid* atau nilai-nilai umum yang mereka lihat sebagai 'tidak jelas' atau 'tidak pasti'. Lihat Jasser Auda, *ibid*, 230. Al-Shaṭībī pula lebih memberi perhatian ke atas dalil *maqāsid* ini apabila beliau menyifatkannya sebagai 'elemen asas bagi agama, dan dasar bagi bagi shari'ah, dan elemen universal bagi keimanan' (*uṣūl al-dīn wa qawā'id al-sharī'ah wa kulliyah al-millah*). Al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt*, 2: 5.

- iv) Setiap dalil perlu mengambilkira kerangka umum *maqāsid*nya. Dalil yang menyatakan mengenai *maqāsid* dan prinsip-prinsip umum tidak seharusnya dihadkan skopnya oleh peruntukan khusus yang terperinci, manakala *naṣṣ* yang membawa hukum terperinci dan khusus tidak seharusnya diabaikan dalam rangka menitikberatkan aspek *maqāsid*nya.
- v) Hubungan antara dalil yang bersifat *muṭlaq* dan *muqayyād* haruslah difahami dan dihubungkan dalam rangka untuk mencapai *maqāsid* serta tidak hanya dalam kerangka hubungan berbentuk logik ataupun hubungan dari aspek kebahasaan semata-mata.²⁶⁴

Dalam proses pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, Auda menyarankan bahawa tafsiran tematik (*tafsīr al-mawḍūʿi*) adalah kaedah tafsiran yang memenuhi piawaian *maqāsid*. Dalam kaedah tafsiran ini *naṣṣ* al-Qur'an dilihat melalui perspektif tema-tema besar, prinsip dan nilai-nilai tertentu dengan tanggapan bahawa al-Qur'an adalah merupakan suatu kitab yang mempunyai mesej yang konsisten dan komprehensif.²⁶⁵ Menurut Auda, ini akan menjadikan jumlah ayat-ayat hukum (*ayāt al-ahkām*) yang terhad sebelum ini akan bertambah jumlahnya kerana setiap ayat mengenai keimanan, kisah para Rasul, akhirat kesemuanya berperanan memberi gambaran besar (*big picture*) dalam proses penyimpulan hukum. Ini juga menyebabkan kaedah mengeluarkan *ʿillah* (*takhrīj al-manāṭ*) akan juga berubah, iaitu dengan mengambilkira prinsip, nilai moral yang menjadi tema bagi kisah dan pengajaran dalam al-Qur'an sebagai *ʿillah* hukum.²⁶⁶

²⁶⁴ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 22-232.

²⁶⁵ Zahra' Khālīd Saʿadullah Al-ʿĀbidī, "Bayna ʿIlm al-Munāsabah wa al-Tafsīr al-Mawḍūʿi li al-Qurʿan al-Karīm: Dirasah Manhajīyyah Muqāranah" *QURANICA*, v.2, no.1, 75, dan Ḥassan Al-Turābī, *Al-Tafsīr Al-Tawḥīdī*, 1: 20.

²⁶⁶ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 232.

Manakala bagi Sunnah pula, pendekatan *maqāṣid* adalah dengan melihat kehidupan dan perkataan Rasulullah S.A.W secara holistik dan tidak terpisah-pisah. Dalam menganalisa hadis-hadis khususnya untuk menentukan tahap kesahihannya ini beliau mencadangkan agar *shudhūz al-niẓām* (ketidakselarasan sistemik) menggantikan pendekatan *shudhūz al-mutūn* (ketidakselarasan kandungan) yang biasanya memberi perhatian terhadap perbezaan makna sesebuah hadis dengan beberapa hadis lain sama ada melalui perawi yang sama atau berbeza. Jika keselarasan gagal dicapai oleh ulamak dari sudut implikasi bahasa atau keselarasan *‘illah* antara hadis-hadis tersebut, hadis yang kurang jelas (*ẓannī*) akan dihukum sebagai janggal (*syāz*). *Shudhūz al-niẓām* pula bermaksud penilaian kandungan sesebuah hadis berdasarkan sejauh mana keselarasannya dengan prinsip-prinsip umum yang dikeluarkan daripada kefahaman terhadap al-Qur'an al-Karim.²⁶⁷ Jadi penilaian dari sudut keselarasan sistem ini harus digunakan dalam proses penentuan kesahihan kandungan hadis Nabawi. Selain itu, pengambilkiraan konteks terhadap sebarang riwayat sepertimana yang dianjurkan oleh al-Qarāfī dan disempurnakan pembahagiannya oleh Ibnu ‘Āshūr juga menggambarkan pendekatan berbentuk sistemik dalam penilaian hadis-hadis Nabawi.²⁶⁸

3.3.5.2. Aplikasi Sifat Mempunyai Matlamat (*Purposeful*) Terhadap Beberapa Instrumen *Uṣūl al-Fiqh*

Pendekatan *maqāṣid* ini juga dicadangkan untuk diadaptasi ke dalam beberapa kaedah-kaedah ilmu *uṣūl al-fiqh* seperti *qiyās*, *maṣlaḥah* dan *‘urf* serta didapati pada metode seperti *istihsan* dan *fathu al-dharāi‘*. Aplikasi pendekatan ini juga telah dianjurkan oleh beberapa ulama’ *uṣūl al-fiqh* klasik dan moden walaupun tanpa memberikan istilah ‘sistem’ bagi saranan-saranan mereka. Antara aplikasi sistemik tersebut adalah seperti berikut:

²⁶⁷ *Ibid*

²⁶⁸ Ibn al-‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islamiyyah*, 31-42.

a) *Qiyās*

Bagi menambahbaik instrumen *qiyās*, Auda mencadangkan agar *maqāṣid* diambil kira sebagai *‘illah* bagi sebarang hukum menggantikan *‘illah* yang biasa dipakai oleh para *fuqaha*. Ini berikutan pendekatan beliau menolak syarat *inḍibāt* yang perlu ada pada sesebuah *‘illah* yang merupakan juga komentar yang telah dikeluarkan oleh Ibnu Qudāmah.²⁶⁹ Baginya juga, *qiyās* yang berasaskan pendekatan *maqāṣidī* ini lebih memenuhi kriteria kepelbagaian dimensi (*multidimensional*) berbanding *qiyās* menggunakan *‘illah* yang dikeluarkan daripada *naṣṣ* tunggal.²⁷⁰

b) *Maṣlaḥah*

Mengenai *maṣlaḥah* pula, beliau menyatakan bahawa melalui pendekatan *maqāṣidī*, sesebuah *maṣlaḥah* mendapat legitimasi Syarak apabila dapat memenuhi tuntutan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Oleh itu, beliau mencadangkan agar kategori *maṣlaḥah* klasik dinilai semula dan dibahagikan kepada dua bahagian sahaja iaitu *maṣlaḥah al-muwāfaqah* atau *al-mu‘tabar* yang selaras dengan *naṣṣ* dan *maqāṣid* dan *maṣlaḥah al-muḍārah* yang bercanggah dengan *naṣṣ* dan *maqāṣid*.²⁷¹ Oleh itu, kategori *maṣlaḥah al-mursalah* telah dimasukkan kategori *maṣlaḥah al-muwāfaqah* dan menyelesaikan polemik mengenainya yang ditimbulkan oleh sebilangan sarjana hukum Islam serta memberikan saranan yang sama. Justeru, huraian ini secara tidak langsung menggambarkan bahawa *maqāṣid* dan *naṣṣ* Syarak hakikatnya berada pada status yang setara dan mempunyai autoriti yang sama dalam menentukan kategori sesebuah *maṣlaḥah*.²⁷²

²⁶⁹ Beliau merujuk kepada kenyataan Ibnu Qudāmah yang memberi komentar bahawa sifat *indibat* ini sukar dicapai dan kebanyakan *‘illah* adalah berubah-ubah dan sukar diperincikan. Sebagai contoh *‘illah* sakit bagi membolehkan seseorang berbuka puasa sebenarnya masih lagi bersifat umum dan tidak mencapai syarat ini. Ini kerana sakit mempunyai pengertian yang luas dan terdapat penyakit yang tidak berkaitan dengan kemampuan puasa, seperti sakit gigi, luka ringan, ulser dan sebagainya. Oleh itu *‘hikmah*’ bagi mengelakkan mudarat yang kemungkinan terjadi adalah *‘illah* yang sesuai. Lihat Ibnu Qudāmah, *Al-Mughni fi Fiqh Imām Ahmad ibn Hanbal*, (Beirūt : Dār al-Fikr, 1985), 3: 1.

²⁷⁰ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 237-238.

²⁷¹ Jasser Auda, *ibid*.

²⁷² Lihat Muhammad Firdaus Nurul Huda(2002), *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, Selangor: Thinkers Library, h.98-103 dan al-Shaṭībī, *al-I‘tiṣām*, Ahmad ‘Abd al-Shafī (tahqīq),

c) 'Urf

Dalam hal ini, Auda memetik pandangan Ibnu 'Āshūr mengenai pemakaian instrumen 'urf iaitu dalam rangka untuk mengekalkan sifat universal bagi Shari'ah. Untuk tujuan ini Ibnu 'Āshūr cuba menawarkan sebuah metode pentafsiran *naṣṣ* dengan cuba mengeluarkan elemen kebudayaan atau adat bangsa Arab daripadanya. Melalui pendekatan ini, arahan-arahan daripada *naṣṣ* yang mengandungi elemen adat bangsa Arab ini tidak sewajarnya diambil sebagai arahan yang universal akan tetapi berkaitan dengan sebuah latar konteks yang khusus²⁷³. Ibnu 'Āshūr menerangkan hal ini dengan menyatakan :

Oleh itu, Syari'ah tidak menumpukan perhatiannya untuk menetapkan jenis pakaian, rumah, atau kenderaan yang harus digunakan. Seharusnya, kita dapat simpulkan bahawa adat dan kebiasaan sesetengah bangsa tidak wajar dipaksakan sebagai sebuah perundangan ke atas bangsa lain dan juga ke atas bangsa yang mempelopori adat tersebut (akan tetapi sudah meninggalkan pengamalannya). Kaedah pentafsiran ini telah merungkai banyak kekeliruan yang dihadapi oleh para sarjana dalam memahami sebab diharamkan sebahagian perkara seperti pengharaman menyambung rambut bagi wanita, untuk mengasah gigi, atau memakai tatoo. Kefahaman yang benar dalam hal ini, menurut pandangan saya, bahawa amalan-amalan ini yang dinyatakan di dalam hadis, menurut adat bangsa Arab melambangkan sifat wanita yang tidak menjaga maruah mereka. Oleh itu, pengharaman amalan-amalan ini bermatlamat untuk mencegah daripada perlakuan yang tidak baik. Begitu juga apabila kita membaca ayat al-Qur'an : "hendaklah bagi wanita yang beriman meletakkan di atas mereka 'jilbab'(kain penutup di atas baju) mereka". Peruntukan ini adalah mengambilkira adat bangsa Arab, maka tidak sepatutnya diaplikasikan kepada wanita-wanita bangsa lain yang tidak memakai pakaian seperti ini²⁷⁴

Oleh itu, pembacaan melalui kaedah saringan elemen adat dan budaya bagi bangsa Arab yang menjadi konteks bagi *naṣṣ-naṣṣ* tertentu merupakan sebuah usaha bagi memastikan pemahaman dan pelaksanaan *naṣṣ-naṣṣ* tersebut memenuhi aspek

(Beirūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991, cetakan 2), 2: 351.

²⁷³ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 241-242.

²⁷⁴ Ibn al-ʿĀshūr, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islamiyyah*, El-Mesāwī (edit.), (Kuala Lumpur : al-Fajr, 1999), 236 dan Muhammad Tahir Ibn Ashur, *Treatise on Maqasid al-Sahri'ah*, Mohamed el-Tahir el-Mesawi(tahqiq),(London & Washington : International Institute of Islamic Thought, 2006), 136.

matlamat dan tujuan utamanya (*purpose*) serta tidak tersasar daripada matlamat-matlamat tersebut.

d) *Istishab, Istihsan dan Fathu al-Dhara'i*^c

Auda dalam hal ini pula merujuk kepada saranan Hassan Ṭurābī yang mencadangkan agar aplikasi *istiṣhāb* diperluaskan cakupannya dengan mengambil kira elemen-elemen yang diamalkan oleh sesebuah masyarakat seperti mekanisme pemeliharaan keadilan, struktur kekeluargaan, dan sosial diiktiraf sebagai nilai-nilai yang sah dan diambil kira dalam proses perundangan selagimana Syarak tidak menolak atau membatalkannya.²⁷⁵ Selain itu, beliau juga turut menyatakan bahawa metode *istiḥsān* yang dipakai secara meluas oleh *fuqaha* mazhab Hanafī iaitu tindakan mengubahsuai keputusan dalam *qiyās* konvensional supaya selaras dengan *maqāsid* Syarak²⁷⁶ dan metode *fathu al-zara'i*^c iaitu membuka jalan-jalan ke arah hasil yang dapat merealisasikan *maṣlahah* sepertimana yang disarankan oleh al-Qarāfī²⁷⁷ dan Ibnu Farḥūn²⁷⁸ sebagai pendekatan yang memenuhi tuntutan atau kriteria sifat bagi sistem hukum Islam yang bermatlamat ini.

Jelaslah di sini, bahawa sesebuah sistem itu diukur kadar keberkesanannya berasaskan sejauhmana kemampuannya mencapai fungsi utama atau matlamatnya. Maka dengan itu sistem keberkesanan hukum Islam diukur berdasarkan sejauhmana kemampuannya sesebuah hukum yang disimpulkan mencapai fungsi utama dan aspek *maqāsid*nya. Oleh itu, penumpuan dan usaha untuk merealisasikan aspek ini hendaklah menjadi agenda utama dalam kajian hukum Islam semasa.

²⁷⁵ Lihat Hassan Ṭurābī, *Qadāyā Al-Tajdid: Nahwā Manhāj Uṣūlī*, (Beirut: Dār al-Hādī, 2000), 167.

²⁷⁶ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, j.5, 148 dan Salim Kayadibi, *Istiḥsān: The Doctrine Juristic Preference in Islamic Law*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010), 118-120.

²⁷⁷ Lihat al-Qarāfī, *al-Furūq*, 2: 60.

²⁷⁸ Ibn Farḥūn, *Tabṣīrah al-Ḥukkām fī Uṣūl Al-ʿAqdiyyah wa Manāḥij al-Aḥkām*, Jamāl Mar'ashlī (edit), (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.), 2: 27.

3.4. Keselarasan Antara Pemikiran Sistem dan *Maqāṣid al-Sharīʿah*

Hasil penelitian terhadap disiplin pemikiran sistem dan juga perbincangan topik *maqāṣid al-sharīʿah* dalam tradisi hukum Islam berserta saranan-saranan yang diutarakan oleh Auda, beberapa keselarasan dan persamaan antara pemikiran sistem dan dapat *maqāṣid al-sharīʿah* dikenalpasti dari sudut fokus kajian dan pendekatan dalam menyelesaikan sebarang isu. Antara ciri-ciri tersebut adalah:

3.4.1. Penekanan Kepada Aspek Tujuan atau Matlamat Utama

Berorientasikan matlamat atau tujuan utama adalah ciri penting dalam kedua-dua pemikiran sistem dan *maqāṣid al-sharīʿah*. Dalam disiplin *maqāṣid*, sepertimana yang dibincangkan sebelum ini, wujudnya kaedah pembacaan teks-teks wahyu dengan melihat implikasi tujuan di sebalik *naṣṣ* -*naṣṣ* tersebut yang diistilahkan sebagai *dilālāh al-maqāṣid*. Pendekatan ini menekankan bahawa di sebalik ungkapan-ungkapan dalam al-Quran dan Sunnah terdapat tujuannya yang perlu direalisasikan. Ini dapat juga dilihat antaranya pada kaedah tafsir tematik (*tafsīr al-mawḍūʿī*) serta pengambilkiraan aspek *maqāṣid* dalam instrumen-instrumen penting perundangan Islam seperti *qiyās maṣlaḥah*, *ʿurf*, *istiṣhāb* bagi memastikan ketepatan sebarang keputusan *ijtihād* yang dihasilkan²⁷⁹

Tumpuan kepada aspek yang sama terdapat dalam bidang pemikiran sistem kerana pencarian matlamat adalah salah satu ciri sesebuah sistem. Secara asasnya, terdapat tiga jenis sistem jika dilihat dari aspek matlamatnya iaitu iaitu sistem yang mengekalkan keadaannya (*state-maintaining*), sistem yang sentiasa mencari tujuan

²⁷⁹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law*, 224.

(*goal seeking*), serta sistem yang mempunyai matlamat (*purposefulness*).²⁸⁰ Dalam karyanya, Auda menyatakan bahawa sifat asas bagi sistem perundangan Islam ialah sistem yang mempunyai matlamat²⁸¹.

3.4.2. Tumpuan kepada Perspektif Multidimensional

Sepertimana yang dijelaskan sebelum ini, sifat sistem yang mempunyai kepelbagaian dimensi menyatakan bahawa kecenderungan yang bertentangan tidak sepatutnya dilihat dalam perspektif kalah-menang iaitu keabsahan salah satu daripadanya bermaksud pembatalan yang selainnya. Sifat sistem ini malah menegaskan bahawa kecenderungan yang bertentangan tidak hanya boleh wujud secara bersama malahan dapat menjadi pelengkap ke atas satu sama lain.²⁸²

Maqāṣid al-sharī'ah memainkan peranan yang sama dalam menawarkan penyelesaian terhadap dalil-dalil yang bertentangan antara satu sama lain dalam proses *ijtihad*. Duah buah dalil sama ada dalam bentuk teks Al-Quran atau hadis-hadis yang mungkin dilihat bertentangan antara satu sama lain jika mereka adalah terhad kepada sebuah dimensi tunggal seperti perintah dan larangan, lelaki dan wanita, perang dan damai dan sebagainya. Pengembangan kepada perspektif dua dimensi di mana dimensi kedua adalah dimensi *maqāṣid* yang menjadi matlamat kedua-dua dalil berkenaan dapat menyelesaikan kontradiksi di antara keduanya.

²⁸⁰ Sistem dalam kategori '*state maintaining*' mengekalkan sesebuah matlamat yang ditetapkan kepadanya serta tidak mampu menentukan matlamat sendiri dan cara untuk menghasilkan matlamat tersebut. Sistem yang bersifat '*goal seeking*' pula tidak mampu menentukan matlamatnya namun berupaya menentukan kaedah-kaedah tertentu untuk mencapai matlamat yang ditentukan ke atasnya. Manakala sistem yang diistilahkan sebagai '*purposeful*' mampu menentukan sendiri matlamatnya dan kaedah pencapaian matlamat tersebut. Manusia dikategorikan sebagai sistem yang bersifat *purposeful*. Lihat Russell Lincoln Ackoff, Fred E. Emery, *On Purposeful System*, 31.

²⁸¹ Jasser Audah, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, 224.

²⁸² Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking*, 41-42

3.4.3. Tumpuan Terhadap Aspek Keterkaitan dan Hubungan (*Interrelation*)

Walaupun terdapat pelbagai pendapat di kalangan ulama klasik mengenai susunan yang tepat bagi lima *ḍarūriyyāt al-khams* khususnya dalam menentukan nilai keutamaan mereka, terdapat juga sarjana yang menegaskan bahawa elemen-elemen *maqāṣid al-Shariah* hakikatnya saling terkait rapat antara satu sama lain dalam erti kata bahawa kewujudan sesuatu objektif bergantung kepada orang lain. Sebagai contoh, al-Shāṭibī dalam karyanya menerangkan mengenai hubungkait yang rapat antara kelima-lima elemen *ḍarūriyyah al-khamsah*.²⁸³ Menurut Muhammad al-Ghazālī, *maqāṣid al-sharī'ah* membentuk sejumlah pautan dalam rangkaian tunggal. Berkongsi tanggapan yang sama mengenai susunan objektif-objektif dalam *maqāṣid*, Fu'ad Abū Hattāb menjelaskan bahawa:

*Seperti yang telah ditunjukkan guru kami - Syaikh al-Ghazālī - kita boleh melihat objektif-objektif berdasarkan pandangan bahawa terdapat objektif yang terkandung dalam objektif yang lain. Objektif-objektif ini boleh dikonsepskan sebagai bulatan yang berpusat; bulatan luas yang di dalamnya terdapat bulatan yang mempunyai saiz yang semakin kecil, dengan bulatan agama yang terbesar dan paling menyeluruh untuk semua,*²⁸⁴

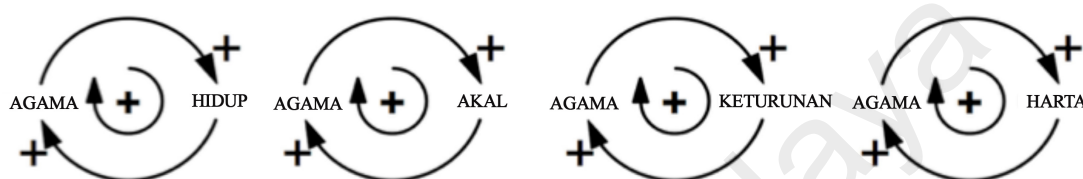
Jamāl al-Dīn al-ʿAtiyyah dalam karyanya menegaskan bahawa pandangan yang menyatakan hubungan antara elemen-elemen dalam *maqāṣid* hakikatnya berbentuk lingkaran memerlukan kajian lanjut.²⁸⁵

²⁸³ Beliau berhujah bahawa jika agama tidak wujud maka harapan untuk mendapat ganjaran dari amalan *taqwa* dan amal soleh juga akan hilang di kalangan manusia. Jika tidak ada manusia dipertanggungjawabkan oleh undang-undang Ilahi, maka tidak akan ada sesiapa yang akan mengalami pengalaman ketakwaan, jika tidak ada fakulti akal maka *taqwa* tidak akan mempunyai sebarang erti, jika tidak ada keturunan maka tidak akan ada kehidupan, dan jika tidak ada pemilikan material, maka tidak akan terlaksananya hidup yang sempurna. Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī'ah*, j.2, 17

²⁸⁴ Gamal Eldin Attia, *Towards Realisation of The Higher Intentions Of Islamic Law: Law, Maqāṣid Al-Sharī'ah : A Functional Approach*, (Virginia & London: IIIT, 2007) 34.

²⁸⁵ *Ibid*

Oleh yang demikian, merujuk kepada perbahasan sarjana-sarjana kontemporari tersebut, silang hubungan antara elemen-elemen dalam *maqāsid*, seharusnya dilihat dalam bentuk lingkaran maklum balas yang digambarkan sepertimana di bawah. Sebagai contoh dalam hal ini, hubungan antara objektif penjagaan agama dengan objektif-objektif lain dalam *maqasid* memperlihatkan bentuk lingkaran maklumbalas bersifat menjana (*reinforcing*).²⁸⁶



Rajah 3.1: Ilustrasi lingkaran maklumbalas menjana (positif) antara objektif pemeliharaan agama dengan objektif-objektif lain dalam *maqāsid*

3.4.4. Fokus dalam Meramalkan Risiko Akhir

Dalam wacana *maqasid al-shariah*, sebarang hukum bentuk perintah atau larangan tidak hanya terhad kepada implikasi undang-undang yang diambil langsung daripada *naṣṣ* yang menyatakannya. Fuqaha dalam masa yang sama perlu meramal kemungkinan apabila manfaat (*maṣalih*) yang menjadi objektif sesuatu hukum akan terganggu pencapaiannya atau pelaksanaan hukum itu sendiri boleh menghalang manfaat yang lebih substantif atau dapat menimbulkan bahaya yang lebih besar (*mafsadah*). Al-

²⁸⁶ Memupuk pendirian beragama dalam diri seseorang akan menerapkan makna dan tujuan ke dalam kehidupan seseorang yang memudahkan transformasi gaya hidup, cita rasa, keutamaan, dan sikap. Peningkatan kualiti hidup melalui bimbingan agama seterusnya akan memastikan pemeliharaan nilai-nilai agama di kalangan individu itu semakin kukuh. Menegakkan nilai-nilai agama mendorong usaha mencari ilmu dan ini seterusnya meningkatkan bilangan individu yang mempunyai minda yang seimbang untuk diamanahkan memelihara dan menyebarkan ajaran agama. Keagamaan juga menggalakkan pengukuhan institusi keluarga yang harmoni dan kondusif dan seterusnya menghasilkan generasi akan datang yang berbakti kepada agama mereka. Akhirnya ajaran agama menggalakkan hidup yang sederhana dan pengurangan penggunaan yang membawa kepada penjimatan sumber ekonomi demi menjamin keperluan umum. Individu dan masyarakat yang mempunyai sumber ekonomi yang memadai mempunyai komitmen keagamaan yang lebih baik akibat kehidupan yang agak selesa. Lihat huraian yang sama dalam M.Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāsid al-Sharīʿah*, (Jeddah, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 2008), 6,9,26

Shāṭibī, dengan jelas menghuraikan kepentingan pendekatan ini dalam rangka untuk memelihara *maqāṣid* dengan menegaskan bahawa:

*Penelitian terhadap risiko akhir (sesuatu hukum) dianggap sebagai sebahagian daripada objektif Shari'ah, sama ada dalam perkara yang diizinkan atau yang ditegah (oleh Syarak). Ini kerana mujtahid tidak boleh berhukum terhadap sesuatu tindakan oleh mukallaf sama ada berbentuk arahan ataupun tegahan kecuali selepas membuat pemerhatian yang rapi terhadap risiko akhir arahan tersebut,*²⁸⁷

Menyentuh aspek yang sama, pemikiran sistem menyediakan pelbagai jenis teori dan alat analisis yang membolehkan jangkaan tentang kesan masa depan dilaksanakan dengan berkesan. Ini jelas melalui metode maklum balas jangkaan (*feedforward*) iaitu panduan untuk menjangkakan kesan di masa akan datang yang akan memberi maklumat mengenai tindakan yang perlu dilakukan di masa kini²⁸⁸ Selain itu, pembinaan model sistem (*system modeling*) contohnya telah digunakan dengan meluas dalam pemikiran sistem sebagai sebuah pendekatan dalam menguji keabsahan dan keberkesanan sesebuah polisi dengan cara yang selamat dan tidak melibatkan kos yang tinggi. Terdapat beberapa kaedah-kaedah pembentukan model dalam pemikiran sistem seperti pemodelan berasaskan ejen (*agent-based modelling*), pemodelan sistem yang dinamik (*systems dynamic modelling*), dan perancangan senario (*scenario planning*).²⁸⁹

3.5. Hubungan Antara Naṣṣ Syarak, Maṣlaḥah, Maqāṣid al-Sharī'ah Melalui Perspektif Pemikiran Sistem

Pada bahagian ini, hubungan antara tiga unsur utama dalam hukum Islam iaitu *naṣṣ* Syarak, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah* akan dihuraikan melalui metode-metode pemikiran sistem seperti maklumbalas positif dan negatif, arkitek sistem, sifat kepelbagaian dimensi, serta konsep kawalan dalam sistem. Kefahaman terhadap

²⁸⁷ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Sharī'ah*, 4: 194-195.

²⁸⁸ Li Dazhi et. al., "Feed-forward Automatic Control System" *Proceeding of The Second Asian Particle Accelerator Conference*, 2-4.

²⁸⁹ Jake Chapman, *Systems Failure: Why Government Must Learn To Think Differently*. 45.

hubungan ketiga-tiga elemen berkenaan adalah penting untuk memberi gambaran jelas mengenai karakter dan fungsi setiap elemen-elemen tersebut dalam berhadapan dengan sebarang isu hukum. Ini juga penting bagi menjelaskan hubungan saling lengkap melengkapi antara ketiga-tiga elemen berkenaan dan juga menafikan sebarang bentuk pertembungan.

3.5.1. Hubungan *Maqāsid al-Sharī'ah* dan *Nasṣ* Syarak dari Perspektif Pemikiran Sistem

Pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* yang dibincangkan sebelum ini mempunyai keselarasan dengan aspek-aspek pemikiran sistem yang dapat dikaitkan juga dengan beberapa isu berkaitan dengan pendekatannya dalam menanggapi pelbagai kategori dan interaksi antara *nasṣ-nasṣ* Syarak. Antara isu-isu tersebut adalah :

3.5.1.1. Meneliti *Nasṣ* Syarak Secara Menyeluruh Melalui Proses Penelitian Induktif (*Istiqrā'*)

Sepertimana yang dibincangkan pada bab sebelum ini, *maqāsid al-sharī'ah* cuba melihat *nasṣ* wahyu sama ada al-Qur'an dan al-Sunnah secara kesatuan yang menyeluruh melalui pelbagai dimensi yang berbeza. Pengambilkiraan dua pendekatan ini penting supaya sesebuah *nasṣ* tidak hanya dilihat secara zahirnya semata-mata namun perlu dilihat secara sistemik iaitu mempunyai kaitan dengan *nasṣ-nasṣ* lain dalam membawa makna, pengajaran atau hukum yang tertentu. Pendekatan untuk melihat *nasṣ* secara keseluruhan ini telah disarankan oleh al-Shāṭibī melalui pendekatan melihat *dalīl al-kullī* yang mempunyai kualiti *qaṭ'ī* yang lebih kuat berbanding dengan dalil-dalil tunggal.²⁹⁰ Kesemua ini memberi kefahaman bahawa sesebuah peruntukan hukum tidak hanya melibatkan sebuah *nasṣ* khusus sahaja namun perlu melihat keseluruhan *nasṣ* yang berkaitan dan juga prinsip-prinsip umum yang relevan dengan isu hukum yang ingin diselesaikan.

²⁹⁰ Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Sharī'ah*, 1: 34.

Pendekatan melihat *naṣṣ* wahyu secara menyeluruh ini selaras dengan sifat asas sistem yang dikenali sebagai 'ciri terbitan' (*emergent properties*) yang mempunyai sifat-sifatnya yang tertentu. Antara yang terpenting adalah sesebuah sistem perlu dilihat secara keseluruhan dan tidak hanya pada elemen-elemen yang terdapat di dalamnya secara berasingan.²⁹¹ Dalam istilah al-Shāṭibī, beliau menyebutkan sebagai *al-istiqrā'* *al-ma'navi* yang membawa maksud:

*Jenis dalil yang diiktiraf dalam karya ini adalah yang disimpulkan dari beberapa dalil-dalil yang dzanni, bergabung di bawah satu maksud sehingga membina sebuah hukum yang pasti (qaṭ'ī), dan kaedah ini mampu menguatkan dalil tersebut, serta tidak disimpulkan daripada dalil-dalil yang terpisah. Untuk menyokong hal ini, aspek kekerapan periwayatan (tawātur) turut membawa kepada kepastian*²⁹²

Ahmad al-Raysūnī menghuraikan bahawa melalui pendekatan *istiqrā'* ini, al-Shāṭibī menyimpulkan kehendak tertinggi bagi Syarak adalah untuk memelihara lima elemen penting (*darūriyyah*) dalam kehidupan manusia iaitu agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta. Menurut al-Shāṭibī lagi, sebarang arahan dan larangan dapat dilihat sama ada secara makna zahirnya ataupun dalam fungsinya yang lebih luas untuk merealisasikan kehendak-kehendak Syarak. Al-Raysūnī menerangkan bahawa hasil penelitian beliau, proses *istiqrā'* ini memainkan peranan yang sangat penting dalam kesemua kesimpulan yang dicapai oleh al-Shāṭibī, khususnya menyentuh sifat kesejagatan hukum Islam dan kehendak-kehendak tertinggi Syarak.²⁹³

²⁹¹ Timothy O' Connor & Hong Yu Wong, "Emergent Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available online at URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/properties-emergent/>

²⁹² Ibrahim Mohamad Zein. "Al-Istiqrā' ʿinda al-Shāṭibī wa Manhāj al-Nazar fī Mudawatuna al-Uṣūliyyah" *Islamiyyah Maʿrifah*, no.30, v.8 (2002), 31.

²⁹³ Ahmad Al-Raysunī, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (London & Virginia: International Institute of Islamic Thought, 284 -285.

Bagi memberikan gambaran jelas mengenai kaedah operasi *al-istiqrā' al-ma'navi*, Dasuki Ibrahim dalam kajiannya telah menggariskan dan menyusun operasi tersebut sebagaimana yang disarankan oleh al-Shāṭibī seperti berikut:

- i) *Pertama* : menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran kajian yang ingin diselesaikan. Dalam konteks ini masalah yang ingin diselesaikan melibatkan sama ada hukum Islam spesifik, kaedah-kaedah *usuliyyah* ataupun kaedah-kaedah *fiqh*.
- ii) *Kedua* : Perumusan masalah atau tema kajian bagi menentukan dalil-dalil, data-data, dan hujah yang diperlukan untuk menyelesaikannya.
- iii) *Ketiga* : Mengenalpasti dan mengumpulkan semua *naṣṣ-naṣṣ* hukum yang berkaitan dengan persoalan yang telah dirumuskan.
- iv) *Keempat* : Memahami makna *naṣṣ-naṣṣ* hukum tersebut satu persatu dan kaitannya antara satu sama lain. Oleh itu dalam proses ini pengetahuan mengenai bentuk-bentuk lafaz dan disiplin kebahasaan adalah amat penting. Namun begitu, pengetahuan mengenai lafaz dan aspek kebahasaan ini juga hendaklah dilengkapi dengan pengetahuan mengenai konteks (*siyāq*) *naṣṣ* - *naṣṣ* tersebut. Terdapat tiga konteks yang perlu diambilkira dalam proses ini iaitu konteks tekstual (*siyāq al-naṣṣ*), konteks pembicaraan (*siyāq al-khitāb*), dan konteks keadaan semasa (*siyāq al-khātib*).²⁹⁴

²⁹⁴ Lihat Fatūmah lī Humadī, “al-Siyāq wa al-Naṣṣ: Istiqṣā’ Ḍau’ al-Siyāq fī Tahqīq al-Tamāsuk al-Naṣṣī” *Majallah Kuliyyah al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Insaniyyah wa al-Ijtima‘iyyah*, no, 2/3 (2008), 21.

- v) *Kelima*: mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial yang signifikan dengan persoalan yang dikaji. Al-Shāṭibī mengistilahkannya sebagai *qarā'in al-ahwāl* sama ada *manqūlah* (eksplisit) atau *ghairu manqūlah* (implisit).²⁹⁵
- v) *Keenam*: Mencermati alasan hukum (*‘illah*) yang terdapat di dalam *naṣṣ-naṣṣ* yang dikumpulkan tadi. Elemen ini mempunyai dua kategori sama ada *‘illah* yang diketahui secara jelas (*ma‘lūmah*) ataupun yang tidak diketahui (*ghair ma‘lūmah*). *‘illah* yang diketahui adalah melalui kaedah *masalik al-‘illah*. Apabila *‘illah* diketahui maka *maqasid* bagi sesuatu hukum yang disebut oleh *naṣṣ* dapat dikenalpasti.²⁹⁶ Manakala bagi *‘illah* yang tidak dapat diketahui (*ghair ma‘lūmah*), maka al-Shāṭibī menyarankan agar ianya tidak diambilkira (*tawaqquf*) atau tidak membuat spekulasi mengenai *‘illah*nya. Ini kerana tindakan melampaui makna dalam sesebuah *naṣṣ* dengan membuat spekulasi *‘illah*nya akan mengakibatkan hukum yang disimpulkan bertentangan dengan kehendak Syarak.
- vii) *Ketujuh*: menyimpulkan *naṣṣ-naṣṣ* hukum Islam kepada sebuah kesimpulan yang menyeluruh dengan mempertimbangkan *naṣṣ-naṣṣ* partikular dan prinsip-prinsip universal iaitu dengan melihat *naṣṣ* dalam kerangka yang universal.
- viii) *Kelapan*: Menetapkan kesimpulan persoalan sama ada bersifat universal seperti kaedah-kaedah *fiqhiyyah*, kaedah *uṣūliyyah* ataupun berupa hukum-hukum yang spesifik mengenai masalah tertentu.²⁹⁷

²⁹⁵ al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, j.1, 49 dan Ibrahim Mohamad Zein. “Al-Istiqrā’ ‘inda al-Shāṭibī”, 32, 35.

²⁹⁶ Lihat Ridzwan Ahmad, “Permasalahan Ta’līl al-Ahkām Sebagai Asas Penerimaan *Maqāsid al-Sharī‘ah* Menurut Ulama *Uṣūl*” *Jurnal Fiqh*, no.5(2008), 175.

²⁹⁷ lihat Dasuki Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā’ al-Ma‘nawī Asy-Syatibi*, (Jogjakarta : Ar-Ruzz Media, 2008), 190-192.

Hasil daripada *istiqrā' al-ma'navi* ini menurut al-Shātibī adalah sama ada produk hukum yang spesifik, kaedah-kaedah *uṣūliyyah*, atau menghasilkan beberapa kaedah *fiqhiyyah* serta beberapa prinsip umum bagi Syarak. Sebagai contoh bagi hukum spesifik, al-Shātibī memberi contoh mengenai pembacaan secara induktif (*istiqrā'*) terhadap kewajipan solat dalam al-Qur'an. Oleh itu, al-Shātibī menyatakan bahawa kesimpulan terhadap kewajipan solat tidak dapat dicapai dengan hanya bersandarkan kepada satu dalil sahaja. Namun, hukum ini diketahui berdasarkan sejumlah dalil yang membawakan status *qaṭ'ī* pada kesimpulan hukum tersebut.²⁹⁸

Naṣṣ-naṣṣ syarak perlu difahami dengan merujuk kepada objektif keseluruhan Syarak iaitu *maqāṣid* dan kemaslahatan manusia yang keduanya merupakan tujuan teks tersebut diwahyukan. Oleh itu amat penting untuk mengambilkira elemen *maqāṣid* dan *maṣlahah* manusia dalam proses untuk mengenalpasti makna yang ingin dibawa oleh sesebuah *naṣṣ*. Ini dapat dilihat dalam beberapa aplikasi hukum *fiqh* oleh para ulama' *fiqh* dalam mereka berinteraksi dengan *naṣṣ*. Sebagai contoh, ini dapat dilihat pada sikap sebilangan ulama' dalam menentukan peruntukan zakat kepada para *muallaf* yang disebut di dalam *naṣṣ* al-Qur'an mengenai asnaf zakat iaitu :

إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ
وَوَظَّاهِرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

Sesungguhnya sedekah-sedekah (zakat) itu hanyalah untuk orang-orang fakir, dan orang-orang miskin, dan amil-amil yang mengurusnya, dan orang-orang muallaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk (dibelanjakan pada) jalan Allah, dan orang-orang musafir (yang keputusan) dalam perjalanan. (Ketetapan hukum yang demikian itu ialah) sebagai satu ketetapan (yang datangnya) dari Allah. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana,

(Surah al-Mumtahanah (60) : Ayat 9).

²⁹⁸ Lihat al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Sharī'ah*, 1: 26.

Dalam memberi komentar terhadap ayat yang disebutkan di atas, al-Ṭabarī mempunyai pandangan yang sesuai dengan pendekatan melihat *naṣṣ* dari aspek objektif dan *maṣlaḥah* berhubung dengan isu zakat ini. Beliau menyatakan bahawa :

Salah satu objektif (zakat) adalah untuk memenuhi keperluan material bagi masyarakat muslim dan keduanya adalah untuk menyokong dan memperkuat (imej) Islam... Ini adalah sama dengan pemberian kepada para muallaf. Mereka ini diberikan zakat walaupun di antara mereka berharta kerana tujuan pemberian tersebut adalah bagi memperlihatkan Islam sebagai agama kebajikan dan mempunyai kekuatan. Rasulullah SAW tetap memberikan zakat ini kepada mereka walaupun Baginda telah menawan banyak wilayah, Islam telah berkembang, dan penganutnya telah berkuasa dan dihormati. Oleh itu, tidak berasas bagi seseorang menyatakan bahawa : " Tidak ada satu hari pun kini hati seseorang harus dilembutkan kepada Islam melalui kaedah ini, ketika mana muslim kini dengan bilangannya yang besar dan mampu untuk mempertahankan diri mereka dan mampu menjamin kelangsungan agama ini tanpa memerlukan pendekatan sebegini," sedangkan Rasulullah SAW sendiri telah memberi peruntukan zakat itu dalam keadaan yang disebutkan di atas²⁹⁹

Pandangan yang diutarakan oleh al-Ṭabarī dalam kenyataan di atas menarik untuk diteliti kerana beliau menawarkan dua pendekatan dalam menjelaskan hukum zakat kepada golongan *muallaf* tersebut. Pendekatan pertama ialah melihat peruntukan zakat tersebut dari aspek objektifnya iaitu bagi menjaga imej Islam khususnya dari kalangan orang bukan Islam. Manakala pendekatan kedua adalah ketetapan yang ditentukan oleh *naṣṣ* Syarak perlu dipelihara walaupun objektif disebalik pensyariatkan hukum berkenaan sudah diketahui.³⁰⁰ Gabungan pemeliharaan aspek *maqāṣid* beserta dengan komitmen untuk menjaga ketetapan *naṣ-nāṣṣ* Syarak ini merupakan pendekatan yang ditekankan juga oleh al-Shāṭibī dalam karyanya.

Dengan melihat kepada pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* ini dalam melihat *naṣṣ* melalui kaedah *istiḡra' al-ma'nawī* yang dicadangkan oleh al-Shāṭibī, dapat

²⁹⁹ Ibn al-Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' u al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*, Ahmad Maḥmūd Shākir & Muḥammad Maḥmūd Shākir (edit.), (Qāherah: n.d), 10: 113.

³⁰⁰ Rahisham Ramli, "Mekanisme Agihan Zakat Muallaf Berdasarkan Realiti Semasa" *Proceedings Of World Universities' Islamic Philanthropy Conference 2013*, 5.

disimpulkan bahawa ia memenuhi salah satu daripada idea utama bagi sesebuah sistem iaitu ciri terbitan (*emergent property*). Prinsip sistem ini menyatakan bahawa sesebuah sistem tidak dapat diringkaskan atau dipecahkan kepada pengetahuan terhadap elemen-elemen bagi sebuah sistem. Jika ia dipisah-pisahkan dan dilihat elemennya secara tersendiri maka sifat utama keseluruhan sistem tersebut tidak wujud lagi.³⁰¹ Oleh itu ajaran Islam yang merupakan sebuah sistem yang terdiri daripada *naṣṣ-naṣṣ* yang menyentuh pelbagai dimensi kehidupan pada hakikatnya merupakan sebuah ciri terbitan (*emergent property*).

3.5.1.2. Status *Qaṭ'ī* Sesebuah Hukum Bergantung Kepada Ciri Terbitan *Naṣṣ* - *Naṣṣ* Syarak

Sebagaimana yang dibincangkan sebelum ini, untuk melihat status *qaṭ'ī* pada *naṣṣ* juga, *maqāṣid al-sharī'ah* menawarkan perspektif yang tersendiri. Sepertimana yang dijelaskan oleh al-Shāṭibī beliau menganggap bahawa setiap kesimpulan yang dicapai melalui proses *istiqrā'* adalah bersifat *qaṭ'ī* kerana ia melibatkan penelitian terhadap banyak *naṣṣ* dan tidak bergantung hanya kepada sebuah *naṣṣ* tunggal. Beliau menerima sifat *qaṭ'ī* semua hasil dari proses *istiqrā'* tanpa mengira sama ada merupakan *istiqrā' al-tām* (sempurna) atau *istiqrā' al-nāqis* (tidak sempurna).³⁰² Ini adalah bertentangan dengan pendirian dengan sebahagian para ulamak atau ahli falsafah Islam yang berpendapat bentuk *istiqrā'* sedemikian hanya membawa hukum *ẓanni*³⁰³. Bagi al-Shāṭibī, kaedah lain untuk mencapai *maqāṣid* adalah melalui pengkajian terhadap objektif-objektif bagi sesebuah hukum ataupun *naṣṣ-naṣṣ* tertentu. Ini kerana

³⁰¹ I.Georgiuu, "The Idea Of Emergent Property" *Journal of The Operational Research Society*, Vol.54, No.3 (2003), 244.

³⁰² Nu'man Mubārak Jughaim, *Ṭurūq al-Kashfī 'an Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Jordan : Dār Al-Nafā'is, 2002), 270.

³⁰³ Nu'man Mubārak Jughaim, *Al-Istiqrā' 'inda al-Uṣulīyyūn*, 5, terdapat secara online di <http://www.feqhweb.com/vb/t13905.html>, dan Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought", *Islamic Law & Jurisprudence*, N.L. Heer (edit.), (Seattle: University of Washington Press, 1990), 25.

kebanyakan objektif dicapai berdasarkan perintah atau larangan yang jelas ataupun dengan melihat kepada *'illahnya*.³⁰⁴

Ini mempunyai persamaan dengan saranan telah dibangkitkan oleh Auda dalam menghuraikan sifat kepelbagaian dimensi (*multidimensionality*) sebagai salah satu sifat bagi sistem hukum Islam. Beliau menyatakan bahawa wujudnya permasalahan dalam perspektif *fuqaha* klasik mengenai konsep *qaṭ'ī al-dilalah*, *qaṭ'ī al-thubut* serta *qaṭ'ī a-mantiqiy*. Oleh itu, dengan merujuk kepada teori kebarangkalian dalam ilmu matematik, beliau mencadangkan agar sifat *qaṭ'ī* sesuatu hukum tidak hanya merujuk kepada sesebuah *naṣṣ* semata-mata. Melalui pendekatan ini keabsahan sesebuah *naṣṣ* tidak lagi dinilai secara dualisme, iaitu *ẓanniy* dan *qaṭ'ī* semata-mata, namun terdapatnya kepelbagaian spektrum bagi status *qaṭ'ī*. Status *qaṭ'ī* sesuatu hukum berkadar langsung dengan jumlah dalil yang menyokongnya. Ini bermakna semakin banyak dalil yang menyokong sesuatu hukum maka semakin kukuh sifat *qaṭ'ī* padanya.³⁰⁵

3.5.1.3. Pengambilkiraan Apek *Dilālah al-Maqāṣid* Sebagai Sebuah Kategori Kejelasan bagi *Naṣṣ*.

Dilālah al-maqāṣid merupakan sebuah istilah baru yang diperkenalkan oleh para pemikir hukum Islam semasa. Konsep ini dibentuk bagi memastikan bahawa dalil-dalil yang bersifat kebahasaan sepertimana yang dibincangkan dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* mampu mencapai dimensi objektifnya dan matlamat utama Syarak (*purposefulness*). Ini bermaksud *dilālah al-maqāṣid* adalah di antara bentuk pendalilan *naṣṣ* yang perlu diambilkira di samping bentuk-bentuk pendalilan lain seperti *dilālah al-'ibārah*, *dilālah al-ishārah*, *qiyās aulā*, *dilālah al-iqtidā'*, dan *mafhūm mukhālafah*. Dengan mengambilkira *dilālah al-maqāṣid*, peringkat kejelasan bagi sesuatu dalil (*ṣarāḥah*) dapat dilaksanakan dengan melihat kepada proses tafsiran (*ta'wīl*) dan pengkhususan

³⁰⁴ Ahmad Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives*, 287.

³⁰⁵ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 218.

(*takhṣīs*) berbentuk *maqāṣid* terhadap *nass* - *nass* tersebut ataupun *maqāṣid* bagi kefahaman yang bertentangan dengannya (*mafhum al-mukhalafah*). Ini bermaksud kejelasan *nass* bukan hanya bersifat kejelasan dari sudut bahasanya akan tetapi juga dari sudut kejelasan tujuan dan objektifnya.³⁰⁶ Bahkan dalam perspektif ini, '*nasakh*' juga dapat dilihat sebagai sebuah pendekatan secara bertahap dalam pelaksanaan hukum bagi merealisasikan metlamat hukum Islam.

Walaupun begitu, ini semua tidak bermakna *nass-nass* khusus diabaikan kerana elemen *kuliyat* dan *juz'iyat* perlu saling lengkap-melengkapi atau dalam istilah pemikiran sistem digambarkan dalam lingkaran maklumbalas (*feedback loop*). Oleh itu pemerhatian terhadap hubungan elemen universal (*kuliyah*)³⁰⁷ dan partikular (*juz'iyah*) dalam sistem hukum Islam perlu dilaksanakan secara bersama. Dalam meneliti dalil-dalil yang khusus seseorang *fuqaha* seharusnya tidak mengabaikan prinsip-prinsip universal, objektif keseluruhan, dan prinsip-prinsip utama bagi Syarak. Ini bermakna, beliau hendaklah mengenalpasti peringkat universal dan peringkat dalil-dalil khusus

³⁰⁶ Yahya ibn Muḥammad, *al-Maqāṣid wa Dalālah al-Hukmī al-Shar'ī*, terdapat secara atas talian di <http://fahmaldin.com/index.php?id=695>, (diakses pada 19 Januari 2016).

³⁰⁷ Terdapat dua jenis prinsip universal dalam Islam iaitu yang dinyatakan secara eksplisit dalam *nass-nass* dan yang dinyatakan secara implisit dicapai melalui proses *istiḡra'*. Prinsip-prinsip yang dinyatakan secara eksplisit dalam *nass* sepertimana yang terdapat dalam ayat al-Qur'an misalnya ayat berikut:

Dan jika kamu memutuskan hukum di kalangan manusia maka pustuskan hukum tersebut dengan adil,

(Surah al-Nisā' (4): Ayat 58).

Setiap (kesalahan) yang dilakukan oleh manusia adalah ditanggung oleh dirinya sendiri, dan tidak ada bebanan bagi seseorang tidak akan menjadi bebanan orang lain,

(Surah al-An'am (6): Ayat 164).

Begitu juga pada Hadis-hadis seperti: "Orang beriman tidak akan memudaratkan dirinya atau orang lain," "Aku telah menetapkan bahawa kezaliman adalah haram bagi diriku, sebagaimana juga aku menetapkannya haram bagi kamu semua, maka janganlah berlaku zalim," serta "Setiap amalan adalah bergantung kepada niatnya,". Prinsip-prinsip yang dicapai melalui *istiḡra'* pula adalah kesimpulan yang dibuat hasil penelitian kepada sejumlah *nass-nass* yang spesifik. Sebagai contoh, penjagaan elemen *dharuriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*, objektif-objektif umum Syarak dan kaedah-kaedah *fiqh* seperti "keadaan dharurat mengharuskan perkara yang dilarang" dan "kemudharatan membawa kemudahan,".

secara bersama. Inilah merupakan pendekatan yang dicadangkan oleh al-Shāṭibī yang menyelaraskan prinsip-prinsip umum hukum Islam dengan peruntukan-peruntukan khususnya di dalam *naṣṣ*.³⁰⁸ Dalam penulisannya pada bahagian *kitāb al-adillah* beliau menjelaskan:

*jika peruntukan khusus merupakan kesimpulan daripada prinsip-prinsip universal ini (sepertimana elemen partikular lain yang dikeluarkan daripada elemen universalnya), oleh demikian peruntukan khusus tersebut hendaklah diambilkira secara bersama dengan prinsip universalnya setiap kali dalil-dalil ini dipetik daripada al-Qur'an, Sunnah, ijma', dan qiyas. Malahan, adalah mustahil bagi peruntukan khusus ini berfungsi tanpa merujuk kepada elemen universalnya. Oleh itu, sesiapa sahaja yang mentafsirkan naṣṣ yang membawa sebuah peruntukan khusus, tanpa meneliti prinsip universal berkaitan dengannya, maka dia telah melakukan satu kesalahan,*³⁰⁹

Oleh itu, setiap peruntukan hukum yang khusus hendaklah dilihat bersama dengan prinsip universalnya sama ada dalam bentuk *maqāṣid* atau *maṣlaḥah* tertentu. Penelitian elemen partikular tanpa melihat elemen universal adalah merupakan sebuah kesalahan dalam menentukan sebarang hukum. Begitu juga sebaliknya. Ini dijelaskan oleh al-Shāṭibī dengan menyatakan bahawa:

*Selain itu, sebagaimana menjadi kesalahan untuk berpegang kepada partikular tanpa melihat elemen universal, begitulah juga ia merupakan suatu kesalahan untuk berpegang kepada elemen universal tanpa merujuk kepada perkara partikular. Sebaliknya, kedua-duanya seharusnya diambilkira secara bersama dalam berkaitan apa sahaja persoalan,*³¹⁰

Dalam menjelaskan hubungan hukum-hukum partikular dan *maqāṣid al-sharī'ah*, al-Khādimi menjelaskan bahawa terdapat beberapa perkara dalam sistem hukum Islam yang bersifat pasti dan tetap serta tidak akan berubah atau memerlukan *ijtihad* baru. Antara perkara-perkara tersebut adalah ketetapan dalam hukum ibadah yang tidak boleh difikirkan melibatkan solat, zakat, haji, serta puasa; hukum-hukum yang dinyatakan jumlah atau kadar-kadarnya dengan tepat dan jelas (*al-muqaddarāt*) seperti hukum

³⁰⁸ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Usūl al-Sharī'ah*, 3: 5 -15.

³⁰⁹ *Ibid*

³¹⁰ *Ibid*, 3: 15 -26.

perwarisan, hukuman jenayah *hudud*³¹¹, dan kadar *'iddah*; prinsip-prinsip asas dalam bidang mu'amalah seperti elemen keadilan, amanah, menepati janji, membela kelompok yang lemah, dan bersifat benar; serta akhir sekali aspek yang beliau istilahkan sebagai 'kaedah umum yang pasti' seperti keautoritian hujah *mutawātir* dan *ijmā'*.³¹² Oleh yang demikian, aspek-aspek partikular yang pasti dan tidak berubah ini menjadi karakter sistem hukum Islam yang mengekalkan identitinya walaupun sentiasa berinteraksi dengan konteks sosial dan zaman yang berbeza-beza. Kemampuan mengekalkan karakteristik tertentu dalam interaksi dengan sistem yang lain merupakan salah satu sifat sesebuah sistem yang terbuka.³¹³

Oleh itu, sebarang usaha *ijtihad* yang mengabaikan salah satu antara dua perkara yang penting ini akan menyebabkan *ijtihad* tersebut tersasar daripada sifat idealnya. Pendekatan untuk mengambilkira kedua-dua elemen partikular dan universal secara bersama ini menjadi persetujuan kebanyakan ulama' yang terlibat dengan usaha-usaha *ijtihad* yang benar dan tepat.³¹⁴ Ini seterusnya dapat dilihat sebagai selaras dengan prinsip pemikiran sistem yang menyatakan bahawa sesebuah sistem harus dilihat dari sudut keseluruhan (*wholeness*) serta struktur bahagiannya (*parts*) secara bersama yang digambarkan oleh pernyataan '*seeing forest with trees*'.³¹⁵

Berkaitan pendekatan menghubungkan elemen partikular dan universal ini, al-Raysūni antaranya membawa isu hukum berkaitan dengan sekatan bagi hak yang sah dari segi Syarak bagi seseorang untuk melakukan sesuatu. Seseorang berhak untuk melakukan sebarang tindakan dalam ruang yang diberikan kepadanya oleh Syarak,

³¹¹ Huraian mengenai doktrin *hudūd* dalam sistem hukum Islam dalam Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (Kuala Lumpur: IBT, 2002), 109.

³¹² Nūr al-Dīn Mukhtar al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāsidi*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2010), 208.

³¹³ Lihat Capra & Luisi, *The Systems View of Life*, 309.

³¹⁴ Ahmad Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives*, 348.

³¹⁵ Barry J. Richmond, "Systems Dynamics/ Systems Thinking: Let's Just Get On With It", 135.

kerana dengan melakukan tindakan yang sah itu, dia telah melaksanakan sesuatu perkara yang menjadi haknya. Namun begitu, apabila diteliti melalui perspektif prinsip-prinsip universal bagi Syarak, maka hak-hak individu tersebut adalah bertentangan dengannya. Melalui pendekatan mengambilkira elemen partikular dan universal, hak bagi individu tersebut hendaklah dihadkan hak yang sah diberikan Syarak kepadanya.³¹⁶ Dalam hal ini al-Raysūni merujuk kepada Wahbah al-Zuhayli yang menyatakan lima keadaan yang menghadkan hak kebebasan bagi seseorang untuk bertindak iaitu:

- i) Seseorang itu berniat untuk memudaratkan orang lain
- ii) Bermaksud untuk melaksanakan tujuan yang tidak Syar'i
- iii) Berpotensi menghasilkan kemudharatan yang lebih besar daripada manfaat yang terhasil
- iv) Penggunaan hak yang tidak selaras dengan amalan setempat dan membawa mudharat
- v) Penggunaan hak secara sambil lewa dan tidak benar.³¹⁷

Kesemua keadaan ini menunjukkan bahawa hak-hak yang sah bagi seseorang individu itu bertembung dengan prinsip utama dan kehendak tertinggi Syarak iaitu 'menghapuskan kemudharatan'.

Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa hubungan antara elemen universal dan partikular dalam sistem hukum Islam sebagaimana hubungan *naṣṣ* dan *maqāṣid* dan hubungan *maṣlaḥah* dan *maqāṣid* juga adalah saling lengkap dalam sebuah hubungan lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) dan seharusnya berfungsi secara bersama tanpa mengabaikan salah satu daripadanya.

³¹⁶ Ahmad Al-Raysunī, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives*, 350.

³¹⁷ Wahbah Al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1987), 4: 32 -38.

3.5.1.4. Meneliti Kepelbagaian Dimensi Dalam Menganalisa *Nasṣ-nasṣ* Yang Bertembung

Selain itu, pendekatan *maqāṣid al-sharīʿah* dan perspektif sistem terhadap isu pertembungan antara *nasṣ-nasṣ* yang bercanggah memperlihatkan penyelesaian yang lebih berkesan. Metode *tarjīh* atau *nasakh* telah mengakibatkan pengabaian terhadap banyak *nasṣ-nasṣ* diakibatkan oleh kelemahan pada dua metod ini dalam mengambilkira kepelbagaian tujuan dan konteks bagi *nasṣ-nasṣ* tersebut. Dalam perspektif ini, *nasṣ-nasṣ* yang bertembung dari sudut teksnya harus diharmonikan dengan mengambilkira dimensi *maqāṣid* atau dalam pemikiran sistemik dikenali sebagai objektif utamanya (*purpose*). Ringkasnya, pengambilkiraan aspek tujuan asas (*maqāṣid* bagi *nasṣ* dan juga konteks bagi *nasṣ-nasṣ* yang bertentangan adalah penting dalam rangka untuk mencapai keharmonian antara *nasṣ-nasṣ* tersebut.

Dua *nasṣ* berkemungkinan bertentangan antara satu sama lain disebabkan oleh tujuan yang berbeza untuk menyelesaikan persoalan dalam konteks yang berbeza. Sebagai contoh terdapat percanggahan dalil-dalil hadis mengenai isu hak *shufʿah* bagi jiran tetangga. Terdapat hadis riwayat Jābir r.a. yang menyatakan bahawa hak *shufʿah* hanya bagi mereka yang berkongsi pemilikan sesuatu aset namun apabila aset itu telah dibahagikan mengikut kadar yang disepakati maka hilanglah hak *shufʿah*.³¹⁸ Oleh itu, para ulamak menyimpulkan bahawa seseorang jiran secara tidak langsung tidak mempunyai hak ini.³¹⁹ Dalil kedua iaitu hadis riwayat ʿAbd al-Mālik Abi Sulaymān, Nabi SAW menyatakan bahawa hak *syufʿah* adalah sabit bagi jiran dengan syarat

³¹⁸ Al-Bukhārī meriwayatkan dari Jabir R.A. bahawa Rasulullah SAW bersabda: “Bahwa Rasulullah S.A.W. menetapkan *syufʿah* pada harta yang belum dibagi-bagi, maka ketika batasannya telah ditentukan dan jalan telah diatur, maka tidak ada lagi *syufʿah*.” lihat Sahih al-Bukhārī, 4: 436, no. hadis 2257.

³¹⁹ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, Subhī Ḥassan Ḥallāq(tahqīq), (Qāherah: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1994), 2: 275.

terdapat jalan atau laluan air yang dikongsi bersama.³²⁰ Pertembungan antara kedua-dua dalil ini dapat diselesaikan dengan memasukkan dimensi *maqāṣid* dalam perbahasan ini. Oleh itu, jika sesama jiran mereka berkongsi infrastruktur yang sama seperti jalan, dinding atau laluan air maka sabit hak *shuf'ah* bagi jiran seperti dalam hadis °Abd al-Mālik, manakala jika mereka tidak berkongsi sebarang bentuk infrastruktur maka tidak sabit hak *shuf'ah*.³²¹ Kesimpulan ini dibuat, menurut al-Zarqa' berlandaskan matlamat untuk mencegah kemudaratan (*daf'u al-darār*) bagi seseorang jiran ketika mana pemilik aset yang baru merupakan jiran yang tidak berakhlak dan bakal menyakiti jiran tersebut.³²² Ini secara tidak langsung selaras dengan pendekatan multidimensional dalam menyelesaikan isu pertembungan pandangan atau perspektif sepertimana yang disarankan oleh disiplin pemikiran sistem.³²³

Merujuk kepada semua huraian berkenaan hubungan *naṣṣ* dan *maqāṣid al-sharī'ah* seperti di atas, dapat disimpulkan bahawa hubungan antara keduanya bersifat lingkaran maklumbalas positif apabila dianalisa melalui metod pemikiran sistem. Ini kerana *naṣṣ-naṣṣ* Syarak berperanan sebagai penanda aras mengenai ketepatan bagi kefahaman terhadap sesebuah tujuan tertinggi Syarak (*maqāṣid al-sharī'ah*) dan juga dalam menentukan tahap kepastiannya (*qaṭ'ī*) iaitu melalui kaedah *istiqrā'* *ma'nawī*. Ini menunjukkan hubungan yang positif. Manakala *maqāṣid al-sharī'ah* pula berperanan untuk menentukan halatuju yang benar bagi kefahaman terhadap sebarang *naṣṣ* wahyu sama ada *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Hadith supaya selaras dengan kehendak-kehendak atau objektif utama pensyariatannya.

³²⁰ Diriwayatkan oleh Abd al-Mālik Abi Sulaymān dari Aṭā' dari Jābir bahawa Nabi SAW bersabda: "Tetangga lebih berhak dengan *shuf'ah* tetangganya, penetapan hak *shuf'ah* ditangguhkan apabila si tetangga sedang pergi, selama jalan milik keduanya masih kongsi," lihat Sunan Abu Daūd, Kitāb al-Buyu', 3: 254, no. hadis. 3518

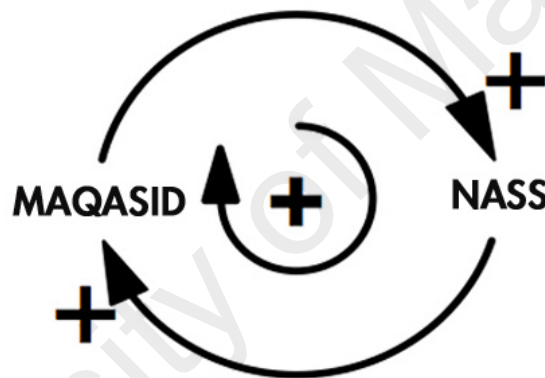
³²¹ Lihat Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqī'in bī Rab al-°Ālamīn*, Ṭāhā °Abd al-Rā'ūf Sa'd(edit.), (Beirūt : Dār al-Jīl, t.t.), 2: 95.

³²² Muṣṭafā Al-Zarqa', *al-Madhkhāl Fiqh al-°Āmm*, (Damsyīq: Dar al-Fikr, 1968), 2: 981.

³²³ Lihat Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 225.

Oleh itu, daripada huraian di aspek-aspek atas, dapat disimpulkan bahawa hubungan antara *naṣṣ* wahyu dan *maqāṣid al-sharī'ah* ini membentuk sebuah hubungan yang positif kerana kedua-dua menyokong dan mengukuhkan di antara satu sama lain. Dalam hal ini *naṣṣ* wahyu menjadi intipati utama dan kayu ukur ketepatan sesebuah *maqāṣid*, manakala *maqāṣid* menawarkan kerangka dalam memahami dan menganalisa *naṣṣ* secara menyeluruh dan tepat dengan kehendak Syarak. Gabungan kedua-dua hubungan positif ini membentuk sebuah lingkaran maklumbalas yang bersifat positif.

Rajah 3.2: Hubungan Lingkaran Maklumbalas Positif antara *Maqāṣid* dan *Naṣṣ* Syarak



3.5.2. Hubungan *Maṣlahah* dan *Maqāṣid* dalam Perspektif Pemikiran Sistem

Maṣlahah merupakan nilai atau matlamat utama yang perlu diambilkira oleh fuqaha' dalam penyimpulan sebarang hukum Syarak. Bagi menjamin sesebuah *maṣlahah* sebagai sah untuk disandarkan dalam setiap proses penyimpulan hukum, *maṣlahah* tersebut hendaklah selaras dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang merupakan kesimpulan umum daripada makna-makna yang wujud pada *naṣṣ*. Melalui penilaian *maṣlahah* dengan merujuk kepada *maqāṣid al-sharī'ah* akan memberi kesan terhadap pembahagian asal bagi kategori *maṣlahah* dalam karya-karya fiqh klasik kepada tiga

kategori iaitu *maṣlahah mu'tabarah*, *maṣlahah mursalah*, dan *maṣlahah mulghāh*.³²⁴ Melalui pendekatan ini pembahagian *maṣlahah* hanya akan dikategorikan kepada *maṣlahah mulghāh* ataupun *muwāfaqah* iaitu *maṣlahah* yang mempunyai keselarasan dengan *naṣṣ* dan *maqāṣid* dan *maṣlahah mudharah* iaitu yang tidak mempunyai keselarasan sama ada dengan *naṣṣ* ataupun *maqāṣid al-sharī'ah*.³²⁵ *Maṣlahah mursalah* sepertimana dalam takrifan disiplin *uṣūl al-fiqh* klasik didefinisikan sebagai *maṣlahah* yang tidak dinyatakan secara eskplisit oleh *naṣṣ* atau dibatalkan oleh *naṣṣ* akan tetapi selaras dengan prinsip-prinsip umum *maqāṣid al-sharī'ah*. Sifat keselarasan *maṣalih al-mursalah* ini disentuh oleh Said Ramadan Al-Buti dengan menyatakan:

*Hakikat maṣlahah mursalah ialah setiap manfaat(kemaslahatan) yang tercakup di dalam maqāṣid al-sharī'ah tanpa adanya shahid, dalil bagi maṣlahah itu atau sejenisnya; sama ada ia diterima (mu'tabarah) atau ditolak (mulghah),*³²⁶

Nurul Huda dalam memberi komentar terhadap pernyataan di atas menyatakan bahawa kesimpulan ini bertitik tolak daripada andaian bahawa *maqāṣid al-sharī'ah* mempunyai nilai yang rendah berbanding sebuah dalil yang khusus.³²⁷ Sedangkan sepertimana yang dibincangkan sebelum ini bahawa *maqāṣid al-sharī'ah*, sepertimana yang ditegaskan oleh al-Shāṭibī, adalah bersifat *qaṭ'ī* dan juga merupakan bentuk ciri kesatuan (*emergent property*) bagi keseluruhan *naṣṣ* Syarak. Oleh yang demikian, *naṣṣ* dan *maqāṣid* perlulah dilihat mempunyai status yang selaras. Merujuk kepada perspektif *maqāṣid* sebagai ciri kesatuan *naṣṣ-naṣṣ* Syarak maka kategori *maṣāliḥ/ maṣlahah mursalah* sebagaimana definisinya yang klasik ini tidak lagi relevan. Malahan sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Qarāfī. berdasarkan kajian yang sebenar terhadap

³²⁴ Wahbah Al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 1: 771.

³²⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 238.

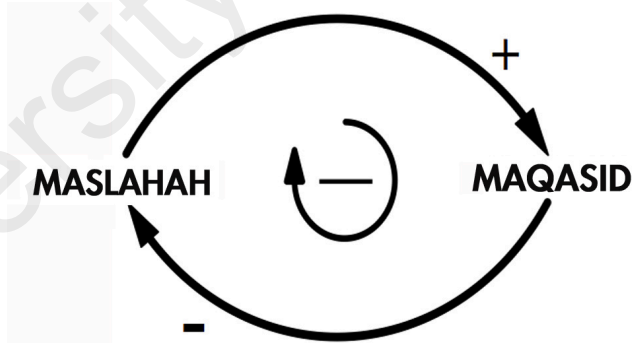
³²⁶ Muḥammad Sā'id Ramadān al-Būṭī, *Dawābit al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1977), 350-351.

³²⁷ Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, 99.

keseluruhan mazhab, *masalih al-mursalah* lebih tepat dikategorikan sebagai *masalih mu^ctabarah* ataupun dalam istilah Auda, *maṣlaḥah muwāfaqah*.³²⁸

Oleh kerana *maqāṣid al-sharī^cah* itu sendiri merupakan sebuah prinsip yang bermatlamatkan penjagaan kemaslahatan manusia daripada pelbagai dimensi dan kategori, maka dapat disimpulkan bahawa hubungan antara *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* adalah hubungan yang turut berbentuk sebuah lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) namun bersifat negatif atau menstabilkan (*stabilising*). Ini kerana *maṣlaḥah* berperanan sebagai substansi kepada *maqāṣid* serta membumikan perlaksanaannya ke dalam realiti kehidupan manusia, manakala *maqāṣid al-sharī^cah* pula menentukan skop, standard dan limitasi bagi pencapaian *maṣlaḥah* tertentu.

Rajah 3.3: Hubungan Lingkaran Maklumbalas Negatif antara *Maqāṣid* dan *Maslahah*



3.5.3. Hubungan *Naṣṣ* Dan *Maslahah* melalui Perspektif Pemikiran Sistem

Hubungan *maṣlaḥah* yang merupakan sumber hukum yang bersifat umum dengan *naṣṣ* - *naṣṣ wahyu* yang merupakan elemen partikular turut mematuhi aturan hubungan yang berbentuk sistemik antara elemen *kulli* dan *juz'i* iaitu kedua-duanya saling menyokong

³²⁸ Al-Shāṭibī, *al-I^ctiṣām*, 351. dan lihat Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah As Philosophy Of Islamic Law*, 238 serta Muhammad Firdaus Nurul Huda, *ibid*, 103.

antara satu sama lain. Dalam hal ini al-Būṭī berpendapat bahawa : "*Perjalanan masalah mestilah di bawah naungan al-din iaitu yang terdiri daripada nass-nass yang jelas dan ijma*"³²⁹ Namun begitu, kenyataan ini membawa kepada sebuah polemik dalam hukum Islam. Ini kerana kesimpulan tersebut membawa kefahaman bahawa sebarang *maṣlahah* yang bertentangan dengan *nass* tidak wajar dijadikan sandaran kepada sebarang hukum. Ini kerana *nass* al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan rujukan utama Syarak. Namun begitu, pernyataan di atas adalah tidak lengkap dan tidak dapat memberi kefahaman mengenai peranan sebenar *maṣlahah* sebagai sebuah metodologi dalam hukum Islam. Ini kerana para ulama' menegaskan bahawa terdapat sesetengah *nass* yang berasaskan *maṣlahah* atau berkaitan dengan konteks tertentu. *Nass-nass* dalam keadaan ini membawa peruntukan hukum yang boleh berubah apabila hukum zahir *nass* itu tidak dapat dilaksanakan berikutan berubahnya *maṣlahah* atau konteksnya.³³⁰

Kenyataan al-Raysūni juga mengukuhkan sifat hubungan lingkaran maklumbalas *maṣlahah* dan *nass* ini apabila beliau menegaskan bahawa hubungan antara *nass* Syarak dan *maṣlahah* sebagai: '*syarak merupakan maṣlahah, dan maṣlahah merupakan syarak*'³³¹. Beliau menerangkan bahawa sifat Syari'ah yang menitikberatkan *maṣlahah* merupakan pendirian jumhur ulama' pada segenap masa dan tempat dan daripada pelbagai mazhab kecuali mazhab Zāhiri. Al-Ṭūfī sendiri menegaskan bahawa:

³²⁹ Sā'id Ramadān al-Būṭī, *Ḍawābit al-Maṣlahah*, 61.

³³⁰ Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, 103. Ini dapat dilihat pada banyak *nass-nass* al-Qur'an dan al-Hadith. Antara contoh yang biasa diberikan untuk memberikan gambaran ini adalah hadis yang berkaitan dengan larangan bagi wanita untuk bermusafir tanpa mahram yang berbunyi : "*Janganlah seorang wanita itu bermusafir melainkan bersama muhrimnya*," Beliau menyatakan bahawa sebahagian ulama' menegaskan bahawa larangan zahir hadis ini tidak diaplikasikan pada keadaan-keadaan tertentu atau dalam konteks semasa yang menjamin perjalanan wanita dalam keadaan selamat dan terhindar dari sebarang fitnah walaupun tidak bersama mahramnya. Perubahan hukum ini adalah disebabkan oleh perubahan *'illahnya* yang merupakan kemaslahatan wanita tersebut. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Qāherah, Maktabah Wahbah, 1995), 125.

³³¹ Ahmad Al-Raysūni & Jamāl Barūt, *al-Ijtihād, al-Nass, al-Wāqi'*, *al-Maṣlahah*, (Damsyik : Dar al-Fikr, 2000), 29-32.

“Secara amnya, tidak ada satu ayat dalam Kitab Allah Azza wa Jalla melainkan ia meliputi sesebuah kemaslahatan ataupun banyak kemaslahatan,” serta keadaan yang sama bagi Sunnah : “kerana ia merupakan penjelasan bagi al-Qur'an, maka ia menerangkan setiap ayat yang menunjukkan kepada masalah kerana elemen penjelasan akan mengikuti elemen yang dijelaskannya.”³³² Manakala bagi bentuk *maṣlaḥah* yang diiktiraf Syarak telah dijelaskan oleh ulama'-ulama' *uṣūl* dalam pelbagai kaedah *uṣūl* dan *fiqh* yang merujuk kepada pemeliharaan masalah. Yang paling menonjol adalah teori *maṣlaḥah mursalah* yang diiktiraf keabsahannya oleh majoriti fuqaha' khususnya daripada mazhab Maliki. Al-Qarāfi menjelaskan perkara ini :

*Maṣlaḥah bagi selain daripada (mazhab) kami secara jelas menolaknya. Namun dalam isu-isu hukum tertentu mereka bersandarkan kepada maṣlaḥah semata-mata, mereka tidak menuntut diri mereka untuk menetapkan sebarang dalil yang khusus baginya, namun hanya berdasarkan kesesuaian sifat tersebut (al-munāsibah). Maka ini hakikatnya adalah maṣlaḥah mursalah,*³³³

Selain itu, terdapat pelbagai kaedah *uṣūl* yang bertujuan menentukan *maṣlaḥah* ini seperti *istiḥsān*, *ʿurf*, *saddu al-dharāʿi* serta banyak kaedah *fiqh* yang disimpulkan oleh para ulama'.³³⁴

Fakta-fakta yang diberikan mengukuhkan premis bahawa hubungan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* juga adalah bersifat lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) ataupun maklumbalas negatif (*negative feedback*) yang menstabilkan hubungan kedua-duanya. Kedua-duanya adalah saling lengkap melengkapi demi menstabilkan kesimpulan hukum yang dicapai melalui kedua-duanya agar ia tidak terlalu bersifat literalis terhadap *naṣṣ* mahupun terlalu pragmatik sehingga menjauhi mesej yang dibawa oleh *naṣṣ*. Kesalahan akan

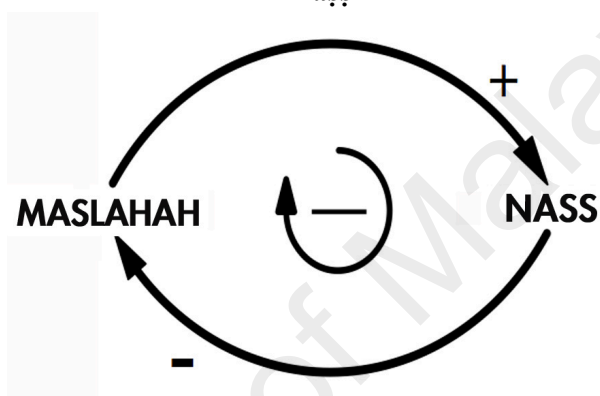
³³² c Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Taysir al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣ Fīhi*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1986, cet.3), 116.

³³³ Al-Qarāfi, *Al-Dhākhīrah*, (Dār al-Gharib al-Islāmī, 1994), 1:152.

³³⁴ Ini adalah seperti kaedah *fiqh* yang menyatakan "tidak boleh memudaratkan diri sendiri dan orang lain", "kemudharatan perlu dihapuskan", "kemudaratan tidak boleh dihapuskan dengan kemudaratan sama dengannya", "hukum asal bagi kemanfaatan adalah halal dan hukum asal bagi kemudharatan adalah dilarang", " Urusan ke atas rakyat adalah didasarkan kepada kemaslahatan,"

berlaku apabila kedua-dua elemen ini dilihat secara terpisah atau menanggapi hubungannya secara linear. Kesalahan sebahagian pemikir hukum Islam moden dan posmodenis adalah apabila melihat hubungan keduanya dalam bentuk linear dan biner antara *naşş* dan *maşlahah* yang selalunya didominasi oleh *maşlahah* semata-mata serta aliran posmodenisme hukum Islam yang bertujuan untuk mendekonstruk atau menafikan peranan utama *naşş* dalam proses penyimpulan hukum.

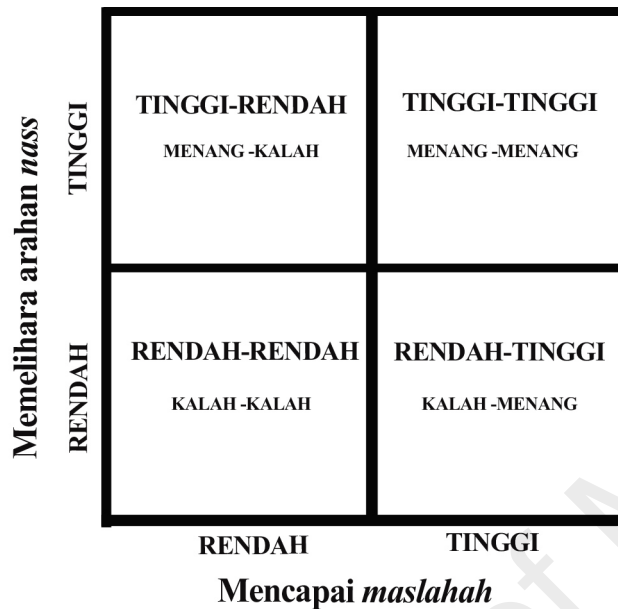
Rajah 3.4: Hubungan Lingkaran Maklumbalas Negatif Antara *Maslahah* dan *Naşş*



Ketiga-tiga bentuk lingkaran maklumbalas yang dibentuk di atas seterusnya dapat digabungkan menjadi sebuah arketip sistem (*system archytype*) yang dapat menghuraikan dengan lebih menyeluruh hubungan ketiga-tiga elemen *naşş*, *maqāşid* dan *maşlahah*. Ini kerana sepertimana yang dinyatakan sebelum ini, pemikiran yang bersifat multidimensional cuba untuk mencapai sebuah situasi menang-menang (*win-win situation*) dalam menguruskan dua elemen yang bertentangan di antara satu sama lain.³³⁵ Untuk mencapai hal ini sebuah dimensi baru perlu diambilkira bagi mengharmonikan hubungan antara dua elemen yang bertentangan dalam dimensi yang sama. Dalam konteks kajian ini, apabila *naşş* dan *maşlahah* kelihatan bertentangan di antara satu sama lain, dimensi *maqāşid* perlu dimasukkan dalam proses penelitian bagi mengharmonikan kembali hubungan *naşş* dan *maşlahah*. Dalam keadaan hubungan

³³⁵ Marilyn Herasymowych & Henry Senko, "Positive Systems Archetype" *Systems Thinker*, v.15, no. 5 (Jun/ Julai, 2004), 7.

harmoni ini, proses untuk memenuhi kehendak *naşş-naşş* yang bersifat *qat'ī* dalam dicapai serta dalam masa yang sama memenuhi kehendak *maşlahah* masyarakat. Hubungan 'menang-menang' antara *naşş* dan *maşlahah* digambarkan dalam rajah di bawah:

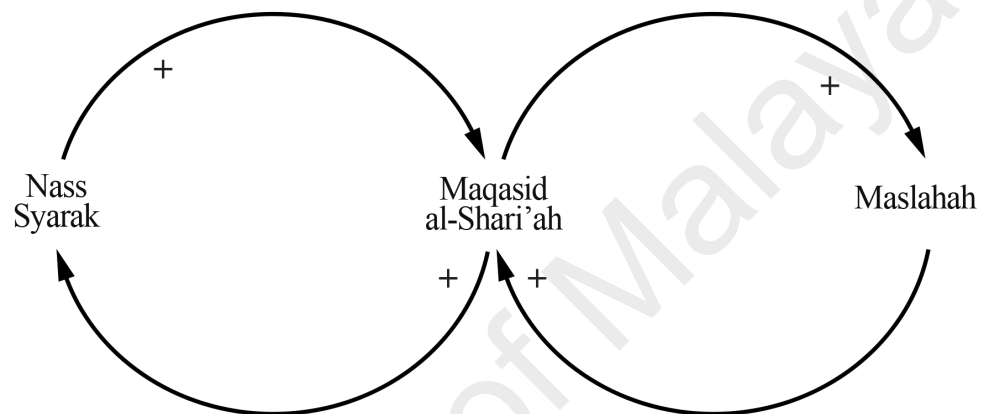


Rajah 3.5: Rajah di sebelah menggambarkan empat bentuk hubungan di antara dua kecenderungan iaitu memelihara kehendak *naşş* Syarak yang berbentuk *qat'ī* serta pencapaian *maşlahah*.

Rajah di atas menggambarkan mengenai empat bentuk hubungan atau aliran dalam menanggapi dua kecenderungan yang biasa dilihat bertentangan di antara satu sama lain iaitu, i) memelihara tuntutan *naşş qat'ī* dan ii) mencapai kemaslahatan yang maksima untuk masyarakat. Bentuk pertama iaitu tinggi komitmen terhadap *naşş* dan rendah komitmen terhadap *maşlahah* boleh diklasifikasikan sebagai aliran literalis yang cenderung mengutamakan *naşş* tanpa mahu melihat aspek *maşlahah* yang ingin dibawa oleh *naşş* tersebut. Bentuk kedua, iaitu aliran yang mempunyai komitmen yang rendah terhadap *naşş* manakala mempunyai komitmen yang tinggi dalam mencapai *maşlahah* yang dapat dikategorikan sebagai aliran modenis atau posmodenis. Situasi 'kalah-kalah' yang diwakili oleh aliran yang mempunyai komitmen yang rendah terhadap *naşş* dan *maşlahah* boleh dikaitkan dengan mereka yang jahil terhadap ajaran agama Islam secara keseluruhannya. Manakala kategori yang terakhir sekali iaitu situasi menang-menang yang mementingkan pemeliharaan *naşş* Syarak dan pencapaian *maşlahah* secara

bersama mewakili aliran yang mengaplikasikan *maqāṣid al-sharīʿah* dalam menguruskan hubungan antara dua elemen berkenaan.

Untuk memberi huraian yang lebih khusus mengenai ketiga-tiga hubungan *maṣlaḥah*, *naṣṣ*, dan *maqāṣid* serta pendekatan yang digunakan oleh *maqāṣid* untuk mengharmonikan hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*, arkitek sistem yang menggabungkan ketiga-tiga lingkaran maklumbalas dibentuk seperti berikut:



Rajah 3.6: Arkitek Sistem yang Menghubungkan Antara *Nass*, *Maqāṣid*, dan *Maṣlaḥah*

Apabila ketiga-tiga elemen tersebut digabungkan dalam sebuah arkitek sistem, dua buah lingkaran maklumbalas positif (*positive feedback loops*) terbentuk. Ini kerana setiap satu elemen menyokong satu sama lain. Walaupun sebelum ini dijelaskan bahawa hubungan *naṣṣ* syarak dan *maṣlaḥah* berbentuk lingkaran maklumbalas negatif (*negative feedback*) iaitu *naṣṣ* sentiasa berperanan mengimbangi keluasan skop sesebuah *maṣlaḥah*, namun apabila dimensi *maqāṣid* dimasukkan dalam hubungan tersebut maka kesemua elemen berkenaan saling menyokong dan mengembangkan antara satu sama lain. Dalam erti kata lain, kefahaman yang benar dan komitmen yang tinggi dalam mengaplikasikan *naṣṣ* syarak akan memenuhi kehendak *maqāṣid al-sharīʿah*, seterusnya memenuhi kehendak *maqāṣid* akan membawa kemaslahatan kepada manusia sama ada dalam jangka masa pendek atau jangka masa panjang.

Seterusnya, apabila *maṣlahah* manusia berjaya dipenuhi, ini membuktikan bahawa *maqāṣid* yang digariskan oleh *naṣṣ* sememangnya dapat memberi manfaat yang besar kepada masyarakat dan kemudiannya membuktikan keabsahan dan kebenaran *naṣṣ-naṣṣ* Syarak.

Setelah hubungan tiga elemen iaitu *naṣṣ*, *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharī'ah* dihuraikan, dapatlah difahami bahawa ketiga-tiga membentuk hubungan lingkaran maklumbalas di antara satu elemen dengan elemen yang lain. Dalam bab ini juga sebuah sistem yang holistik dibina melibatkan ketiga-tiga elemen berdasarkan bentuk 'model kawalan' dalam disiplin pemikiran sistem yang melibatkan lingkaran maklumbalas dan beberapa ciri dan sifat sistem yang akan diterangkan.

3.6. Model Kawalan Hukum Islam Terhadap Hubungan *Naṣṣ* dan *Maṣlahah*

Antara aspek penting juga dalam perbincangan pemikiran sistemik adalah perbincangan mengenai teori kawalan terhadap sesebuah sistem. Dalam perbincangan mengenai 'model kawalan' yang biasa digunakan dalam disiplin sibermetik atau kejuruteraan, sesebuah sistem adalah dikawal dalam rangka untuk menghasilkan natijah (*output*) yang telah ditentukan matlamat ditetapkan (*predefine goal*). Seperti yang dijelaskan sebelum ini, teori kawalan ini telah diperkenalkan ke dalam wacana sistem oleh Nobert Wiener melalui karya beliau mengenai sibermetik.³³⁶

Komponen utama yang penting bagi model kawalan sistem adalah penerima (*receptor*), alat yang menyerap pelbagai input dan mentransformasikannya menjadi maklumat sebelum ia sampai ke unit kawalan. Selain itu, perbezaan antara maklumat

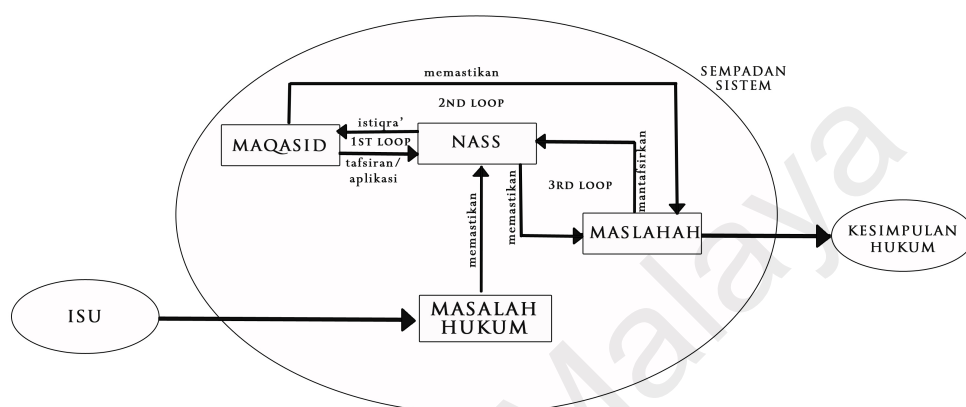
³³⁶ Nobert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication*, 144 dan Harry L. Trentelman, *Control Theory for Linear Systems*, (Netherlands: Research Institute of Mathematics and Computer Science, 2002), 6.

yang dibekalkan oleh penerima (*receptor*) dengan kadar yang telah ditetapkan dalam sesebuah sistem diukur oleh pembeza (*comparator*). Perbezaan yang dikenalpasti tersebut seterusnya akan membekalkan maklumat mengenai pembetulan yang akan dilaksanakan oleh pemberi kesan (*effector*). Interaksi antara ketiga-tiga komponen dalam proses kawalan sistem ini membentuk sebuah lingkaran maklumbalas (*feedback*). Dalam sebuah sistem yang lebih sofistikated yang melibatkan maklumbalas order ketiga, pada unit kawalan turut dimuatkan sebuah lagi komponen yang berperanan mengukur pencapaian matlamat iaitu penentu matlamat (*goal setter*) yang menentukan standard yang dikehendaki oleh sistem dan pemutus keputusan (*decider*) dan mungkin juga perekabentuk (*designer*) yang berperanan menentukan matlamat dan proses penentuannya oleh sesebuah sistem.³³⁷

Bagi menjelaskan hal ini sebuah sistem model kawalan dibentuk yang melibatkan ketiga elemen-elemen penting dalam proses pembentukan hukum Islam iaitu *naşş* wahyu, *maqāşid al-shari`ah* dan *maşlahah*. Model tersebut adalah gabungan antara ketiga-tiga bentuk hubungan maklumbalas yang telah dibincangkan sebelum ini. Ketiga-tiganya mempunyai peranan yang berbeza-beza dan berinteraksi di antara satu sama lain. Dalam sistem ini sesebuah isu yang timbul akan dianggap sebagai input iaitu sebuah masalah hukum. *Naşş* wahyu berperanan sebagai pembeza atau pembanding(*comparator*) iaitu menilai dan membandingkan masalah hukum dengan perkara yang telah wujud dalam arahan-arahan Ilahi. Ia juga menjadi penentu bagi matlamat hukum pada *maqāşid* melalui proses *istiqra'* dan menentukan kadar dan skop sesebuah *maşlahah* hukum. *Maqāşid al-shari`ah* berfungsi sebagai penentu matlamat (*goal setter*) yang berfungsi sebagai penentu kepada ketepatan penafsiran sesebuah *naşş* dan penentu keabsahan sesebuah *maşlahah*. *Maşlahah* pula berfungsi sebagai

³³⁷ Lars Skyttner, *General System Theory*, (Singapore: World Scientific Co. Pte. Ltd. Edisi Kedua, 2005), 91.

pemberi kesan (*effector*) kerana ia adalah mekanisme membumikan pelaksanaan *naṣṣ* dan *maqāṣid* dalam dimensi realiti.³³⁸ Manakala akhir sekali hasil daripada interaksi ketiga-tiga elemen ini dalam menyelesaikan masalah hukum akan menghasilkan *output* iaitu sebuah kesimpulan hukum.



Rajah 3.7: Sistem Kawalan Pemikiran Hukum Islam yang Melibatkan *Naṣṣ*, *Maṣlahah*, dan *Maqāṣid al-sharīʿah*.

Dalam rajah di atas, hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlahah* dan *maqāṣid al-sharīʿah* dibentuk berdasarkan hubungan berbentuk lingkaran maklumbalas di dalam sebuah sistem kawalan pemikiran hukum Islam. Model sistem kawalan ini menjelaskan kaedah fuqaha dalam menyelesaikan sebarang isu dan dalam usaha menetapkan sesebuah hukum terhadapnya.

3.7. Kesimpulan

Pemikiran hukum Islam dan ilmu *uṣūl al-fiqh* dapat mengambil manfaat daripada perkembangan teori dan kaedah pemikiran sistem. Oleh yang demikian, wajar kaedah analisa sistem diaplikasikan sebagai pendekatan baru untuk melihat kelemahan yang

³³⁸ lihat Ahmad Al-Raysūni & Jamāl Barūt, *al-Ijtihād, al-Naṣṣ, al-Wāqiʿ, al-Maṣlahah*, 112-113.

wujud pada metodologi pentafsiran para pemikir Muslim moden dan juga posmodenis dalam menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi oleh ummat Islam pada masa kini. Dalam rangka untuk menjalankan analisa ini, beberapa sifat sistem (*system features*) bagi sistem ilmu *uṣūl al-fiqh* ini perlu dikenalpasti. Oleh kerana kebanyakan sifat sistem yang dicadangkan oleh para pemikir klasik adalah dalam ilmu sains tulen yang tidak sesuai dan disiplin ilmu keislaman khususnya *uṣūl al-fiqh*, Auda telah mencadangkan beberapa sifat sistem yang sesuai bagi hukum Islam. Sifat-sifat tersebut adalah kognitif, keterbukaan, holistik, mempunyai hierarki yang saling terkait, mempunyai pelbagai dimensi, dan mempunyai matlamat yang asasi.

Melalui perbincangan yang diutarakan di atas, jelaslah bahawa terdapat ruang-ruang yang boleh dimanfaatkan oleh para pengkaji hukum Islam semasa daripada teori-teori pemikiran sistem. Ini berikutan terdapat banyak ciri-ciri metode pemikiran sistem ini yang hampir selaras dengan kaedah yang terdapat dalam *uṣūl al-fiqh sendiri*. Manfaat yang paling utama bagi rujukan terhadap kaedah pemikiran sistem ini ialah metodologi yang disediakannya dalam memetakan hubungan antara elemen-elemen asasi dalam proses pembinaan hukum Islam. Ini juga penting dalam memberi panduan kepada para pemikir hukum Islam semasa dalam berhadapan dengan cabaran-cabaran semasa seperti kecenderungan modenisme dan posmodenisme yang telah pun muncul dalam tradisi hukum Islam kini. Dengan berpanduan kepada beberapa kaedah pemikiran sistem seperti teori maklumbalas dan teori kawalan, fenomena tersebut dapat ditangani dengan memberi penegasan bahawa hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah* hakikatnya bersifat sistemik. Ketiga-tiganya saling berinteraksi dan memerlukan antara satu sama lain tanpa wujud dominasi antara satu elemen ke atas elemen yang lain.

BAB 4: ALIRAN-ALIRAN KLASIK DALAM MENANGGAPI HUBUNGAN ANTARA *NAṢṢ* SYARAK DAN *MAṢLAHAH*

4.1. Dialektika Hubungan Akal dan Wahyu Dalam Tradisi Pemikiran Islam

Kemunculan polemik di antara akal rasional manusia dan pesanan-pesanan wahyu ini mempunyai sebuah latar sejarah yang panjang dalam tradisi pemikiran manusia. Ini adalah lebih jelas dalam tradisi pemikiran dan perundangan Islam yang menjadikan sumber wahyu sebagai rujukan terutama dalam membentuk kesimpulan hukum. Perbahasan mengenai hubungan *naṣṣ* wahyu dan akal ini pada awalnya muncul dalam bidang perbahasan mengenai teologi Islam atau *‘ilm al-kalām*. Kedua-dua elemen wahyu dan diperbahaskan secara sistematik dalam perbahasan para ulama’ aliran Mu‘tazilah di Baṣrah dan Baghdād pada abad ke 4 hijrah dan kemuncak perbahasannya dalam ilmu kalam adalah pada zaman munculnya ulamak seperti Qādī ‘Abd al-Jabbār (415H) yang mewakili kelompok Mu‘tazilah Baṣrah, manakala di kalangan ulamak Ashā‘irah adalah seperti di era Imam Al-Ghazālī (405H), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606H),³³⁹ dan juga Muhammad ibn Ahmad Ibnu Rusyd dari mazhab Mālikī³⁴⁰. Pada awal perbahasannya, munculnya isu polemik antara *naṣṣ* dan wahyu dalam tradisi pemikiran Islam adalah sebuah bentuk respons tamadun Islam terhadap cabaran intelektual yang datang dari tamadun-tamadun asing seperti Yunani, Greek, dan Parsi iaitu apabila Islam mula menguasai jajahan tamadun-tamadun tersebut.³⁴¹ Perbahasan

³³⁹ ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd Fattāh, *‘Ilm al-Kalam : al-Falsafah wa al-Tasawwuf*, (Iraq : Dār al-Hurriyyah li al-Tabā‘ah, 1985), 8: 252.

³⁴⁰ Yang dimaksudkan di sini adalah Ibnu Rusyd yang merupakan penulis karya *Faṣl Al-Maqāl wa Taqrīr ma bayna al- Sharī‘ah wa al-Hikmah* dan merupakan seorang ahli falsafah dan ahli kalam serta cucu kepada Ibnu Rusyd seorang ahli hukum Islam Mazhab Mālik yang mengarang karya usul al-fiqh iaitu *al-Bayan wa al-Tashil* serta karya fiqh *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* Lihat al-Raysuni, *Imam Al-Shatibi : Theory of The Higher Objective and Intents of Islamic Law*, (London & Herdon : The International Institute of Islamic Thought, 2006), 298-299.

³⁴¹ Rawā’ Maḥmūd, *Mushkilāt al-Naṣṣ wa al-‘Aql fī Falsafah Islamiyyah: Dirāsah Muntakhabah*, (Beirūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 19.

mengenai polemik ini berkembang menurut berkembangnya perspektif mengenai hubungan akal dan wahyu. Pada permulaan kemunculannya ia dikenali sebagai *‘qadiyyah al-sam‘u wa al-‘aqlu* (polemik akal dan wahyu), kemudian dikenali sebagai *qadiyyah al-hikmah wa al-shari‘ah* (polemik hikmah dan shari’ah), kemudiannya pada zaman moden ini ia telah dikenali sebagai *mushkilah al-naşş wa al-‘aql* (polemik antara *naşş* dan akal) atau *mushkilah al-naşş wa al-ijtihād* (polemik antara teks wahyu dan ijtihad).

Kesan perbahasan isu polemik antara *naşş* dan wahyu ini turut juga wujud serta berkembang di dalam tradisi perundangan Islam. Ini kerana perundangan dalam Islam adalah sebagai lambang kepatuhan orang yang beriman kepada sesebuah kepercayaan. Ini jelas apabila melihat percanggahan pendapat pertama yang muncul dalam sejarah Islam adalah persoalan *Imāmah*, iaitu persoalan sama ada pemilihan khalifah adalah berasaskan proses rasional berasaskan perbincangan dalam *syūra* ataupun memerlukan kepada rujukan terhadap *naşş*.³⁴² Ini khususnya di dalam kajian *uṣūl al-fiqh* yang membahaskan mengenai pencarian hukum-hakam melalui pentafsiran terhadap *naşş* Syarak, maka timbulnya fenomena timbal-balik di antara pengambilkiraan terhadap *naşş* dan kepada akal rasional. Perkembangan *uṣūl al-fiqh* pada mulanya adalah hanya berorientasikan pentafsiran *naşş* wahyu dalam menggali keputusan hukum dan mengaitkan kesimpulan awal ini kepada isu-isu baru melalui dua kaedah utama sama ada melalui *ijmā‘* dan *qiyās*. Kemudiannya ia berganjak kepada pengaplikasian akal rasional -tanpa terikat secara rigid terhadap *naşş* - secara bertanggungjawab dan melalui prosedur yang kemas untuk mencapai keputusan hukum yang tidak bertentangan dengan objektif pensyari’atan (*maqāṣid al-sharī‘ah*). Perkembangan ini juga turut

³⁴² Perkara ini disebutkan oleh Imam Abū al-Hassan al-Ash‘ārī, (330H): “ *Perkara pertama yang berlaku daripada khilaf di kalangan muslimin- setelah kewafatan Nabi SAW - percanggahan pendapat mereka mengenai Imamah,*” Abū Ḥassan al-Ash‘ārī, *Maqalāt Al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Muḥammad Maḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥāmid(edit.), (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Miṣriyyah, 1980), 1: 309.

dilengkapi dengan sebuah keputusan teori hukum yang jelas iaitu : ‘ hukum berkaitan dengan ibadah khusus (*maḥḍah*) dihadkan kepada peruntukan yang mempunyai *naṣṣ* yang jelas, manakala hukum bagi transaksi sivil (*mu‘āmalah*) tertakluk kepada perubahan, kreativiti, dan perbezaan budaya yang berlaku secara konsisten’.³⁴³

4.2. Perbahasan Mengenai Nilai Etika Dari Segi Ontologi dan Epistemologi Dalam Tradisi Ilmu Kalam

Merujuk kepada isu *naṣṣ* wahyu dan akal, di dalam tradisi teologi Islam terdapat perbahasan yang penting mengenai nilai etika di dalam perbuatan manusia oleh para ulama’ yang kemudiannya mempunyai kesan terhadap perkembangan hukum Islam. Dalam hal ini secara umumnya terdapat dua kecenderungan utama yang dilabelkan oleh para pemikir sebagai objektivisme (*objectivism*) dan juga volunterisme etika (*ethical voluntarism*) dari sudut perbahasan ontologi, manakala dari sudut epistemologinya perbahasan ilmu kalam terbahagi kepada ‘*partial rationalism*’ dan tradisionalisme (*traditionalism*)’. Aliran objektivisme melihat setiap perbuatan manusia itu mengandungi nilai-nilai baik atau buruk secara tersendiri, manakala aliran volunterisme etika menyimpulkan bahawa nilai baik dan buruk hanya boleh ditetapkan melalui arahan atau larangan Allah SWT di dalam *naṣṣ* wahyu. Manakala bagi ‘*partial rationalisme*’ – yang merupakan aliran *objectivism* juga - beranggapan bahawa daya intelek manusia berkebolehan untuk mengetahui elemen baik dan buruk tanpa memerlukan bantuan wahyu, sedangkan wahyu hanyalah memberi kepastian terhadap perkara yang telah dikenalpasti oleh wahyu. Manakala bagi *traditionalism* – yang turut merupakan aliran *ethical voluntarism* – menganggap bahawa kualiti baik dan buruk sesuatu perbuatan hanya boleh diketahui melalui *naṣṣ-naṣṣ* syarak.³⁴⁴

³⁴³ Lihat David Johnston, “A Turn in The Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century os Usul al-Fiqh” *Islamic Law and Society*, vol.11, no.2, (2004), 234-235.

³⁴⁴ Dua isitilah ini adalah sepertimana yang dinyatakan oleh Goerge F. Hourani, lihat G.F.Hourani, *Islamic Rationalism : The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, (Oxford, Clarendon Press, 1971), j.3, 8-13. Majid

Perdebatan yang panjang ini telah berlangsung di sepanjang sejarah Islam, mengenai hubungan antara *naṣṣ* wahyu dan akal di antara kelompok Muʿtazilah dan bagi Ashāʿirah daripada abad ketiga hijrah hingga abad kelima hijrah. Perdebatan yang berlaku melibatkan isu mengenai hakikat kebaikan dan kejahatan sesebuah perbuatan, dan juga perbincangan mengenai aspek epistemologi iaitu sumber pengenalpastian bagi kedua-duanya. Muʿtazilah menegaskan wujudnya objektif bagi nilai etika yang diambilkira oleh Allah SWT dalam hubungan dengan hambaNya dan dalam Dia mengatur penciptaan alam. Manakala bagi Ashāʿirah mereka cenderung berpendirian bahawa nilai-nilai etika ini hanya dapat ditentukan dengan meneliti perintah dan larangan yang ditetapkan oleh Allah. Selain itu timbul isu sama ada manusia mampu untuk mengetahui nilai-nilai etika ini melalui akal rasional mereka ataupun hanya bergantung terhadap wahyu daripada Ilahi. Muʿtazilah, menurut Majid Fakhry, berpendirian bahawa pengetahuan manusia mengenai nilai baik dan buruk ini adalah diiktiraf serta mampu dibuktikan oleh akal rasional. Ini bermakna akal manusia tidak memerlukan bantuan wahyu untuk menentukan nilai hidup yang lurus dan beretika.³⁴⁵

Dalam hal ini ulama' Islam dalam bidang hukum dan akidah pada abad keempat Hijrah, Qāḍī ʿAbd al-Jabbār (415H) menjelaskan bahawa peranan wahyu hakikatnya adalah i) memberi penjelasan lanjut mengenai bentuk kehidupan yang sempurna dan baik menurut Allah ii) memberi penerangan mengenai balasan terhadap sesuatu perbuatan di hari akhirat. Oleh itu, bagi beliau, wahyu dalam hal ini, hanya berperanan

Fakhry di dalam karyanya menggunakan istilah yang berbeza terhadap keduanya. Bagi istilah '*rational objectivism*' oleh Hourani beliau melabelkannya sebagai '*teological rasionalism*' manakala bagi '*theistic subjectivism*' beliau istilahnannya sebagai '*voluntarism*'. Lihat Majid Fakhry, "Justice In Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution" *Journal of Religious Ethics*, no.4 (1975), 244-251.

³⁴⁵ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, (Leiden : E.J. Brill, 1991), 41 dan Rawā' Maḥmūd, *Mushkilat al-Naṣṣ wa al-ʿAql*, 37.

untuk menegaskan kewajiban-kewajiban pemeliharaan kod etika ini dalam konteks teologi dan eskatologi.³⁴⁶ Qāḍī °Abd al-Jabbār menjelaskan hal ini:

Sesungguhnya keburukan dari sudut haknya, berhak (dikategorikan) sebagai dosa, dan kebaikan tidak wajar kepadanya (dikategorikan sebagai dosa) maka seharusnya ia menghasilkan 'hukum(penilaian) tambahan' selain sifat kewujudannya. Ini kerana jika tidak sedemikian maka tidak akan salah satu dari keduanya diiktiraf lebih baik daripada yang lainnya, atau yang satu lebih buruk daripada yang lainnya, kerana sifat 'kewujudan' adalah sama pada kedua-duanya. Jika diburukkan perbuatan buruk kerana 'kewujudannya' maka wajiblah diburukkan semua perbuatan, begitulah juga diiktiraf baik kebaikan kerana wujudnya maka akan diiktiraf baik semua perbuatan. Maka dengan itu kesemua perbuatan manusia adalah baik dan buruk (sekaligus). Maka kenyataan sebegini adalah diketahui rosak (salah) dengan dalil akal. Kita ketahui secara asasnya bahawa terdapatnya perbezaan antara perbuatan baik dan buruk,³⁴⁷

Sebaliknya menurut aliran Ashā'irah, nilai kebaikan dan kejahatan hanya dapat diketahui melalui panduan wahyu. Bagi perspektif Ashā'irah, kemampuan rasional manusia hakikatnya mampu untuk mendapatkan pengetahuan mengenai kewujudan Allah, namun tidak mampu untuk memberi nilai kepada sesuatu perbuatan sama ada dari sudut moral atau kewajiban agama. Hanya *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah yang dapat memberi kata putus mengenai nilai etika bagi perbuatan manusia, dan juga mengkhabarkan bentuk-bentuk balasan pada hari Akhirat yang mendatang. Ini dapat dilihat di dalam kenyataan ulama' °Ashā'irah iaitu Imām Haramayn Al-Juwaini :

Akal manusia tidak dapat mengetahui kebaikan sesuatu perkara atau keburukannya berhubung dengan hukum yang dipertanggungjawabkan kepada manusia (taklif). Sesungguhnya penentuan baik dan buruk sesuatu perbuatan adalah dengan kehendak Syarak dan penentuan wahyu. Maka kenyataan asal bagi perkara tersebut adalah sesuatu perkara tidak dianggap baik disebabkan oleh zatnya sendiri atau jenisnya atau sifat yang lazim baginya, begitu juga kenyataan mengenai sesuatu perkara yang dianggap buruk. Kadangkala Syarak menganggap baik sesuatu perkara yang dianggap buruk sepertinya yang sama dari segi kebanyakan sifat yang ada padanya,³⁴⁸

³⁴⁶ *Ibid*, 35.

³⁴⁷ Qāḍī Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd wa al-°Adl*, Ahmad Fu'ād al-Ahwānī (tahqiq), (Mesir : Al-Muassasah al-Miṣriyyah al-°Ammāh lī al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Ṭab'ah wa al-Nasyr, 1962M/1382H), 6: 9- 45-46.

³⁴⁸ Al-Juwainī, *Al-Irshād ila Qawāṭi° al-Adillah fī Uṣūl al-I°tiqād*, 258.

Bagi al-Ghazālī (505H), ulama' beraliran Ashā'irah, metode yang digunakan oleh Ashā'irah ini dalam membicarakan hubungan *naṣṣ* wahyu dan akal adalah merupakan yang paling tepat (*al-muthlā*) kerana melambangkan pendekatan pertengahan (*tawāzun*) dalam melihat peranan akal dan wahyu iaitu mengambil perkiraan terhadap kedua-duanya tanpa mengabaikan salah satunya. Ini adalah berbeza dengan aliran yang berhenti hanya kepada *naṣṣ* ataupun yang hanya menumpukan kepada akal³⁴⁹. Dalam hal ini, beliau menyatakan :

*Sesungguhnya menjadi haknya ke atas seseorang hamba untuk wajib ta'at dengan kewajiban (agama) berdasarkan lisan (ajaran) daripada para anbiya' dan bukanlah semata-mata berdasarkan akal. Akan tetapi para Rasul diutuskan dan dizahirkan kebenaran mereka melalui mukjizat yang zahir dan mereka menyampaikan perintahNya, laranganNya, janji balasan baik dan azabNya. Maka bagi hamba untuk membenarkan (ajaran) mereka dengan apa yang sampai kepada mereka,*³⁵⁰

Perbahasan antara dua aliran ini telah berkembang kepada dua isu utama yang lain. Isu yang pertama menyangkut perdebatan mengenai kewajipan, tanggungjawab, dan kebebasan berkehendak (*free will*). Manakala isu yang kedua adalah mengenai perbincangan sifat utilitarianisme³⁵¹ bagi sesebuah kebaikan. Pada isu yang pertama, secara dasarnya Mu'tazilah dan Ashā'irah mempunyai pendirian yang jelas berbeza, namun dalam isu yang kedua terdapat kekaburan mengenai perbezaan pendapat dua aliran ini.

Albert Hourani menyatakan bahawa Mu'tazilah menyimpulkan kebanyakan pendirian mereka berikutan cabaran intelektual yang daripada kelompok Zoroastrianisme dan Kristian, yang keduanya menuntut kaum Muslimin untuk

³⁴⁹ Lihat Muḥammad Jalāl Mūsā, *Nash 'at Al-Ashā'irah wa Tatāwaruḥa*, (Beirūt: Dār al-Kitāb Al-Lubnānī, 1985), 430-431.

³⁵⁰ Al-Ghazālī, *Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*, (Mesir : Matba'ah Al-Istiqāmah, t.t.), 60.

³⁵¹ Utilitarianisme merupakan teori etika yang menegaskan bahawa keabsahan sesebuah tindakan merujuk kepada sejauhmana tindakan itu dapat memaksimumkan penggunaan iaitu mencetuskan kebahagiaan dan menghapuskan penderitaan. Lihat Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1995), 824-825

membuktikan komitmen mereka terhadap prinsip *teodicy*, iaitu kepercayaan bahawa keadilan itu adalah sifat utama bagi Allah SWT dan Dia hanya akan melakukan perkara-perkara yang baik dan benar. Qāḍī ‘Abd Al-Jabbār menegaskan perkara ini dengan menyatakan bahawa : “ *Ketahuilah bahawa keseluruhan sifat bagi perbuatan Allah SWT itu adalah baik,* ”³⁵² Oleh itu, Mu‘tazilah mempunyai dua premis yang utama dalam perkara ini, iaitu i) Tuhan itu Maha Adil ii) Dia akan memberi balasan yang adil ke atas hambaNya mengikut pahala yang dilaksanakan oleh hambaNya di hari akhirat. Sehubungan dengan itu, nilai sesebuah perbuatan itu perlu mempunyai kaitan dengan perlaku perbuatan tersebut yang memenuhi dua kriteria iaitu i) Mengetahui dengan sedar akan perbuatan yang dilakukannya (*‘ālim*) ii) berkemampuan dalam melaksanakan perbuatan tersebut (*qādir*). Selain itu, perbuatan tersebut hendaklah dilaksanakan oleh pelakunya, yang mempunyai dua kemampuan tadi sama ada secara langsung (*mubāsharah*) ataupun secara tidak langsung (*bi al-tadāwul*). Walaupun berbeza dalam beberapa perbincangan yang lebih terperinci, namun kebanyakan sarjana Mu‘tazilah mempunyai persetujuan bahawa 'kekuasaan' seseorang pelaku, sama ada berbentuk kesedaran atau kemampuan fizikal, adalah faktor kepada wujudnya sesebuah perbuatan. Ini merupakan kenyataan tegas mereka yang menggambarkan kecenderungan mereka mengabsahkan bahawa manusia mempunyai kebebasan kehendak (*free will*) dalam perbuatan mereka. Bahkan bagi mereka, penerimaan kenyataan ini tidak sesekali memberi kecacatan terhadap sifat Kekuasaan Allah SWT, kerana berdasarkan kekuasaan Allah inilah, Dia mencipta makhluknya yang mampu bertindak dengan kehendak sendiri seterusnya layak untuk dipertanggungjawabkan ke atas setiap perbuatan yang dilakukan. Dalam hal ini Dr. ‘Abd Al-Sattār menghuraikan hujah Mu‘tazilah bagi perkara ini iaitu:

Manusia mengalami dari aspek dirinya perbezaan antara perbuatan yang dipaksakan (iṭṭirāriyyah) dan perbuatan yang dipilihnya (ikhtiāriyyah). Ia

³⁵² Qāḍī Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīd*, j.13, h.53

adalah seperti perbezaan seorang menggerakkan sendiri tangannya dan apabila tangannya mengeletar (dengan sendiri). Seperti juga perbezaan perbuatan mendaki bukit dan jatuh dari atas bukit. Maka perbuatan ikhtiyāriyyah adalah inisiatif sedar dari manusia, berbeza dengan perbuatan berbentuk ittīrāriyyah. Dalam perspektif yang lain, jika manusia tidak mampu menginisiatifkan perbuatan, maka terbatal segala pertanggungjawaban (taklif), dan ternafi kepentingan Syarak. Jika manusia tidak berkemampuan untuk berbuat sesuatu atau meninggalkan sesuatu, maka tidak wajar dikatakan kepadanya: “buat ini,” atau “jangan lakukan ini,” dan tiada makna bagi ganjaran, hukuman, pahala, dan dosa, malahan tidak ada faedah bagi nubuwwah Rasul S.A.W dan usaha-usaha memperbaiki masyarakat,³⁵³

Hujah utama yang dipakai oleh Mu^ʿtazilah bagi menjustifikasi sifat keadilan Allah ini adalah pendirian yang menyatakan bahawa Allah SWT sentiasa bertindak selaras dengan prinsip kebijaksanaan yang universal. Prinsip ini menurut para ahli kalam muktazilah mampu memberi jawapan terhadap beberapa persoalan penting dalam perbahasan ilmu kalam iaitu:

- i) Adakah Allah SWT mencipta manusia dengan mempunyai faktor (ʿillah) tertentu?
- ii) Adakah Allah SWT layak memerintahkan hambaNya melakukan perkara yang mereka tidak mampu (*mā lā yuṭāq*)?
- iii) Adakah Allah SWT boleh mengenakan kemudharatan kepada hambaNya yang tidak mempunyai sebarang kesalahan serta tidak menggantikan mereka dengan sebarang balasan di hari Akhirat?

Bagi aliran Mu^ʿtazilah, mereka memberikan jawapan kepada persoalan-persoalan ini menurut premis mereka iaitu ‘Allah SWT itu bersifat adil’. Mu^ʿtazilah memberi respons positif bagi persoalan pertama manakala negatif bagi persoalan kedua dan ketiga. Ini kerana sifat Allah yang Maha Adil itu menyebabkan mustahil bagi Allah untuk memerintahkan perkara yang tidak munasabah serta membebankan hambaNya untuk lakukan, serta mustahil bagi Allah untuk menimpakan derita kepada hambaNya di

³⁵³ ʿAbd al-Sattār al-Rāwī, *Thaurah al-ʿAql- Dirāsah Falsafīyyah fī Fikri Mu^ʿtazilah Baghdād*, (ʿIrāq : Dār al-Syuʿūn al-ʿĀmmah, 1986), 6.

dunia ini tanpa memberikan gantian kepada derita itu di hari akhirat kelak. Ini diikuti pula dengan perbahasan mengenai tuntutan etika yang diwajibkan ke atas manusia yang dibahagikan kepada tiga kategori. Kategori pertama adalah perbuatan yang diwajibkan disebabkan sifatnya yang terpuji secara zatnya seperti berbuat baik sesama manusia, memelihara diri daripada sebarang kemudharatan, dan menunjukkan rasa kesyukuran kepada Allah. Kategori kedua adalah perbuatan yang kewajiban terhadapnya disebabkan oleh sifat *rahmah* dan kelembutan (*lutf*) yang ada pada Allah. Kategori ini tidak melibatkan sebarang penilaian menggunakan kemampuan rasional manusia serta diklasifikasikan oleh sarjana hukum sebagai ibadah khusus. Manakala kategori ketiga - yang merupakan kategori terbesar- iaitu perbuatan yang diwajibkan atas asas kemanfaatan yang diperoleh dengan melaksanakannya dan dengan menghindari sesuatu yang bertentangan dengannya.³⁵⁴

Bagi aliran Ashā'irah pula, mereka mempunyai pendirian yang sama sekali bertentangan dengan Mu'tazilah. Mereka, lebih cenderung kepada faham determinisme dalam isu kebebasan berkehendak (*free will*). Ini adalah sepertimana yang dinyatakan oleh al-Shahrastāni di dalam karyanya:

*Sebarang perbuatan adalah disandarkan kepadaNya, sepertimana disandarkan kepada ciptaanNya yang tidak bernyawa, seperti yang kami nyatakan- sebagai contoh - iaitu seperti pokok yang mengeluarkan buah, air yang mengalir, batu yang bergerak, matahari yang terbit dan terbenam,*³⁵⁵

Bagi Ashā'irah hanya Allah SWT sahaja yang bersifat mutlak (*transcendent*) dan kesemua makhluk yang wujud bergantung kepadaNya termasuklah manusia. Tanpa inisiatif atau tindakan yang berterusan Allah, alam semesta tidak akan dapat berfungsi dan akan musnah. Perbuatan manusia juga adalah hasil daripada kuasa dan kehendak Allah. Walaupun begitu, Allah SWT tetap menganugerahkan kepada manusia

³⁵⁴ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge: Harverd University Press, 1978), 601-719.

³⁵⁵ Muḥammad al-Shahrastāni, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirūt: Dār Ibn Hazm, 2005), 63.

kemampuan untuk memutuskan tindakan yang disebut sebagai '*kasb*'. Doktrin '*kasb*' inilah yang menjelaskan mengenai tanggungjawab manusia terhadap segala perbuatan yang dilakukannya. Walaupun pada yang sama, hakikat tindakan manusia dan tindakan Allah SWT secara ontologinya kekal dibezakan.³⁵⁶

Ashā'irah memberikan jawapan yang agak kompleks bagi jawapan mengenai adakah hasil akhir atas setiap perbuatan - memberi manfaat atau mudharat kepada pelakunya- akan memberi kesan terhadap status nilai etikanya. Kebanyakan sarjana Ashā'irah berpendirian bahawa sifat 'kebaikan' bagi sesebuah tindakan tidak bergantung kepada faktor yang terkandung di dalam perbuatan tersebut atau di luarnya akan tetapi *naṣṣ-naṣṣ* wahyu sahaja yang menjadi kayu ukur mengenai baik dan buruknya. Majid Fakhry mengumpulkan kenyataan-kenyataan ulama' Ashā'irah seperti 'Abd al-Qāhir al-Baghdādi (429H), al-Juwaini(478H) dan al-Shahrastāni(548H) yang menyatakan bahawa perspektif manusia terhadap kebaikan dan keburukan adalah bersifat relatif dan saling berkonflik antara satu kefahaman dengan kefahaman yang lain. Oleh itu, akal manusia yang terbatas perlu merujuk panduan daripada wahyu dalam dalam perkara ini.³⁵⁷

Walau bagaimanapun terdapatnya kecenderungan di kalangan sarjana-sarjana Islam yang terkemudian bersikap agak terbuka dalam mengambil pendirian terhadap persoalan-persoalan teologi ini. Al-Āmidī sebagai contoh, yang merupakan seorang ulama' usul mazhab al-Syafi'i menyatakan penilaian kepada kebaikan dan keburukan berada di dalam zat perbuatan tersebut ini sepertimana yang dipegang oleh aliran Mu'tazilah. Bahkan beliau menyatakan bahawa nilai-nilai tersebut turut ditentukan oleh

³⁵⁶ M. Abdul Hye, "Ash'arism" *History of Muslim Philosophy*, M.M Sharif (edit), (Pakistan Philosophical Congress, 1963),

³⁵⁷ lihat Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (New York: Cambridge University Press, 2004), 136.

faktor-faktor luaran selain daripada yang terdapat di dalam *naṣṣ* Syarak seperti hasil akhir daripada sesuatu perbuatan (*maalāt al-aḥqāl*), ataupun keadaan pelaku itu sendiri sama ada secara rela ataupun dipaksa melakukan perbuatan tersebut.³⁵⁸ Manakala ahli-ahli kalam dalam aliran Muṭazilah juga turut mengambil pendirian yang agak terbuka apabila turut mengiktiraf faktor-faktor luar bagi sesuatu perbuatan yang menentukan nilai 'kebaikan' dan 'keburukannya' yang mereka istilahkan sebagai *fa'idah* (manfaat yang ditentukan oleh Allah S.w.t) atau *hikmah* (kebijaksanaan) disebalik sesebuah perbuatan.³⁵⁹

4.2.1. Madrasah *Ahl al-Hadīth* Dalam Akidah

Selain daripada dua aliran utama yang membahaskan mengenai polemik *naṣṣ* dan wahyu, terdapat juga aliran ketiga yang wajar diteliti dalam kajian ini iaitu 'Madrasah *Ahl al-Hadīth*'. Sebagaimana namanya, aliran ini lebih cenderung kepada penggunaan *naṣṣ* wahyu sebagai sumber rujukan mereka sama ada dalam bidang akidah ataupun *fiqh*. Akibat daripada kecenderungan itu, pada awal perkembangannya, aliran ini cenderung juga menolak disiplin *ʿIlm al-Kalām*, serta segala perbahasan dalam ilmu tersebut seperti yang terdapat dalam mazhab Ashāʿirah ataupun Muṭazilah. Kecenderungan-kecenderungan di atas dapat dikesan di dalam pengamalan mazhab Imam Aḥmad bin Ḥanbal yang mempraktikkan kefahaman '*madrasah ahl al-hadīth*' ini dalam perkara feqah ataupun akidah. Aliran ini mempunyai pendirian yang berbeza dalam kedua-dua dimensi tersebut berbanding kedua aliran yang selainnya.³⁶⁰ Ini ditegaskan oleh ulama' beraliran Hanbali yang terkemuka iaitu Ibnu Taimiyyah dengan menyatakan :

Aḥmad dikenali dengan kecenderungan beliau memberi komentar mengenai Usul al-Din dengan menggunakan dalil-dalil yang qath'iy :

³⁵⁸ Lihat al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, j.1.113-114 dan Bernard Weiss, *The Search For God's Law*, (Salt Lake City : Utah University Press, 1992), 87.

³⁵⁹ Lihat Bernard Weiss, *ibid*, h.89

³⁶⁰ lihat Rawā' Maḥmūd, *Mushkilat al-Naṣṣ wa al-ʿAql*, 45.

*naqal dan akal nya daripada kesemua Imam-Imam. Ini kerana beliau menolak setiap yang bertentangan dengan sunnah dan cenderung bergantung kepadanya (dalam penghujahan) . Serta terdapat dalam kalamnya hujah yang menggunakan dalil-dalil akal yang selaras dengan Sunnah, serta (hujah berkenaan) tidak terdapat dalam Kalam keseluruhan Imam-imam yang lain,*³⁶¹

Oleh yang demikian dapat disimpulkan bahawa *manhaj* akidah bagi Imam Aḥmad bin Ḥanbal adalah dengan mengutamakan *naṣṣ* dan menolak kecenderungan para rasionalis yang berpaling daripadanya. Namun begitu, beliau juga tidak secara total menolak Ilmu Kalam tetapi menolak elemen-elemen dalam disiplin berkenaan yang berasaskan akal rasional manusia semata-mata serta tidak disandarkan kepada sebarang *naṣṣ* wahyu. Ini dapat dilihat pendirian beliau dalam isu bahawa al-Qur'an bukan makhluk. Beliau mengambil pendirian ini atas hujah-hujah daripada al-Qur'an dan al-Sunnah dan tidak mengambilkira penghujahan akal.³⁶² Selain itu, seorang ulamak akidah yang beraliran '*madrasah ahl al-hadith*' iaitu Abu al-Izz al-Dimasqī menerangkan mengenai *manhaj* salaf terhadap ilmu kalam :

*Para salaf tidak membenci perbahasan mengenai jauhar, jisim, atom dan yang berkaitan dengannya hanya disebabkan istilah-istilah baru tersebut bagi makna-makna yang benar. Ini seperti istilah dan lafaz-lafaz bagi ilmu yang benar. Mereka juga tidak membenci dalil-dalil yang benar untuk menyangkal ahli batil. Akan tetapi yang dibenci oleh mereka padanya (ilmu kalam) adalah kerana istilah-istilah tersebut diliputi perkara-perkara bohong yang bertentangan dengan hak, dan bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah,*³⁶³

³⁶¹ Ibnu Taimiyyah, *Dar'u Ta'arud bayna al-^cAql wa Al-Naql*, Muḥammad Rashīd Sālīm (edit.), (Arab Saudi : Jamī'ah Imām Muḥammad bin Sa'ūd al-Islamiyyah, 1981).j.3. 56.

³⁶² Lihat Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Hanbal : Hayātuh wa ^cAsruh, Ara^cauh wa Fiqhuh*, (Dār al-Fikr al-^cArabī, t.t.),146.

³⁶³ Abu Al-^cIzz al-Dimasqī, *Syarah al-^cAqīdah al-Tohawiyyah*, ^cAbdullah bin Abu al-Hassān al-Turkī & Syu^caib al-Arnā^cud (edit.), (Beirūt : Muassah al-Risālah, t.t.), 1: 20.

4.3. Kesan Perbahasan Mengenai Polemik *Naṣṣ* Wahyu Dan Akal Dalam Disiplin *Uṣūl al-Fiqh*

Kesan perdebatan dalam bidang ilmu kalam khususnya yang melibatkan polemik *naṣṣ* wahyu dan fakulti akal manusia memberi kesan yang signifikan kepada bidang perundangan Islam khususnya disiplin *uṣūl al-fiqh*. Fenomena ini penting untuk disentuh kerana wacana polemik antara *naṣṣ* dan *maṣlahah* merupakan lanjutan daripada perdebatan antara elemen wahyu dan akal dalam disiplin akidah yang memberi kesan secara langsung dan tidak langsung kepada *uṣūl al-fiqh*.

Kesan signifikan perdebatan akal-wahyu dalam akidah kepada wacana hukum Islam klasik dapat dilihat juga pada kaedah para sarjana hukum Islam memilih dalil-dalil Syarak untuk menjadi landasan dalam peruntukan hukum. Secara umumnya terdapat empat sumber hukum yang diperakui oleh semua sarjana hukum iaitu Al-Qur'an dan al-Sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*. Walaupun begitu, unsur kepastian hanya terdapat pada hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah kerana sifatnya yang dikenali *al-adillah al-naqliyyah* iaitu dalil-dalil wahyu. Manakala dalil seperti *qiyās* yang menuntut pengenalanpastian *'illah* sesuatu hukum untuk menisbahkan hukumnya kepada perkara baru yang tidak disebutkan oleh *naṣṣ*. Dalam mengenalpasti *'illah* ini, menurut kebanyakan ulama' Mazhab Ḥanafī dan Mazhab al-Shafī'i dapat dilakukan dengan kemampuan akal manusia namun begitu ulamak seperti al-Āmidī, yang walaupun bersifat fleksible dalam berpegang dengan teologi Ashā'irah berpendapat bahawa *'illah* yang diambilkira untuk proses *qiyās* hendaklah diiktiraf oleh *naṣṣ-naṣṣ* Syarak secara langsung. Manakala bagi sarjana Mu'tazilah seperti Abu Al-Husayn Al-Baṣri, beliau memberi perhatian yang besar terhadap metod *qiyās* ini yang beliau istilahkan sebagai : “Mengisbatkan hukum bagi elemen asal (*al-aṣlu*) kepada elemen ranting (*al-far'ū*) disebabkan percampuran (kesamaan) keduanya dari sudut *'illah*

hukumnya,³⁶⁴ Beliau turut membahaskan isu kaedah *qiyās* dapat digunapakai dalam perkara-perkara berbentuk *ta'abbudī* ataupun tidak. Beliau menyimpulkan bahawa wajar untuk mengaplikasikan *qiyās* dalam perkara ibadat kerana akal wajar menyempurnakan syarat kebaikan perihal keibadatan dengan kemampuan rasionalnya.³⁶⁵

Selain itu, kesan perbahasan kalam dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* turut dapat dikenalpasti dalam pendekatan para ulamak usul dalam menanggapi peranan dan fungsi *naṣṣ-naṣṣ* Syarak. Sebagai contoh kefahaman golongan Ashā'irah yang menyatakan bahawa Allah SWT tidak bergantung kepada sebarang matlamat atau tujuan dalam arahan atau laranganNya bahkan manusia tidak mempunyai kapasiti untuk mengetahui tujuan-tujuan tersebut telah memberi kesan kepada aliran Mazhab Syāfi'iyyah contohnya dalam memutuskan bahawa hukum Islam perlu diambil daripada kefahaman yang jelas daripada teks-teks wahyu (dilālah al-alfāz). Elemen fungsi atau matlamat bagi mereka tidak menjadi landasan sesuatu hukum malahan kedua-duanya hanyalah kesan kepada hukum yang dinyatakan oleh *naṣṣ*. Ini mengakibatkan mereka tidak menerima metode-metode penentuan hukum seperti *istiḥsān*, *sadd al-zarā'i*, dan *masālih al-mursalah*.³⁶⁶

Pada suku pertama abad ke 4 Hijrah, perdebatan di kalangan ulamak *usul* adalah mengenai penggunaan teori *maṣlahah* dalam proses penemuan hukum Islam. Dalam perbahasan ilmu kalam, ulamak seperti Abu al-Husayn al-Baṣri(478H), iaitu seorang ulamak beraliran Mu'tazilah menegaskan bahawa disebalik peruntukan hukum di dalam

³⁶⁴ Abu al-Husayn Al-Basri Al-Mu'tazilī, *Al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Muḥammad Ḥamidullah et.all (edit.), (Damsyik: Al-Ma'had Al-Ālamīy Al-Faransiy, (1374H/1964M) j.1, 1031. Lihat juga Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, 136.

³⁶⁵ *Ibid*, j.2, 706.

³⁶⁶ Umar F. Abdullah, "Theological Dimensions of Islamic Law", in: Tim Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, (New York : Cambridge University Press, 2008), 246

al-Qur'an terdapatnya objektif *Syari'* iaitu untuk memelihara kebajikan dan kemanfaatan (*maṣlaḥah*) bagi mereka. Ulama' Ashā'irah juga seperti Imām al-Haramayn Al-Juwaini mengiktiraf teori *maṣlaḥah* ini dengan mengaitkannya dengan *'illah* hukum. Baginya *'illah* hukum dapat dikategorikan kepada lima peringkat, dan kesemua peringkat mempunyai hubungan yang tersendiri terhadap *maṣlaḥah*.³⁶⁷ Perbahasan di kalangan fuqaha pula menunjukkan ulamak yang bermazhab Shāfi'i dan Ashā'irah hanya mengiktiraf pemakaian *maṣlaḥah* ketikamana ia disebut oleh *naṣṣ-naṣṣ* wahyu. Jika tidak, maka ia dikategorikan sebagai *maṣlaḥah mursalah* lalu tidak diambilkira sebagai sumber hukum yang sah. Manakala kelompok yang kedua iaitu sebagian daripada kalangan ulamak Shāfi'iyyah dan Hanafiyyah memperakui *maṣlaḥah* sebagai sebuah prosedur yang perlu dipenuhi dalam proses *qiyās*. Kelompok ketiga, iaitu di kalangan pengikut mazhab Imām Mālik bin Anas(179H) pula mengiktiraf *maṣlaḥah* sebagai sebuah dalil yang sah dan mampu berfungsi dalam proses penentuan hukum.³⁶⁸

Al-Ghazālī, salah seorang ulama' Ashā'irah terkemuka serta bermazhab Shāfi'i memberikan definisi yang menarik mengenai *maṣlaḥah*:

*Makna yang teras bagi maṣlaḥah adalah pencapaian kemanfaatan dan penolakan elemen yang mendatangkan kemudharatan. Tetapi ini bukanlah apa yang kami maksudkan (mengenai maṣlaḥah), kerana mencapai kemanfaatan dan menolak kemudharatan adalah matlamat penciptaan, serta kebaikan dalam penciptaan ialah dalam merealisasikan matlamatnya tersebut (maqāṣid). Apa yang kami maksudkan sebagai maṣlaḥah adalah pemeliharaan matlamat (maqṣūd) bagi Syarak yang mengandungi lima perkara: pemeliharaan agama, nyawa, akal, nasab keturunan, dan harta. Apa yang menjamin pemeliharaan kelima-lima prinsip (uṣūl) ini adalah maṣlaḥah, dan setiap yang gagal untuk memeliharanya adalah mafsadah dan menghindarinya adalah juga maṣlaḥah*³⁶⁹

³⁶⁷ David Johnston, "A Turn in The Epistemology", 246.

³⁶⁸ Lihat Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study Of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1989),150-151.

³⁶⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al- Uṣūl*, j.1, 286-287.

Kenyataan ini secara jelas mengaitkan *maṣlaḥah* dengan asas penciptaan alam. Jika difahami secara literalnya dapat disimpulkan bahawa al-Ghazālī seolah-olah mahu mengiktiraf bahawa *maṣlaḥah* mampu berdiri sebagai sebuah dalil Syarak yang tersendiri. Namun begitu tetapi beliau tidak memanjangkan pendirian beliau kepada kesimpulan tersebut dan meletakkan beberapa syarat utama dalam pemakaian metod *maṣlaḥah* dalam perkara yang tidak disentuh oleh *naṣṣ*. Antaranya ialah kelima-lima elemen tadi perlulah berada di peringkat *darūriyyāt* dan bukannya *ḥājiyyāt* atau *tahsiniyyāt*. Seterusnya *maṣlaḥah* itu juga perlu pasti iaitu *qaṭʿiyyah* dan juga melibatkan kepentingan umum iaitu bersifat *kulliyah*.³⁷⁰ Al-Ghazālī juga meletakkan *maṣlaḥah* sebagai dalil selepas *qiyās*, yang bagi beliau masih memerlukan pengiktirafan oleh *naṣṣ* dan jika sebaliknya hanya akan menjadi *istiḥsān* atau *maṣlaḥah mursalah* yang ditolak oleh beliau.³⁷¹ Bagi instrumen *istiṣlāḥ* pula, beliau mengkategorikannya sebagai *maṣlaḥah mawhumah* yang dilihat sebagai dalil yang bersifat angan-angan semata-mata. Jelas di sini al-Ghazālī secara teologinya tidak mengiktiraf kemampuan rasional manusia untuk mengenalpasti nilai baik dan buruk secara tersendiri, dan juga tidak mampu mengenalpasti elemen *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang mutlak dalam kehidupan mereka.³⁷²

Al-Āmidī pula mengiktiraf kelima-lima prinsip yang diutarakan al-Ghazālī sebagai kehendak Allah dalam pensyariatan hukum. Kesemuanya boleh diaplikasikan untuk menilai sifat keselarasan (*al-munāsabah*) dalam sesebuah *qiyās* terhadap hukum yang wujud di dalam *naṣṣ*. Walaupun begitu bagi al-Āmidī proses ini hanyalah menghasilkan kesimpulan yang *ẓannī* jika dibandingkan dengan pembuktian hukum

³⁷⁰ Malcom H. Kerr, *Islamic Reform : The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, (Berkeley : University of California Press, 1966), 95-96.

³⁷¹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘Ilm al- Uṣūl*, 156.

³⁷² Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 156, Malcom Kerr, *Islamic Reform*, 91-97.

menggunakan *naṣṣ* yang jelas.³⁷³ Bagi beliau, walaupun prinsip *al-munāsabah* ini berkaitan menjaga kemaslahatan dan menolak kemudharatan, namun sesuatu *‘illah* hukum tidak memadai hanya melepasi syarat *munasabah* tadi. Muftahid hakikatnya perlu juga membuktikan bahawa *‘illah* terbabit mempunyai asas di dalam *naṣṣ-naṣṣ* Syarak (*mu^ctabarah*).³⁷⁴ Jika sesuatu sifat kepada sesuatu kes memenuhi syarat *munasabah* tetapi tidak *mu^ctabarah* maka ia tidak wajar menjadi asas dalam proses *qiyās*. Ini seperti kes pengharaman arak (*khamr*) oleh Syarak. Walaupun ramai sarjana hukum menyatakan bahawa objektif pengharamannya adalah untuk menjaga aspek akal manusia akan tetapi tiada sebarang *naṣṣ* menyatakannya. Maka tiada sesiapa yang sepatutnya membuat kesimpulan tersebut dan para muftahid tidak wajar membina hukum-hukum di atas asas berkenaan.³⁷⁵

Al-Āmidī seterusnya menyatakan bahawa metod *maṣlaḥah mursalah* ditolak di kalangan ulamak Shafi‘iyyah dan Hanafiyyah namun beliau hanya mengambilkiranya apabila memenuhi sifat *darūriyyah* (keperluan yang asasi), *qat‘iyyah* (pasti), dan *kuliyyah* (bersifat universal). Beliau kemudian menyatakan contoh bagi *maṣlaḥah mursalah* ini, iaitu pada masa peperangan ketikamana pihak musuh telah menawan sebilangan tentera muslim dan menjadikan mereka sebagai benteng. Jika tentera muslim yang lain tidak melakukan serangan maka tentera musuh akan dapat mengalahkan tentera muslim dan menawan negara mereka. Namun jika mereka melancarkan serangan maka terkorbanlah benteng Muslim yang tertawan tadi. Oleh itu bagi *Imām Mālik* - menurut al-Āmidī - menyarankan agar pilihan kedua adalah diutamakan kerana walaupun terpaksa mengorbankan nyawa muslim yang tidak bersalah, namun *maṣlaḥah*

³⁷³ Bernard Weiss, *The Search for God's Law*, h.618

³⁷⁴ *Ibid*, 676.

³⁷⁵ *Ibid*, 678.

memelihara agama adalah lebih utama.³⁷⁶ Namun al-Āmidī tidak mempersetujui hal ini, kerana baginya *maṣlahah* yang disebutkan tidak dinyatakan atau dibatalkan di dalam mana-mana *naṣṣ* Syarak, oleh itu, seperti mana-mana *maṣlahah mursalah* tidak wajar diambilkira sebagai sumber hukum Islam. Ini memperlihatkan bahawa al-Āmidī begitu konsisten dengan pegangan teologi Ashā'irah di dalam menerapkannya dalam proses pencarian hukum.

4.4. Polemik Antara *Maṣlahah* dan *Naṣṣ* Dalam Tradisi *Uṣūl al-Fiqh* Klasik

Coulson mengutarakan pandangan bahawa terdapatnya konflik dan ketegangan di dalam sistem perundangan Islam itu sendiri yang wujud antaranya di antara elemen wahyu dan elemen rasional manusia. Pada abad pertama perkembangan perundangan Islam, para ahli hukum Islam ketika itu mempunyai pendekatan yang lebih bebas dalam kaedah untuk mengeluarkan sesuatu hukum. Peruntukan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah dilihat sebagai proses pembaikan terhadap undang-undang yang sudah sedia ada dalam masyarakat ketika itu. Undang-undang sedia ada ini diiktiraf melainkan jika jelas bertentangan dengan dua sumber hukum Islam yang utama tadi. Apabila timbulnya permasalahan yang baru maka para fuqaha zaman tersebut akan membuat keputusan yang dilihat paling wajar oleh mereka. Oleh itu mereka menggunakan pendapat mereka (*al-ra'yu*) dalam menyelesaikan permasalahan hukum baru yang timbul. Secara ringkasnya, pada awal perkembangan hukum Islam, terdapat dua asas yang penting baginya iaitu panduan wahyu daripada *naṣṣ*, dan juga kemampuan penilaian manusia ataupun *ra'yu*. Kecenderungan yang bersifat pragmatik ini mula terjejas apabila teori-teori kalam dan hukum Islam telah dibentuk secara tersusun dan sistematik. Ini kerana

³⁷⁶ Lihat *ibid*, 677. al-Ghazālī juga telah mengutarakan contoh yang sama mengenai benteng manusia ini, an kebenaran untuk menyerang tentera muslim tersebut dalam situasi tersebut atas alasan *daruriyyat*. Lihat al- al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al- Uṣūl*, j.1, 139-140.

pada masa ini timbulnya aliran yang cenderung melihat peranan wahyu sebagai elemen utama yang meliputi keseluruhan sistem ilmu Islam. Bagi aliran ini, memberi peluang kepada fakulti akal manusia dalam merumuskan hukum - sama ada melalui pengambilkiraan adat setempat, atau melalui spekulasi perundangan terhadap masalah baru adalah satu pendekatan seolah menduakan peranan utama Allah SWT dalam menetapkan peraturan hidup manusia. Maka dari sini timbulnya aliran yang hanya meletakkan *naṣṣ* wahyu sebagai sumber kepada hukum Islam, yang dikenali sebagai aliran *ahl al-hadith* dan juga aliran *ahl al-ra'yi* yang mengekalkan peranan penting akal dalam memahami dan mentafsirkan hukum dari *naṣṣ* Syarak. Fenomena ini berlanjutan hingga ke abad ke-8 hijrah dan mencetuskan konflik yang pertama dalam tradisi perundangan Islam iaitu polemik timbal-balik di antara *naṣṣ* wahyu dan akal rasional.³⁷⁷

Imam Muhammad bin Idrīs al-Shāfi'ī (327 H) muncul dengan usaha membina bangunan epistemologi yang mampu menyelesaikan polemik di antara wahyu dan akal dengan menyusun penulisan ilmu *uṣūl al-fiqh*. Walaupun al-Shāfi'ī cenderung untuk tegas dalam berpegang bahawa *naṣṣ* wahyu daripada al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai asas utama proses perumusan hukum, beliau pada masa yang sama mengiktiraf peranan akal rasional khususnya dalam permasalahan yang tidak diselesaikan secara eksplisit di dalam *naṣṣ* wahyu. Walaupun begitu akal rasional di sini bukanlah berbentuk *ra'yu* yang mampu berfungsi dengan sendiri melainkan ia hanya bersifat sumber sekunder berbanding prinsip-prinsip perundangan yang dibawa oleh wahyu. Peranannya adalah bagi menyelesaikan permasalahan hukum baru dengan mengaitkan isu-isu baru ini dengan merujuk contoh-contoh yang mempunyai persamaan yang dinyatakan secara jelas dalam nass-nass wahyu. Proses inilah yang disebutkan sebagai *qiyās*. Teori al-Shāfi'ī ini menjadi pegangan utama di dalam tradisi perundangan hukum Islam dari

³⁷⁷ Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Petaling Jaya : The Other Press, 1969), 3-5.

abad ke-10 hijrah³⁷⁸ hingga kemudiannya, iaitu para fuqaha berpendirian bahawa asas utama hukum Islam adalah daripada al-Qur'an dan al-Sunnah, serta proses analogi atau *qiyās* yang disimpulkan daripada keduanya. Setelah itu, teori perundangan Islam kembali menilai semula pendekatan *qiyās* ini, kerana terdapat keadaan pemakaian *qiyās* yang rigid mencetuskan ketidakadilan dalam penghukuman.³⁷⁹ Maka para fuqaha' telah cuba membentuk teori hukum Islam yang lebih terbuka. Walaupun seakan kembali kepada tradisi *al-ra'yu* namun penghuraian teori yang baru ini adalah agak kompleks berbanding yang terdahulu. Maka muncullah pendekatan seperti *istiḥsān* dan *istiṣlāḥ* atau *maṣlaḥah mursalah*. Akan tetapi, pada perkembangan ini, ia tidak lagi dilihat sebagai memberi keutamaan atau legitimasi kepada *ra'yu*. Bahkan, elemen seperti 'keadilan' dan *maṣlaḥah* dilihat sebagai tujuan Syarak yang perlu diaplikasikan ketikamana tidak terdapatnya dalil yang spesifik daripada al-Qur'an dan al-Sunnah dalam sesuatu isu.³⁸⁰ Oleh itu, pada bahagian seterusnya akan dibahaskan mengenai perkembangan teori *maṣlaḥah* sepanjang tradisi *uṣūl al-fiqh* klasik serta fenomena timbal balik antaranya dengan *naṣṣ* wahyu dalam perspektif para ulama' *uṣūl al-fiqh*.

4.4.1. *Maṣlaḥah al-Mursalah* menurut pendekatan Mazhab Ḥanafī

Walaupun terdapat banyak sumber yang menyatakan bahawa ulama' Mazhab Ḥanafī tidak mengambilkira *maṣalih al-mursalah* dalam *uṣūl al-fiqh* mereka, tetapi ini dapat dipertikaikan apabila penelitian dilakukan ke atas kaedah Imam Abū Ḥanifah dan pengikut mazhabnya mengaplikasikan konsep *istiḥsān* di dalam kerangka penentuan hukum. Jika dilihat mengenai konsep *istiḥsān* yang merupakan salah satu cabang ijtihad

³⁷⁸ Wael B. Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect for Islamic Jurisprudence" *International Journal of Middle East Study*, v.4, no. 5 (November, 1993), 595.

³⁷⁹ Lihat S.G. Vessey-Fitzgerald, "Nature and Sources of Shari'ah" dalam *Origin and Development of Islamic Law*, Majid Khadduri & Herbert J. Liebesny, (New Jersey: The Law Book Exchange, 2008), 110.

³⁸⁰ Lihat Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, 6-7.

yang bertujuan untuk mengadaptasi hukum dengan proses perubahan masyarakat dan zaman. Dalam istilah *fiqh* bermaksud " sebuah kaedah untuk mengaplikasikan pandangan tersendiri dalam rangka untuk mengelakkan sebarang kejumudan dan ketidakadilan yang kemungkinan berlaku hasil kefahaman yang cenderung literal terhadap sesebuah hukum,"³⁸¹. Ia juga ditakrifkan di kalangan fuqaha' sebagai versi *qiyās* yang telah dikembangkan yang diaplikasikan hanya setelah keputusan yang terhasil daripada proses *qiyās* yang biasa sudah tidak dapat memenuhi keperluan sosial dalam satu-satu masa tertentu.³⁸² Daripada pengertian mengenai konsep *istihsan* yang digunapakai secara meluas oleh Mazhab Hanafi, dapat dilihat elemen-elemen *masalah mursalah* yang kuat yang mendasarinya. Ini kerana untuk mencapai *maṣlaḥah* dalam sesuatu perkara, hukum yang terhasil dari *qiyās* perlu diketepikan serta mengadaptasi faktor hukum yang diperolehi melalui proses yang secara tidak langsung.³⁸³

Contoh aplikasi *istiḥsān* yang mempunyai elemen *maṣlaḥah mursalah* adalah seperti fatwa yang dikeluarkan oleh Imam Abū Ḥanifah dalam membenarkan agar keluarga Bani Hāshim diberikan sejumlah daripada wang zakat, walaupun terdapat di sana banyak hadis yang secara jelas mengharamkan perkara ini. Di antara hadis tersebut adalah:

Daripada Yahyā al-Laithi bahawa Rasulullah S.A.W bersabda :

إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس

*Sadaqah adalah tidak wajar (diberikan) kepada keluarga Muhammad; ini kerana ia adalah peninggalan daripada orang lain,*³⁸⁴

(Hadis Riwayat Mālik)

³⁸¹ °Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Baghdād: Maktabah al-Quds, 1976), 230.

³⁸² Lihat Shams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, (Beirūt: Dār al-Maʿrifah, 1986), 145.

³⁸³ Lihat Abū Zuhrah, *Abū Ḥanīfah*, (Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1953), 364.

³⁸⁴ Mālik ibn Anas, *al-Muwatṭaʾ*, no. hadis 1820.

Larangan terhadap pemberian zakat ini adalah disebabkan ahli keluarga Baginda S.a.w telah mempunyai peruntukan yang istimewa, iaitu satu perlima di dalam harta rampasan perang (*ghanimah*) oleh itu tidak perlu lagi diberikan zakat. Ini telah dinyatakan secara jelas di dalam al-Qur'an iaitu:

❦ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنتُمْ أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾

Ketahuiilah bahawa dalam harta rampasan perang yang kamu perolehi , maka satu perlima daripadanya adalah diperuntukkan kepada Allah, dan juga Rasul, dan juga kepada keluarganya, anak yatim, mereka yang memerlukan dan orang yang dalam perjalanan,

(Surah al-Anfāl (8) : Ayat 41)

Walaupun begitu, Imam Abū Ḥanifah menggunakan kaedah *istiḥsān*, yang dilandasi prinsip *maṣlaḥah mursalah*, membenarkan sebahagian daripada hasil zakat diberikan kepada ahli keluarga Baginda S.A.W. Ini kerana bagi beliau, pemberian zakat kepada mereka, dapat meringankan bebanan ekonomi mereka disebabkan oleh kewafatan Rasulullah S.A.W telah telah menyebabkan terputusnya hak keistimewaan bagi mereka dan mereka tidak lagi mendapat peruntukan daripada harta *ghanimah*. Jika tidak terdapat sebarang alternatif kepada *ghanimah*, maka ummat Islam tidak mempunyai sebarang kaedah dalam membantu ahli keluarga Nabi S.A.W.³⁸⁵

Dapat disimpulkan bahawa walaupun Mazhab Abū Ḥanifah dan para pengikutnya tidak mengiktiraf *maṣlaḥah mursalah* sebagai sebuah sumber hukum yang tunggal dan

³⁸⁵ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrīʿ*, 46

tersendiri, tetapi telah mengadaptasinya di dalam konsep *qiyās* yang mereka gunakan secara menyeluruh. Muḥammad ibn Ḥassan al-Shaibāni menegaskan bahawa:

*Segala urusan muamalat adalah berlegar di sekitar kewujudan maṣlahah dan maṣṣadah. Apabila sesebuah urusan mempunyai elemen mudharat ia perlu dielakkan, manakala jika mencetuskan kemanfaatan, maka adalah wajar masyarakat melaksanakannya,*³⁸⁶

4.4.2. Hubungan *Maṣlahah* dan *Naṣṣ* Dalam Metodologi Mazhab Mālik

Beberapa pengkaji perkembangan hukum Islam semasa menyatakan bahawa kemunculan teori pertembungan *naṣṣ* dan *maṣlahah* adalah bermula pada waktu hayat Imām Mālik bin Anas iaitu pengasas kepada Mazhab Māliki. Ini adalah berikutan aplikasi teori *maṣālih mursalah* yang beliau gunapakai sebagai salah satu asas penentuan hukum di dalam mazhabnya. Dengan pemakaian teori ini beliau dan murid-murid beliau banyak mengeluarkan kesimpulan-kesimpulan hukum yang kelihatan mendahulukan *maṣlahah* ke atas peruntukan *naṣṣ* Syarak.³⁸⁷ Ḥussayn Ḥāmid Ḥassan dan Yushau Ṣādiq di dalam kajian mereka berhujah bahawa pendekatan Imām Māliki dalam mengaplikasikan metode *maṣālih al-mursalah* secara meluas sehinggakan kadangkala kesimpulan hukum yang dibuat berbeza dengan kehendak nass *naṣṣ-naṣṣ* Syarak.³⁸⁸ Namun begitu dakwaan tersebut perlu diteliti semula dan dinilai secara adil.

Jika kita lihat mengenai teori *maṣālih al-mursalah* secara definisinya menurut al-Shāṭibī adalah sebuah prinsip perundangan Islam yang tidak dinyatakan atau dibatalkan oleh mana-mana *naṣṣ* wahyu tetapi secara umumnya *maṣlahah* ini perlu dicapai atau dilaksanakan untuk menjaga kemanfaatan yang akan diperolehi oleh

³⁸⁶ Abu Zuhrah, *Mālik, Hayātuh wa ʿAsruh wa Fiqhh*, (Qāherah: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1952, cetakan kedua), 403.

³⁸⁷ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrīʿ*, 128-136 dan Muṣṭafā al-Shālābī, *Taʿlīl al-Ahkām*, 36.

³⁸⁸ Ishak Sulaiman, "The Theory of Priority of *Maslahah* Over The Legitimacy of Nass of the Qur'an and the Hadis : A Conceptual Discussion", *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadis*, vol.4 (2006), 79-88.

masyarakat yang selari dengan objektif pensyari'atan hukum Islam.³⁸⁹ Menurut Ahmad al-Raysūni, *maṣlaḥah mursalah* bagi Imam Mālik turut juga membawa maksud pengambilkiraan *maṣlaḥah* manusia di dalam minda seseorang yang ingin memahami dan mendalami mana-mana peruntukan *naṣṣ* ataupun dalam mengaitkan sebuah hukum terhadap dua perkara yang mempunyai elemen yang serupa. Oleh kerana konsep *maṣlaḥah mursalah* ini mempunyai kaitan yang rapat dengan objektif tertinggi dalam pensyariatan ataupun *maqāṣid al-sharī'ah*, walaupun tidak dinyatakan secara jelas oleh mana-mana *naṣṣ* hukum, ia masih perlu menepati beberapa kriteria khusus. Mustafa Al-Zarqa' menyatakan hal ini dengan lebih jelas iaitu:

*Mazhab Māliki, walaupun muncul agak lambat selepas Mazhab Hanafi, telah memberikan perhatian terhadap formulasi teknikal terhadap prinsip masalih al-mursalah serta syarat-syarat yang berkaitan dengannya. Dengan formulasi teori inilah Mazhab Maliki menjadi mazhab yang mula dikenali ramai,*³⁹⁰

Oleh itu para ulamak *uṣūl* mazhab Māliki telah menggariskan beberapa kriteria untuk *maṣlaḥah mursalah*. Antaranya kriteria-kriteria tersebut telah digariskan oleh al-Shāṭibī iaitu i) *maṣlaḥah* tersebut perlu selari dengan tuntutan akal manusia yang waras dan tidak dianggap sebagai sesuatu yang luar biasa atau janggal. ii) perlu selari dengan semangat *maqāṣid al-sharī'ah* iaitu dan tidak bertentangan dengan mana-mana dalil-dalil yang bersumberkan al-Qur'an, Al-Sunnah, ataupun *ijma'*. iii) hanya meliputi perkara-perkara *mu'āmalah* yang dapat ditadbir dengan akal yang rasional dan bukannya berhubung dengan elemen-elemen yang berkaitan dengan ibadah yang hanya boleh diabsahkan oleh *naṣṣ*. iv) *maṣlaḥah al-mursalah* perlulah berkaitan dengan elemen-elemen yang berada di peringkat *daruriyyah* dalam teori *maqāṣid al-sharī'ah* iaitu yang berkaitan dengan pemeliharaan unsur agama, nyawa, akal, harta, dan

³⁸⁹ Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwafaqāt*, jil.2, 25.

³⁹⁰ Muṣṭafā Al-Zarqa', *al-Madkhāl Fiqh al-ʿAmm*, 1:114.

keturunan dan juga yang turut berkaitan dengan proses menghapuskan kemudharatan (*raf^c al-haraj*) dalam kehidupan manusia.³⁹¹

Jika dilihat terhadap fatwa-fatwa Imam Mālik didapati kebanyakannya memenuhi kriteria-kriteria *maṣlaḥah mursalah* seperti yang di atas iaitu f tidak bertentangan dengan dalil al-Qur'an, al-Hadith, atau *ijmā^c* justeru dapat disimpulkan ia menepati disiplin *maṣlaḥah mursalah* dan kriteria *maqāṣid al-sharī^cah*. Imam Malik sendiri di dalam fatwa-fatwa beliau mengambilkira pemakaian *maṣlaḥah mursalah* ini di dalam perkara-perkara yang hukum-hukumnya tidak dinyatakan oleh al-Qur'an dan al-Hadith secara jelas.

Di dalam *al-Muwatta'* dan *al-Mudawwanah* Imām Mālik sentiasa memberikan perhatian terhadap beberapa hukum yang tidak dinyatakan oleh sebarang *naṣṣ* dalam al-Qur'an atau al-Hadith tetapi ia merupakan hukum-hukum baru dibentuk di atas teori *maṣlaḥah mursalah* ataupun beliau menafsirkan *naṣṣ-naṣṣ* itu berasaskan prinsip *maṣlaḥah*. Pendekatan ini kadangkala mencetuskan kesimpulan hukum yang agak berlainan dengan peruntukan dalam *naṣṣ* asal namun tidak membatalkan hukum atau *naṣṣ* tersebut.³⁹² Antara fatwa beliau berhubung dengan perkara ini adalah seperti:

a) Dalam mentafsirkan ayat ke 60 Surah al-Taubah iaitu:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

Sesungguhnya sedekah-sedekah (zakat) itu hanyalah untuk orang-orang faqir, dan orang-orang miskin, dan Amil-amil yang mengurusnya, dan

³⁹¹ Al-Shaṭībī, *al-I'tisām*, 375-379.

³⁹² Ahmad Ar-Raysuni, *Imam Al-Shatibi : Theory of The Higher Objective*, 46.

orang-orang muallaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk (dibelanjakan pada) jalan Allah, dan orang-orang musafir (yang keputusan) dalam perjalanan. (Ketetapan hukum yang demikian itu ialah sebagai satu ketetapan (yang datangnya) dari Allah. Dan (ingatlah) Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana,

(Surah al-Taubah(9) :60)

Imām Mālik menyatakan pandangan beliau mengenai pembahagian zakat ini dengan menyatakan:

Bagi kami dalam perkara pembahagian zakat ini, ia tidaklah melainkan dengan bentuk ijtihad daripada Wali (amil). Maka mana-mana asnaf yang didapati memerlukan dan terdapat dalam bilangan yang besar, maka diberikan zakat kepada mereka itu dengan kadar yang dipertimbangkan oleh wali. Maka diharapkan agar pemberian zakat itu akan dapat berpindah kepada asnaf yang lain pula setelah setahun, atau dua tahun, atau beberapa tahun selepasnya. Diutamakan kepada mereka yang berhajat atau yang ramai selagimana mereka berada dalam keadaan demikian,³⁹³

Fatwa Imām Mālik ini bermaksud dibenarkan untuk memberikan zakat ke atas salah satu asnaf yang di antara asnaf-asnaf yang disebutkan di dalam *naṣṣ* ini. Pemerintah dibolehkan untuk memberikan zakat kepada yang dinilai layak daripada asnaf-asnaf tersebut mengikut ijtihad mereka. Ibn Rusyd telah menyatakan bahawa Abū Ḥanifah menyokong pandangan ini manakala al-Syāfi'ī berpendapat perlu memberikan zakat kepada kesemua asnaf yang disebutkan di dalam ayat tersebut.³⁹⁴

b) Terdapat banyak dalil yang menunjukkan larangan Rasul S.A.W terhadap perlaksanaan transaksi jualbeli sama ada yang mempunyai elemen risiko, merupakan kontrak yang tidak jelas (*gharār*), ataupun berkemungkinan dapat mendatangkan mudarat ke atas salah satu pihak yang terlibat dalam transaksi tersebut. Oleh itu, transaksi jualbeli yang diperakui oleh Syarak perlulah bebas dari sebarang kemungkinan

³⁹³ Mālik bin Anas, *Al-Muwatta'*, Muḥammad Fu'ād °Abd Al-Bāqī(edit.), (Matba'ah Dār Iḥyā' al-Kutub al-°Arabīyyah, t.t.), 1: 226.

³⁹⁴ Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, 1: 275.

mendatangkan dharurat dengan mempunyai syarat-syarat dan ciri-ciri kontrak jual beli yang terperinci dan jelas seperti harga, tarikh akhir kontrak, kaedah pembayaran dan penghantaran. Walau bagaimanapun terdapat banyak situasi sesuatu transaksi tidak dapat memenuhi syarat-syarat yang sepatutnya, namun realiti semasa menuntut supaya diringkaskan sebahagian syarat-syarat tersebut ataupun terdapat syarat-syarat yang perlu diabaikan.³⁹⁵ Dalam hal ini, Mazhab Māliki mempunyai pendirian tersendiri sepertimana yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah:

Berhubung perkara ini, Imam Mālik membenarkan penjualan hasil tanaman yang terdapat di bawah tanah, seperti lobak, bawang besar, serta buah-buahan dan sayur-sayuran yang tumbuh di dalam tanah. Beliau juga membenarkan penjualan kacang sepat dan sayuran yang sebegini walaupun masih di dalam sarungnya. Tidak dinafikan bahawa kaum Muslimin telah mengamalkan semua jualbeli ini sejak dari zaman Nabi S.A.W dan masih lagi mempraktikkannya. Melarang jualbeli sebegini akan menafikan kemaslahatan dalam kehidupan masyarakat. Tidak perlu disangkakan bahawa jualbeli sebegini akan mencetuskan penipuan ; sedangkan praktik yang sama dibenarkan dalam jualbeli yang lain. Ini adalah kerana kadar risiko dan keraguan(gharar) dalam hal ini adalah kecil, dan terdapat tuntutan keperluan terhadapnya,³⁹⁶

Oleh itu, terdapat dua asas bagi Imām Mālik membenarkan jualbeli berkenaan iaitu i) elemen risiko atau penipuan (*gharār*) pada yang tidak signifikan ii) terdapat keperluan terhadap jualbeli berkenaan iii) *gharār* tersebut tidak menjadi objektif mana-mana pihak dalam kontrak. Dikembangkan dari teori ini Mazhab Imām Mālik - berbeza dengan mazhab al-Shāfi'ī atau Ḥanafī - membenarkan jualbeli sesuatu barang yang telah dijelaskan ciri-cirinya oleh penjual kepada pembeli walaupun masih belum dilihat sendiri oleh pembeli. Akad jual beli ini hanya akan sah apabila barangan yang diberikan kepada pembeli menepati ciri-ciri yang dijanjikan pada awalnya.³⁹⁷

³⁹⁵ Ahmad Al-Raysūnī, *Nazariyyah Maqāṣid al-Shari'ah 'inda Imām Al-Shātibī*, 47.

³⁹⁶ Ibnū Taimiyyah, *Majmu' al-Fatāwā li Ibn Taimiyyah*, (Riyad: Majma' al-Mālik Fahd li al-Tab'ah al-Mashaf al-Sharīf, 2004). 20: 346.

³⁹⁷ lihat Ahmad al-Raysūnī, Imam Al-Shatibi : Theory of The Higher Objective, 49.

c) Terdapat Hadis Rasulullah S.A.W yang menyatakan bahawa seseorang boleh meminta keizinan untuk memasuki rumah orang lain tidak boleh melebihi tiga kali. Maka bagi kebanyakan fuqaha' jika masih tidak diizinkan maka hendaklah dia pergi setelah tiga kali permintaan itu tidak dijawab. Tetapi bagi Imām Mālik beliau menyatakan :

Seseorang seharusnya meminta keizinan untuk memasuki (kediaman orang lain) sebanyak tiga kali, dan aku memilih agar dia tidak melampaui kadar ini. Tetapi jika seseorang rasa permintaannya tidak didengari, maka aku tidak melihat sebarang masalah dengannya (meminta izin lebih dari tiga kali),³⁹⁸

d) Banyak lagi fatwa Imām Mālik yang terkenal dan kelihatan berbeza dengan peruntukan di dalam *naṣṣ* antaranya adalah fatwa Imām Mālik yang menyatakan bahawa seorang perempuan dibenarkan untuk tidak menyusukan anak walaupun tanpa sebarang alasan, ataupun disebabkan suaminya tidak membenarkan dia menyusukan sedangkan pada ayat 233 Surah al-Baqarah menyebutkan bahawa perempuan yang mempunyai anak kecil menyusukan anaknya dalam jangka masa dua tahun.³⁹⁹

4.4.3. Pendekatan al-Qarāfi Terhadap Hubungan *Naṣṣ* dan *Maṣlaḥah*

Kecenderungan yang sama turut dipraktikkan oleh tokoh *uṣūl al-fiqh* Mazhab Mālikī iaitu Shihāb al-Dīn Ahmad bin Idrīs al-Qarāfi (684H/1285M). Ini dapat dilihat di dalam beberapa isu *uṣūl al-fiqh* yang beliau bincangkan dalam kitabnya *al-Furūq*. Di sepanjang perbincangan beliau mengenai isu-isu ini al-Qarāfi mempunyai metodologi beliau sendiri dalam meletakkan kedudukan *maṣlaḥah* sebagai kriteria utama sebagai landasan asas Syari'ah dalam segala proses pengeluaran hukum. Melalui pembacaan secara induktif terhadap *naṣṣ-naṣṣ* syarak beliau telah membuat kesimpulan bahawa

³⁹⁸ Diriwayatkan oleh al-Qurṭubī daripada Ibn Wahhab menyatakan Imām Mālik menyebut seperti di atas dalam *al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'an*, 9: 64.

³⁹⁹ Sā'id Ramadān al-Būṭī menyokong pendapat Imām Mālik ini. Bagi beliau fatwa ini tidak bertentangan dengan ayat Surah tersebut kerana tidak mewajibkan penyusuan berkenaan. Ia hanya kewajipan dari sudut amalan setempat (*urf*). Lihat Sā'id Ramadān al-Būṭī, *Dawābit al-Maṣlaḥah*, 340.

Allah SWT mengutuskan Rasul kepada hambaNya untuk memastikan *maṣlahah* dicapai di kalangan mereka. Oleh itu, di mana sahaja *maṣlahah* dapat ditemui maka Syari'ah akan memperakunya sebagai sebahagian daripada hukum Syarak.⁴⁰⁰ Manakala apabila tiada elemen *maṣlahah* ditemui dalam sesuatu perkara maka tiada hukum yang perlu diambilkira daripadanya⁴⁰¹

Pendekatan al-Qarāfī yang memperlihatkan penerimaan beliau secara meluas terhadap *maṣlahah* ini sebagai sebuah prinsip atau standard yang perlu diperakui secara tersendiri⁴⁰², adalah pendekatan yang diistilahkan oleh sebahagian sarjana kontemporari sebagai pemikiran perundangan yang bersifat substantif (*substantive legal reasoning*). Ini secara jelas memperlihatkan perbezaan beliau dengan ulama *uṣūl* seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan gurunya ʿIzz al-Dīn bin ʿAbd al-Salām yang melihat *maṣlahah* sebagai salah satu ciri yang perlu dipenuhi di dalam prosedur penetapan *qiyās*⁴⁰³ iaitu pendekatan yang diistilahkan dalam sistem perundangan semasa sebagai pemikiran perundangan yang bersifat formal (*formal legal reasoning*)⁴⁰⁴.

Antara isu yang memperlihatkan bahawa al-Qarāfī telah meneladani pendekatan yang Imam Malik apabila beliau cenderung mengutamakan kesimpulan hukum yang terhasil dari proses *qiyās* berbanding kesimpulan berbeza daripada *naṣṣ* hadis yang dikategorikan sebagai *khbar al-Aḥad*. Pendekatan al-Qarāfī merupakan pendirian yang diambil oleh kebanyakan ulama' Mālikiyyah kerana bagi mereka sesebuah *naṣṣ* yang lemah seperti *khbar al-Aḥad* mempunyai berbagai kemungkinan seperti berlaku

⁴⁰⁰ Al-Qarāfī, *al-Dhakhīrah*, 1: 143.

⁴⁰¹ Al-Qarāfī, *al-Furūq*, 1: 216.

⁴⁰² Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law" *Studies in Islamic Law and Society*, Raus Peters & A. Kevin Reinhart (edit), Leiden & Boston: BRILL, 2010), 136.

⁴⁰³ Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 136-137. Fakhr al-Dīn al-Rāzī mempunyai pendekatan beliau yang tersendiri dalam isu *qiyās* yang membezakan beliau dengan al-Ghazali di dalam isu meletakkan *maṣlahah al-mursalah* sebagai *ʿillah* di dalam proses *qiyās*. Al-Rāzī cenderung untuk membenarkan hal demikian sedangkan al-Ghazālī pula tidak membenarkannya.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

nasakh kepadanya, wujudnya kesalahan periwayatan seperti kelalaian, penipuan periwayatan, atau memerlukan kepada pengkhususan (*takhṣīs*). Manakala *qiyās* hanya mempunyai satu kemungkinan berlaku kesilapan iaitu kesilapan menentukan *‘illah* bagi sesuatu hukum. Oleh sebab itulah *qiyās* diberikan keutamaan berbanding hadis yang berstatus *khavar al-Aḥad*.⁴⁰⁵

Dalam memberi justifikasi terhadap perkara ini, al-Qarāfi menyatakan bahawa mengutamakan *qiyās* ke atas *khavar al-Aḥad* adalah disebabkan lebih dekat kepada kehendak wahyu. Pendapat beliau ini adalah berdasarkan kefahaman bahawa segala hukum yang datang daripada Allah SWT bermaksud untuk mencapai *maṣlaḥah* untuk manusia. Oleh kerana ‘pencapaian *maṣlaḥah* adalah *‘illah* kepada sesebuah hukum, maka di dalam proses *qiyās* sesebuah hukum baharu dikaitkan dengan hukum sedia ada dalam *naṣṣ* disebabkan *‘illah*nya memenuhi kriteria *munāsabah* iaitu berkemampuan untuk mencapai kepada sesebuah *maṣlaḥah*. Oleh itu hasil *qiyās* ini adalah bertepatan dengan kehendak Syarak (*maqāṣid al-sharī‘ah*) dan jika terdapat suatu hadis yang bertentangan dengannya maka ini secara tidak langsung bertentangan dengan kehendak Syarak. Dalam hal ini, al-Qarāfi menggunakan *maṣlaḥah* sebagai sebuah kayu ukur asas dan tersendiri dalam rangka untuk menilai kekuatan dan kejujuran sumber-sumber hukum.⁴⁰⁶

4.4.4 Hubungan Naṣṣ dan Maṣlaḥah dalam Prinsip Maṣlaḥah Mursalah Bagi Mazhab Imām Aḥmad Bin Ḥanbal

Terdapat banyak bukti yang menunjukkan bagaimana para ulama’ Mazhab Ḥanbali mengaplikasikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai salah satu kaedah dalam penentuan hukum. Analisis secara mendalam terhadap fatwa Imām Aḥmad Bin Ḥanbal

⁴⁰⁵ Lihat Sulaymān ibn Khallāf al-Bāji, *al-Isharāh fī Uṣūl al-Fiqh*, °Adil Ahmad Mawjūd & °Ali Muḥammad °Aqad (edit.), (Mekah : Maktabah Nazār Muṣṭafā, 1985), 251.

⁴⁰⁶ Lihat Opwis, “Maslahah And The Purpose Of Law”, 150.

(241H/855M) akan memperlihatkan peranan signifikan prinsip ini di dalam usul mazhab beliau. Walaupun Imam Imām Aḥmad Bin Ḥanbal tidak menyatakan secara jelas mengenai pemakaian *maṣlaḥah mursalah* di dalam metodologi hukumnya, beliau tidak pernah menolaknya sebagai salah satu elemen penting dalam proses mencapai hukum. Walaupun beliau hanya menerima lima sumber hukum utama iaitu *naṣṣ* wahyu (al-Qur'an dan al-Hadith), fatwa daripada para Sahabat r.a, pandangan-pandangan para Sahabat r.a., hadis *mursal* dan juga *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah* hakikatnya termasuk di bawah kategori *qiyās* ⁴⁰⁷ Maka para ulama' Uṣūl dalam mazhab Ḥanbalī kebanyakannya menggunakan prinsip *maṣlaḥah al-mursalah* ini secara lebih meluas dan tersendiri, serta menisbahkan kembali prinsip ini kepada Imām Aḥmad ⁴⁰⁸

Seperti dalam Mazhab Mālikī, Mazhab Ḥanbalī juga turut meletakkan beberapa garis panduan dalam proses pengaplikasian *maṣlaḥah al-mursalah* untuk mendapatkan hukum, supaya konsepnya yang terbuka dan luas itu tidak dieksploitasi sewenang-wenangnya oleh mana-mana pihak. Antara syarat-syarat pemakaian *maṣlaḥah al-mursalah* bagi Mazhab Ḥanbalī adalah 1) selari dengan tuntutan *maqāṣid al-sharī'ah* 2) dapat diterima logiknya oleh akal yang waras 3) merupakan dalam kategori *ḍarūriyyāt* iaitu keperluan asas manusia yang diperlukan untuk mereka menjalani kehidupan. ⁴⁰⁹

Sebagai contohnya aplikasi teori *maṣlaḥah mursalah* oleh Imām Aḥmad, beliau pernah memfatwakan supaya penjenayah yang melakukan perbuatan mungkar supaya dibuang negeri supaya tidak memberi mudharat kepada masyarakat Muslim keseluruhannya. Begitu juga, selain daripada hukuman *ta'zīr* yang dikenakan terhadap peminum arak, Imām Aḥmad memfatwakan agar hukuman *ta'zīr* yang lebih berat

⁴⁰⁷ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'ḥām al-Muwaqī' in bī Rab al-Ālamīn*, Ṭāhā ° Abd al-Rā'uf Sa'd(edit.), (Beirūt : Dār al-Jīl, t.t.) 29-32.

⁴⁰⁸ Lihat Sā'id Ramadān al-Būṭī, *Dawābit al-Maṣlaḥah*, 369.

⁴⁰⁹ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī' al-Islāmī*, 60.

dikenakan ke atas mereka yang meminum arak ketika Bulan Ramadhan. Beliau turut memfatwakan bahawa ibubapa dibolehkan memberi *hibah* kepada seorang atau lebih anak, selagimana mereka mempunyai alasan untuk perkara tersebut seperti kecacatan, kemiskinan, atau kesibukan dalam menimba ilmu. Imām Aḥmad juga membenarkan seseorang anak itu dihalang dari mendapatkan harta warisan disebabkan anak tersebut sentiasa melakukan kemungkaran, atas alasan dia akan menggunakan harta tersebut ke arah perbuatan yang tidak dibenarkan syarak atau membawa kepada maksiat.⁴¹⁰

4.4.5 Perspektif Ibn Taimiyyah Terhadap *Maṣlaḥah* dan *Naṣṣ*

Ibn Taimiyyah (728H) sebagai seorang mujtahid di dalam Mazhab Ḥanbalī yang terkemuka. Beliau mempunyai perspektif tersendiri dalam melihat teori-teori perundangan Islam serta kaedah penentuan hukum yang berkaitan dengannya. Di dalam kebanyakan karya-karyanya, Ibn Taimiyyah tidak meletakkan perbezaan antara teori perundangan dan praktikal perundangan. Beliau secara sedar telah mengkritik teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang telah dibina oleh generasi sebelumnya. Bagi beliau teori-teori perundangan ini bukan sahaja memalingkan fokus daripada mesej asal sesebuah peruntukan hukum tetapi juga telah mencetuskan fenomena fuqaha' memberikan perhatian yang berlebihan terhadap teori berbanding praktikal perundangan. Berikutan sikap beliau yang negatif terhadap kaedah pencarian hukum yang formal, maka sikap beliau terhadap teori *maṣlaḥah* dan peranannya di dalam proses pengeluaran hukum perlulah mendapat perhatian khusus.⁴¹¹

Ibn Taimiyyah di dalam penulisannya tidak mendefinisikan *maṣlaḥah* dengan suatu pengertian yang tertentu atau komprehensif dan menyentuh mengenai topik

⁴¹⁰ Muṣṭafā, *ibid.*

⁴¹¹ lihat Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 182.

tersebut secara tidak tersusun di dalam penulisannya.⁴¹² Bagi beliau *maṣlahah* adalah sebuah kriteria untuk menentukan hukum bagi perkara yang tidak diharamkan oleh Syarak serta beliau sentiasa menyamakannya dengan konsep *hājah* (keperluan). Dalam perkara ini beliau menyatakan:

*Setiap perkara yang menjadi keperluan seseorang ataupun melalui nya maṣlahah seseorang tercapai adalah tidak dapat diterima bahawa ianya diharamkan,*⁴¹³

Di dalam kenyataan Ibn Taimiyyah mengenai *maṣlahah*, beliau menegaskan bahawa dalam menyimpulkan hukum sesuatu perbuatan sama ada ia adalah halal atau haram, seseorang perlu menganalisa elemen manfaat dan mudarat yang wujud di dalamnya.⁴¹⁴ Jika elemen kemudaratanya adalah lebih dominan daripada elemen manfaatnya maka sesebuah perbuatan itu hendaklah dihukumkan sebagai haram, disebabkan Allah SWT tidak akan memperakui sesuatu perkara yang akan memudharatkan hambanya. Membenarkan terlaksananya perbuatan berkenaan adalah bertentangan dengan prinsip agama ini iaitu ‘mengangkat kemudaratannya’. Beliau memberikan contoh mengenai dua transaksi iaitu *bay' al-gharār* dan juga riba yang diharamkan oleh Syarak kerana mempunyai elemen kemudaratannya. Walaupun begitu, beliau menegaskan *gharār* mempunyai elemen kemudaratannya yang lebih ringan daripada riba. Oleh itu, dalam menimbangkan keperluan mendesak manusia, terlibat dalam sesebuah kontrak yang mempunyai unsur *gharār* adalah dibenarkan atas peruntukan *rukhsah*. Oleh yang demikian, Ibn Taimiyyah berfatwa bahawa dibenarkan menjual haiwan yang sedang hamil dengan tidak mengambilkira nilai janin yang berada di dalam kandungan tersebut.⁴¹⁵ Daripada fakta ini dapat disimpulkan bahawa Ibn Taimiyyah menggunakan *maṣlahah* sebagai sebuah prinsip perundangan Islam yang

⁴¹² lihat penulisan beliau mengenai disiplin *uṣūl al-fiqh* iaitu Ibn Taimiyyah, *al-Qiyās fī al-Shar' al-Islamī*, Muḥib al-Dīn al-Khātib(edit.), (Qāhirah : Maktabah Al-Salafiyyah, 1965),13.

⁴¹³ Ibn Taimiyyah, *ibid*, 13.

⁴¹⁴ *Ibid*, 27.

⁴¹⁵ *Ibid*,117.

terbuka⁴¹⁶ serta lebih cenderung ke arah pemikiran perundangan yang bersifat substantif (*substantive legal reasoning*). Ini bermaksud setiap perkara yang membawa *maṣlahah* kepada individu akan dibenarkan selagimana tiada *naṣṣ* atau dalil yang menafikannya. Namun begitu, apabila sesebuah perkara berkaitan dengan sebuah keperluan yang mendesak (*darūrah*) maka ia dibenarkan walaupun terdapat larangan daripada dalil *naṣṣ*.⁴¹⁷ Ini secara tidak langsung memperlihatkan metodologi beliau dalam melihat hubungan antara *naṣṣ* dan *maṣlahah* yang bersifat dinamik.

Ibn Taimiyyah mempunyai perspektif yang unik terhadap teori *masalih mursalah*. Beliau menyatakan:

*Kaedah maṣāliḥ al-mursalah adalah kaedah yang digunapakai oleh para mujtahid untuk untuk menjamin terlaksananya manfaat yang penting yang tidak diharamkan oleh Syarak. Prinsip ini adalah sentiasa diperdebatkan. Ada yang menyebutnya sebagai maṣāliḥ al-mursalah, ada yang menyebutnya sebagai al-ra'y dan ada yang menyebutnya sebagai istihsan. Walaupun sebahagian fuqaha' mengkhususkannya sebagai penjagaan lima elemen utama dalam kehidupan iaitu nyawa, harta, akal, dan agama walaupun ia bukanlah sedemikian. Manakala maṣāliḥ al-mursalah mengandungi konsep mencapai maṣlahah dan mencegah mafsadah. Walaupun apa yang disebutkan oleh para fuqaha ini mengenai lima elemen utama ini termasuk di dalam dua kategori ; pencapaian maṣlahah yang berkaitan dengan perkara keduniaan dan juga perkara keagamaan. Berkaitan dengan keduniaan ia merujuk kepada urusan seharian dan perbuatan yang membuahkan maṣlahah kepada manusia yang tidak diharamkan. Sedangkan yang berkaitan dengan keagamaan pula, ia berkaitan dengan kebanyakan ilmu makrifat, keadaan rohani, ibadah, dan kezuhudan yang mana disebutkan mempunyai maṣlahah kepada seseorang serta tidak diharamkan,*⁴¹⁸

Secara kesimpulannya, bagi beliau, *maṣāliḥ al-mursalah* bukanlah penjagaan lima elemen utama kehidupan sepertimana yang diutarakan oleh al-Ghazālī tetapi merupakan sebarang *maṣlahah* yang tidak diharamkan Syarak. Beliau dalam kenyataan yang lain

⁴¹⁶ Ibn Taimiyyah tidak pernah membahaskan sebarang aspek teknikal mengenai *maṣlahah*. Beliau tidak mendefinisikan *maṣlahah* dan *mafsadah* secara tepat, tidak membincangkan pembahagian *maṣlahah* kepada peringkat-peringkat tertentu. Lihat Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 185.

⁴¹⁷ Lihat Opwis. *Ibid*.

⁴¹⁸ Ibnu Taimiyyah, *Majmū'āt al-Rasā'il wa Masā'il*, Rashīd Rīḍa(edit.), (Makkah : Dār al-Bāz li-l Nashr wa al-Tawzī', 1976) , 5: 22.

menyatakan bahawa jika akal rasional manusia menemui *maṣlaḥah* yang tidak dinyatakan oleh *naṣṣ*, maka ia membawa dua kemungkinan iaitu, i) *naṣṣ* Syari'ah itu telah disalahtafsirkan, ataupun ii) elemen tersebut sebenarnya tidaklah memberi manfaat⁴¹⁹. Jika dianalisa kedua-dua pendapat beliau, dapat disimpulkan bahawa pendirian beliau adalah di antara menolak dan menerima teori *maṣāliḥ al-mursalah*⁴²⁰. Walaupun begitu, kaedah beliau yang bersifat longgar dalam implementasi *maṣlaḥah* serta membenarkannya diaplikasikan dalam keadaan *ḍarūrat* walaupun *naṣṣ* telah mengharamkannya, membolehkan sesebuah peruntukan hukum dapat diadaptasi atau diabaikan apabila mengambilkira perubahan konteksnya dan keadaan semasa.⁴²¹

Mengikuti jejak gurunya, Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (750H/1350M) turut menghuraikan kepentingan *maṣlaḥah mursalah* sebagai sebuah teori hukum Islam dan mengaitkan aplikasinya dengan prinsip-prinsip digariskan oleh Imām Aḥmad bin Ḥanbal⁴²². Di dalam penulisan beliau, Ibn al-Qayyim menyatakan bahawa di sebalik setiap peruntukan hukum terdapat landasan atau asas utama yang dikenal sebagai *ḥikmah* atau *maṣlaḥah*. Beliau menegaskan di dalam penulisan beliau :

*Asas kepada Syari'ah adalah ḥikmah atau maṣāliḥ al-ʿibād (kemanfaatan bagi manusia) sama ada di dunia ini dan juga di akhirat. Shariah adalah segala yang sifatnya keadilan, kemanfaatan (maṣlaḥah), kebaikan, dan kebijaksanaan (ḥikmah). Oleh itu, mana-mana kes yang berubah daripada keadilan kepada kezaliman, daripada kebaikan kepada kejahatan, daripada maṣlaḥah kepada mafsadah, daripada kebijaksanaan kepada kebodohan, adalah bukan sebahagian daripada Shari'ah walaupun ia dikategorikan di dalamnya melalui proses ta'wil pentafsiran daripada naṣṣ,*⁴²³

⁴¹⁹ Lihat Ibn Taimiyyah, *ibid*, 23-24.

⁴²⁰ Nur Hanim Lubis, *al-Tuḥfah fī Maṣlaḥah : A Study in Islamic Legal Theory*, disertasi Master of Arts (M.A), Canada : Institute Of Islamic Studies, McGill University, 1995), 24.

⁴²¹ Lihat Fecilitas Opwis, "Maṣlaḥah And The Purpose Of Law", 198.

⁴²² Lihat Sā'īd Ramadān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*, 369.

⁴²³ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqī'īn*, 1:14.

Melalui pernyataan ini memperlihatkan bagaimana Ibn al-Qayyim telah cuba mengkaburkan garis pemisah antara *qiyās* dan *istiṣlāḥ*.⁴²⁴ Dalam hal ini, Ibn al-Qayyim boleh dianggap telah mendahului gurunya dalam melihat peranan besar kemampuan rasional manusia dalam proses pencarian *‘illah* di sebalik sesebuah hukum Islam. Walaupun ini tidak dinyatakan secara eksplisit di dalam penulisannya, Ibn Qayyim memperlihatkan kecenderungannya apabila menyimpulkan bahawa sifat seperti keadilan, kebijaksanaan, dan *maṣlahah* sebagai mempunyai peranan yang objektif dalam sistem perundangan Syari’ah serta mampu difahami dan dikenalpasti oleh kemampuan intelek manusia⁴²⁵ Walaupun beliau tidak menggunakan istilah *maṣlahah mursalah* di dalam penulisannya, penelitian terhadap kesimpulan hukum dan fatwa yang beliau keluarkan menunjukkan komitmen beliau terhadap konsep ini. Begitu juga dalam konsep *Siyāsah al-Shar‘iyyah* yang beliau kembangkan sangat jelas memperlihatkan sikap beliau dalam melihat peranan rasional manusia dalam mengenalpasti elemen kemaslahatan dalam mengabsahkan sebarang tindakan dalam aspek pemerintahan masyarakat (*substantive legal reasoning*). Berikutan kecenderungan ini, beliau telah menukikan perkataan Ibnu ‘Āqil di dalam penulisannya iaitu:

Penilaian mengikut kacamata siyāsah al-syar‘iyyah terhadap sesebuah sistem pemerintahan adalah dengan melihat kepada aspek keberkesanannya. Kesemua Imām tidak pernah melalaikan perkara ini. Terdapat di kalangan Syafi‘iyyah yang menyatakan bahawa ‘Tidak ada siyāsah melainkan apa yang telah dipastikan oleh naṣṣ Syarak’ maka kami menjawab ‘siyāsah adalah setiap perbuatan yang dilakukan yang dapat mendekatkan seseorang kepada kebaikan dan menjauhkannya daripada elemen kerosakan, walaupun ia tidak dinyatakan oleh Rasulullah S.A.W atau mana-mana naṣṣ wahyu. Oleh itu jika kamu memaksudkan ‘sesuatu yang dipastikan oleh Syarak’ sebagai tidak ada sesuatu di dalam Syarak yang tidak sejajar dengannya, maka kamu betul. Namun jika kamu maksudkan bahawa tidak ada siyāsah melainkan yang telah disebutkan oleh dalil-dalil wahyu, maka kamu telah salah dalam memahami mesej daripada para Sahabat R.A,’⁴²⁶

⁴²⁴ David Johnston, “A Turn in The Epistemology”, 251.

⁴²⁵ Khalid Mas’ud, *Islamic Legal Philosophy*, 163-164, .

⁴²⁶ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Al-Turuq al-Hukmiyyah fī Siyāsah al-Shar‘iyyah*, (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1953), 13.

4.4.6 Pendekatan al-Ṭūfī Dalam Melihat Keutamaan *Maṣlaḥah* ke atas *Naṣṣ*

Salah seorang sarjana hukum Islam di dalam Mazhab Ḥanbalī iaitu Najm al-Dīn Sulayman al-Ṭūfī(761H) adalah antara yang memperlihatkan secara jelas teori keutamaan *maṣlaḥah* ke atas sumber-sumber hukum Islam yang lain hatta *naṣṣ* wahyu sekalipun. Pandangan beliau mengenai keutamaan prinsip *maṣlaḥah* ke atas sebarang *naṣṣ-naṣṣ* wahyu dinyatakan di dalam komentar beliau terhadap kompilasi empat puluh hadis yang dikumpulkan oleh al-Imām al-Nawawī iaitu dalam *Taʿyīn al-Taʿyīn fī Sharḥ al-Arbaʿin* khususnya dalam membahaskan makna hadis *‘lā ḍarara wa-lā ḍirara’*⁴²⁷.

Dalam perbincangan beliau mengenai *maṣlaḥah*, al-Ṭūfī kelihatannya mempamerkan kedua-dua bentuk kecenderungan iaitu *formal legal reasoning* serta *substantive legal reasoning* secara bersama. Walaupun beliau menerima *maṣlaḥah* secara terbuka serta menyatakannya sebagai dalil paling kuat hujahnya dalam proses penetapan hukum, beliau turut memberikan garis panduan mengenai formulasi *maṣlaḥah*. Al-Ṭūfī menggariskan kriteria *maṣlaḥah* yang dapat mengatasi *naṣṣ* serta kaedah pemilihan apabila terdapat pelbagai *maṣlaḥah* dalam sesuatu perkara. Beliau walau bagaimanapun tidak menyentuh mengenai kategori *maṣlaḥah* dan prosedur penggunaannya dalam proses pencapaian hukum seperti ulama’-ulama’ *uṣūl* sebelum beliau.⁴²⁸

Pengertain al-Ṭūfī terhadap *maṣlaḥah* tidak bercanggah dengan sarjana hukum sebelumnya. Secara literalnya, bagi beliau, *maṣlaḥah* bermaksud setiap perkara yang berada dalam keadaannya yang paling sempurna sesuai dengan fungsi asalnya, seperti

⁴²⁷ Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrīʿ al-Islāmī*, 206-240.

⁴²⁸ Lihat Fecilitas Opwis, “Maslahah And The Purpose Of Law”, 198.

sebuah pena yang baik dan sesuai untuk menulis.’⁴²⁹ Idea yang cuba diutarakan al-Ṭūfī adalah mengenai kepentingan elemen *maṣlahah* di dalam keseluruhan sistem ajaran Islam. Dalam menjustifikasi mengenai perkara ini al-Ṭūfī membentangkan dalil-dalil yang berbentuk teologi yang disimpulkan daripada mesej dalam beberapa ayat al-Qur'an. Justifikasi pertama mengenai hal ini berkaitan dengan setiap perbuatan Allah SWT adalah dimotivasikan oleh faktor-faktor yang tertentu (*‘illah*) dan baginya Allah tidak melakukan sebarang perkara dengan tidak mempunyai sebarang tujuan, kerana jika demikian halnya, maka perbuatanNya akan mengandungi kelemahan manakala Allah SWT mustahil dikaitkan dengan sebarang kelemahan. Al-Ṭūfī menyarankan bahawa al-Qur'an telah membuktikan bahawa wujudnya *‘illah* dalam setiap perbuatan Allah iaitu pada ayat:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ
مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ
وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضْلَنَاهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾

Dan Kami jadikan malam dan siang itu dua tanda (yang membuktikan kekuasaan kami), maka Kami hapuskan tanda malam itu (sehingga menjadi gelap-gelita), dan Kami jadikan tanda siang itu terang-benderang supaya kamu mudah mencari rezeki dari limpah kurnia Tuhan kamu, dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan hitungan hisab (bulan dan hari); dan (ingatlah) tiap-tiap sesuatu (yang kamu perlukan untuk dunia dan ugama kamu), Kami telah menerangkannya satu persatu (dalam Al-Quran) dengan sejelas-jelasnya,

(Surah.17 : Ayat 12)

Secara amnya, seseorang yang bertindak untuk mencapai sesuatu perkara kerana dia belum memiliki perkara terbabit. Jadi secara dasarnya dia berada dalam keadaan tidak sempurna, sedangkan Allah SWT mustahil berada dalam keadaan tidak sempurna. Maka hal ini hanyalah berkaitan dengan mahlukNya sahaja. Manakala bagi Allah, perbuatanNya yang mengandungi matlamat tertentu itu, adalah berdasarkan

⁴²⁹ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 210.

kebijaksanaanNya dalam menimbang kemanfaatan yang dapat memberi elemen kesempurnaan kepada kehidupan hambaNya.⁴³⁰ Meletakkan perbuatan Allah yang mempunyai *‘illah* tertentu, mencetuskan perbezaan pandangan al-Ṭūfī berbanding al-Rāzī⁴³¹ dan Ibn Taimiyyah yang lebih cenderung berhati-hati dalam isu ini. Al-Ṭūfī dengan yakin menyatakan sifat perbuatan Allah yang berdasarkan kepada peraturan sebab dan musabbab (*causality*) ini membawa kepastian bahawa *maṣlahah* sememangnya adalah landasan di sebalik setiap hukum Syarak.

Justifikasi teologi yang kedua bagi al-Ṭūfī adalah kenyataan bahawa Allah SWT mempunyai kewajiban untuk menjamin kemaslahatan dan kesempurnaan kehidupan manusia.⁴³² Al-Ṭūfī menyatakan : *"Jaminan terhadap maṣlahah adalah kewajiban daripada Allah SWT selagimana ia adalah sebuah kesan daripada sifat kasih sayangNya - ia adalah tidak diwajibkan ke atasNya,"*⁴³³. Ini memperlihatkan al-Ṭūfī cuba mengaitkan sifat kasih sayang Allah dengan aspek penentuan *maṣlahah*. Argumentasi teologi ketiga bagi al-Ṭūfī adalah Syarak menjamin kebajikan hidup manusia dalam setiap situasi dengan melihat kepada konteks setiap situasi berkenaan. Beliau menyatakan bahawa al-Qur'an tidak hanya menjamin kemaslahatan insan dalam hal-hal berkaitan nyawa, harta, dan kehormatan sahaja, bahkan setiap ayat daripada al-Qur'an itu memperakui *maṣlahah* terhadap insan.⁴³⁴ Beliau memberikan contoh dua hadis berkenaan hukum *qīṣaṣ* dan jualbeli yang secara jelas memperlihatkan unsur pemeliharaan *maṣlahah*. Dalam aspek hujah rasional pula beliau menyatakan bahawa tidak ada individu yang rasional menolak atau ragu-ragu bahawa Syarak sentiasa

⁴³⁰ Najm al-Dīn Sulaymān ibn °Abd al-Qawī al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri°āyah al-Maṣlahah*, Ahmad °Abd al-Rahīm al-Sya°bī (edit.), (Qāherah: al-Dār al-Maṣriyyah al-Lubnāniyyah, 1993), 21.

⁴³¹ Walaupun al-Rāzī menganjurkan teori *maṣlahah* dan mencadangkan agar *maṣlahah mursalah* dimasukkan dalam prosedur *qiyās*, tidak menyandarkan peraturan sebab dan *musabab* (*causality*) ini kepada perbuatan Allah. Bagi beliau ini adalah ilmu yang bersifat *ẓannī* dan tiada manusia yang mampu memastikan mengenai perkara ini.

⁴³² lihat Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 201.

⁴³³ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī° al-Islāmī*, 214.

⁴³⁴ *Ibid*, 207.

mengambil kira pemeliharaan *maṣlaḥah* untuk hambaNya, malahan Allah SWT memelihara elemen *maṣlaḥah* ini sejak hambaNya itu diciptakan serta sentiasa membekalkan kepada mereka sumber-sumber yang membolehkan mereka melangsungkan kehidupan.⁴³⁵

4.4.6.1 Pendekatan Mendahulukan *Maṣlaḥah* Apabila Bertembung Dengan Sumber-sumber Hukum Yang Lain.

Selain membahaskan aspek keutamaan *maṣlaḥah* dalam sistem ajaran Islam melalui dalil-dalil teologi daripada sumber *naqli* dan *aqli*, al-Ṭūfi telah membahaskannya dalam komentar beliau terhadap hadis ke-32 dalam kompilasi 40 hadis Imām al-Nawawi iaitu hadis yang diriwayatkan oleh tiga perawi iaitu Mālik, Ibnu Mājah dan Aḥmad:

*Jangan kamu mencetuskan kemudharatan atau membalas kemudharatan dengan yang sama sepertinya,*⁴³⁶

al-Ṭūfi menyatakan bahawa hadis ini menegaskan keutamaan *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum yang paling penting dalam sistem perundangan Shari'ah. Ini bermaksud apabila *maṣlaḥah* bertembung dengan mana-mana sumber dalil yang lain maka ia perlu diutamakan daripada yang selainnya⁴³⁷. Tindakan mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas bentuk dalil lain ini perlu berfungsi melalui pendekatan *takhsis* menurut al-Ṭūfi.⁴³⁸

Jika dilihat mengenai kriteria yang digunakan oleh al-Ṭūfi dalam menilai kekuatan dalil adalah antaranya seperti i) tahap *ẓannī* sesuatu pernyataan dalil ii) tahap keabsahannya iii) imuniti daripada proses *nasakh* ataupun *ta'wil*. Beliau menjelaskan bahawa perbezaan yang diperhatikan dalam proses penilaian terhadap dalil-dalil al-

⁴³⁵ Lihat al-Ṭūfi, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, 23.

⁴³⁶ Mālik, *al-Muwatta'*, no. hadis. 1234, Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, no. hadis. 2331, dan Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, no. hadis. 2719.

⁴³⁷ Al-Ṭūfi, *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, 23 dan Nur Hanim Lubis, *al-Tuḥfi's Concept Of Maṣlaḥah: A Study in Islamic Legal Theory*, 24.

⁴³⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 151.

Qur'an, al-Sunnah, dan *ijmā'* adalah pada imuniti setiap satunya daripada keberangkalian menerima *nasakh*. Oleh yang demikian al-Ṭūfī menegaskan bahawa *ijmā'* merupakan dalil Syarak yang paling kuat kerana ia tidak terdedah kepada proses *nasakh*. Ini kerana *nasakh* hanya berlaku pada masa turunnya wahyu iaitu pada masa hidupnya Rasulullah S.A.W. Instrumen *ijmā'* yang berlaku pada masa setelah kewafatan Rasulullah S.a.w tidak lagi terdedah kepada proses *nasakh* jadi ia merupakan dalil yang terkuat. Walau bagaimanapun *ijmā'* tidak dapat membatalkan sebarang peruntukan di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, kerana *ijmā'* yang sah tidak bertentangan dengan *naṣṣ-naṣṣ* wahyu. Al-Ṭūfī menggunakan kenyataan mengenai *ijmā'* ini untuk memperkuat hujahnya kerana jika *ijmā'* merupakan dalil yang kuat berbanding al-Qur'an dan al-Sunnah maka dalil yang lebih kuat dari *ijmā'* iaitu *maṣlahah* adalah lebih wajar mendapat perhatian yang utama.⁴³⁹ Malahan menurut al-Ṭūfī, *naṣṣ* wahyu turut juga terdedah kepada perbezaan tafsiran terhadap peruntukan hukum yang terkandung padanya. Manakala berpegang untuk memelihara *maṣlahah* adalah sesuatu yang disepakati oleh semua *fuqaha* justeru lebih wajar dibandingkan hanya kepada *naṣṣ-naṣṣ* Syarak.⁴⁴⁰

Pendirian bahawa *maṣlahah* adalah lebih utama daripada *naṣṣ* ini turut terdedah kepada banyak kritikan. Antara kritikan tersebut menyatakan bahawa meletakkan sikap untuk mendahulukan *maṣlahah* ke atas *naṣṣ-naṣṣ* wahyu akan mencetuskan pengabaian terhadap *naṣṣ-naṣṣ* hanya di atas faktor berpegang kepada *qiyās* yang *ẓannī* terhadap

⁴³⁹ Abd Allah M. al-Husyan al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam: Pemikiran Najm al-Din Thufi* (Jakarta: Gaya Media, 2004), 42-43.

⁴⁴⁰ Dapat dilihat bahawa pendirian al-Ṭūfī ini mempunyai konteksnya yang tertentu. Berhubung dengan fenomena perbezaan pandangan di antara mazhab-mazhab fiqh, al-Ṭūfī turut menyatakan kritik terhadap kecenderungan ummat pada zamannya yang taksub terhadap mazhab fiqh masing-masing. Menurutnyanya berlaku fenomena ketaksuban ini di selatan Iran iaitu di Jilan, majoriti penduduk bermazhab Ḥanbalī membunuh dan memerangi penduduk bermazhab Ḥanafī, serta merampas harta-harta mereka kerana menganggap mereka sebagai murtad. Sedangkan di kawasan majoriti mazhab Ḥanafī, satu-satunya masjid pengikut Mazhab Syāfi'ī telah dianggap oleh pihak pemerintah tempatan sebagai 'gereja' dan akhirnya bertindak menutupnya, serta perlbagai lagi tindakan yang tidak wajar dilakukan yang memecah belahkan ummat. Lihat Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī' al-Islāmī*, 228.

hadis “*la ʿdarār wa-la ʿdirār*”. Al-Ṭūfī bagaimanapun merespons bahawa menurut *ijmāʿ*, sesebuah dalil yang kuat hendaklah kekal dan mendapat prioriti berbanding yang lebih lemah. Hujah yang kedua mengkritik teori al-Ṭūfī menyatakan bahawa Syarak (*naṣṣ*) lebih mengetahui mengenai *maṣlaḥah* bagi kepatuhan terhadap ajaran agama, dan mengabaikan *naṣṣ-naṣṣ* syarak adalah dilarang dan sesuatu yang tidak wajar. Al-Ṭūfī menjawab bahawa dalil-dalil yang lain sebenarnya tidaklah diabaikan namun diperkuatkan dengan dalil yang lebih kuat daripadanya iaitu *maṣlaḥah*. Bahkan bagi al-Ṭūfī, Allah SWT telah membekal manusia dengan kemampuan untuk mengetahui *maṣlaḥah* mereka dan melarang mereka untuk mengabaikannya dengan bergantung kepada sesuatu yang tidak jelas mengandungi *maṣlaḥah*. Terdapat kritikan daripada para fuqaha’ yang menyatakan bahawa kepelbagaian tafsiran dan perbezaan pendapat dalam hukum Islam merupakan manifestasi *rahmah* Allah SWT kepada ummat Islam. Jadi menjadikan *maṣlaḥah* sebagai dalil dominan yang perlu diikuti oleh semua akan mengurangkan elemen *rahmah* ini dalam sistem perundangan Islam. Al-Ṭūfī sebaliknya menyatakan bahawa terdapat lebih banyak *maṣlaḥah* dalam kesatuan pendapat berbanding banyak mafsadah dalam percanggahan pendapat. Menguatkan hujahnya, al-Ṭūfī menyatakan perbezaan pendapat antara mazhab akhirnya mencetuskan fenomena pencarian *rukhsah* dalam kerangka mazhab masing-masing yang menurut beliau mencetuskan isu integriti dalam rangka menyimpulkan hukum Syarak. Sebagai contoh mazhab Ḥanafī tidak menganggap jenayah minum *nabīdh* dan perbuatan homoseksual sebagai terkandung dalam jenayah *ḥudūd*, mazhab Mālikī tidak mengira perbuatan seks melalui dubur oleh dua orang yang belum berkahwin sebagai zina, manakala mazhab al-Shāfiʿī membenarkan permainan catur walaupun melarang judi. Menurut al-Ṭūfī, jika *maṣlaḥah* menjadi kayu ukur utama dalam menilai isu-isu berkenaan, maka tidak mungkin timbulnya pendapat-pendapat sebegini.⁴⁴¹

⁴⁴¹ Lihat *ibid*, 232-234.

4.4.6.2 Pendekatan Mengutamakan Aspek *Maṣlahah* Dalam Proses Kajian Hukum

Walaupun al-Ṭūfī meletakkan *maṣlahah* sebagai dalil yang utama dalam perundangan Islam, namun pada masa yang sama beliau tidak memberikan status mutlak bagi *maṣlahah* hingga mendominasi kesemua dalil yang lain. Beliau turut meletakkan beberapa limitasi terhadap kekuatan hujah bagi *maṣlahah*. Dalam perkara-perkara ibadah bagi al-Ṭūfī, *naṣṣ-naṣṣ* wahyu dari al-Qur'an dan hadis merupakan panduan hukum yang utama serta *maṣlahah* tidak mempunyai sebarang autoriti dalam perkara ini. Ini kerana aspek tersebut mengandungi elemen pemeliharaan hak-hak Allah SWT terhadap hambaNya. Oleh itu menjadi suatu yang mustahil bagi hamba Allah untuk mengetahui secara terperinci berkenaan 'hak' ini melainkan dengan maklumat yang dibekalkan olehnya dalam *naṣṣ-naṣṣ* wahyu.⁴⁴² Jesteru, al-Ṭūfī menyatakan bahawa pengambilkiraan *maṣlahah* hanyalah dalam perkara berhubung dengan aspek-aspek berikut iaitu:

‘ādah dan mu‘āmalāt dan perkara yang seperti keduanya, kerana pemeliharaan maṣlahah dalam perkara ini adalah merupakan fokus utama dalam Syarak.’⁴⁴³

Walaupun begitu, dalam hukum jenayah *ḥudūd* ataupun peruntukan yang telah disebut secara terperinci (*al-muqaddarāt*) al-Ṭūfī secara tegas menyatakan bahawa tiada *maṣlahah* yang boleh mambataalkannya. Menurut al-Ṭūfī apabila sesuatu peruntukan *naṣṣ* daripada al-Qur'an, hadis ataupun *ijmā‘* mengakibatkan berlakunya kemudaratan terdapat dua kategori yang perlu diperhatikan iaitu: i) sama ada ia secara keseluruhannya adalah bermatlamat untuk menimbulkan *mafsadah* ii) ataupun *mafsadah* itu hanya sebahagian daripada kehendak *naṣṣ* itu. Jika sememangnya sesebuah *naṣṣ* bermaksud untuk menatijahkan kemudaratan seperti hukuman-hukuman dalam kes-kes *ḥudūd*. Maka ia perlu dipatuhi serta dikecualikan daripada maksud umum

⁴⁴² *ibid*, 213.

⁴⁴³ Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri‘āyah al-Maṣlahah*, 23

hadis Rasulullah S.A.W yang melarang mewujudkan kemudharatan. Manakala apabila mudarat hanyalah sebahagian daripada natijah sesebuah peruntukan hukum maka perkara ini perlu diteliti semula. Jika arahan tersebut datang daripada sebuah *naṣṣ* yang khusus (*khaṣ*) hukumnya perlulah dipatuhi, manakala apabila *naṣṣ* yang bersifat umum, maka prinsip ‘mencegah kemudharatan’ hendaklah mengkhususkan (*takhṣīṣ*) *naṣṣ* ini.⁴⁴⁴ Inilah kenyataan yang mengandungi intipati utama (*substance*) bagi teori al-Ṭūfī mengenai keutamaan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ*.

Kefahaman al-Ṭūfī terhadap keutamaan dalil *maṣlaḥah* ini disandarkan kepada beberapa sumber daripada hadis-hadis Nabi S.A.W dan juga *naṣṣ* - *naṣṣ* wahyu yang lain. Ini yang membezakan teori *maṣlaḥah* beliau dengan teori *maṣāliḥ al-mursalah* yang tidak mempunyai sebarang sandaran *naṣṣ* wahyu. Beliau menyatakan perkara ini dengan jelas bahawa *maṣlaḥah* baginya:

*“ tidak sama seperti prinsip maṣlaḥah mursalah yang dipelopori oleh Imām Mālik, tetapi ia lebih luas daripada itu. Ia merujuk kepada naṣṣ dan ijmā’ dalam hal ehwal berhubung dengan ibadah dan hukum berbentuk terperinci(al-muqaddarāt), manakala mengambilkira pemeliharaan maṣlaḥah apabila berkaitan dengan urusan mu’amalāt dan yang sepertinya, ”.*⁴⁴⁵

Baginya *maṣlaḥah* itu merupakan dalil yang mampu berdiri sendiri, dan apabila prinsip pemeliharaan *maṣlaḥah* iaitu ‘pencegahan mudharat’ bertentangan mana-mana dalil syarak, maka al-Ṭūfī memberikan beberapa pilihan kepada para fuqaha’ bagi menyelesaikan perkara ini. Antara pilihan tersebut adalah i) mengharmonikan antara keduanya sama ada melalui kaedah himpun (*jam‘u*) ataupun pengkhususan (*takhṣīṣ*) serta penghuraian (*bayān*) ii) membekukan atau menangguhkan pelaksanaan sesebuah

⁴⁴⁴ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 213.

⁴⁴⁵ Al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri‘āyah al-Maṣlaḥah*, 23

dalil (*ta'īl*). Beliau menyatakan “ *adalah tidak diragui bahawa mengharmonikan antara dua dalil adalah diutamakan daripada menanggukkan pelaksanaannya,*”⁴⁴⁶

Antara elemen yang membezakan al-Ṭūfī dengan para *uṣūlī* yang terdahulu adalah dalam komentar beliau terhadap karya Ibn Qudāmah iaitu *al-Rawḍah al-Nāẓir*. Dalam hal ini beliau mengambil pendekatan yang berbeza dengan pendahulu beliau yang membahagikan *maṣlahah* kepada penjagaan lima elemen iaitu agama, nyawa, keturunan, akal, dan, harta. Beliau dalam hal ini menyatakan:

“ lima hukum yang universal dan penting (al-ahkām al-khamsah al-kuliyyah al-ḍarūriyyāh) adalah hukum bunuh terhadap pembunuh dan orang murtad, potongan tangan terhadap pencuri, hukuman hadd ke atas pezina, dan peminum arak ,serta hukum-hukum lain yang bersamaan dengannya iaitu situasi ketikamana naṣṣ Syarak dan maṣlahah adalah selari,”

Menurut Opwis kenyataan al-Ṭūfī ini berbeza kerana beliau tidak secara langsung menyebut ‘lima prinsip universal’ atau ‘lima *ḍarūriyyāt*’ namun menggabungkan terminologi al-Ghazālī dan al-Qarāfī serta mengistilahkan sebagai ‘lima hukum universal yang utama’. Beliau juga tidak menyebut kelima-lima elemen tersebut secara langsung, tetapi menyebutkan hukuman yang digariskan Syarak bagi mereka yang . Beliau juga tidak menghadkannya prinsip ini kepada lima elemen tetapi melihatnya sebagai sebuah keadaan *naṣṣ* al-Qur’an, Sunnah, dan *ijmā’*^c adalah selari dengan *maṣlahah*. Malahan jika dilihat mengenai komentar beliau terhadap karya Ibn Qudāmah, beliau secara jelas menolak pembahagian *maṣlahah* menurut al-Ghazālī. Beliau secara jelas menyebut:

*“Sesiapa yang membahagikan maṣlahah kepada yang diperakui (muṭabarrah), yang dibatalkan (mulghāh), yang tidak diperakui atau dibatalkan (mursalah), serta yang tidak diperakui tetapi dibatalkan (ghāribah) adalah tindakan meletakkan limitasi yang tidak perlu, sedangkan hukum yang berasakan maṣlahah dapat diketahui dengan cara yang lebih umum,”*⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, 208.

⁴⁴⁷ ‘Abd al-Qadīr ibn Aḥmad ibn Muṣṭafā Ibn Badran, *Nuḥāt al-Khāṭir al-Āthir*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), 1: 416.

Al-Ṭūfī kemudiannya menjelaskan prosedur penentuan hukum dengan melihat dengan lebih umum mengenai elemen *maṣlahah* dan *mafsadah* dalam sesebuah perbuatan. i) apabila sesuatu perbuatan mengandungi *maṣlahah* secara keseluruhannya maka perbuatan tersebut diperakui ii) apabila sesuatu perbuatan mengandungi elemen *mafsadah* keseluruhannya maka dibatalkan iii) jika sesuatu perbuatan mengandungi elemen *maṣlahah* dan *mafsadah* maka: a) mencapai *maṣlahah* dan menolak mafsadah jika keduanya setara b) jika tidak setara maka seseorang perlu melihat di antara keduanya yang mana merupakan unsur yang lebih dominan. Pemahaman al-Ṭūfī di dalam *Sharḥ Mukhtaṣar Rawḍah* ini adalah seakan pemahaman al-Qarāfī iaitu *maṣlahah* diketahui melalui formula-formulanya yang dapat memastikan sama ada sesuatu hukum menepati matlamat asalnya (*maqāṣid*).⁴⁴⁸

Kebanyakan pengkaji menyatakan al-Ṭūfī tidak menyatakan sebarang contoh bagi teorinya ini. Namun pada karya beliau yang lain al-Ṭūfī mengemukakan contoh apabila beliau membicarakan mengenai aplikasi bagi prosedur *maṣlahah* yang dibentangkannya. Antaranya adalah:

- 1) Beliau menukulkan pandangan daripada al-Qarāfī yang menyatakan bahawa telah menjadi *ijmā'* bahawa diharamkan untuk seseorang menanam anggur dan berkongsi tempat kediaman antara beberapa keluarga. Al-Ṭūfī menyatakan hukum yang disebutkan itu hanya akan mencetuskan '*maṣlahah* yang lemah' dan menimbulkan *mafsadah* yang besar apabila melihat manfaat yang timbul daripada kedua-duanya. Ini kerana *mafsadah* yang menjadi asas kedua perbuatan ini diharamkan adalah *mafsadah* yang berbentuk anggapan semata-mata. Jika dikatakan bahawa menanam anggur dan berkongsi kediaman berkemungkinan mendatangkan *mafsadah*, ini masih tidak dapat mendahului *maṣlahah* yang pasti

⁴⁴⁸ *Ibid.*, 416 ; Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 228

mendatangkan manfaat. Maka dengan itu al-Ṭūfī berhujah bahawa melaksanakan *maṣlahah* yang pasti walaupun dalam masa yang sama kemungkinan wujudnya *mafsadah* padanya adalah lebih baik daripada sebaliknya.⁴⁴⁹ Walaupun al-Ṭūfī tidak secara jelas menyebutkan, namun pernyataan beliau ini dalam *Sharḥ Mukhtaṣar Rawḍah* membuktikan pendirian beliau mengenai keutamaan *maṣlahah* berbanding *ijma'*.⁴⁵⁰

- 2) Dalam kes seorang raja yang telah berjimā^c pada siang hari Ramadhan lalu difatwakan oleh Yaḥyā bin Yaḥyā al-Laithi supaya berpuasa dua bulan berturut-turut kerana baginda mempunyai banyak hamba. Oleh itu jika pembebasan hamba dikenakan kepada baginda maka hukuman tersebut tiada sebarang kesan terhadapnya. Fuqaha' seperti al-Juwaini, al-Ghazālī dan al-Rāzī menolak keputusan ini, kerana menurut mereka *naṣṣ* Syarak iaitu hadis yang digunakan menyebut bahawa seseorang perlu mengikut turutan iaitu sama ada membebaskan hamba pada mulanya, kemudian berpuasa dua bulan berturut-turut jika tidak mampu, dan pilihan terakhir memberi makan 60 fakir miskin jika tidak mampu yang kedua. Al-Ṭūfī menyokong fatwa tersebut dengan berhujjah bahawa keputusan fatwa ini dicapai dengan mengambilkira *maṣlahah* atau dengan mengkhususkan (*takhsis*) 'hadis badawi' yang membawa maksud umum mengenai hukuman jimā^c di siang Ramadhan. Menurutny, menghadkan puasa dua bulan kepada raja tersebut adalah wajar dan ia disokong oleh banyak hukum-hukum lain yang membezakan antara peruntukan terhadap orang kaya dan miskin.⁴⁵¹

- 3) Al-Ṭūfī turut membincangkan mengenai isu penjualan bangunan masjid ataupun kuda yang telah diwakafkan iaitu apabila fungsi wakaf tersebut sudah tidak lagi

⁴⁴⁹ Badran, *Nuzhāt al-Khāṭir al-Āthir*, 416-417

⁴⁵⁰ Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 229.

⁴⁵¹ Badran, *Nuzhāt al-Khāṭir al-Āthir*, 417.

berlangsung. Beliau menyatakan bahawa dalam hal ini *maṣlaḥah* dan *mafsadah* saling bertembung. Penjualan harta-harta wakaf yang sudah tidak digunakan secara sewajarnya dapat mendatangkan *maṣlaḥah* iaitu mengaktifkan kembali fungsi harta tersebut akan tetapi pada masa yang sama ia mencetus *mafsadah* kerana hak milik khusus Allah SWT terhadap harta wakaf tersebut sudah ternafi. Apabila berlakunya keadaan pertembungan antara mencapai *maṣlaḥah* dan menolak *mafsadah* ini, maka bagi al-Ṭūfī beliau lebih memilih elemen pencapaian *maṣlaḥah* ⁴⁵²

Oleh kerana teori yang telah diutarakan oleh beliau bersifat kontroversi mengakibatkannya tidak mendapat perhatian yang memberangsangkan pada zamannya. Sehingga pada zaman moden teori ini dibicarakan kembali oleh pemikir-pemikir abad ke-20 serta mencetuskan kembali kontroversi baru berhubung polemik antara *naṣṣ* Syarak dan *maṣlaḥah* dalam sistem perundangan Islam. ⁴⁵³

4.4.7. Perspektif al-Shāṭibī mengenai hubungan timbal balik *Naṣṣ* Dan *Maṣlaḥah*

Abū Ishāq Ibrahim ibn Mūsā al-Shāṭibī (790H) merupakan sarjana *uṣūl* dalam mazhab Mālikī yang mencetuskan tafsiran baru terhadap *maṣlaḥah* dan memberi pengaruh yang besar di zaman moden dan pasca-moden. Karya beliau iaitu *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* mendapat pengiktirafan dan perhatian ramai sarjana fiqh kontemporari. ⁴⁵⁴ Membincangkan topik *maṣlaḥah* melalui kerangka *maqāṣid al-sharīʿah*, al-Shāṭibī dianggap membuka lembaran baru dalam teori *maṣlaḥah* serta menawarkan kerangka formula yang lebih kemas berhubung dengan subjek tersebut. Sebagai sarjana hukum

⁴⁵² lihat *ibid*

⁴⁵³ Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (1914M) dan Rashīd Rīḍa (1935M) adalah sarjana yang mula membahaskan kembali teori al-Ṭūfī ini pada abad ke-20 serta menyunting teks asal karya al-Ṭūfī dalam majalah *Al-Manār*. lihat Wael B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theory*, 153.

⁴⁵⁴ Terdapat banyak kajian dan tesis mengenai teori al-Shatibi dalam bahasa Arab dan Inggeris dan Indonesia. Antara yang terkemuka adalah Aḥmad ar-Raysūnī, *Naẓariyyah Maqāṣid ʿinda Imām Al-Shāṭibī*, Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, dan juga Wael B. Hallaq, *History Of Islamic Legal Theories*, 162-206.

Islam yang mempunyai sumbangan besar dalam perkembangan teori *maṣlahah* ini, maka pendekatan al-Shāṭibī mengenai hubungan timbal balik antara *naṣṣ* dan *maṣlahah* wajar diberi perhatian khusus dalam kajian ini.

4.4.7.1 Hubungan *Maṣlahah* Universal dan *Naṣṣ* Partikular Menurut Perspektif al-Shāṭibī

Al-Shāṭibī menjelaskan mengenai ilmu yang berbentuk *qaṭʿī* dan *ẓannī* dan hubungannya terhadap elemen universal dan partikular yang terkandung dalam sistem perundangan Syarak untuk menghasilkan kefahaman terhadap *maqāṣid al-sharīʿah* yang merupakan sesuatu yang pasti (*qaṭʿī*) tanpa sebarang keraguan. Dalam membentuk kerangka bagi teorinya, al-Shāṭibī membentangkan tiga asas utama. Asas pertama adalah prinsip dasar bagi perundangan Islam (*uṣūl al-fiqh*)⁴⁵⁵ bersifat pasti (*qaṭʿī*) kerana berlandaskan kepada elemen-elemen universal (*kulliyāt*) dalam Shari'ah yang terhasil daripada proses yang beliau istilahkan sebagai *istiqrāʾ kullī* (*general induction*) terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Syarak. Premis kedua adalah dalil-dalil Syarak yang digunakan untuk menyimpulkan sebarang hukum hendaklah bersifat *qaṭʿī* kerana dengan itu dalil tersebut mampu memindahkan hukum kepada persoalan-persoalan yang berkaitan dengannya.⁴⁵⁶ Premis beliau yang ketiga ialah setiap dalil yang berasaskan rasional akal hendaklah mempunyai keselarasan dengan dalil-dalil wahyu kerana akal semata-mata tidak mampu untuk menentukan hukum secara tersendiri.⁴⁵⁷

Al-Shāṭibī mengaitkan beberapa ayat al-Qur'an mengenai kesempurnaan agama

Allah iaitu (Surah 5: Ayat 3) dan janji Allah SWT akan menjaga agamaNya (Surah 15

⁴⁵⁵ Harus diteliti di sini bahwa maksud istilah *uṣūl* yang dimaksudkan oleh al-Shāṭibī bukan bermaksud disiplin *uṣūl al-fiqh* yang membincangkan sumber dan kaedah-kaedah menyimpulkan hukum, akan tetapi bermaksud 'asas' atau 'prinsip'. Ini kerana kalimah '*aṣlu*' dalam karya al-Shāṭibī digunakan oleh beliau dengan membawa maksud dua perkara yang berlainan iaitu : i) prinsip perundangan yang umum seperti matlamat perundangan itu sendiri. ii) hukum yang konkret yang terkandung di dalam nass-nass wahyu. Lihat Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 250.

⁴⁵⁶ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, j.1, 34.

⁴⁵⁷ lihat *ibid.*, j.1, 35.

:9) sebagai menyokong premis beliau bahawa elemen universal dalam agama ini telah pun terkandung di dalam al-Qur'an. Ini tidaklah bermaksud al-Qur'an mengandungi kesemua hukum-hukum terperinci (*juz'īyyāt*) mengenai semua hal dan juga tidak bermaksud hukum yang spesifik di dalam al-Qur'an kesemua bersifat pasti (*qaṭ'ī*). Beliau menafikan bahawa peruntukan khusus di dalam *naṣṣ-naṣṣ* Syarak itu bersifat 'sempurna' kerana bagi beliau telah terdapat bukti bahawa hadis *aḥad* misalnya, ataupun terdapat makna-makna yang difahami daripada sebahagian *naṣṣ* adalah bersifat tidak pasti (*ẓannī*), ataupun boleh mencetuskan kesalahfahaman mengenai hakikat sebenarnya. Sifat tidak pasti atau *ẓannī* ini bagi beliau, hanya terdapat pada elemen-elemen partikular dalam Shari'ah dan bukannya pada prinsip-prinsip universal. Oleh itu, bagi beliau prinsip-prinsip universal ini adalah bersifat kekal, tidak menerima perubahan dan tidak boleh diganti dengan selainnya. Manakala bagi peruntukan-peruntukan partikular dalam Syarak maka ia berkemungkinan berubah kerana bersifat *ẓannī*.⁴⁵⁸

Bagi al-Shāṭibī, dalil Syarak yang bersifat universal ini meliputi *maṣlaḥah* yang berkaitan dengan pemeliharaan elemen *darūriyyāt*, *hājjiyyāt*, dan *taḥsiniyyāt* dalam kehidupan. Menurutnyanya, dalil ini dapat digunakan untuk mencapai kesimpulan sama ada melalui proses *qiyās* atau kaedah rujukan hukum yang lain. Namun, beliau menambah bahawa sesebuah dalil universal mampu menjadi asas kepada hukum tanpa memerlukan kepada kewujudan *naṣṣ* wahyu yang konkrit kerana dalil tersebut sudah bersifat *qaṭ'ī*. Dalil universal (seperti *maṣlaḥah*) ini mencapai status *qaṭ'ī*nya berdasarkan kesaksian banyak *naṣṣ - naṣṣ* khusus yang memperakui kebenaran makna dan kandungannya.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 1: 29-30. Lihat juga Nūr al-Dīn Muḥktār al-Khādīmī, *Fuṣūl fī al-Ijtihād wa al-Maqāṣid*, (Qāherah: Dār al-Salām, 2010),

⁴⁵⁹ Nu'man Mubārak Jughaīm, *Turūq al-Kasyfī 'an Maqāṣid al-Sharī'ah*, 32.

Menurut al-Shāṭibī lagi penjagaan *maṣlahah* yang bersifat *darūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *taḥsiniyyāt* ini tidak akan terbatal walaupun bercanggah dengan sebarang *naṣṣ* berbentuk partikular.⁴⁶⁰ Melalui kesimpulan itu, beliau mampu memasukkan peruntukan hukum hudud yang telah ditetapkan Syarak dalam perbincangan mengenai *maṣlahah* ini - kategori yang dikecualikan oleh al-Ṭūfī daripada mempunyai hubungan dengan pengambilkiraan *maṣlahah*.⁴⁶¹ Menurut al-Shāṭibī, bagi pemeliharaan elemen *darūriyyāh*, Syarak telah menetapkan beberapa peruntukan hukuman tertentu (*ḥūdud*) untuk mencegah mana-mana pihak yang melanggar prinsip ini walaupun terdapat kemungkinan terdapat individu yang tidak mengendahkan hukuman ini. Bagi kategori *hājiyyāt*, Syarak memberi kebenaran kepada para *mukallaḥ* untuk mengaplikasi *rukhsah* dalam keadaan-keadaan darurat tertentu yang memerlukan seperti peruntukan *qasar* solat ketika dalam perjalanan yang dibenarkan Syarak. Peruntukan umum ini tidak terbatal walaupun terhadap seorang raja yang bermusafir dengan keadaan selesa tanpa mengalami sebarang kesukaran. Begitu juga dalam aspek penjagaan elemen *taḥsiniyyāt*, Syarak menggariskan ketetapan untuk *mukallaḥ* untuk melaksanakan *wuḍu'* dengan menggunakan air yang bersih dan suci. Walaupun begitu, peruntukan untuk mengangkat hadas menggunakan debu tidak membatalkan prinsip umum tadi.⁴⁶²

Al-Shāṭibī menerangkan mengenai hubungkait antara prinsip universal dan elemen partikular dalam Syarak untuk menjelaskan bahawa yang menjadi tujuan Allah SWT (*maqṣud al-Shāri'*) dalam penentuan hukum adalah perkara yang bersifat universal dan mutlak ini dan bukanlah peruntukan khusus yang mempunyai kaitan dengan keadaan sesuatu masa atau tempat. Oleh itu, prinsip universal tidak dapat dibatalkan oleh mana-mana hukum khusus yang bertentangan dengan *maṣlahah*nya.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1: 41.

⁴⁶¹ Fecilitas Opwis, "Maslahah And The Purpose Of Law", 254

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2:52-54.

Al-Shāṭibī turut menjelaskan, oleh kerana Syarak bertujuan memelihara kaedah umum (*qawā'id kuliyyāh*) dalam kategori *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, *taḥsinīyyāt*, maka pemeliharaan hukum khusus yang berkaitan dan berada di bawah kategorinya juga adalah menjadi matlamat Syarak.⁴⁶⁴ Ini kerana pemeliharaan aspek-aspek universal hanya boleh dilaksanakan melalui hukum-hukum yang bersifat khusus walaupun kadangkala hukum khusus itu kelihatannya bertentangan dengan prinsip umumnya.⁴⁶⁵ Sebagai contoh beliau menjelaskan seperti peruntukan hukum *qīṣaṣ* yang diperuntukkan oleh al-Qur'an pada ayat (Surah al-Baqarah(2): Ayat 179). Nyawa adalah prinsip universal yang dipelihara oleh Syarak. Peruntukan *qīṣaṣ* kelihatan seperti telah melanggar peruntukan penjagaan nyawa kerana membenarkan hukum bunuh ke atas individu yang membunuh orang lain. Namun begitu, hakikatnya hukum *qīṣaṣ* berperanan menjaga nyawa dalam skop yang lebih besar iaitu masyarakat secara keseluruhannya.⁴⁶⁶

Al-Shāṭibī juga menjelaskan mengenai hubungan universal-partikular dalam rangka menghubungkannya dengan lima kategori hukum *taklifi* seperti wajib, haram, sunnat, makruh, dan harus. Hukum bagi sesuatu perkara itu, menurut al-Shāṭibī, boleh berubah merujuk kepada sifat universal dan partikularnya. Sesuatu perkara yang pada status partikularnya adalah *mubah* dapat berubah hukumnya menjadi sunnat atau wajib apabila dinilai dari sudut universalnya menurut perspektif penjagaan *maṣlaḥah*. Antara contoh yang diberikan oleh beliau adalah dalam isu Syarak menganjurkan seseorang individu untuk berkahwin dengan menetapkan sebagai sunat atau *mandūb*, namun jika dilihat dari sudut umat manusia keseluruhannya, perkahwinan adalah dikategorikan

⁴⁶⁴ Gabungan prinsip-prinsip universal dan elemen partikular ini dapat dilihat aplikasinya dalam beberapa isu hukum yang digariskan oleh al-Shāṭibī merujuk kepada fatwa-fatwa Imām Mālik. Antaranya adalah pendapat Imām Mālik yang menentukan pembunuhan secara sengaja dengan melihat kepada niat si pelaku dan perbuatan itu mendatangkan kematian tanpa mengambilkira alat yang digunakan dalam sesebuah pembunuhan. Selain itu gabungan elemen partikular dan universal ini juga terdapat pada hukum-hukum berbentuk *rukhsah* atau pengecualian daripada hukum asal. Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, j.3, 11-12. Huraian lanjut tentang pendapat Imām Mālik terdapat dalam Muḥammad Nāṣif al-Asrī, *al-Fikr al-Maqāsidī 'inda Imām Mālik*, (Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2008), 196.

⁴⁶⁵ Wael. B. Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theory*, 167.

⁴⁶⁶ *Ibid*, 61-63 & 175-174.

dalam hukum wajib kerana ia berperanan menjamin kelangsungan hidup dan juga agama manusia.⁴⁶⁷ Begitu juga permainan catur dibenarkan untuk seseorang (*mubāḥ*) selagimana tidak melibatkan perbuatan mencederakan pihak yang menang. Namun hukumnya boleh menjadi haram apabila permainan catur menjadi ketagihan pemainnya kerana terlalu kerap sehinggakan seseorang meninggalkan solat fardhu Jumaat.⁴⁶⁸

4.4.7.2 Hubungan *Maṣlahah* Dan *Naṣṣ* Dalam Aspek Kesan Masa Depan (*Ma'alāt*)

Selain membincangkan mengenai hubungkait *naṣṣ* dan *maṣlahah* dari perspektif universal dan partikular ini, al-Shāṭibī juga turut menyentuhnya dari aspek pengambilkiraan *ma'alat al-af'al* iaitu akibat daripada sesuatu perbuatan⁴⁶⁹. Bagi beliau pengambilkiraan kesan masa depan ini merupakan elemen penting dalam Syarak berasaskan dua hujah. Pertamanya kerana *maṣlahah* yang dikehendaki pencapaiannya oleh Syarak melibatkan *maṣlahah* dunia dan akhirat, maka *maṣlahah* dunia mempunyai elemen sebab (*sabab*) dan akibat (*musabbab*). Kedua beliau menyimpulkan bahawa analisa induktif (*istiqrā'*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an memperlihatkan Syarak memberi perhatian terhadap kesan masa depan terhadap sesuatu perbuatan untuk mengenalpasti status hukum baginya.⁴⁷⁰

Risiko akhir (*ma'alāt*) sesuatu perbuatan dinilai menurut kayu ukur *maṣlahah* yang menjadi matlamat perbuatan itu. Sesuatu perbuatan yang mempunyai *maṣlahah* yang ingin dicapai oleh Syarak atau *mafsadah* yang ingin dielakkan melaluinya, namun membawa kepada *mafsadah* yang sama atau lebih besar daripada *maṣlahah*nya, maka

⁴⁶⁷ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1:132-133.

⁴⁶⁸ *Ibid.* h133

⁴⁶⁹ Definisi '*al-ma'āl*' sepertimana yang dihuraikan oleh al-Raysūni merupakan antonim bagi konsep '*ḥāl*'. Ini bermaksud jika istilah '*ḥāl*' bermaksud keadaan atau konteks semasa jesteru '*al-ma'āl*' bermaksud keadaan atau konteks masa depan. Oleh itu '*al-ma'āl*' ialah keadaan yang diramalkan bakal berlaku bagi sesuatu perkara yang merubah keadaan asalnya kepada keadaan baharu. Lihat Ahmad al-Raysūni, *Muḥādarāt fī Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Qāhirah: Dār al-Salām, 2009), 214.

⁴⁷⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 4: 196-198 dan Ahmad al-Raysuni, *Imam Al-Shatibi : Theory of The Higher Objective*, 358.

perbuatan tersebut adalah dilarang. Manakala bagi perbuatan yang dilarang Syarak oleh kerana *mafsadah* yang ada padanya namun dapat membawa *maṣlahah* atau menghalang *mafsadah* yang sama atau lebih besar daripadanya maka tidak wajar ia terus diharamkan⁴⁷¹ Pendekatan al-Shāṭibī ini seakan menyamai prinsip *saddu al-zarāʿi*^c oleh al-Qarāfī namun beliau membahaskannya dalam aspek yang lebih luas dan tidak menghadkannya dalam aspek tersebut semata-mata. Walaupun begitu al-Shāṭibī dalam hal ini tidak meneruskan perbincangan hingga ke peringkat *fathu al-zarāʿi*^c⁴⁷² sepertimana yang dilakukan oleh al-Qarāfī.

Oleh itu, bagi al-Shāṭibī, fuqaha perlu berperanan untuk menilai sesuatu objektif pensyariaan bagi sesuatu perbuatan agar selaras dengan kesan masa depan yang terhasil daripadanya. Ketikamana kesan masa depan itu mengubah atau memalingkan objektif tersebut, maka seseorang *fuqaha*’ perlu mengambil keputusan dengan mengambilkira prinsip-prinsip universal bagi Shari’ah, dan diberi kebenaran untuk menanggukkan implementasi *naṣṣ* Syarak yang bersifat partikular. Dalam aspek ini, al-Shāṭibī, menurut Opwis memperlihatkan keselarasan teori beliau dengan al-Ṭūfī dalam melihat keutamaan *maṣlahah* ke atas *naṣṣ* dalam dimensi ini.⁴⁷³

4.5 Kesimpulan

Timbal-balik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlahah* berasal daripada perbahasan teologi Islam dan kemudiannya berkembang hinggalah kepada pembentukan teori-teori hukum Islam telah mengukir sejarah hukum Islam yang unik. Hakikatnya pada mana-mana aliran kalam ataupun *fiqh* tidak ada yang menyatakan bahawa mereka bertujuan mengutamakan akal melebihi daripada wahyu. Hatta aliran yang banyak

⁴⁷¹ lihat Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 4: 194-195.

⁴⁷² Bagi al-Qarāfī sesebuah perbuatan yang dianggap haram atau dilarang kerana mengandungi *mafsadah* boleh berubah hukumnya kepada dibolehkan apabila hasil akhirnya membawa kepada *maṣlahah*.

⁴⁷³ lihat Fecilitas Opwis, , “Maslahah And The Purpose Of Law”, 316.

menggunapakai elemen rasional dalam akidah seperti Muktazilah atau aliran *fiqh* yang kerap mengaplikasikan peruntukan hukum yang berbeza dengan *naşş* Syarak sentiasa menyatakan bahawa mereka hanya mencetuskan atau membawa salah satu kefahaman terhadap *naşş* dan bukanlah bertujuan mengabaikan pesanan-pesanan wahyu secara total. Perkembangan penggunaan *maşlahah* dalam tradisi *usul al-fiqh* Islam adalah menifestasi kepada aspek rasionaliti dalam perundangan Islam dan diimbangkan dengan tuntutan wahyu dengan tetap memelihara prinsip-prinsip universal yang ditetapkan *naşş* Syarak. Ia telah membuktikan bahawa Syari'at Islam mempunyai potensi dan relevansi untuk berperanan dalam semua keadaan, masa, dan dalam setiap kelompok bangsa masyarakat manusia. Seterusnya perkembangan teori-teori hukum pada era hukum Islam klasik ini khususnya berkaitan '*maşlahah* dan *naşş* telah membentuk perspektif yang pelbagai terhadapnya dan mencetuskan perkembangan seterusnya pada era moden dan pasca-moden.

BAB 5: ALIRAN-ALIRAN SEMASA DALAM PERBINCANGAN MENGENAI HUBUNGAN ANTARA *NAṢṢ* SYARAK DAN *MAṢLAḤAH*

5.1 Pendahuluan

Dewasa ini, masyarakat Muslim rata-ratanya menghadapi cabaran untuk mencari kaedah penyelesaian tersendiri dan bersifat Islamik terhadap masalah-masalah berkaitan isu-isu dalam dimensi sosial, ekonomi, perundangan bahkan pentadbiran politik. Oleh itu untuk mengelakkan berlakunya percanggahan antara idea-idea keagamaan dengan nilai-nilai semasa dalam masyarakat, serta untuk mengelakkan berlakunya kecelaruan pemikiran pada zaman yang menyaksikan kepesatan perkembangan dan pembangunan masyarakat, para ulama' perlu menjawab persoalan-persoalan baru yang sebahagian besarnya tidak terdapat di dalam *naṣṣ* - *naṣṣ* wahyu dengan menggunakan kaedah-kaedah yang berkesan. Oleh itu, pada abad ke-21 fatwa-fatawa baru diperlukan kerana himpunan khazanah *fiqh* klasik tidak lagi mampu menjawab persoalan semasa. Selain itu, generasi baru muslim yang telah menimba ilmu di barat dan kemudiannya membawa balik falsafah barat cuba integrasikannya dengan pemikiran dan undang-undang Islam telah turut mencetuskan fenomena yang baharu bagi sistem perundangan Islam.

Dalam bab ini, perbincangan secara khusus ditujukan kepada beberapa aliran hukum Islam kontemporari yang mempunyai ciri-ciri sebagai meneruskan legasi pengutamaan *naṣṣ* ke atas *maṣlaḥah* daripada ulamak-ulama' *usul al-fiqh* klasik. Turut juga dibincangkan mengenai metodologi mereka yang berbeza daripada ulama'-ulama' klasik dalam isu pertembungan *naṣṣ* Syarak dan *maṣlaḥah* ini walaupun akhirnya membawa kesimpulan dan matlamat wacana yang sama. Sebelum aliran-aliran hukum Islam kontemporari tersebut diulas, saranan-saranan pembaharuan teologi baru Islam

dibentangkan kerana merupakan landasan dan dasar epistemologi kepada fenomena pembaharuan metodologi hukum Islam.

5.2 Pengklasifikasian Topologi Pemikiran Hukum Islam Abad Ke-20 dan 21

Pada abad ke-21 ini pembahagian pemikiran hukum Islam tidak lagi terbahagi dengan merujuk kepada pembahagian mazhab-mazhab *fiqh* semata-mata. Kajian terhadap Islam dan masyarakat khususnya mengenai politik Islam telah mencetuskan topologi baharu pemikiran Islam. Tujuan dibina tipologi ini oleh pelbagai pihak pada asalnya adalah untuk memudahkan pemahaman mengenai aliran-aliran pemikiran Islam ini. Antara topologi yang digunapakai secara meluas khususnya dalam dimensi interaksi antara akal dan *naşş* adalah pengkelasan pemikiran Islam kepada aliran tradisionalisme/fundamentalisme, modenisme, dan sekularime.⁴⁷⁴ Pembahagian konvensional ini hanyalah sebagai kesan respons barat terhadap dunia Islam. Walaupun begitu, pemikir-pemikir terkemudian telah memberikan huraian terhadap pembahagian ini namun kebanyakannya tidak berganjak dari tiga tipologi asas ini.

Tariq Ramadan agak berbeza dalam usaha beliau menawarkan topologi pemikiran Islam dan merupakan pembahagian yang lebih terperinci berbanding pembahagian konvensional. Beliau membahagikannya kepada enam pembahagian iaitu Tradisionalis Skolastik, Salafi Literalis, Salafi Refomis, Salafi Politik, Liberalis/Rasionalis Reformis, dan juga Sufisme. Huraian mengenai pembahagian ini adalah:

- i) Tradisionalis Skolastik: Aliran ini mempunyai kecenderungan untuk merujuk secara eksklusif kepada salah satu aliran-aliran mazhab hukum Islam seperti Hanafi, Syāfi'ī, Hanbalī, Zaydī, dan Ja'fari. Pentafsiran al-Qur'an dan al-Sunnah adalah melalui perspektif mazhab-mazhab tersebut. Tiada ruang untuk melakukan ijtihad

⁴⁷⁴ Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (Routledge: London, 2006), 143.

atau pentafsiran semula melainkan merujuk kepada kesimpulan yang dilakukan oleh ulamak pada abad ke tujuh dan ke lapan. Aliran Deobandi, Barewali, Taliban dan Jemaah Tabligh adalah mewakili aliran ini.

- ii) Salafi Literalis : mereka menolak untuk menggunakan perantaraan mazhab dalam menilai *naṣṣ-naṣṣ* Syarak bahkan menggelar diri mereka Salafi kerana mereka ingin komited dengan manhaj yang dibawakan oleh generasi Sahabat R.A dan generasi Tabi' dan Tab'in. Bagi mereka, *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang mempunyai kedudukan yang sahih mempunyai autoriti keagamaan dan tidak menggalakkan sebarang usaha pentafsiran ke atasnya. Doktrin-doktrin kenegaraan seperti *dār al-kufr* dan *dār al-harb* masih digunakan oleh kelompok ini.
- iii) Salafi Reformis : perbezaan aliran ini dengan salafi literalis adalah kecenderungannya kepada pencarian 'matlamat' dan 'makna' dalam pembacaan dan analisa *naṣṣ-naṣṣ* Syarak dan menganggap ijtihad adalah keperluan yang sentiasa signifikan. Aliran ini diwakili oleh para tokoh reformis yang muncul di hujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 seperti al-Afghānī, °Abduh, Rashīd Rīḍa, Hassan al-Bannā, Sayyid Nursī, Iqbāl, Ibnu Bādīs, °Alāl al-Fāsī, Bennabī, Maudūdī, dan Sayyīd Qutb.
- iv) Salafi politik : Aliran ini mempunyai kecenderungan bersifat literalis khususnya dalam aspek sosial dan aktivisme politik berhubung dengan persoalan kuasa, khilafah, perundangan dan sebagainya. Perjuangan mereka adalah untuk menentang status quo di negara-negara umat Islam dengan matlamat mendirikan 'negara Islam' dan *khilafah* Islam. Antara yang berpegang dengan aliran ini adalah jemaah *Hizb al-Tahrīr*.
- v) Liberalis/ Rasionalis Reformis : Aliran ini adalah hasil pengaruh Barat terhadap dunia Islam pada era kolonialisme. Pemikir dalam aliran ini menyokong proses sekularisasi dalam negara-negara Islam. Bagi mereka al-Qur'an dan al-Sunnah

tidak dapat dijadikan rujukan dalam norma individu dan sosial yang perlu diserahkan kepada pertimbangan akal.

- vi) Sufisme: bagi aliran ini *naṣṣ* wahyu mempunyai makna yang mendalam, yang memerlukan masa meditasi dan tafakkur untuk memahaminya. Aliran-aliran sufi seperti Naqasyabandiyyah, Qāḍiriyyah, Shāzilliyyah dan sebagainya mempunyai regulasi dan tahap-tahapan (*maqām*) yang perlu dipatuhi oleh murid melalui bimbingan *Shaykh*.⁴⁷⁵

Antara topologi wajar diperhatikan ialah yang diutarakan RAND Corporation iaitu sebuah badan pemikir di bawah tentera laut Amerika Syarikat kerana lebih berbentuk pembahagian berasaskan isu-isu *fiqh*.⁴⁷⁶ RAND membahagikan topologi yang dikenali sebagai 'Islamisme' kepada empat iaitu fundamentalis, tradisional, moden, dan sekularis. Pembahagiannya ini adalah berdasarkan perspektif setiap aliran tipologi ini terhadap beberapa isu iaitu : kebebasan politik dan individu, pendidikan, status wanita, pengadilan kes jenayah, kecenderungan terhadap pembaharuan dan perubahan, serta sikap kepada barat. Isu-isu yang terlibat dalam pembahagian ini juga adalah seperti pemakaian hijab, jihad, dan hukuman *ḥudūd*. Perincian terhadap aliran-aliran sepertimana yang dilaporkan adalah:

- i) Fundamentalisme terbahagi kepada dua iaitu 'fundamentalis skriptural' . Mereka mempunyai pendekatan tersendiri mengenai sumber-sumber ajaran Islam iaitu mereka berpegang kepada *naṣṣ-naṣṣ* secara tegas dan rigid. Aliran ini mempunyai pemimpin karismatik bersifat radikal. Antara yang disifatkan dalam tipologi ini adalah seperti aliran Wahabi, Revolusi Iran, dan Aliran Kaplan di Turki. Manakala bagi 'fundamentalis radikal' pula mereka berpegang kepada dimensi agresif bagi

⁴⁷⁵ Tariq Ramadan, *Western Muslim and The Future of Islam*, (New York : Oxford University Press, 2004), 24-28.

⁴⁷⁶ kajian mengenai tipologi pembahagian pemikiran Islam kontemporari ini dibuat adalah sebagai usaha untuk mencegah 'pembenturan antara peradaban' lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 147.

undang-undang Islam. Mereka mempunyai pemimpin karismatik dan aliran ini mempunyai potensi untuk mencetus keganasan. Mereka ini muncul dengan pelbagai nama seperti Hizb al-Tahrir, Al-Qaeda, dan Taliban.

- ii) Tradisionalisme pula terbahagi dua iaitu ' tradisionalisma konservatif' yang menyarankan pendekatan literalis dan ketat terhadap tafsiran ajaran Islam tetapi tidak cenderung kepada keganasan, menolak elemen moden dan perubahan, sering menggandingkan amalan adat setempat dengan ajaran Islam. Tokoh yang mewakili aliran ini adalah seperti Abdur Rahman Doi.
- iii) Manakala tradisionalisme reformis adalah aliran yang lebih bersedia untuk bertoleransi dengan perubahan dan pentafsiran semula terhadap ajaran Islam demi untuk memelihara 'maltamat/semangat perundangan' (*maqāṣid al-sharī'ah*). Rujukan mereka adalah al-Qur'an, al-Sunnah, sarjana(termasuk sarjana sekular), undang-undang moden, etika, dan konsenses masyarakat setempat. Tokoh bagi aliran ini - menurut laporan ini - adalah seperti Yūsuf al-Qaraḍāwī.
- iv) Aliran modenisme disifatkan sebagai kelompok yang bersedia untuk melakukan perubahan yang besar terhadap tafsiran klasik bagi ajaran Islam. Mereka juga dikategorikan sebagai berpegang kepada teori 'Islam pada perspektif pensejarahan' (*historicity of Islam*) iaitu pemahaman bahawa Islam sebagaimana yang dipraktikkan pada zaman Rasulullah S.A.W. adalah tidak lagi sesuai dalam konteks semasa. Rujukan mereka adalah al-Qur'an, al-Sunnah, sarjana-sarjana (termasuk ahli falsafah sekular), undang-undang moden dan nilai etika. Muhammad Shahrour, Bassām Ṭībī, Khāled Abou El-Fadl, Nawāl Sa°dāwī dikategorikan dalam kelompok modenis.

- v) Manakala bagi sekularis adalah mereka yang cenderung supaya Islam mengikut jejak barat yang memisahkan peranan gereja dan negara, malahan agama hanya dikhususkan kepada urusan peribadi individu semata-mata.⁴⁷⁷

Klasifikasi RAND ini mendapat kritikan meluas kerana dilihat mewakili polisi luar Amerika Syarikat terhadap Islam khususnya polisi ‘memerangi keganasan’ yang hakikatnya mahu memperteguhkan hegemoni mereka ke atas masyarakat global⁴⁷⁸ dan tidak secara jelas mengaitkan pembahagian itu dengan aspek perundangan Islam, elemen modeniti, nilai-nilai barat dan komuniti antarabangsa sepertimana yang didakwa oleh laporan tersebut. Namun yang lebih penting, laporan RAND tidak membahaskan secara terperinci mengenai sumber-sumber perundangan Islam yang digunapakai oleh setiap aliran tersebut. Al-Qur’an dan Sunnah digunakan sebagai sumber rujukan utama setiap aliran namun laporan ini tidak membincangkan kaedah kedua sumber itu ditafsirkan oleh aliran yang berbeza. Selain itu, sumber sekunder perundangan Islam yang turut memainkan peranan besar contohnya seperti *‘urf* dan *maṣlaḥah*. Sebahagian kelompok yang bersifat konservatif lebih mengutamakan amalan patriaki yang kadangkala bercanggah dengan *naṣṣ* wahyu manakala *maṣlaḥah* dalam tren modenis sering mencetuskan pendekatan baru khususnya dalam politik yang lebih bersifat pragmatik.⁴⁷⁹

Menyamakan kelompok fundamentalis literal dan aliran Revolusi di Iran adalah tidak tepat kerana keduanya mempunyai pendirian teologi yang amat berbeza. Sedangkan dalam aliran Revolusi Iran mereka mempunyai spektrum pemikiran Islam

⁴⁷⁷ Lihat Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies*, (Santa Monica, RAND Corporation, 2003), 25-46 dan Jasser Auda, *ibid*, 147-148.

⁴⁷⁸ Farish A. Noor, *Why I A'int No Moderate Islam*, terdapat secara online di <http://www.svabhinava.org/meccabenaresh/FarishNoor/ModerateMuslim.php>, (diakses pada 24 June 2014). Lihat juga Mohammad Ali Mousavi & Hakimeh Saghiye Beria, “American Policy Institution and Islam: The Case of RAND and Brookings” *Iranian Review of Foreign Affairs*, v. 6, no. 1 (2015), 139.

⁴⁷⁹ Lihat Audah, *Maqāṣid al-Sharī‘ah As Philosophy Of Islamic Law*, 147.

yang pelbagai. Muhammad Khattami dan Abdul Karim Soroush misalnya lebih cenderung kepada aliran modenis dalam idea dan pendirian mereka. Menyatakan rujukan para reformis fundamentalis antaranya adalah seperti undang-undang moden, etika, dan ahli falsafah sekular adalah tidak benar manakala ia adalah benar bagi aliran modenis. Pendekatan kesejarahan (*historicism*) pula hakikatnya adalah lebih kompleks dan mempunyai beberapa kecenderungan serta lebih tepat dikategorikan dalam aliran posmodenisme. Pendekatan laporan tersebut yang meletakkan nama-nama tokoh tertentu untuk menjustifikasi pembahagian aliran itu adalah tidak tepat. Ini kerana seseorang tokoh kadangkala mempunyai pelbagai kecenderungan dalam pendapatnya. Al-Qaraḍāwī misalnya cenderung kepada aliran ‘tradisional’ dalam perkara berkaitan prinsip asas dalam agama (*uṣūl al-thabitah*), cenderung kepada aliran ‘modenis’ dalam peruntukan agama yang boleh berubah (*al-mutaghairāt*), manakala bersifat ‘sekularis’ dalam isu yang beliau kategorikan sebagai peruntukan yang tidak disentuh oleh syarak (*al-farāgh*).⁴⁸⁰

Terdapat juga pengklasifikasian yang merujuk kepada pendekatan pelbagai aliran terhadap sumber agung ajaran Islam iaitu al-Qur’an dan al-Sunnah. Pembahagian ini dibentuk oleh para sarjana yang menggolongkan diri mereka sebagai pendokong idea ‘*wasatiyyah*’ yang cuba mengklasifikasikan aliran-aliran lain yang bagi mereka berbeza daripada mereka kerana bersifat ekstrem dari sudut perspektif terhadap *naṣṣ* Syarak.⁴⁸¹ Aliran pertama iaitu literalisme (yang juga disebut sebagai neo-literalis) iaitu kelompok yang sering disifatkan sebagai berpegang ketat ke atas makna zahir kepada *naṣṣ-naṣṣ* Syarak dan mengabaikan maksud atau tujuan di sebalik *naṣṣ*. Mereka juga bersifat beku (*stagnant*) khususnya dalam pegangan terhadap mazhab iaitu mazhab Ḥanbalī dalam

⁴⁸⁰ Lihat Jasser Auda, *ibid.*, 150.

⁴⁸¹ Lihat pembahagian ini dalam Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād al-Mu‘āṣir Bayna Inḍibāt wa Inḥirāt*, (Qāherah: Dār al-Tawzī‘, 1994), 56. Muḥammad ‘Imārah, *Tajdīd Fikr al-Islāmī*, (Qāherah: Dār al-Hilāl, 1981), 66 dan Abul ‘Ala Al-Mawdūdī, *al-Hijāb*, (Jeddah : al-Dār al-Sa‘diyyah li al-Nashr wa Tawzī‘. 1986), 73.

versi modennya iaitu versi Salafi/Wahabi serta banyak mengambil pandangan-pandangan ulamak-ulamak mereka seperti Muḥammad bin ʿAbdul Wahhāb (1792M) yang juga banyak menukikan pendapat daripada Ibn Taimiyyah. Manakala pada ekstrem yang lainnya adalah aliran ‘sekularisasi dan pembaratan’ yang cenderung radikal dalam kritikan mereka terhadap ajaran asas Islam dengan berasaskan metodologi dan falsafah kontemporari. Mereka lebih cenderung memakai perspektif dan falsafah Barat dalam menafsirkan ajaran Islam serta disifatkan sebagai turut mengabaikan *naṣṣ* wahyu dalam rangka untuk mengutamakan pendirian dan pemikiran mereka. Aliran *wasatiyyah* berada di antara dua ekstrem ini dan mereka tidak membataskan pendirian mereka terhadap mana-mana aliran mazhab *fiqh*, akan tetapi akan memilih di dalam khazanah *fiqh* Islam pandangan-pandangan yang mampu mencetuskan *maṣlaḥah* bagi realiti kehidupan manusia.

Walau bagaimanapun, Auda menampilkan beberapa kelemahan terhadap pembahagian kelompok *waṣatiyyah* ini. Antaranya adalah pembahagian kepada tiga aliran ini adalah bersifat simplistik. Ini kerana sebagai contoh, terdapat banyak kecenderungan di dalam aliran literalis sendiri kerana kadangkala literalis tidak hanya berpegang kepada makna zahir *naṣṣ* sahaja tetapi turut juga terhadap pendapat yang berasaskan tradisi dan adat lokasi tertentu. Terdapat pelbagai kecenderungan dalam usaha pentafsiran-semula *naṣṣ* - *naṣṣ* hukum yang dapat dikategorikan sebagai modenis dan sebahagiannya bahkan sekularis. Meletakkan secara sinonim aliran modenis dan pembaratan (*westernisation*) adalah agak kurang teliti kerana idea modenisasi telah ditafsirkan di seluruh pelusuk dunia menurut konteks yang pelbagai walaupun tidak dinafikan pemikiran Barat mempunyai pengaruh signifikan terhadap para pemikir modenis muslim melalui Muḥammad ʿAbduh dan selainnya. Begitu juga sekularisasi yang mempunyai kecenderungan yang pelbagai dan kebanyakannya tidak lagi

mempunyai dengan falsafah awalnya iaitu : ‘pemisahan gereja dan negara’. Akhir sekali terdapat perbezaan jelas antara aliran modenism dan pos-modenism yang sewajarnya dibincangkan secara berasingan.⁴⁸²

5.2.1 Topologi Pemikiran Hukum Islam Terkini

Auda di dalam kajiannya telah cuba untuk menyarankan topologi yang berkaitan dengan aliran pemikiran hukum Islam kontemporari yang lebih komphrehensif dan tepat dengan merujuk kecenderungan metodologi mereka dan pemilihan terhadap sumber-sumber hukum Islam kontemporari. Untuk memahami pembahagian tipologi kontemporari ini memerlukan kepada penyenaaraian sumber-sumber hukum Islam di abad ke-21 ini yang menjadi pegangan kepada aliran-aliran ini.

5.2.1.1 Sumber Perundangan Kontemporari Bagi Hukum Islam

Walaupun pada abad ke-21 para fuqaha’ masih merujuk kepada *naşş-naşş* al-Qur’an dan Hadis dan produk keputusan *fiqh* daripada khazanah *turath*, tetapi perspektif mereka terhadap ketiga-tiga elemen ini adalah dibina atas rujukan terhadap manuskrip sumber-sumber asal yang telah diedit (*tahqīq*). Ini kerana pada masa ini terdapat usaha yang besar dalam proses mengedit dan menerbitkan semula manuskrip-manuskrip ini khususnya berhubung Syariah dan *fiqh* dalam bahasa Arab. Buku-buku ini telah tersebar sedangkan dahulunya hanya dapat diakses oleh sebilangan para sarjana dan penuntut di universiti-universiti Islam. Bahkan, sebilangan syarikat perisian dan laman sesawang yang bersifat Islamik telah menyemarakkan lagi proses penyebaran bahan-bahan ini. Selain itu, telah menjadi kencederungan semasa pengeditan manuskrip di kalangan para

⁴⁸² Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah As Philosophy Of Islamic Law*, 151-152.

pelajar peringkat lepasan ijazah berhubung dengan topik undang-undang Islam di universiti-universiti Islam kini. Oleh itu manuskrip-manuskrip yang tersebar luas kini telah mencorakkan perspektif ilmuan dan masyarakat dalam kajian hukum Islam semasa.⁴⁸³ Selain daripada itu, beberapa sumber perundangan yang lain turut diberikan autoriti *hujjah* di atas kapasitinya sendiri contohnya seperti *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maṣlaḥah*, hujah rasional, nilai-nilai serta hak-hak yang bersifat moden dan universal. Oleh itu antara senarai sumber perundangan Islam semasa adalah seperti berikut⁴⁸⁴:

- 1) *Naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an yang ditafsirkan mengikut mana-mana karya tafsir yang diperolehi manuskripnya.
- 2) Hadis Nabi S.A.W. Yang dipetik daripada man-mana manuskrip kitab hadith yang disunting pada zaman kontemporari.
- 3) *Maṣlaḥah* (kemanfaatan umum) yang disimpulkan berdasarkan kepada kajian terhadap *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah.
- 4) Keputusan hukum daripada salah satu mazhab fiqh Islam traditional.
- 5) Argumentasi rasional dengan menggunakan logik akal manusia.
- 6) Nilai-nilai moden yang kebiasaannya merujuk kepada deklarasi-deklarasi kebangsaan dan antarabangsa misalnya Deklarasi Hak Asasi Manusia Antarabangsa (*UDHR-Universal Declaration of Human Rights*).

Kesemua sumber-sumber ini boleh dilihat melalui sebuah perspektif iaitu hubungan timbal balik pengalaman hidup manusia dengan *naṣṣ* wahyu. Ini kerana kedua-dua nilai ini mempunyai peranan signifikan dalam penelitian terhadap kesemua sumber-sumber ini. Ini bermula dengan *naṣṣ* al-Qur'an yang secara sepenuhnya

⁴⁸³ Isunya bukanlah hanya disebabkan oleh usaha *taḥqīq* yang meluas ini akan tetapi pemilihan terhadap karya-karya klasik yang diedit (*taḥqīq*) memberikan perspektif kepada para pengkaji hukum Islam semasa mengenai pendirian generasi ulamak terdahulu. Sedangkan terdapat banyak karya-karya ulama' terdahulu yang masih belum diedit dan diterbitkan yang mungkin akan membentuk perspektif berbeza mengenai dimensi ajaran Islam. Hasil temubual di atas talian bersama Prof. Dr. Jasser Auda pada 20 April 2011.

⁴⁸⁴ Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 155.

mempunyai elemen wahyu walaupun dari aspek pentafsirannya melibat juga pengalaman rasional manusia. *Naṣṣ-naṣṣ* hadith juga menempati status wahyu, manakala *maṣḥahah* adalah usaha kognitif manusia dalam menentukan matlamat utama yang dikehendaki oleh wahyu. Keputusan hukum serta fatwa dalam mazhab tertentu pula mempunyai konteks sosial dan geografinya yang tersendiri kerana ia lebih berbentuk respons terhadap permasalahan spesifik dalam sesebuah kondisi sosial dengan merujuk kepada *naṣṣ* wahyu. Jadi ia lebih cenderung mempunyai elemen ‘pengalaman manusia’. Hujah-hujah rasional adalah secara seluruhnya merupakan pengalaman manusia, manakala nilai-nilai moden seperti Deklarasi Hak Asasi Manusia pula merupakan hasil kompilasi para pemuka negara-negara dunia untuk menjamin kelangsungan dan kesejahteraan manusia. Jadi ia keseluruhannya melibatkan elemen ‘pengalaman manusia’.

Dengan meneliti dimensi sumber hukum Islam kontemporari ini maka Auda telah menyimpulkan terdapat tiga kecenderungan utama dalam teori hukum Islam kontemporari iaitu tradisionisme, modernisme, dan pos-modenisme⁴⁸⁵. Setiap kecenderungan (*tendencies*) ini tidak semestinya mewakili sesuatu teori perundangan yang khusus atau diwakili oleh mana-mana sarjana hukum yang tertentu. Ini kerana para sarjana sentiasa ada yang merubah pendirian dari masa ke masa dan dari satu kecenderungan kepada kecenderungan lain melihat kepada isu yang dibahaskan. Selain itu terdapat juga persamaan pendirian di kalangan aliran-aliran dalam kecenderungan yang berbeza. Contohnya tradisionalis dan sarjana pos-modenis kedua-duanya menolak elemen pembaratan (*westernization/eurocentrism*) dan pergantungan kepada rasional akal dalam penghujahan. Oleh itu, setiap kecenderungan tersebut juga mengandungi aliran-aliran yang lebih khusus di bawahnya.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 160-161.

⁴⁸⁶ *Ibid*

5.3 Saranan Mewujudkan Teologi Baru Dan Kesannya Kepada Pembaruan Hukum Islam

Sepertimana pada era klasik, perbahasan dalam isu-isu akidah atau teologi mempunyai pengaruh yang sangat signifikan dalam bidang hukum Islam dan fenomena ini berlanjutan hinggalah dalam realiti pada hari ini. Oleh yang demikian, pada bahagian ini beberapa kecenderungan dan saranan pembentukan teologi Islam dalam kerangka semasa akan dihuraikan demi melihat kesan pengaruhnya terhadap wacana baharu yang mencetuskan polemik hubungan *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* dalam bidang hukum Islam kontemporari.

5.3.1 Asas Pembaharuan Teologi oleh Sayyid Aḥmad Khān

Pendekatan untuk memperbaharui teologi Islam yang dikenali sebagai *jadīd ʿilm al-kalām*, boleh disifatkan sebagai sebuah pendekatan apologetik untuk tujuan mempertahankan Islam apabila berhadapan dengan kritikan Barat. Pendekatan teologi moden tidak keseluruhannya bersifat apologetik, kerana sebenarnya ia bermatlamat untuk membina disiplin dan kerangka dalam proses respons terhadap persoalan kemodenan yang mempengaruhi aspek kebudayaan Muslim dan juga sistem teologi mereka khususnya. Pendekatan ini dianggap oleh sebahagian sarjana Muslim sebagai medium untuk membela Islam daripada kritikan bahkan membina kerangka teologi bagi menjelaskan bahawa nilai-nilai modeniti adalah relevan dan selaras dengan ajaran Islam.

Sarjana Islam pertama yang memberikan saranan supaya wujudnya sebuah pendekatan baharu yang diistilahkan sebagai '*jadīd ʿilm al-kalām*' pada era 1870-an adalah Sayyid Aḥmad Khān(1989M). Ini merupakan sistem teologi baru yang dicadangkan beliau bagi menghadapi realiti zaman moden yang turut dikenali sebagai

‘modenisasi Islam’. Gagasan ini kemudiannya telah disambut oleh sarjana abad ke-20 iaitu Muḥammad Iqbāl (1938M) yang berusaha membincangkan semula saranan modenisasi teologi ini dalam karyanya iaitu ‘*Reconstruction of Religious Thought*’.⁴⁸⁷

Sayyīd Aḥmad Khān⁴⁸⁸ mendahului dua reformis terkemuka dunia Islam iaitu Jamāl al-Dīn al-Afghānī(1897M) dan Muḥammad °Abduh (1905M) dalam mengemukakan respon Islam terhadap fenomena kemodenan. Menurut Sayyīd Aḥmad Khān terdapat tiga ancaman penting terhadap Umat Islam khususnya di India pada abad ke-19 Masehi iaitu ancaman mubaligh Kristian, sikap prejudis Eropah kepada ajaran Islam, dan kecelaruan-faham yang ada dalam minda Muslim terhadap agama mereka sendiri. Beliau menyarankan bahawa usaha *jadīd °ilm al-kalām* ini sebagai jawapan atau respons kepada ketiga-tiga ancaman tersebut. Bagi beliau terdapat dua kepentingan untuk mewujudkan sistem teologi baru ini iaitu bagi membekalkan kerangka rasional bagi menghuraikan prinsip-prinsip ajaran Islam. Ini kerana pada era pemerintahan °Abbāsiyyah, pengaruh sains dan falsafah Greek telah masuk ke dalam tamadun Islam menyebabkan kelompok intelektual Muslim pada waktu itu melihat ketidakselarasan antara Islam dan falsafah baru ini yang dikagumi mereka.⁴⁸⁹ Oleh itu ulama’ pada ketika itu berusaha melaksanakan tiga perkara untuk membela Islam iaitu membuktikan bahawa segala kesimpulan daripada sains dan falsafah Greek yang bertentangan dengan Islam adalah salah, memformulasikan sanggahan terhadap falsafah Greek ini dan menimbulkan keraguan ke atasnya sehingga cuba untuk mengharmonikan prinsip-prinsip dalam Islam dengan prinsip-prinsip dalam falsafah sehingga akhirnya terbina

⁴⁸⁷ Lihat Khalid Mas’ud, “Iqbal’s Approach to Islamic Theology of Modernity” Jurnal *Al-Hikmat*, Lahore :Pakistan, Vol.27 (2002), 1-2.

⁴⁸⁸ Beliau merupakan pengasas kepada gerakan modenis Muslim pada abad ke-19, seorang penulis, aktivis dalam isu pendidikan dan politik, serta mendalami ilmu akidah dan hukum Islam. Beliau dilahirkan pada 1817 di Delhi ketika masa penjajahan British di India dan mendapat pendidikan Islam secara tradisional sebelum mendalami ilmu matematik, perubatan, astronomi, dan hukum Islam. Lihat George F. Irving Graham, *The Life and Work of Syed Ahmad Khan* (Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli, 1974), 5-20.

⁴⁸⁹ Lihat F.E.Peters, ‘*The Greek and Syriac Background*’, in Syed Houssein Nasr dan Oliver Leaman (edit) *History of Islamic Philosophy*, (London: Routledge, 1996) 40-51.

sebuah disiplin ilmu baru iaitu *‘ilm al-kalām*.⁴⁹⁰ Kini umat Islam menghadapi cabaran yang sama iaitu berkembangnya pengaruh falsafah modeniti dalam kehidupan seharian mereka. Maka cabaran yang baharu ini memerlukan inisiatif yang baharu daripada para sarjana Islam semasa. Sayyid Aḥmad Khān menyatakan bahawa :

*Pada hari ini, seperti pada hari-hari terdahulu, ilmu kalam yang moden membolehkan kita menilai sama ada falsafah moden sebagai sia-sia ataupun dapat diharmonikan dengan doktrin asas Islam,*⁴⁹¹

Bagi beliau, doktrin-doktrin asas Islam dapat diperjelaskan secara rasional dan dapat diharmonikan dengan nilai-nilai moden kerana ajaran Islam yang merupakan wahyu daripada Allah tidak akan bertentangan dengan ciptaan alam yang turut diciptakan olehNya.⁴⁹²

Sayyid Aḥmad Khān menawarkan tiga objektif utama bagi kerangka teologi baru ini iaitu untuk menyangkal kritikan yang diutarakan oleh sains moden, untuk mempersoalkan ketepatan teori sains, dan juga untuk menerima sains moden dalam kerangka pemikiran Islam. Untuk membuktikan saranannya, beliau telah membina metodologi tafsir al-Qur'an baru dan juga metode pemikiran baru. Beliau menulis tafsir al-Qur'an untuk membuktikan prinsip keselarasan antara sains moden dan wahyu. Dalam karyanya *al-Tahrīr fī Uṣul al-Tafsīr* beliau mencadangkan mengenai 15 prinsip dalam kaedah pentafsiran al-Qur'an baharu yang mengandungi konsep teologi baru yang dicadangkan oleh beliau. Lapan prinsip pertama beliau menjelaskan mengenai Tauhid, kenabian (*al-nubuwwah*) Nabi Muhammad S.A.W, wahyu, realiti dan sifat yang benar bagi al-Qur'an dan sifat-sifat yang layak bagi Allah SWT Prinsip yang kesembilan menerangkan dua sifat al-Qur'an sebagai 'Kalam Allah' dan 'Ciptaan Allah'

⁴⁹⁰ Kenyataan ini termuat dalam ucapan Sayyid Ahmad Khan di Lahore pada tahun 1884 lihat terjemahan dalam Bahasa Inggeris dalam W.Troll, *Sayyid Ahmad Khan : A Reintrepretation of Muslim Theology*, (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 311-313. Ilmu kalam akhirnya menjadi disiplin yang penting dalam kajian keIslaman. Kalam mengambil beberapa prinsip dalam falsafah Greek yang tidak bercanggah dengan ajaran Islam dan akhirnya dikenali sebagai asas-asas pemikiran Islam sendiri

⁴⁹¹ lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 7.

⁴⁹² Lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press. 1993), 49.

serta hubungan antara keduanya. Dalam hal ini beliau menegaskan bahawa : *“tidak ada sebarang unsur dalam al-Qur'an yang bertentangan dengan peraturan alam,”* ⁴⁹³ Prinsip kesepuluh hingga ke-tiga belas menerangkan mengenai pendirian Sayyid Ahmad Khān terhadap usaha pengumpulan dan pembukuan al-Qur'an. Dalam perkara ini beliau memberi fokus terhadap penolakan terhadap teori *nasakh* terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Walaupun kalimah '*nasakh*' disebut dalam al-Qur'an makna masih diperselisihkan.⁴⁹⁴ Beliau juga menolak dakwaan bahawa terdapat pertentangan pada ayat-ayat di dalam al-Qur'an. Bagi beliau, al-Qur'an adalah sumber rujukan agama yang paling utama berbanding sumber-sumber yang lain.⁴⁹⁵ Pada prinsip ke-14 dan prinsip ke-15 menjelaskan mengenai hubungan rapat antara al-Qur'an dan penciptaan alam semesta sebagai ciptaan Allah SWT Prinsip ke 14 berhubung analisa ke atas ayat-ayat yang berbentuk cerita-cerita 'ajaib' di dalam al-Qur'an. Beliau menggariskan tujuh kriteria bagi pentafsiran ayat-ayat mengenai perkara 'ajaib'. Antaranya beliau menyatakan:

*Jika terdapat kontradiksi antara dua rasional iaitu makna literal sesuatu perkataan dengan makna secara metafora yang dicapai dengan takulan akal maka makna secara literal adalah ditolak,*⁴⁹⁶

Sebagai contoh para ulama' ahli kalam terdahulu juga menolak makna-makna literal terhadap ayat berhubung sifat-sifat Allah SWT seperti isu makna 'tangan Allah' dan 'Allah bersemayam di atas 'Arasy'. Pendekatan ini adalah bagi menyelaraskan makna-makna dalam al-Qur'an dengan nilai-nilai dan kefahaman sains moden.

⁴⁹³ Bagi beliau peristiwa pelik dan 'keajaiban' tidak selaras dengan peraturan alam. Beliau menegaskan bahawa " kita menyatakan secara terbuka bahawa tidak ada bukti mengenai berlakunya perkara yang bersifat *supernatural* yang sering dianggap sebagai mukjizat," lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 11

⁴⁹⁴ Ulama' islam terdahulu seperti al-Shātibī menyatakan bahawa *nasakh* adalah bermaksud untuk 'penjelasan maksud' dan bukan 'pembatalan' sesebuah ayat al-Qur'an. Syah Waliyullah al-Dihlawi pula mempersoalkan jumlah sebenar ayat al-Qur'an yang didakwa telah *dinasakkan* oleh ulama' terdahulu. lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 6

⁴⁹⁵ *Ibid*, 6.

⁴⁹⁶ Bagi beliau jika sesuatu makna itu bercanggah dengan undang-undang alam maka ia adalah sebuah metafora semata-mata dan bukanlah hakikat yang sebenar. Lihat Sayyid Ahmad Khan, *al-Tahrīr fī Uṣul al-Tafsīr*, (Agra, 1892), 32-56

Menggunakan kefahaman teologi barunya, Sayyid Ahmad Khān mengkritik beberapa praktis *fiqh* yang telah diamalkan oleh kaum Muslimin seperti amalan perhambaan, poligami, dan juga isu-isu kontroversi berkaitan hubungan muslim dan bukan muslim khususnya mengenai makananan yang disediakan oleh bukan muslim untuk orang Islam. Beliau juga mempersoalkan beberapa sumber perundangan utama dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* iaitu dengan mempersoalkan kesahihan hadis-hadis Nabi S.A.W. dan mempertikaikan keautoritian *ijmā'*. Khan menolak keperluan kaum muslimin untuk berpegang kepada mana-mana mazhab *fiqh* yang tertentu atas dasar beliau menggalakkan usaha-usaha *ijtihād*. Pandangan beliau mengenai penghapusan perhambaan, penolakan amalan poligami, jihad persenjataan, tiga talak dalam satu majlis menjadi tema utama dalam wacana modenisasi Islam selepas beliau.⁴⁹⁷

5.3.2 Saranan Iqbāl Dalam Membentuk Teologi Islam Moden

Muhammad Iqbāl (1938M) sebagai seorang sarjana yang prihatin terhadap isu Islam dan hubungannya dan fenomena kemodenan, telah cuba menawarkan sebuah sistem teologi yang baru bagi meneruskan inisiatif pembaharuan ilmu kalam yang telah dirintis oleh Sayyid Ahmad Khān.⁴⁹⁸ Hasilnya perdebatan mengenai keperluan terhadap teologi Islam yang baru terus berkembang dengan usaha-usaha memformulasikan bentuk teologi baru ini sentiasa berubah-ubah tertakluk ke atas elemen-elemen kemodenan yang difokuskan oleh sarjana-sarjana yang terlibat.⁴⁹⁹

Iqbāl dalam '*Reconstruction of Religious Thought*'⁵⁰⁰ mencadangkan perubahan besar dalam teologi Islam sebagai bentuk perkembangan bagi disiplin tersebut. Bagi

⁴⁹⁷ Lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, h.8

⁴⁹⁸ Lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 11. Muntasir Mir tidak bersetuju dengan hal ini kerana baginya penerimaan Iqbal terhadap pemikiran saintifik yang dapat menghasilkan pengalaman keagamaan adalah berbeza dengan Sayyid Ahmad Khan. Lihat *ibid.* 49.

⁴⁹⁹ Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 32.

⁵⁰⁰ Karya ini adalah merupakan kumpulan syarahan beliau antara tahun 1924 hinggalah ke tahun 1930 di pelbagai tempat seperti di Lahore, Madras, Hyderabad, dan Aligarh.

beliau sistem teologi yang terdahulu yang dimuatkan dengan terminologi metafizik tidak mampu untuk menggerakkan perubahan pemikiran umah. Perkara utama yang perlu dilaksanakan untuk menjayakan usaha ini hanyalah dengan mendepani ilmu-ilmu moden dengan menghormatinya tetapi juga dengan bersikap yang kritikal, serta mampu menghargai doktrin-doktrin utama ajaran Islam melalui ilmu-ilmu moden tersebut, walaupun akhirnya akan menghasilkan kesimpulan atau pemahaman yang berlainan dengan para ulama' yang terdahulu⁵⁰¹ Beliau melihat asas konflik antara Islam dan kemodenan adalah persoalan untuk menghidupkan kembali perasaan keagamaan yang unik serta untuk menerima dan menyesuaikan dengan tradisi asing. Masyarakat pada zaman moden yang bergantung dengan bukti-bukti konkret melalui kajian saintifik menghadapi dilema yang kompleks untuk menerima konsep 'perasaan keagamaan' ini sehinggakan mereka cenderung menganggapnya sebagai sebuah ilusi semata-mata. Iqbal mencadangkan penyelesaian bagi menyelesaikan konflik ini melalui pengambilkiraan perspektif falsafah Islam dan juga perkembangan ilmu-ilmu baru. Dalam usaha ini, beliau cuba mengambil pendekatan kritikan-mandiri (*self-critical approach*) yang biasa wujud dalam sains moden khususnya ilmu fizik⁵⁰²

Iqbāl menyusun bab-bab di dalam bukunya dengan sistematik dan teliti, untuk tujuan memberi kemudahan terhadap warga zaman moden untuk mampu memahami mengenai 'pengalaman-pengalaman keagamaan'.⁵⁰³ Dibandingkan sebagai seorang ahli kalam, Muḥammad Iqbāl lebih terkenal sebagai seorang ahli falsafah bermazhab eksistensialis. Oleh karena itu, agak sulit menemukan pandangan-pandangannya mengenai wacana-wacana kalam klasik secara langsung, seperti fungsi akal dan wahyu, perbuatan Tuhan, perbuatan manusia, dan kewajiban-kewajiban Tuhan. Itu bukan berarti beliau sama sekali tidak menyinggung ilmu kalam. Bahkan beliau sebenarnya

⁵⁰¹ Lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 33.

⁵⁰² lihat Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy Of Islamic Law*, 12

⁵⁰³ lihat M.H. Qazi, *Iqbāl On Inner Religious Experience* (New Delhi, Adam Publisher, 2010), 15.

sering menyinggung beberapa perbahasan kalam yang pernah muncul dalam aliran Islam secara tidak langsung dalam karyanya. Dalam kajian ini, tema yang disentuh hanyalah yang mempunyai kaitan atau yang memberi pengaruh terhadap pemikiran hukum beliau.

Antara tema utama Muḥammad Iqbāl dalam membahaskan mengenai teologi baru adalah hubungan antara ilmu dan pengalaman keagamaan ataupun dalam perbahasan klasik disebut sebagai 'hubungan akal dan *naṣṣ*'. Bagi beliau agama sepatutnya mempunyai sandaran rasional dan ini hakikatnya lebih penting berbanding rasionalisme dalam ilmu sains. Walaupun begitu, agama bukanlah hanya produk akal rasional semata-mata kerana terdapatnya sumber-sumber keagamaan yang perlu diambilkira untuk menganalisa fenomena yang beliau istilahkan sebagai 'pengalaman keagamaan'. Ini juga menafikan kenyataan bahawa 'pemikiran rasional' dan 'pengalaman keagamaan' adalah bertentangan antara satu sama lain, bahkan keduanya adalah saling lengkap melengkapi. Beliau mengkritik tradisi teologi terdahulu yang bergantung kepada falsafah Greek dari segi perbahasan logik dan metafizik yang tidak sesuai dengan mesej al-Qur'an khususnya dalam membezakan antara material dan spritual. Muḥammad Iqbāl melihat bahawa pengalaman mistik adalah benar walaupun tidak dapat dibuktikan dengan pencaindera. Ia merupakan sebuah keadaan perasaan manusia yang mempunyai elemen kognitif dan mampu dianalisa melalui kajian berbentuk intelektual dan pragmatik khususnya dengan melihat kesannya kepada sikap lahirah manusia. Sebagai contoh beliau menyatakan bahawa teori falsafah adalah selaras dengan 'pencaindera dan pengalaman keagamaan' mengenai realiti kerana keduanya mengakui bahawa realiti adalah kehidupan kreatif yang dipandu oleh rasional.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ Purhasan Ghasem, Khalili Mozghan, "Islam, Modernity And Religious Experience: With An Approach To The Concept Of Religious Experience From Muhammad Iqbal's Perspective" *Journal Of Religious Thought*, v. 14, no. 3 (2004), 35.

Tema teologi mengenai kehendak Allah dan kehendak insan (*free will*) turut beliau bincangkan melalui perspektif teologi dan falsafah. Bagi beliau sifat Kesempurnaan Allah SWT terkandung pada sifat-sifat pada ciptaanNya. Penciptaan manusia melambangkan bahawa ciptaan Allah SWT mempunyai fungsi dan matlamat tertentu. Sifat manusia yang secara semulajadinya mengkaji, meragui dan mencipta sesuatu melambangkan bahawa intipati kewujudan mengandungi 'kehendak yang kreatif' yang disebutkan sebagai 'ego'. Bagi beliau, ilmu Allah SWT tidak dapat dipisahkan daripada aspek penciptaannya. Walaupun begitu beliau menjelaskan bahawa manusia mempunyai ego atau kehendak yang tertakluk kepada sifat subjektif dan objektif bagi ilmu mereka, manakala Allah SWT tidak dihadkan oleh dua batas tersebut.⁵⁰⁵ Proses manusia mengenalpasti hakikat 'ego' dan diri mereka adalah melalui amalan ibadah kerana ia adalah lambang hubungkait antara dua 'ego' iaitu 'ego yang terhad' iaitu manusia dan 'Ego yang Mutlak' iaitu Allah SWT. Iqbāl membahaskan hal ini juga dalam konsep 'autonomi diri' (*autonomy of the self*)⁵⁰⁶. Beliau menyatakan bahawa al-Qur'an menyentuh mengenai tiga matlamat manusia diciptakan iaitu: beribadah kepada Allah, sebagai Khalifah di atas muka bumi, serta mempunyai autonomi diri supaya dia mampu untuk menguruskan dirinya dan memikul tanggungjawab atas perbuatannya.

Al-Qur'an juga menerangkan bahawa 'diri' adalah sebuah sumber pengetahuan selain daripada sejarah dan alam semesta. Hakikatnya 'diri' adalah merupakan pusat pandangan hidup manusia dan tidak mempunyai struktur material atau tidak terikat dengan faktor masa dan ruang. Masa lalu, masa kini, dan masa depan adalah terkandung dalam konsep 'diri' ini. Oleh sebab itulah al-Qur'an membezakan antara

⁵⁰⁵ Muḥammad Iqbāl, *Reconstruction of Religious Thought*, 45.

⁵⁰⁶ Konsep ini menjadi perhatian utama Iqbal, yang juga menyebabkan beliau telah dikritik dengan hebat oleh para ulama' dan para penganut aliran sufisme di India yang melihat pendekatan 'aotonomu diri' menurut beliau bertentangan dengan konsep 'menyerah diri' kepada Allah dalam ajaran Islam

penciptaan (*creation*) dan panduan (*direction*) dan 'diri' adalah dalam kategori panduan serta tidak dapat diterangkan dengan pendekatan membezakan atau mengasingkan elemen antara tubuh dan ruh (*body and soul*) dalam diri manusia. Ini menyebabkan kesalahfahaman ahli kalam dan para saintis mengenai konsep 'diri' kerana mereka melihat perbezaan antara ruh dan tubuh.⁵⁰⁷

Oleh itu, seterusnya kecenderungan teologi Muḥammad Iqbāl ini telah diterjemahkan oleh beliau dalam memberi saranan-saranan terhadap perubahan hukum Islam khususnya dalam saranan beliau mengenai pembaharuan hukum dalam mendepani cabaran proses modenisasi. Antara yang jelas adalah beliau memberi galakan terhadap amalan *ijtihād* sehingga beliau memperuntukkan perbincangan mengenai tema *ijtihād* dalam satu bab yang khusus. Bagi Iqbāl *ijtihād* adalah jalan atau penggerak untuk membina kecenderungan individu untuk melaksanakan pertimbangan perundangan secara mandiri.⁵⁰⁸ Pembaharuan hukum Islam yang cuba dibawa oleh Iqbāl adalah sebagai penerusan daripada para ulama' terdahulu seperti al-Shāṭibī kerana beliau turut menumpukan kepada aspek *maqāṣid al-sharī'ah* dengan meletakkan pemeliharaan unsur *maṣlaḥah*, atau beliau istilahkan sebagai *huzūz* sebagai unsur-unsur penting dalam perundangan Islam. Ini menjadi asas kepada perkembangan aliran modenis dalam wacana hukum Islam.⁵⁰⁹ Selain itu Iqbāl turut menawarkan beberapa kefahaman yang baru terhadap beberapa sumber hukum Islam sebagai intipati saranan pembaharuan hukum beliau. Antaranya adalah mengenai al-Qur'an iaitu beliau menyarankan pentafsiran semula terhadap prinsip asas perundangan yang disimpulkan

⁵⁰⁷ Lihat Maksoob Aftab, "Is Islam Committed to Dualism in the Context of the Problem of Free Will?" *Journal of Cognition and Neuroethics*, v.3, no.1 (March, 2015), 10.

⁵⁰⁸ Iqbāl melihat bahawa terdapat dua faktor utama yang menjadi akibat usaha-usaha ijtihad telah dikekang antaranya i) ketakutan bahawa kecenderungan kepada rasionaliti akan memusnahkan tradisi dan sumber asas agama bagi masyarakat Islam ii) peranan institusi agama yang secara eksklusif bertanggungjawab dalam memformulasi jawapan-jawapan hukum telah merampas peranan individu dalam hal ini. Beliau juga menyeru agar dibentuk sebuah institusi bagi menjalankan peranan 'ijtihad' dan 'ijma' supaya keduanya dapat berperanan dengan efektif dalam kondisi semasa. Khalid Mas'ud, *Iqbāl's Reconstruction Of Ijtihad*, 17.

⁵⁰⁹ Khalid Mas'ud, *Iqbāl's Reconstruction Of Ijtihad*, 27.

dari al-Qur'an serta mencadangkan agar beberapa peruntukan hukum dalam al-Qur'an ditangguhkan buat sementara waktu kerana kekangan situasi tertentu. Beliau agak pesimis mengenai penggunaan hadis dalam proses menyimpulkan hukum. Di dalam sebuah kuliah beliau, Iqbāl mengkritik mengenai beberapa hukum dalam ajaran Islam seperti hukuman murtad, amalan poligami pembahagian harta warisan khususnya terhadap wanita, serta mengenai hak isteri terhadap peruntukan talak.⁵¹⁰

5.3.3 Teologi Pasca-Ashā'irah menurut Muḥammad 'Abduh

Pada awal abad ke-20 para pengasas teori perundangan di Mesir telah cuba untuk mengemukakan hujah-hujah teologi yang dapat menjustifikasikan saranan perubahan yang dibawa oleh mereka. Mereka mempunyai keyakinan bahawa perundangan Islam harus mampu untuk memberi respons yang berkesan terhadap perubahan yang melanda ummat dalam segala bidang kehidupan. Oleh itu, kebanyakan teori yang dikemukakan oleh mereka merangkumi perubahan dalam sistem teologi yang kemudiannya menyebabkan perubahan kepada aspek epistemologi dan sistem hukum Islam.

Muḥammad 'Abduh sebagai contohnya di dalam artikelnya dalam majalah *al-Manār* telah menyatakan pendirian beliau mengenai nilai kebaikan dan keburukan perbuatan manusia. Bagi beliau, hakikat kebaikan dan keburukan ini adalah sifat yang mempunyai nilai yang tersendiri serta manusia mempunyai kapasiti moral untuk menterjemahkan nilai-nilai ini dalam perbuatan mereka melalui mekanisme *ijtihād* dan *ra'y* secara selaras dan harmoni dengan nilai-nilai yang telah ditetapkan di dalam *naṣṣ* wahyu. Secara jelas terdapat pengaruh elemen teologi Mu'tazilah di dalam pemikiran Muḥammad 'Abduh ini seperti mana yang disimpulkan oleh beberapa sarjana.⁵¹¹

⁵¹⁰ Beliau malah menganggap amalan ini sebagai alasan berbentuk keagamaan bagi golongan kaya untuk melakukan perbuatan zina. Lihat Khalid Mas'ud, *Iqbal's Reconstruction Of Ijtihad*, 155.

⁵¹¹ Richard C. Martin dan Mark R. Woodward juga telah mengenalpasti perubahan kecenderungan teologi pada zaman moden di dalam tulisan sarjana seperti Muhammad Abduh yang cuba menggabungkan

Malcom Kerr menyimpulkan bahawa perkembangan dan perubahan teologi yang disarankan oleh Muḥammad ʿAbduh telah secara tidak langsung beralih kepada Muʿtazilah walaupun beliau tidak pernah mengiktiraf label tersebut disandarkan kepada dirinya. Ini khususnya berkaitan isu di dalam karya beliau iaitu pada cetakan pertama *Risālah al-Tawhīd* yang menyatakan mengenai sifat 'makhluk' bagi al-Qur'an yang kemudiannya beliau tidak memasukkannya dalam cetakan yang kedua.⁵¹² Pada kesempatan yang lain beliau juga menampilkan kecenderungan kepada aliran teologi Matudiriyyah iaitu akal mampu menanggapi nilai kebaikan dan keburukan walaupun begitu hanya wahyu yang menentukan nilai keta'atan dan kemungkaran terhadap perintah Allah. Namun begitu, secara pastinya beliau telah meninggalkan sistem teologi Ashā'irah dengan kefahaman mengenai nilai kebaikan dan keburukan ini.⁵¹³ Dalam analisis Kerr terhadap tulisan ʿAbduh dalam jurnal *al-ʿUrwah al-Wuthqā* yang diterbitkan oleh Jamāl al-Dīn al-Afghānī, beliau secara jelas cuba memaparkan teori teologi beliau yang berbentuk 'naturalis'. ʿBerhubung dengan itu, Abduh cuba menggariskan dua peringkat atau model bagi '*natural law*' bagi menghuraikan hubungan antara akal dan wahyu iaitu :

- 1) Peringkat pertama: Akal dan wahyu adalah daripada dua ruang peranan yang berbeza. Allah SWT telah menciptakan alam termasuk diri manusia menurut sebuah 'perundangan azali' dan juga membekalkan akal manusia dengan kemampuan untuk mengenalpasti prinsip-prinsip nilai moral dalam sesebuah komuniti masyarakat, manakala wahyu berperanan menjawab persoalan kerohanian bagi seseorang yang

elemen rasionalisme dan tradisionalisme dalam *Defenders of Reason in Islam : Muʿtazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford, 1997. Sohail H. Hashmi menegaskan bahawa sarjana seperti Fazlur Rahman yang menyimpulkan teori-teori daripada Sayyid Aḥmad Khān (1989M), Muḥammad ʿAbduh (1905M), dan Muḥammad Iqbāl (1938M) telah berganjak daripada teologi Ashā'irah. Sohail M. Hashmi, "Islamic Ethics in International Society" *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflicts*, Sohail M. Hashmi (edit), (Princeton: Princeton University Press, 2002), 150-154.

⁵¹² Lihat Malcom H. Kerr, *Arabic Thought*, 142

⁵¹³ David Johnston, "A Turn In The Epistemology And Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh," *Islamic Law and Society*, v.11, no.2 (2004), 258.

telah meletakkan kepercayaannya kepada agama Islam. Walau bagaimanapun dalam isu yang sama °Abduh kembali berpegang kepada doktrin Ashā°irah khususnya mengenai persoalan penting berkaitan kebebasan kehendak manusia (*free will*). Walaupun begitu, ironinya perbahasan beliau mengenai persoalan '*al-kasb*' cenderung ke arah Mu°tazilah berbanding Ashā°irah. Beliau juga bersifat pragmatis apabila menolak doktrin *qadar (predestination)*⁵¹⁴ yang bagi beliau akan membawa kesan yang buruk di dalam masyarakat Islam. Bagi beliau masyarakat muslim perlu memilih untuk memperbaiki keadaan mereka, walaupun secara teorinya pilihan mereka itu adalah tertakluk kepada keizinan Allah SWT.⁵¹⁵

- 2) Peringkat kedua : kefahaman yang tidak asing bagi kaedah pemikiran Muslim, iaitu akal rasional dan wahyu berfungsi dalam ruang yang sama dan tidak ada perbezaan atau pemisahan antara keduanya. Walaupun begitu masih terdapat kesenjangan (*gap*) di antara keduanya kerana akal rasional berkaitan tatacara bagi memandu kehidupan sosial manusia manakala hukum-hukum wahyu berperanan untuk memahami kebenaran mengenai Allah SWT yang dinyatakan di dalam *naşş*. Namun kesenjangan ini adalah tidak konsisten dan rawak kerana setiap ruang ini mempunyai isu-isu yang tersendiri. Malcom Kerr menjelaskan bentuk rawak ini:

*Akal rasional dapat mengenalpasti tentang kewujudan Allah SWT dan juga sifat-sifatNya yang Maha Sempurna, akan tetapi tidak dapat menentukan bentuk yang benar bagi kaedah peribadatan kepadaNya. Manakala wahyu memberi peruntukan yang terperinci mengenai undang-undang perwarisan (al-wirathah) akan tetapi tidak memperincikan mengenai bentuk tertentu bagi sebuah pentadbiran kerajaan,*⁵¹⁶

Merujuk kepada model kedua, °Abduh cuba membezakan di antara kategori bagi kapasiti moral manusia. Pertama adalah undang-undang alami bagi individu, yang

⁵¹⁴ Ömer Aydin, "Muhammad Abduh On Predestination And Free Will", *Ekev Academic Review*, v.9, no. 24 (2005), 75.

⁵¹⁵ Malcom H.Kerr, *Islamic Reform: The Political And Legal Theories Of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, (California : University Of California Press, 1966), 113-117.

⁵¹⁶ Lihat Malcom Kerr, *ibid.*, 117.

mengkehendaki bahawa setiap individu perlu mematuhi arahan Tuhan dengan mengetahui bahawa arahan tersebut adalah membawa kebaikan, walaupun tidak mengetahui kemanfaatan arahan tersebut kepadanya di dunia. Ketaatan ini adalah berasaskan kepada iman dan kepercayaan yang memerlukan kepada peranan wahyu dan akal secara bersama. Malcom Kerr dalam kajiannya menjelaskan:

Bagi individu, yang menjadi keutamaan dalam pemikiran Abduh adalah kemampuan manusia untuk membezakan bagi dirinya nilai kebaikan dan kejahatan- menentukan norma bagi perbuatan yang benar-melalui kombinasi dua elemen iaitu naluri kemanusiaan dan perkiraan rasional terhadap masalah yang dapat dicapai. Kewajiban untuk mematuhi norma-norma tersebut kemudiannya akan disokong oleh kesedaran beragama yang menegaskan kepada individu tersebut bahawa menjadi kehendak bagi Allah SWT supaya norma-norma tadi dipatuhi untuk mengelakkan dirinya daripada dihukum dengan siksa di hari akhirat kelak. Dengan kata lain, norma tersebut, adalah terkandung pada perspektif individu kepada persekitarannya dan dapat ditentukan oleh akal yang waras, manakala hukumannya - bagi pencerobohnya - adalah melampaui daripada jangkauan akal rasional,⁵¹⁷

Manakala bagi peringkat masyarakat, Allah SWT telah menyerahkan tanggungjawab kepada manusia untuk menguruskan hal ehwal dan permasalahannya dengan menggunakan kemampuan akal rasional mereka, tanpa panduan khusus daripada wahyu. Malcom Kerr menyimpulkan pemikiran °Abduh ini sebagai berikut:

Bagi kelompok masyarakat, perkara yang menjadi titik tolak adalah persepsi bukan lagi kepada norma-norma namun kepada peraturan yang merujuk kepada norma-norma dalam masyarakat. Peraturan bagi kelompok masyarakat adalah bersifat keduniaan dan material jadi dapat ditanggapi oleh akal, manakala ini tidak sama bagi kategori individu. Kelompok masyarakat akan dihukumi di dunia atas perbuatan kebaikan atau keburukan mereka. Dengan mengambilkira nasib yang telah menimpa masyarakat yang lain - melalui penelitian terhadap fakta sejarah dan sosiologi - mereka dapat dipimpin untuk mencari bentuk tindakan yang bakal membawa mereka kepada kejayaan. Ini dapat mereka capai melalui proses perbincangan bersama,⁵¹⁸

°Abduh membincangkan persoalan akal dan *naşş* wahyu dengan mengemukakan pendekatan yang berbeza daripada perbahasan klasik iaitu pemahaman rasional terhadap *naşş*. Beliau melihat al-Qur'an sebagai sebuah risalah baru yang memperjelaskan kitab-

⁵¹⁷ *Ibid.*, 121.

⁵¹⁸ *Ibid.*

kitab wahyu yang terdahulu. Beliau juga menghubungkan perbincangan mengenai *naṣṣ* dengan sifat kenabian Nabi Muhammad S.a.w. Dalam karya beliau *Risālah al-Tawhīd* beliau membincangkan persoalan *nubuwwah* di bawah tajuk '*dirāsah al-naṣṣ*'. *Naṣṣ* wahyu dikaitkan dengan persoalan *nubuwwah* atas beberapa dasar ialah :

1. Menjadi sebuah prinsip penting untuk menerima hakikat bahawa seseorang itu dibukakan pengetahuan oleh Allah kepada pengetahuan yang tidak terbuka kepada orang selainnya. Maka para Nabi, bersesuaian dengan prinsip ini, adalah pihak yang dibukakan kepada mereka pengetahuan melalui wahyu yang membezakan mereka dengan individu lain.
2. Beliau berdalil dengan dalil fitrah mengenai kemungkinan penerimaan wahyu oleh individu yang terpilih. Ini adalah disebabkan oleh perbezaan peringkat akal maka wujudnya perbezaan kemampuan menerima maklumat, kesedaran dan kefahaman .
3. Wahyu adalah penting kerana akal manusia adalah terhad secara zatnya dalam memahami perihal sesetengah perkara.
4. Wahyu membataskan kepada manusia nilai pengetahuan dengan melimitasikan sesuatu yang perlu diamalkan, dan yang tidak perlu diamalkan ataupun limitasi kebaikan dan keburukan.
5. Nisbah Rasul kepada ummat adalah seperti nisbah akal kepada individu. Mereka diutuskan untuk kepentingan ruhani dan akli bagi manusia. Mereka juga memberi petunjuk akal manusia untuk mengenal Allah S.W.T dan sifatNya.
6. Kenabian adalah mendahului akal yang lemah dalam mengetahui perkara-perkara ghaib. Tanpanya akan terputuslah hubungan antara alam nyata dan alam ghaib⁵¹⁹

Bagi Rawā' Maḥmūd dalam hal ini 'Abduh cenderung kepada kefahaman Ashā'irah yang berpegang bahawa akal perlu dihadkan atau diberi limitasi oleh *naṣṣ*

⁵¹⁹ Lihat Muḥammad 'Abduh, *Risālah al-Tawhīd*, (Qaherah : Maktabah Muḥammad 'Ali Shābīh, 1965), 18.

wahyu. Akal tidak boleh berdiri sendiri tanpa merujuk kepada panduan wahyu. Walaupun begitu pendekatan beliau adalah berbeza daripada aliran Ashā'irah kerana beliau turut memperkenalkan kefahaman rasional terhadap *naṣṣ*. °Abduh juga cuba menghimpunkan peranan akal dan wahyu dalam suatu ruang perbahasan yang sama. Beliau menegaskan :

*Sesungguhnya agama Islam adalah agama Tauhid dalam akidah...akal adalah elemennya yang utama, manakala naqal (naṣṣ) adalah tiangnya yang paling kuat..dan Al-Qur'an adalah saksi kepada kesemua amalannya,*⁵²⁰

Dengan ini beliau telah menegaskan bahawa proses memperhubungkan *naṣṣ* dan akal dalam Islam, tidak pernah terhasil dalam tradisi agama lain serta telah sempurna *ijmā'* dalam ummat ini bahawa terdapat isu-isu agama yang semestinya difahami melalui kefahaman akal seperti kewujudan Allah, qudratNya, dan perutusan para Nabi.⁵²¹

Namun begitu, Sulaiman Dunya menafikan bahawa °Muḥammad °Abduh telah meneladani pendekatan aliran Ashā'irah dalam persoalan 'keutamaan akal ke atas *naṣṣ*. Beliau menyatakan bahawa °Abduh lebih cenderung kepada pendekatan falsafah dalam hal ini sepertimana Ibn Sīnā dan Ibn Rusyd. Kecenderungan beliau ini adalah berbentuk pengkajian *naṣṣ* yang perlu memenuhi kaedah Bahasa Arab dan metode pentafsiran yang tersendiri.

Manhaj pentafsiran yang diutarakan oleh Muḥammad °Abduh diperjelaskan dalam karya beliau '*al-Islām wa al-Naṣraniyyah*' iaitu apabila bertembungnya dalil akal yang bersifat *qaṭ'ī* dan dalil wahyu yang bersifat *dzanniy* maka perlu diutamakan adalah dalil akal yang *qaṭ'ī* tersebut. Beliau mengeluarkan istilah '*qaṭ'ī*' ini sepertimana yang digunakan oleh para ahli falsafah dan mutakallimin. Manakala apabila bertembung dua dalil iaitu akal dan wahyu yang kedua-duanya bersifat *qaṭ'ī*, maka penyelesaiannya

⁵²⁰ Muḥammad °Abduh, *ibid.*, 18.

⁵²¹ lihat Muḥammad °Abduh, *ibid.*, h. 6. dan Rawā' Maḥmūd, *Mushkilat al-Naṣṣ wa al-°Aql*, 260.

adalah seperti yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyyah iaitu tidak akan bertembung dua dalil yang bersifat *qat'ī* kerana sesuatu dalil naqal yang sah tidak akan bertentangan dengan takulan akal yang jelas.⁵²²

Muhammad °Imarah pula berpendapat bahawa pendekatan Muhammad °Abduh adalah sebuah pertengahan di antara aliran yang mengutamakan *naṣṣ* yang berpeda dengan pendapat-pendapat generasi salaf dan golongan rasionalis yang bertitik tolak atas akal semata-mata. Beliau menyatakan :

*Maka tokoh ini menyeru kepada mesej 'Salafiyyah' yang mengembalikan kita kepada sumber utama agama yang suci dan naṣṣ-naṣṣ yang asli dan hakikat keilmuan yang benar...beliau juga menyeru supaya kita melihat sumber utama ini dengan kemampuan akal kontemporari berdasarkan fakta yang dapat menafikan 'dongengan generasi awal' , serta dengan itu dapat menafikan apa yang bertentangan dengan penemuan akal kontemporari yang bermaklumat setelah penelitian dan kajian. Padanya terdapat sifat kepentingan, keaslian, kesucian akidah Islam sepertimana yang didatangkan oleh al-Qur'an al-Karim,*⁵²³

Kesemua ini perlu juga dilihat bersama metode °Abduh dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Antara metode-metode tersebut adalah :

- i) Memahami hakikat lafaz al-Qur'an di dalam aspek penggunaan bahasa
- ii) Membezakan istilah-istilah yang lahir dalam tamadun Islam selepas tiga kurun pertama, dan beliau melihat bahawa kaedah yang terbaik dalam mengenalpasti lafaz dan istilah Qur'an adalah melalui kaedah 'tafsir tematik' (*tafsīr mauḍu'ī*) iaitu dengan memilih istilah atau tema tertentu dan kemudian mencari pengertiannya dalam al-Qur'an.⁵²⁴
- iii) °Abduh mengenalpasti terdapat banyak *uslūb* dalam pentafsiran al-Qur'an, manakala beliau menyeru supaya kaedah pentafsiran yang paling tepat digunakan adalah *uslūb* al-Qur'an sendiri dalam mentafsirkan makna-maknanya.

⁵²² Muhammad °Abduh, *al-Islam wa al-Nasraniyyah*, 53.

⁵²³ Muhammad °Imarah, *al-A'mal al-Kamilah li °Abduh*, 1:186.

⁵²⁴ Lihat Rashīd Rīḍā, *Tafsīr al-Manār*, (Qāherah, al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-°Ammah li al-Kitāb, 1990), 1: 17.

- iv) ʿAbduh menyeru penggunaan ilmu mengenai hal ehwal manusia seperti psikologi dan antropologi untuk memahami kenyataan al-Qur'an mengenai ummat yang terdahulu
- v) Seseorang pentafsir perlu memahami bahawa al-Qur'an adalah kitab hidayah dari awal hingga ke akhirnya.
- vi) Pengkajian al-Qur'an melalui perspektif zaman nubuwwah dalam rangka untuk melihat aplikasi pemahaman terhadap *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Hadis⁵²⁵

Berdasarkan metode di atas ʿAbduh menulis beberapa tafsir terhadap ayat al-Qur'an dengan menggunakan kefahaman beliau sendiri terhadap bahasa Arab al-Qur'an dan dengan tidak merujuk mana-mana tafsir sebelum beliau. Walaupun beliau tidak menyatakan dengan jelas pengaruh teori Perancis dalam metodologi perundangan beliau, tetapi ini sangat jelas melihat kesamaan pada kaedah pentafsiran ʿAbduh dengan 'aliran pentafsiran Perancis' yang berpengaruh pada abad ke-19 ketika beliau menuntut di sana. Pada masa itu para penafsir undang-undang Perancis menafsirkan kod undang-undang Perancis dengan melihat kepada tema-tema utama tanpa terikat kepada teks-teks artikel undang-undang tersebut.⁵²⁶

Metode pentafsiran ʿAbduh adalah bertujuan untuk membuktikan bahawa Islam adalah selaras dengan penemuan sains moden dan pemikiran rasional.⁵²⁷ Ini adalah suatu bentuk solusi kontemporari bagi isu-isu klasik berhubung pertembungan akal dan wahyu (*taʿārud al-ʿaql wa al-naql*). Namun sains yang dimaksudkan oleh ʿAbduh hakikatnya lebih merujuk kepada falsafah sains moden dan juga hasil penemuan sains

⁵²⁵ Muḥammad ʿImārah *ibid*, 4: 12-13. Lihat juga Lihat Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Kelompok Gema Insani, 2010), 104.

⁵²⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah As Philosophy Of Islamic Law*, Virginia : International Institute of 2010), 170.

⁵²⁷ Muḥammad ʿImārah, *al-Aʿmal al-Kāmilah li ʿAbduh*, 4: 143 dan Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (London: Cmabridge University Press, 1983), 250.

pada abad ke-19 dalam bidang fizik dan biologi menyebabkan beliau mentafsirkan beberapa isu metafizik dalam Islam sebagai metafora. Beliau terkesan dengan idea evolusi Darwinisme⁵²⁸ yang mempunyai pengaruh yang besar dalam bidang biologi pada masa tersebut ketikamana beliau menafsirkan kisah Adam dan Hawa sebagai sebuah kisah yang berbentuk metafora, bertujuan untuk memberi pengajaran kepada manusia dan bukannya sebuah fakta saintifik.⁵²⁹

Apabila ‘Abduh mengaplikasi pendekatan rasionalitinya ini dalam proses penetapan hukum khususnya ketika beliau memegang jawatan Mufti dan hakim, beliau telah mengeluarkan fatwa yang berbeza dengan hukum-hukum yang telah menjadi *ijmā’* sebelumnya. Antaranya adalah fatwa beliau mengenai limitasi terhadap pelaksanaan poligami, memberikan hak talak kepada wanita, memberi keizinan terhadap pembuatan arca-arca berbentuk makhluk hidup, dan memberi galakan terhadap semua bentuk aktiviti kesenian.⁵³⁰

5.3.4 Perspektif Hassan Hanafi Terhadap Akal, *Nas*, Dan Realiti

Hassan Hanafi, seorang pemikir Muslim di Mesir melihat bahawa ilmu *uṣūl al-dīn* mampu membentangkan beberapa asas bagi teori pengetahuan (agama) seperti menggariskan hubungan antara wahyu dan akal. Bagi beliau persoalan asas ini perlu diperbahaskan semula dengan bertujuan untuk membina ilmu *uṣūl al-dīn* yang baru serta memastikannya bersesuaian dengan nilai-nilai seperti kemanusiaan, kemaslahatan untuk ummat, dan perspektif keagamaan ini mampu untuk memberi kesan terhadap isu-

⁵²⁸ Lihat Marwa Elshakry, “Darwin and the Mufti” *Reading Darwin in Arabic 1860-1950*, Marwa Elshakry (edit.), (Chicago&London: Chicago University Press, 2013), 175-176

⁵²⁹ Lihat Muḥammad ‘Imārah, *al-A‘mal al-Kāmilah li ‘Abduh*, 1:187. Kecenderungan Muhammad Abduh terhadap logik yang bersifat eksperimental ini mendapat kritikan sarjana kerana walaupun tidak melanggar aspek bahasa akan tetapi al-Qur’an tidak wajar digunakan untuk mengabsahkan sesebuah sistem logik kerana sains dan asasnya adalah hasil penemuan manusia dan akan berkembang dan berubah. Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah As Philosophy Of Islamic Law*, 170 dan Lihat Marwa Elshakry, “Darwin and the Mufti”, 175.

⁵³⁰ Lihat Muḥammad ‘Imārah, *al-A‘mal al-Kāmilah li ‘Abduh*, 2: 199, 329, 663-669

isu masyarakat sama ada bersifat positif atau negatif. Inisiatif yang digagaskan oleh Ḥassān Ḥanafī ini boleh diklasifikasikan sebagai landasan teologi baru gerakan posmodenisme Islam.

Bagi memaparkan hujah falsafah mengenai persoalan *naṣṣ* dan akal, Ḥassan Ḥanafī memberikan komentar bahawa khazanah intelektual Islam (*turath*) telah menyatukan di antara agama dan falsafah atau akal dengan iman. Proses ini tidaklah berlaku atas desakan luaran seperti keinginan untuk membuktikan keselarasan agama Islam dengan falsafah Greek dan Yunani sepertimana yang dipelopori oleh al-*Ikhwān al-Ṣafā*⁵³¹ namun lebih bertujuan untuk memberikan asas rasionaliti terhadap keimanan atau menafsirkan agama dengan kaedah falsafah, membina hubungan antara '*hikmah*' dan *Shari'ah*'. Pendekatan falsafah dalam menyelesaikan persoalan akal dan *naṣṣ* ini bertujuan ke arah pembangunan dan kemajuan umat manusia dengan membentuk hubungan yang berkesan antara agama dan falsafah serta menghubungkan peranan iman dan akal.⁵³²

Ḥassan Ḥanafī cuba membentangkan penyelesaian terhadap polemik akal dan *naṣṣ* ini melalui perspektif khazanah *turāth* Islam. Melalui perspektif ini, pendekatan yang dianjurkan adalah mencari titik temu (*ʿamaliyyah al-tawfīq*) iaitu usaha untuk memahami pemikiran keagamaan dengan menggunakan kerangka pemikiran asing. Melalui perspektif ini dibina (*construct*) sebuah metodologi tafsir Islami yang disandarkan kepada falsafah Yunani. Bagi beliau sesebuah sistem pemikiran tidak akan mampu menonjolkan sifatnya sendiri melainkan dengan merujuk kepada pemikiran yang lain. Seakannya petunjuk-petunjuk agama tidak mempunyai infrastruktur tersendiri serta terbuka terhadap pentafsiran melainkan jika para pentafsir menisbahkan

⁵³¹ Lihat F.E.Peters, '*The Greek and Syriac Background*', 46.

⁵³² Lihat Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsah al-Islamiyyah*, (Beirūt : Dār al-Tanwir, 1980). 96-98.

pemikiran mereka kepada pemikiran lain dalam rangka mentafsirkan petunjuk-petunjuk tersebut.⁵³³ Hassan Hanafi cuba mentakrifkan metode ‘*tawfiq*’ antara akal dan *naqal* ini sebagai :

*Ia adalah mengambil pemikiran insani dan kemudian menilainya dengan petunjuk-petunjuk agama. Hasilnya sama ada pemikiran insan akan mendominasi petunjuk keagamaan itu ataupun petunjuk keagamaan akan mendominasi pemikiran insan tersebut. Akan tetapi kebiasaannya pemikiran insani akan mendominasi petunjuk keagamaan,*⁵³⁴

Hassan Hanafi juga cuba untuk mencadangkan sebuah formulasi atau pendekatan baharu terhadap sistem teologi Islam bagi menggantikan ilmu *uṣūl al-dīn* Islam klasik. Dalam usaha memformulasikan disiplin baru ini beliau mengambil kira tiga elemen utama iaitu akal, *naṣṣ*, dan realiti yang dibincangkan dalam buku beliau ‘*min al-‘aqīdah ila al-thaurah*’. Maka ilmu *uṣūl al-dīn* baharu bagi Hanafi adalah bermatlamatkan beberapa perkara iaitu :

- i) Keperluan membina kerangka ideologi yang jelas dalam menilai ideologi-ideologi yang pelbagai
- ii) Ilmu *uṣūl al-dīn* baharu ini adalah untuk menyatukan dialektika dalam pergerakan sejarah
- iii) Ilmu *uṣūl al-dīn* baharu ini mempunyai tujuan yang praktikal dan mampu menjamin kemaslahatan kaum muslimin.⁵³⁵

Hassan Hanafi memberi beberapa garis panduan bagi manhaj disiplin *uṣūl al-dīn* baharu ini. Antara topik-topik utama yang menjadi fokus utamanya adalah :

- i) topik berhubung akal dan *naqal* khususnya mengenai kepentingan akal, dan juga berhubung dengan kepentingan meletakkan asas rasional terhadap iman, menjadikan

⁵³³ Hassan Hanafi, “al-Tajdīd wa al Tardīd fī al-Fikr al-Dīnī Al-Mu‘āṣir” *Fi Fikrinā al-Mu‘āṣir*, (Qāherah : Dār al-Fikrī al-‘Arabī, 1976), 1: 81-81. Rawā’ Maḥmūd, *Mushkilat al-Naṣṣ wa al-‘Aql*, 278.

⁵³⁴ Hassan Hanafi, “al-Tajdīd wa al Tardīd”, 1: 82.

⁵³⁵ lihat Hassan Hanafi, *Min al-‘Aqīdah ila al-Tsawrah*, (Qāherah: Al-Nāsiyir Maktabah Madbūlī, 1988), 1: 91.

akal sebagai asas bagi naqal, manakala naqal berperanan untuk memastikan kebenaran akal.

- ii) Kepentingan akal pada mengenalpasti nilai keadilan dan kebebasan, serta perbahasan mengenai perbuatan insan mengenai sifat kebaikan dan keburukannya.
- iv) Kepentingan untuk memudahkan perbahasan mengenai topik ketuhanan (*ilahiyyah*) yang pelbagai, ini adalah dengan menggunakan metode penerangan berbentuk eksperimental (ujikaji) dan mampu dikesan oleh deria supaya akidah dapat mendekati kepada realiti.
- v) Merubah fokus teologi ini daripada perhatian terhadap hak Allah, kepada perhatian terhadap hak manusia.
- iv) Sistem teologi baru ini mengambil berat mengenai kemaslahatan ummat, iaitu proses perubahan mazhab *kalām* daripada bentuk perdebatan teoratikal kepada pendekatan meneliti keperluan sebenar hidup manusia.⁵³⁶

Pendekatan Hassan Hanafi terhadap hubungan antara akal dan naqal mempunyai keselarasan dengan pendekatan aliran Mu'tazilah dalam bentuknya yang baru berikutan beliau menganggap akal sebagai asas bagi naqal dan bukan sebaliknya. Hubungan antara wahyu dan realiti diperkemaskan dengan ilmu-ilmu seperti *asbāb al-nuzūl* serta *nasakh wa al-mansūkh*. Bagi Hanafi, fokus harus diberikan kepada dua aspek utama iaitu kritikan sejarah terhadap *naṣṣ* iaitu kritikan luaran dan kritikan dalam iaitu proses memahami *naṣṣ* wahyu dan tafsirannya dengan merujuk kepada realiti sosial yang melatari *naṣṣ* tersebut yang merupakan pengalaman manusia dan masyarakat⁵³⁷ Dalam rangka mencapai perkara tersebut Hassan Hanafi cuba memberi kritikan kepada kedua-dua sistem akal dan naqal dengan matlamat untuk mengharmonikan antara keduanya (*al-tawfiq*).

⁵³⁶ Hassan Hanafi, *Dirāsah al-Islamiyyah*, (Beirūt : Dār al-Tanwīr, 1980), .37-52.

⁵³⁷ Hassan Hanafi, *Min al-ʿAqīdah ila al-Thaurah*, jil.1, 91.

5.3.4.1 Kritikan Terhadap Dalil Naqli

Dalam perkara ini Hassan Hanafi membicarakan mengenai kritikan terhadap kaedah *istidlāl* terhadap *naṣṣ*. Kritikan-kritikan tersebut adalah :

- i) Wahyu hendaklah diaplikasikan dengan mekanisme akal, deria, dan melalui pengalaman insan secara individu dan masyarakat yang kesemuanya merupakan tiga elemen dialektika iaitu wahyu, deria(pengalaman), dan akal.
- ii) Dalil naqli membawa keautorotian *naṣṣ* yang merupakan faktor orang beriman terikat dengan *naṣṣ* wahyu. Oleh itu tidak mungkin untuk menggunakan *naṣṣ* tersebut untuk perdebatan dengan orang bukan Islam yang tidak menerima autoriti tersebut. Maka akal perlu digunapakai dalam proses debat ini.
- iii) Dalil naqli terikat kepada metodologi dan kaedah kebahasaan⁵³⁸, tafsiran dan kefahaman. Maka sesuatu *naṣṣ* tersebut terikat dengan kaedah yang digunapakai oleh pentafsir terhadapnya, mengikut kecenderungan pemikiran para pentafsir terbabit. Oleh itu, sesuatu itu *naṣṣ* dibaca, difahami, dan didengari serta disempurnakan perubahan (maknanya) selaras dengan arus pemikiran sesuatu zaman dan lokaliti tertentu. Inilah yang menjadikan *naṣṣ* berubah (maknanya) bergantung kepada perlaksanaannya melalui pengalaman, deria, dan penyaksian.
- iv) Berdalilkan sumber naqli dapat menghasilkan kecenderungan mendahulukannya ke atas suasana realiti iaitu perspektif bahawa kemunculan *naṣṣ* adalah bebas daripada keterikatan dengan realiti. Sedangkan hakikatnya terdapat *naṣṣ* yang diwahyukan berdasarkan realiti yang berlaku. Oleh itu dalil naqli berpotensi menjadikan *naṣṣ* tidak berjejak dalam realiti, menyebabkan *naṣṣ* terlalu

⁵³⁸ Hassan Hanafi, *Fi Fikrinā al-Mu'āṣir*, 176.

difokuskan kepada makna harfiahnya bukan kepada sesuatu realiti yang dihadapinya.

- V) *Naṣṣ* memerlukan kepada intipati tertentu. Intipati tersebut adalah sistem kehidupan manusia yang selaras dengan *maqāṣid al-‘āmmah*. Inilah yang menjadikan proses *ta`wīl* keperluan dalam rangka untuk memahami *naṣṣ*. Tidak ada *naṣṣ* yang tidak boleh dita`wilkan menurut Ḥanafī.
- vi) Maksud *ta`wīl* di sini bukanlah dengan maksud *ta`wīl* pada pemahaman klasik iaitu memindahkan makna *naṣṣ* yang hakiki kepada makna perumpamaan (*majāzī*) disebabkan oleh *qarīnah* tertentu. Bahkan yang dimaksudkan *ta`wīl* adalah meletakkan intipati makna semasa yang berbentuk realiti kepada *naṣṣ* selaras dengan keperluan masyarakat dan kemanusiaan seluruhnya. Oleh itu asas pentafsiran *naṣṣ* adalah konteks semasa bagi *naṣṣ* dan kehendak-kehendak situasi semasa itu. Proses ini dapat dilaksanakan melalui cara meneliti elemen ketiga selain daripada *naṣṣ* dan wahyu iaitu konteks realiti.⁵³⁹

5.3.4.2 Kritikan Terhadap Dalil Aqli

Ḥassan Ḥanafī menghadkan takrifan terhadap 'akal' yang berinteraksi dengan *naṣṣ* Syarak iaitu akal yang meliputi elemen deria, pemikiran, dan maklumat. Matlamat analisis akal terhadap *naṣṣ* adalah bagi menjamin kefahamannya memenuhi kriteria-kriteria logik dan rasional. Beliau juga menganggap peranan analisa aqliyah ini adalah amat selaras dengan apa yang dibawa oleh disiplin *uṣūl al-dīn* klasik apabila iaitu :

*Untuk meletakkan topik pada peringkat teori dan meneliti kemungkinannya yang pelbagai, kemudian akal akan menapis semua kemungkinan yang tidak sesuai sehinggalah yang tinggal adalah satu kemungkinan yang benar dan tepat menurut penilaian asasi akal dan inilah yang menjadi kebiasaan kepada proses penelitian pada ilmu usul dan metodologi pengkajian,*⁵⁴⁰

⁵³⁹ lihat Ḥassan Ḥanafī, *Min al-‘Aqīdah ila al-Tsawrah*, 1: 390-403. Lihat juga Ḥassan Ḥanafī, “al-Wahyu wa al-Wāqī^c” *Al-Islām wa al-Hadāthah*, (Qāherah: Dār al-Saqī, 1990) 133-175.

⁵⁴⁰ *Ibid*, 1: 304.

Antara karateristik bagi dalil aqli menurut Ḥanafī adalah seperti berikut:

- i) Pendalilan (*istidlāl*) dengan sumber akal adalah atas dasar yang pasti iaitu kejelasan akal. Ini memberi kesan ke atas semua usaha untuk memahami *naṣṣ* wahyu, dan juga meletakkan asas kemanusiaan⁵⁴¹ dalam proses pemahaman *naṣṣ*.
- ii) Akal adalah pentafsir yang diiktiraf oleh Syarak kepada wahyu dan berperanan untuk mengembangkan skop wahyu setelah ia sempurna diturunkan.
- iii) Akal adalah wasilah untuk memahami karakteristik insan. Ini adalah supaya manusia tidak hanya menjadi alat yang hanya mematuhi arahan. Melalui penggunaan wasilah akal ini insan akan berperanan secara sedar dan insaf, dan ini membentuk hubungan berkesan antara insan dan wahyu.
- iv) Akal membawa mesej-mesej kemunusiaan seperti kebebasan, kesedaran, demokrasi, komitmen, yang kesemuanya merupakan hasil kesimpulan daripada sumber wahyu.⁵⁴²
- v) Akal berperanan menterjemahkan wahyu menjadi sebuah tamadun, iaitu wahyu diaplikasikan sebagai sistem perundangan dan akhlak.
- vi) Metode akal yang istimewa adalah ia terbuka kepada perspektif luar dengan kaedah dialog dan perbincangan⁵⁴³

Secara kesimpulannya bahawa inisiatif Ḥassān Ḥanafī dalam menggariskan kesemua tatacara untuk berinteraksi dengan sumber aqli dan naqli tersebut hakikatnya demi menjayakan matlamat beliau untuk membentuk sebuah bentuk tafsiran baru bagi al-Qur'an khususnya yang tidak terikat dengan metode tafsiran ulamak silam. Inisiatif ini hakikatnya memperlihatkan bahawa peranan *naṣṣ* telah dikecilkan bagi tujuan untuk menghasilkan tafsiran yang lebih sesuai dengan realiti semasa. Beliau jelas bersikap

⁵⁴¹ Lihat Ḥassān Ḥanafī, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, 180-182

⁵⁴² Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt wa Al-Siyāsah*, Ḥassān Ḥanafī (terj& pendahuluan), (Qāherah : al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-^cĀmmah lil al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1981), 36.

⁵⁴³ lihat Ḥassan Ḥanafī, *Min al-^cAqīdah ila al-Thaurah*, 1: 403-440.

berat sebelah dalam membuat penilaian di antara dalil aqli dan naqli apabila mengemukakan semua kekurangan dalil-dalil naqli dan menonjolkan kelebihan dalil-dalil aqli.

5.3.5 Perspektif Ashgar Ali Engineer Mengenai Teologi Pembebasan

Ashgar Ali Engineer cuba membuktikan bahawa Islam sarat dengan sumber-sumber pengetahuan yang bersifat dinamik, terbuka yang mampu membebaskan ummat manusia daripada sebarang kongkongan sama ada bersifat sosial, politik, ataupun dogma keagamaan. Oleh itu, beliau menyarankan agar Ummat Islam berganjak daripada teologi klasik kepada teologi baru iaitu yang beliau istilahkan sebagai 'teologi pembebasan' (*liberation theology*). Sebelum meneliti saranan pembaharuan teologi oleh Ashgar Ali Engineer, harus juga difahami mengenai beberapa kritikan beliau terhadap teologi klasik yang masih dipegang oleh ummat Islam kini.

Menurut Engineer, teologi Islam dalam bentuknya yang klasik tidak akan mampu mencetuskan pembebasan umat kerana hanya menumpukan kepada bentuk 'pembebasan' yang bersifat metafizik atau rohani yang terpisah daripada perjalanan sejarah manusia. Wacana ilmu kalam, menurut beliau terlalu bersifat spekulatif, sehingga kadangkala mencetuskan konflik dan pertumpahan darah. Keadaan ini menurut Ali Ashgar Engineer adalah disebabkan oleh keterikatan dan kebergantungan disiplin ini kepada pihak pemegang kuasa pemerintah dalam satu-satu masa tertentu khususnya pada zaman pemerintahan Bani Umayyah (661-750H) hinggalah kepada zaman Bani °Abbāsiyyah (750-1258H). Perbalahan politik pada ketika ini, telah diwarnakan dengan perdebatan ideologi yang sengit. Beliau mengkritik pemerintahan bani Umayyah yang bertanggungjawab merubah sistem pemerintahan dan politik Islam yang pada asalnya bersifat demokratik menjadi sebuah rejim yang autokratik. Pada

masa inilah munculnya debat-debat teologi yang bersifat abstrak⁵⁴⁴ dan pada pandangan Engineer telah membazirkan banyak masa Ummat ini daripada fokus mereka yang sebenar yang pada akhirnya kesemua perdebatan ini menghasilkan pertumpahan darah, kemusnahan, dominasi kekayaan kepada sesebuah pihak dan berubahnya sistem Khalifah kepada sstem monarki yang mengabaikan praktis syura dalam pentadbiran.

Ini semua akhirnya mengakibatkan ajaran-ajaran induk yang dibawa oleh Al-Qur'an telah diabaikan. Antaranya adalah seperti seruan untuk menjaga fakir miskin, anak yatim, ibu tunggal, dan kelompok masyarakat yang tertindas, serta sanggahan al-Qur'an terhadap amalan pendominasi kekayaan negara oleh sekelompok elit pemerintah telah diabaikan oleh para ahli kalam klasik⁵⁴⁵.

Oleh yang demikian, Ashgar Ali Engineer telah cuba menawarkan sebuah bentuk teologi yang baru bagi memastikan agama berfungsi sebagai agen perubahan masyarakat yang beliau istilahkan sebagai 'teologi Pembebasan'.⁵⁴⁶ Bagi mendefinisikan teologi pembebasan ini Ashgar Ali Engineer menyifatkannya sebagai :

Usaha untuk mengetahui mengenai Tuhan dan panduanNya, dan kehendak sebenar disebalik panduan tersebut. Sepertimana Tuhan adalah Zat yang kreatif begitulah juga teologi. Ilmu ini menyentuh mengenai kehendak Yang Esa, kaedahNya yang baru sebagai menifestasi keagunganNya dan penciptaanNya bagi situasi yang baru. Bagaimanakah para pencari kebenaranNya terus bersifat jumud dan kaku? Pencari kebenaran seharusnya menggarap perubahan sekeliling mereka dan cuba memahai kaedahNya yang baru dalam memenifestasikan(kuasaNya). Sebuah teologi tidak bernilai jika tidak diasaakan di dalam perspektif situasi tertentu dan memperluaskannya skopnya. Konflik antara sifatnya yang berakarumbi pada realiti tertentu dan

⁵⁴⁴ Sebagai contoh pada watu ini munculnya debat mengenai status seorang mukmin apabila dia melakukan dosa iaitu mencetuskan perbalahan di antara aliran Murji'ah, Khāwarij dan Mu'tazilah. begitu juga timbul isu mengenai persoalan 'keadilan Allah' iaitu sama ada Allah layak untuk melakukan tindakan yang zalim terhadap hambaNya, hubungkait antara kekuasaan Allah dan perbuatan manusia, sifat al-Qur'an sama ada ia makhluk ataupun Kalam Allah sepertimana yang dipegang oleh aliran Ashā'irah dan ahl al-hadith, isu mengenai sama ada zat Allah itu bersifat fizikal atau hanya berbentuk rohani, dan isu sama ada Allah SWT mempunyai sifat-sifat tertentu ataupun tidak yang menimbulkan perbalahan di kalangan Mu'tazilah, Syi'ah dan Ashā'irah.

⁵⁴⁵ Lihat Ashgar Ali Engineer, *Islam And Revolution*, (New Delhi: Ajanta Publication, 1984), 14.

⁵⁴⁶ Beliau adalah antara sarjana Muslim awal yang menggunakan istilah ini dalam karya beliau "On Developing Liberation Theology" dalam *Islam and Revolution*, 13-38.

*sifatnya yang menyeluruh (trenscedence) inilah yang menjadikannya sebagai kreatif,*⁵⁴⁷

Bagi Ashgar Ali Engineer 'teologi pembebasan' saranan beliau adalah saranan yang lebih baik daripada teologi rasional para reformis seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī, °Abduh, dan juga Sayyīd Aḥmad Khān yang bagi beliau terlalu menumpukan kepada rasional akal, dan penafsiran semula terhadap *naṣṣ* wahyu. Kesemua teologi rasional ini baginya cenderung bersifat intelektual dan hanya boleh digarap oleh kelompok elit yang berpemikiran tinggi. Sedangkan yang diperlukan oleh ummat Islam yang tertindas dan ditekan adalah teologi agama yang mampu membekalkan mereka sokongan psikologi bagi membantu mereka dalam menghadapi kehidupan yang mencabar. Oleh itu, 'teologi pembebasan' beliau tidak hanya menghadkan wacananya pada ruang spekulatif akal rasional, tetapi juga pada ruang praktikal yang sebenar. Ruang praktikal yang dimaksudkan beliau adalah kombinasi kefahaman terhadap 'tindakan', 'teori dan praktis', serta 'iman dan akhlak'.⁵⁴⁸ Bagi beliau melalui pendekatan teologi ini mampu menjadi sebuah instrumen yang paling kuat bagi proses emansipasi masyarakat daripada golongan yang sering mengeksploitasi golongan bawahan serta memberi inspirasi kepada mereka untuk bertindak dengan semangat revolusi menghadapi tirani, eksploitasi dan kekejaman.⁵⁴⁹

Dalam rangka membina teologi baru ini, Engineer juga cuba untuk memberikan takrifan terhadap beberapa elemen utama dalam tradisi akidah Islam dengan merujuk kepada perspektif 'teologi pembebasan' ini. Antara elemen-elemen tersebut adalah prinsip tawhid, keadilan, iman dan kekufuran, serta peranan akal. Bagi Engineer, beliau berpegang bahawa akal rasional adalah penting dalam kehidupan manusia, namun

⁵⁴⁷ Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements In Islam*, (New Delhi : Sterling Publisher Ptd. Ltd., 1990),138.

⁵⁴⁸ Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, 6.

⁵⁴⁹ Ashgar Ali Engineer, *Islam and Revolution*, 24.

menyatakan bahawa akal rasional semata-mata tidak akan mampu untuk menanggapi seluruh realiti alam dan juga menjelaskan mengenai maksud dan matlamat kehidupan. Oleh yang demikian, manusia memerlukan wahyu sebagai pelengkap kepada akal rasional untuk mendapatkan panduan kehidupan yang lurus. Beliau menegaskan perkara ini :

*Wahyu dapat dan sememangnya melampaui akal rasional namun ia tidak bertentangan dengannya,*⁵⁵⁰

Oleh itu wahyu bagi Engineer merupakan prasarana untuk manusia memahami kehidupan rohani dan alam ghaib manakala akal rasional merupakan prasarana untuk manusia mengenalpasti alam fizik, dan wahana untuk memperkayakan kehidupan material mereka.

5.3.5.1 Saranan Ashgar Ali Engineer dalam *Fiqh* Emansipasi Wanita

Dalam mengaplikasikan teori 'teologi pembebasan'nya dalam isu-isu yang lebih praktikal, Ashgar Ali Engineer cuba memberi komentar terhadap beberapa isu *fiqh* yang berkaitan dengan wanita. Ini adalah sebagai membuktikan komitmen beliau terhadap teologi pembebasan yang membangunkan golongan tertindas dalam segmen masyarakat Islam khususnya kaum wanita Islam. Melalui semangat 'teologi pembebasan' ini, Engineer cuba mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan prinsip keadilan, kesamarataan khususnya mengenai isu hak-hak wanita. Isu-isu yang disentuh oleh beliau adalah seperti isu hubungan serta peranan suami dan isteri, poligami, dan kewajipan memakai purdah terhadap wanita muslimah.

Dalam melihat peruntukan-peruntukan hukum di dalam al-Qur'an beliau membahagikannya kepada dua kategori utama iaitu ayat-ayat yang berbentuk normatif dan ayat-ayat yang berbentuk kontekstual. Ayat-ayat yang berbentuk normatif ini adalah

⁵⁵⁰Lihat Ashgar Ali Engineer, *What I Believe*, (Mumbai : Institute Of Islamic Studies, 1999), 3.

prinsip-prinsip umum di dalam al-Qur'an dan nilai-nilai fundamental yang utama seperti keadilan dan kesamarataan. Nilai-nilai umum ini mampu diaplikasikan dalam seluruh konteks tempat, masyarakat dan masa. Sedangkan ayat-ayat berbentuk kontekstual pula adalah peruntukan al-Qur'an dalam rangka berinteraksi dengan sesebuah kondisi sosial dan sejarah pada sesuatu konteks masa tertentu. Dengan berubahnya konteks, peruntukan tersebut dapat berubah atau mengalami *nasakh*. Oleh itu, dengan melihat dari perspektif ayat-ayat yang bersifat normatif maka al-Qur'an menurut Engineer mempromosikan kesamarataan antara lelaki dan wanita. Oleh itu, dalam perspektif ayat yang bersifat kontekstual al-Qur'an kelihatan meletakkan kedudukan lelaki lebih tinggi daripada wanita.⁵⁵¹ Selain itu bagi beliau penafsiran ayat-ayat al-Qur'an sangat bergantung kepada sistem pandang-alam (*world-view*), persepsi, pengalaman serta latar sosio-budaya seseorang penafsir tersebut. Oleh yang demikian bagi beliau tidak ada tafsiran yang bebas dari semua pengaruh-pengaruh tersebut.⁵⁵² Antara lain, bagi Engineer, pentafsiran makna-makna bagi ayat-ayat al-Qur'an terdedah kepada perkembangan masa sehinggakan pentafsiran ulama' kontemporari boleh berbeza dengan ulama' terdahulu. Ini kerana al-Qur'an banyak menggunakan ayat-ayat simbolik atau metafora yang mempunyai makna-makna yang tidak jelas. Oleh yang demikian Ashgar Ali Engineer mencadangkan pentafsiran ayat-ayat simbolik ini dengan merujuk kepada keadaan dan kondisi kontemporari.⁵⁵³

Metodologi tafsir yang diperkenalkan oleh beliau ini dapat dikesan dalam usaha pentafsiran beliau terhadap beberapa ayat yang mempunyai kaitan dengan hukum terhadap wanita. Antaranya adalah dalam beliau menafsirkan ayat berkaitan hukuman

⁵⁵¹ Ashgar Ali Engineer, *The Rights Of Women In Islam*, (Lahore : Vanguard Books Pvt. Ltd., 1992), 10-11. Ashgar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, (New Delhi : Sterling Publisher Pvt. Ltd., 1999), 87.

⁵⁵² Ashgar Ali Engineer, *The Qur'an, Women and Modern Society*, 10.

⁵⁵³ Lihat Ashgar Ali Engineer, *The Rights Of Women In Islam*, 42.

pukul terhadap isteri yang poligami, hukum purdah, dan lain-lain lagi yang akan dibincangkan dalam bahagian seterusnya.

5.4 Konsep *Maṣlahah* Bagi Golongan Modenis dan Posmodenis Serta Keutamaannya Ke Atas *Naṣṣ* Syarak.

Sepertimana yang dibahasakan sebelum ini, pada abad ke-20 dan ke-21 terdapat kecenderungan baharu di kalangan para pemikir dan sarjana muslim kontemporari yang mempunyai kesamaan dengan kecenderungan sarjana muslim klasik khususnya terhadap persoalan hubungkait antara *naṣṣ* wahyu dan *maṣlahah* manusia. Terdapat beberapa sarjana Muslim memberi komentar mengenai limitasi *naṣṣ* wahyu dalam berinteraksi dengan realiti kehidupan moden dan posmoden dan mereka mendakwa wujudnya keperluan mengutamakan bentuk *maṣlahah* dalam bentuknya yang lebih spesifik dan semasa ke atas hukum-hakam yang dinyatakan oleh *naṣṣ* - *naṣṣ* Syarak. Kecenderungan ini mempunyai persamaan dari sudut prinsip asasnya dengan saranan yang dikeluarkan oleh al-Ṭūfī iaitu keutamaan *maṣlahah* ke atas *naṣṣ* wahyu namun muncul dalam bentuknya yang kontemporari.

Oleh itu, bentuk-bentuk perspektif baru terhadap *maṣlahah* bagi era moden dan posmoden yang dilihat sebagai perlu diutamakan ke atas peruntukan-peruntukan dalam *naṣṣ* wahyu cuba untuk di perhalusi dalam ruangan ini. Oleh itu, dalam rangka untuk mengenalpasti perspektif bagi *maṣlahah* baharu ini, penulis merujuk kepada pembahagian kecenderungan (*tendencies*) pemikiran Islam kontemporari yang telah diperkenalkan oleh Auda sepertimana yang dibincangkan sebelum ini, iaitu beliau telah membahagikan kecenderungan tersebut kepada tiga kelompok iaitu tradisionalis, modenis, dan posmodenis yang di bawahnya terdiri daripada beberapa aliran yang lebih spesifik. Namun dalam kajian ini, fokus akan diberikan khusus kepada aliran pemikiran

hukum Islam di bawah kecenderungan-kecenderungan ini yang mempunyai elemen mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* dalam pelbagai bentuk dan keadaan. Walau bagaimanapun, pembahagian kecenderungan mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* pada era moden dan posmoden ini tidaklah bersifat rigid atau eksklusif kerana sesebuah kecenderungan boleh menjadi manifestasi kecenderungan yang lain namun dalam bentuk yang berbeza serta memerlukan huraian berasingan.

5.4.1 Pendekatan Modenis terhadap Konsep Keutamaan *Maṣlaḥah*

Terdapat pelbagai perspektif dan takrifan bagi konsep atau aliran modenisme Islam. Charles Kruzman mentakrifkannya sebagai merujuk kepada gerakan untuk mengharmonikan antara prinsip-prinsip keislaman dengan nilai-nilai moden seperti konstitusionalisme, nasionalisme, kebebasan tafsiran keagamaan, kajian saintifik, hak wanita, dan kaedah pendidikan moden.⁵⁵⁴ Auda dan Hallaq kedua-duanya mengistilahkan kecenderungan yang utama dalam aliran modenisme Islam sebagai utilitarianisme agama.⁵⁵⁵

Muḥammad °Abduh, sepertimana yang dibincangkan sebelum ini merupakan antara sarjana yang bertanggungjawab menggariskan landasan teologi bagi perubahan yang signifikan dalam tradisi pemikiran dan perundangan Islam. Namun begitu, beliau tidak secara jelas memberikan sebuah cadangan perubahan hukum Islam yang konkrit walaupun beliau ada mengeluarkan keputusan-keputusan hukum yang melambangkan komitmen beliau terhadap teologi moden yang diutarakan semasa menjadi ketua hakim

⁵⁵⁴ Charles Kruzman, *Muslim Modernist*, (Oxford : Oxford University Press, 2004), .4.

⁵⁵⁵ Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, 214 dan lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 169 -172. Secara asasnya utilitarianisme bermaksud aliran yang menilai kebaikan atau keburukan bagi setiap perkara dengan melihat kepada aspek kegunaan atau kemanfaatan sesebuah perkara tersebut. Semakin bermanfaat sesebuah perkara maka semakin baiklah nilainya dan sebaliknya.

di Mesir.⁵⁵⁶ Walau bagaimanapun, °Abduh secara jelas menggunakan instrumen *maṣlahah* secara ekstensif dan meluas dalam membuat kesimpulan-kesimpulan tanpa terikat kepada mana-mana garis panduan ulama' klasik. Berhubung hal ini, °Abduh cenderung memilih akal rasional apabila sesebuah makna di dalam *naṣṣ* Syarak bertentangan⁵⁵⁷ dengannya sehinggakan beliau membenarkan orang Islam terlibat dengan urusan perbankan riba atas dasar *maṣlahah*.⁵⁵⁸

Kecenderungan utilitarianisme ini boleh dilihat juga pada karya tokoh reformis pemikiran Islam, iaitu Rashīd Rīdā yang merupakan penerus kepada usaha modenisasi Muḥammad °Abduh dengan menawarkan saranan perubahan metodologi hukum Islam serta cuba menonjolkan Islam sebagai agama yang mudah dan toleran dalam karyanya *Yusr Al-Islam*.⁵⁵⁹ Dalam menjayakan agenda ini, Rīdā menerima prinsip bahawa *maṣlahah* sebagai prinsip fundamental Islam dan menawarkan sebuah metodologi hukum Islam yang menghuraikan hubungan *maṣlahah* dan *naṣṣ*.

Sepertimana yang diuraikan oleh Hallaq, Rīdā menempatkan *maṣlahah* pada posisi yang penting dalam hukum Islam sehinggakan bukan sahaja mampu secara tersendiri untuk menghasilkan hukum-hukum baru khususnya bagi isu yang tidak mempunyai sebarang sandaran *naṣṣ* wahyu,⁵⁶⁰ namun juga dalam berhadapan dengan *naṣṣ-naṣṣ* wahyu pada pelbagai peringkat. Contohnya, walaupun *naṣṣ* hukum yang bersifat *qaṭ'īyyah al-dilālah* dan *qaṭ'īyyah al-thubūt* menghadkan sebarang ruang untuk berlaku usaha *ijtihād* ke atasnya, teks wahyu tersebut masih boleh dinilai semua menerusi prinsip-prinsip Syarak yang disimpulkan daripada keseluruhan sistem hukum

⁵⁵⁶ Fatwa beliau menyentuh mengenai larangan poligami, keharusan riba bank konvensional. Lihat Muḥammad °Imārah, *al-ʿamal al-Kāmilah li °Abduh*, 2:199,329,663-669.

⁵⁵⁷ Jamal Mohamed Ahmad, *The Intellectual Origin of Egyptian Nationalism*, (London: Oxford University Press, 1960), 41.

⁵⁵⁸ C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, (New York: Russel & Russel, 1968), 80.

⁵⁵⁹ Rashīd Rīdā, *Yusr al-Islam*, (Qāherah: Matba'ah al-Manār, 1968), 76.

⁵⁶⁰ Rashīd Rīdā, *al-Khilāfah aw al-Imāma al-°Uzmā*, 158-194.

Islam seperti prinsip *darūrah*. Ini juga seperti *naṣṣ-naṣṣ* yang diijma^ckan hukumnya oleh para Sahabat R.A yang pada keadaan tertentu menerima turut regulasi *maṣlahah*. Termasuk juga dalam hal ini *naṣṣ-naṣṣ* wahyu yang tidak jelas (*ghair al-ṣarīh*) ataupun hadis yang diriwayatkan daripada Rasulullah S.A.W namun tidak mencapai tahap *ṣahīh*, atau dalam keadaan tafsirannya masih diperselisihkan oleh para ulama', maka semua bentuk dalil ini akan kembali merujuk kepada prinsip *maṣlahah*.⁵⁶¹

Dengan mengecualikan skop ibadah khusus dan urusan ritual agama yang bergantung secara ketat kepada teks wahyu daripada dinilai menurut neraca *maṣlahah*, Rīdā cuba menawarkan teori perundangan yang meletakkan kepentingan dan keperluan manusia sebagai nilai utama dalam proses penyimpulan hukum.⁵⁶² Sebarang *naṣṣ* wahyu tanpa mengira status pendalilan dan periwayatannya berpotensi untuk diketepikan terlebih dahulu jika bercanggah dengan pengambilkiraan *maṣlahah* tersebut. Bagi Hallaq, Rashīd Rīdā dengan ini telah menyediakan sebuah medan untuk memisahkan persoalan agama dengan isu-isu bukan keagamaan dan merupakan sebuah anjakan radikal yang berbeza dengan pendekatan klasik.⁵⁶³

^cAbdul Wahhāb Khallāf(1956M) adalah antara sarjana Muslim yang cuba mengikut jejak Rīdā dalam membahaskan metodologi hukum Islam yang baru dan tidak terikat dengan tradisi klasik *uṣūl al-fiqh*. Metodologi Khallāf menepati teori keutamaan al-Ṭūfī dalam beberapa aspek iaitu dengan menganggap bahawa dalam sesetengah kes, perubahan terhadap sesebuah hukum adalah perlu didahulukan daripada peruntukan yang disebut atau ditetapkan oleh *naṣṣ*.⁵⁶⁴ Kecenderungan ini kelihatan lebih jelas

⁵⁶¹ lihat Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, 218-219 dan Lihat Malcom H.Kerr, *Islamic Reform : The Political and Legal Theories of Muḥammad °Abduh and Rashīd Riḍā*, 104.

⁵⁶² Lihat Nazly Hanum Lubis, "Maslahah Mursalah in The Thought of Muhammad Abduh & Rashid Rida" *al-Jami'ah*, v. 42, no. 1(2004), 114.

⁵⁶³ Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, 219.

⁵⁶⁴ David L. Johnston, *A Turn In Epistemology of Islamic Jurisprudence*, 133.

apabila beliau membincangkan mengenai *‘urf* sebagai salah satu sumber perundangan Islam yang penting. Pada mulanya sebagaimana fuqaha klasik beliau menyimpulkan bahawa *‘urf* yang selaras dengan *naṣṣ* wahyu diterima sebagai sah bagi menjadi sandaran hukum manakala yang sebaliknya adalah tertolak. Namun beliau memberi pernyataan yang agak kontradik dengan premis awal beliau apabila beliau menyatakan bahawa terdapat bentuk *‘urf* yang walaupun agak berbeza dengan ketetapan yang berlaku dalam *naṣṣ* Syarak namun masih dikira sebagai sah. Ini adalah apabila sesebuah praktis atau sesebuah kontrak berbentuk *‘urf* yang bercanggah ini sudah diterima secara meluas dalam sesebuah masyarakat maka elemen keperluan dan kepentingan umum adalah melampaui peruntukan *naṣṣ* wahyu. Khallāf bahkan menegaskan bahawa oleh kerana praktik *‘urf* sentiasa berkembang dan berubah, maka hukum yang berkaitan dengannya juga perlu berubah yang membawa pengertian bahawa perubahan hukum adalah berkadar langsung dengan aspek kewujudan keperluan dan kepentingan awam (*maṣlaḥah*). Antara fatwa yang menonjol dalam perkara ini kontrak perjanjian yang melibatkan elemen risiko (insuran) dibenarkan walaupun diharamkan syarak diharuskan kerana terdapat tuntutan yang mendesak di dalam kehidupan moden.⁵⁶⁵

Antara kenyataan Khallāf yang jelas menggambarkan aspek keutamaan *maṣlaḥah* terhadap *naṣṣ-naṣṣ* wahyu adalah:

*Oleh itu, jika kita bertindak atas dasar maṣlaḥah sebagai alternatif kepada dalil-dalil ini (secara literalnya), maka kita adalah bertindak atas sesuatu yang rājiḥ berbanding dalil yang lebih lemah (marjūḥ). Ini kerana maṣlaḥah adalah matlamat yang utama bagi Syarak, oleh itu sesebuah matlamat mempunyai kekuatan hujah yang lebih daripada sekadar jalan kepadanya (naṣṣ)*⁵⁶⁶

‘Allāl Al-Afāsī (1973M) juga merupakan antara sarjana Islam dari Maghribi yang boleh dikategorikan mewakili aliran utilitarianisme ini kerana dilihat cenderung kepada

⁵⁶⁵ ‘Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Taysrī‘ al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣ Fīhi* 124-125.

⁵⁶⁶ *Ibid.*

teologi yang dikemukakan °Abduh khususnya dalam aspek keadilan sebagai matlamat Allah SWT dalam pensyariatannya dan kemampuan rasional manusia untuk mengetahui matlamat-matlamat tersebut. Baginya, matlamat Allah SWT dalam menggubal SyariahNya adalah keadilan, kesejahteraan, dan kebaikan dalam hidup manusia. Oleh itu baginya, prinsip-prinsip utama yang menjadi kehendak Syarak ini adalah tetap dan mana-mana hukum yang spesifik yang didasarkan atas prinsip umum tersebut maka ia juga adalah diterima dan sah. Namun begitu, hukum-hukum ini adalah bergantung kepada sejauhmana relevannya dalam merealisasikan matlamat-matlamat umum Syarak tersebut dan apabila sesebuah hukum itu tidak lagi mampu menjalankan manfaat sosial kepada manusia maka ia akan diganti dengan hukum baru yang lebih mampu mencapai matlamat tersebut.⁵⁶⁷ Walau bagaimanapun °Allāl Al-Afāsī turut mengkritik teori pendahuluan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* yang disarankan oleh al-Ṭūfī sebagai tidak tepat.⁵⁶⁸ Namun ironinya, pada karya beliau yang lain beliau telah mengeluarkan pandangan *fiqh* yang berlawanan dengan prinsip beliau ketikamana beliau memfatwakan agar amalan poligami dibatalkan di atas alasan *maṣlaḥah* sedangkan ia adalah berlawanan dengan peruntukan dalam *naṣṣ* al-Qur'an dan *ijmā'*.⁵⁶⁹

Pergantungan kepada konsep *maṣlaḥah* atau *istiṣlāḥ* yang merupakan prinsip asas bagi teori perundangan baru yang dicadangkan oleh para reformis yang cenderung bersifat utilitarianisme ini tidak dapat lari daripada kritikan sifat kekurangan cadangan-cadangan ini yang dilihat terlalu subjektif dan tidak begitu konkret. Ini kerana mereka tidak menawarkan sebuah metodologi yang jelas untuk mengawal proses untuk menghasilkan premis-premis hukum Islam yang lebih meyakinkan.⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ °Allāl al-°Afāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makārimuh*, (Casablanca : Maktabah al-Wiḥdah al-°Arabiyyah, 1963)62.

⁵⁶⁸ Lihat *ibid*, 143

⁵⁶⁹ °Abd al-Majīd Sharfī, *al-Islām wal Hadāthah*, (Tunisia : Dār al-Tunisiyya, 1991),174.

⁵⁷⁰ Lihat Nazly Hanum Lubis, "Maslahah Mursalah in The Thought of Muhammad Abduh", 110.

5.4.2 Pendekatan Posmodernis Dalam Hubungan *Maṣlaḥah* dan *Naṣṣ*

Posmodernisme adalah kecenderungan kontemporer dalam bidang intelektual, politik, dan budaya yang bermatlamatkan untuk mereformasikan tradisi kesenian, kebudayaan, dan intelektual. Sebagai sebuah respons atau kritikan terhadap fenomena modernisme, posmodernisme mengungkapkan kelemahan-kelemahan modernisme dan cuba untuk menawarkan alternatif baginya. Sebahagian sarjana Muslim telah mengadaptasi pelbagai metode posmodernisme ini ke dalam wacana perundangan dan hukum Islam. Jasser Auda dalam karyanya membahagikan kecenderungan posmodernisme dalam kajian hukum Islam kepada beberapa aliran seperti pos-strukturalisme, neo-rasionalisme, aliran kesejarahan, *Critical Legal Studies*, dan pos-kolonialisme.⁵⁷¹ Metode asas dalam analisis kecenderungan posmodernisme ini adalah proses dekonstruksi yang diperkenalkan oleh Jean Jacques Derrida yang menyatakan bahawa sebarang nilai yang bersifat biner (*binary*) atau *logocentrism* yang sangat dominan dalam wacana klasik atau modernisme perlu diambil alih oleh nilai-nilai alternatif yang lain. Nilai-nilai atau tema yang selama ini menjadi *logocentrisme* dalam masyarakat seperti kebaikan, lelaki, kulit putih, dan Eropah tidak sepatutnya terus mendominasi nilai-nilai yang selama ini didiskriminasi seperti kejahatan, wanita, kulit hitam dan Afrika dan juga seharusnya mendapat perhatian yang sewajarnya.⁵⁷² Dalam tradisi pemikiran Islam, aliran pos-strukturalis sebagai contohnya telah diadaptasi oleh sebahagian sarjana muslim bagi menilai semula peranan *naṣṣ-naṣṣ* wahyu yang dianggap sebagai sebuah elemen autoritarian dalam wacana keislaman.⁵⁷³ Dalam perbincangan ini, penulis ingin memberi perhatian terhadap kecenderungan sarjana-sarjana posmodernisme yang cuba melaksanakan proses dekonstruksi peranan *naṣṣ*

⁵⁷¹ Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 180-209

⁵⁷² Jim Powell, *Post-modernisme for Beginners*, (New York: Writers and Readers Publishing Inc., 1998), 101-103

⁵⁷³ Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah As Philosophy Of Islamic Law*, 182.

wahyu dalam hukum Islam serta memposisikan beberapa bentuk *maṣlaḥah* dalam versi yang baharu di hadapan peranan *naṣṣ-naṣṣ* tersebut.

5.4.2.1 Aliran Kesejarahan Dalam Mencadangkan Keutamaan *Maṣlaḥah* Ke Atas *Naṣṣ*

Muḥammad Sā'īd Ashmawī(2013M) sebagai seorang Ketua Hakim bagi Mahkamah Jenayah di Mesir dan juga seorang professor dalam bidang perundangan Islam dan undang-undang perbandingan di Universiti Cairo, cuba menawarkan perspektif baru terhadap sumber-sumber perundangan Islam dalam karyanya. Beliau dengan tegas menyatakan bahawa perbezaan antara agama sebagai unsur yang suci dan bersifat ketuhanan dengan pemikiran agama yang merupakan usaha manusia dalam memahami mesej keagamaan yang asli. Oleh itu 'agama' yang murni itu adalah suci dan tidak boleh diletakkan dalam mana-mana konteks kehidupan manusia, manakala pemikiran atau usaha manusia untuk memahami agama tidak dapat lari daripada sebuah konteks sosial dan sejarah kehidupan yang tertentu⁵⁷⁴. Menurutny lagi Syariah hendaklah dilihat dari sudut matlamatnya untuk memenuhi kepentingan masyarakat (*maṣlaḥah*) dan ini dibuktikan dengan berlakunya proses *nasakh* dan *mansūkh* pada ayat-ayat dalam al-Qur'an bagi mencapai matlamat ini⁵⁷⁵. Oleh itu beliau meletakkan prinsip ini sebagai landasan bagi undang-undang positif yang mampu berinteraksi secara berkesan dengan realiti.

⁵⁷⁴ Muḥammad Sā'īd Ashmawī, *Uṣūl Al- Sharī'ah*, (Beirūt: Dār Iqra', 1983), 52-53.

⁵⁷⁵ Beliau memberikan contoh ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan hukum minuman *khamr*. Pada awalnya ayat ke 219 Surah al-Baqarah menyatakan bahawa "*Ia membawa mudharat dan manfaat kepada manusia akan tetapi kemudharatannya lebih besar dari kemanfaatannya*,". Setelah itu ayat berkaitan *khamar* mengambil posisi yang berbeza dalam Surah al-Nisa' dengan menyatakan "Wahai orang-orang beriman janganlah kamu dekati solat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehinggalah kamu sedar apa yang kamu ucapkan" manakala ayat yang terakhir yang jelas mengharamkan arak pada ayat 90 Surah menyatakan: "*Sesungguhnya arak, judi, menilik nasib, memuja berhala adalah kekotoran daripada amalan syaitan maka hindarilah daripadanya*,". Menurut Ashmawī, ini membuktikan *naṣṣ* wahyu berubah mengikut perkembangan sosial yang berlaku. Lihat *ibid.*, 75-76

Dengan berdasarkan pendirian yang digariskannya, Ashmawī memberi komentar terhadap *naṣṣ* al-Qur'an mengenai riba iaitu pada ayat surah al-Baqarah ayat 275-279. Beliau mengambil sikap menyokong undang-undang Mesir dengan yang membenarkan meletakkan kadar faedah bagi pinjaman peribadi pada kadar 4 persen manakala bagi transaksi komersial dikenakan sebanyak 5 persen. Bagi beliau peruntukan ayat al-Qur'an ini yang melarang sebarang kontrak melibatkan riba adalah berlatarkan amalan masyarakat ketika era penurunan wahyu yang mengenakan bunga terhadap penghutang yang kesannya akan melipatgandakan jumlah hutang jika semakin panjang masa pembayaran dibuat. Amalan ini diharamkan kerana menindas penghutang. Sedangkan menurut beliau dalam ekonomi moden, amalan penindasan sebegini tidak lagi wujud kerana faedah yang dikenakan kepada peminjam oleh sesebuah institusi bukanlah untuk mengkayakan pemiutang akan tetapi adalah melindungi pemiutang akibat perubahan nilai wang mengikut masa. Akibat daripada fenomena flaktuasi nilai wang dalam sistem ekonomi global kini, penghutang dibenarkan membayar faedah bagi hutangnya bagi memastikan bahawa nilai asal hutang dibayar dengan kadarnya yang asal. Jika amalan ini dihalang maka akan mendatangkan kerugian dan akhirnya tiada pihak yang bersedia memberi khidmat pinjaman dan akhirnya akan mencetuskan mudarat dalam masyarakat. Selain itu pinjaman pada zaman moden juga tidak hanya berbentuk individu akan tetapi juga melibatkan pinjaman oleh institusi korporat yang membuat pinjaman untuk melabur dan menggandakan keuntungan. Hasilnya mereka akan membayar semua jumlah pokok dan faedah kepada para pelabur setelah mereka juga mendapat sejumlah keuntungan tertentu. Jadi ini semua bagi beliau tidak melibatkan eksploitasi.⁵⁷⁶ Jelas di sini Ashmawī menggunakan pendekatan kesejarahan (*historicism*) dalam menganalisa *naṣṣ* Syarak dan melihat bahawa *maṣḥalah* pembangunan ekonomi semasa adalah wajar diutamakan daripada peruntukan yang telah jelas berada di dalam *naṣṣ* Syarak. Beliau

⁵⁷⁶ Lihat Muḥammad Sā'id Ashmawī, *Uṣūl Al- Sharī'ah*, 118-119

memberikan komentar yang sama terhadap *naṣṣ-naṣṣ* hukum lain dalam Qur'an seperti dalam isu perwarisan dan hukum-hakam perkahwinan dalam Islam

Fazlur Rahman(1988M) juga cuba menawarkan sebuah metode pencapaian hukum Islam yang lebih jelas dengan mencadangkan supaya *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah dilihat secara komprehensif melalui tema-tema yang terkumpul (tematik) bukan secara berasingan serta dengan cuba mengeluarkan prinsip-prinsip utama daripada analisa ini dengan mengambilkira konteks sosio-ekonomi, dan politik ala-kabilah masyarakat Arab ketika mesej-mesej ajaran Islam diwahyukan. Oleh itu, proses mengeluarkan hukum daripada hukum spesifik dalam al-Qur'an dan Sunnah harus mengambilkira aspek latar sosio-politik-ekonominya. Metode yang dicadangkan oleh Fazlur Rahman ini mempunyai dua aspek utama iaitu yang pertama, menyimpulkan prinsip umum daripada peruntukan yang spesifik dalam *naṣṣ*, manakala yang kedua, prinsip umum ini pula diaplikasikan kepada isu semasa yang spesifik. Oleh itu metodologi dinamakan oleh beliau sebagai '*The Double Movement Theory*' (Teori Gerak Ganda).⁵⁷⁷ Bagi Fazlur Rahman beliau menyatakan :

*kita mengaplikasikan prinsip-prinsip umum yang dikeluarkan daripada Al-Qur'an dan juga Sunnah) tersebut kepada situasi semasa dengan menonjolkan perkara yang perlu ditonjolkan dan menolak apa yang perlu ditolak,*⁵⁷⁸.

Antara contoh jelas aplikasi teori gerak-ganda ini adalah hasil analisa Rahman terhadap hukum poligami. Dalam Surah al-Nisa' ayat 2, al-Qur'an melarang para penjaga anak yatim menggunakan harta anak-anak yatim yang diamanahkan kepada mereka secara tidak sah. Pada ayat ke-126 pula Allah SWT menyatakan bahawa para penjaga ini seharusnya mengahwini anak-anak yatim perempuan ini setelah mereka mencapai suatu tahap umur yang wajar berbanding memulangkan harta yang menjadi

⁵⁷⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition Took the World of Islamic Scholarship by Storm*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 41-42. Lihat juga Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 244.

⁵⁷⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Interpreting the Qur'an*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 49.

hak mereka. Pada ayat ke empat, al-Qur'an menegaskan bahawa jika mereka tidak mampu berlaku adil terhadap harta anak-anak yatim tersebut maka mereka dibenarkan mengahwini sehingga empat orang dan jika mereka tidak mampu melaksanakan keadilan kepada isteri-isteri tersebut maka berpadalah dengan seorang. Menurut Rahman lagi, pada ayat ke 127 Surah yang sama, al-Qur'an menyatakan pendirian yang kontradik apabila menyatakan bahawa adalah suatu yang mustahil untuk melakukan keadilan kepada banyak isteri. Rahman mengkritik kesimpulan sarjana *fiqh* klasik yang menyimpulkan daripada *naṣṣ* ini keharusan berpoligami sehingga empat isteri, sedangkan tuntutan untuk melakukan keadilan terhadap isteri-isteri tersebut bagi para ulama' berkenaan, hanyalah berbentuk anjuran semata-mata yang tidak mempunyai sebarang kesan perundangan. Kesimpulan sebegini bagi Rahman adalah tidak wajar menurut metodologi beliau:

*“nilai yang paling umum adalah merupakan yang paling dasar dan paling perlu diambilkira untuk dilaksanakan, manakala peruntukan spesifik perlu diletakkan di bawahnya (prinsip umum),”*⁵⁷⁹

Oleh itu, menurut Rahman elemen keadilan di dalam ayat ini seharusnya diberikan status yang lebih penting daripada hukum kebenaran mengahwini empat orang isteri. Kepentingan elemen keadilan ini turut merujuk kepada banyak *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an yang membawa tema keadilan.⁵⁸⁰

Pemakaian metode kesejarahan (*historicism*) yang lebih jelas khususnya dalam mengaitkannya dengan hukum Islam terdapat dalam karya-karya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (2010M), seorang pemikir Muslim di Mesir. Beliau mengaplikasikan metode ini ke atas *naṣṣ* al-Qur'an di atas anggapan bahawa teks tersebut hakikatnya merupakan produk budaya pada zaman penurunan wahyu.⁵⁸¹ Oleh itu, Abū Zaid telah cuba menilai semula status *naṣṣ* al-Qur'an yang disifatkan oleh para ulamak sebagai teks yang kekal abadi

⁵⁷⁹ Lihat Fazlur Rahman, *ibid*, 49.

⁵⁸⁰ Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 244.

⁵⁸¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, (Beirūt: Sinā' li al-Nasyr, 1992), 62.

dan relevan hingga ke akhir masa. Konsep teks yang abadi ini kemudiannya digantikan dengan teori bahawa al-Qur'an hanya produk sesebuah budaya semata-mata dan terikat dengan sistem bahasa dan kebudayaan bagi konteks terbabit. Dalam mengaplikasikan teorinya, Abū Zaid memberi komentar mengenai pembahagian harta perwarisan antara lelaki dan wanita. Beliau mencadangkan pembahagian sama rata antara bahagian harta pusaka lelaki dan wanita atas alasan bahawa peruntukan hukum perwarisan yang terdapat di dalam *naṣṣ* al-Qur'an harus dilihat sebagai tertakluk kepada konteks ketika wahyu diturunkan iaitu wanita pada zaman Arab jahiliyyah tidak mendapat hak perwarisan sama sekali. Oleh itu, pembahagian dalam *naṣṣ* itu hanyalah pendekatan al-Qur'an dalam mencetuskan perubahan sosial ketika itu dengan memberi hak waris kepada wanita dan berhadapan dengan realiti bahawa wanita masih belum berpengalaman untuk memiliki dan menguruskan pusaka.⁵⁸²

5.4.2.2 Aplikasi Teori Batas dalam Mengutamakan *Maṣlaḥah* Ke Atas *Naṣṣ*

Muḥammad Shahrūr yang merupakan seorang jurutera dari Syria yang kemudiannya terlibat secara intensif dalam kajian hukum Islam telah menawarkan metodologi hukum yang beliau istilahkan sebagai teori batas (*naẓariyyah al-ḥudūd*). Teori ini menerangkan mengenai batasan minima dan batasan maksima bagi hukum-hukum di dalam *naṣṣ* Syarak. Di luar batas yang digariskan oleh Allah SWT inilah manusia dapat bertindak menurut pertimbangan mereka sendiri. Terdapat enam bahagian teori limitasi bagi Shahrūr yang turut diwakili oleh contoh-contoh hukum positif dalam *naṣṣ* Syarak. *Pertama*, peruntukan di dalam *naṣṣ* yang mempunyai batas bawah. Fenomena wujud *P* pada hukum haramnya menikahi sebilangan wanita tertentu maka ia merupakan batas bawah⁵⁸³. Selain daripada batas ini maka selainnya adalah sah dikahwini. *Kedua*, peruntukan dalam *naṣṣ* yang melambangkan batas maksima yang terdapat pada

⁵⁸² Muḥammad Shahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damsyiq : Al-Aḥālī li Tab' wa Tawzī' wa al-Nasyr, 1990), 224.

⁵⁸³ lihat Surah al-Nisa' (4): Ayat 22-23

hukuman potong tangan bagi pencuri⁵⁸⁴ Oleh itu bagi sebarang kes dibawah kadar peruntukan tersebut, *mujtahid* bebas untuk menetapkan hukum yang wajar tersebut merujuk kepada kadar kecurian tanpa melewati batas maksima tersebut. *Ketiga*, ketentuan hukum yang mempunyai batas maksima dan minima (atas dan bawah). Ini berlaku pada hukum perwarisan yang menetapkan ketetapan bahawa ahli keluarga lelaki berhak mendapat dua bahagian manakala bagi perempuan adalah dua bahagian daripada harta perwarisan. Dua ketetapan ini menurut Syahrur melambangkan batas maksima bagi lelaki iaitu 66.6 peratus manakala bagi wanita melambangkan batas minima iaitu 3.33 peratus. Jadi jika lelaki menerima hanya 60 persen daripada harta tersebut dan wanita mendapat 40 persen maka bagi beliau ini adalah sah kerana *mujtahid* mempunyai kebebasan meletakkan kadar-kadar lain yang tidak melampaui batas minima dan maksima tersebut. Bahkan Shahrūr menyatakan bahawa kadar pembahagian pusaka boleh ditetapkan oleh mujtahid bagi memenuhi keperluan semasa dalam konteks masyarakat mereka.⁵⁸⁵ Jelas dalam perkara ini, Shahrūr menyentuh peruntukan yang telah diberikan status *naṣṣ qatʿī* dalam tradisi *fiqh* Islam dengan mengutamakan elemen *maṣlaḥah*.

Seterusnya kategori keempat adalah apabila batas maksima dan minima berada pada suatu keadaan 'lurus' yang tidak boleh dilebihkan atau dikurangkan. Ini terdapat pada hukuman 100 kali rotan pada pezina lelaki dan perempuan⁵⁸⁶. *Kelima*, batasan yang mempunyai kadar maksima dan minima namun kadar tersebut tidak boleh disentuh. Ini terjadi pada bentuk-bentuk hubungan lelaki dan perempuan iaitu ia bermula di atas batas minimanya seperti mula melakukan sentuhan hinggalah ke tahap tertinggi hubungan lelaki perempuan yang berada di bawah batas tertinggi iaitu zina.

⁵⁸⁴ Lihat Surah al-Maidah (5) : Ayat 38

⁵⁸⁵ Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʿān*, 458-459. Lihat juga Muḥammad Shahrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Sahiran Syamsudin & Burhanuddin (terj.), (Yogyakarta, Pustaka alSaq, 2004), 383.

⁵⁸⁶ Lihat Surah 24: ayat 2

Keenam, iaitu peruntukan dalam *naṣṣ* yang mempunyai batas minima dan maksima namun aspek yang boleh dilampaui hanyalah batasan minima dan bukannya batasan maksima. Ini terjadi kepada hukum riba yang merupakan batasan maksima bentuk kontrak yang tidak boleh dilampaui manakala batasan minimanya adalah seperti pinjaman tanpa bunga iaitu diistilahkan sebagai *qarḍ al-ḥassan*, zakat atau sedekah.⁵⁸⁷

Dalam membicarakan isu riba pada teori batas keenam, Shahrūr turut memberi komentar yang boleh diklasifikasikan sebagai berbentuk mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* wahyu. Ini adalah terhadap hukum riba yang kelihatan bercanggah dengan *naṣṣ* dan juga pendapat para fuqaha klasik. bagi beliau pengharaman riba dalam tradisi *fiqh* Islam adalah tidak konklusif. Setelah menyenaraikan sejumlah ayat al-Qur'an mengenai riba, maka beliau menyimpulkan bahawa seharusnya kontrak yang melibatkannya perlu dianggap sebagai sah dalam perundangan Islam. Menurut beliau, merujuk kepada ajaran al-Qur'an, (Surah al-Taubah (9): Ayat 60) klasifikasi kemiskinan adalah bagi mereka yang tidak mampu membayar hutang-hutang mereka. Bagi golongan ini mereka perlu diberi bantuan tanpa dituntut untuk melakukan pembayaran balik bantuan. Akan tetapi di dalam masyarakat kini, terdapat golongan yang hanya mampu membayar jumlah pokok dari hutang mereka dan bukan kadar faedahnya.⁵⁸⁸ Maka mereka ini hanya dituntut membayar atas kemampuan mereka merujuk kepada ayat 280 Surah Al-Baqarah iaitu :

وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ
لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Terjemahan: Dan jika orang yang berhutang itu sedang mengalami kesempitan hidup, maka berilah tempoh sehingga ia lapang hidupnya dan (sebaliknya) bahawa kamu sedekahkan hutang itu (kepadanya) adalah

⁵⁸⁷ Lihat Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, 464.

⁵⁸⁸ Lihat Andreas Christman, "The Qur'an, Morality and Critical Reason" *The Essentials of Muhammad Shahrur*, (London& Boston: BRILL, 2005), 195.

lebih baik untuk kamu, kalau kamu mengetahui (pahalanya yang besar yang kamu akan dapati kelak).

(Surah al-Baqarah (2) : Ayat 280)

Manakala segmen yang menjadi tulang belakang kepada ekonomi moden ialah mereka yang mempunyai kekayaan dan hasil ekonomi yang memuaskan yang terdiri daripada peniaga, pedagang, para usahawan industri, peladang, dan ahli profesional. Golongan ini kebanyakannya mampu untuk membayar pinjaman yang mereka lakukan pada jumlah pokok dan faedahnya sekaligus tanpa mengalami sebarang mudarat. Jadi bagi mereka ini, 'faedah' berbentuk riba adalah sah terhadap mereka, pada kadar yang tidak melebihi daripada 100 persen daripada jumlah pokok hutang mereka yang merupakan batasan maksima dalam al-Qur'an⁵⁸⁹ yang tidak boleh dilanggar. Jelas di sini Muhammad Shahrur, cuba untuk mengesahkan amalan riba yang ditolak oleh majoriti fuqaha dengan merujuk kepada *maṣlaḥah* bagi sistem ekonomi dalam realiti masyarakat kini.

5.4.2.3. *Maṣlaḥah* Hak Asasi Manusia Mendahului *Naṣṣ* Wahyu

°Abdullah Aḥmed al-Na°im merupakan sarjana undang-undang yang berasal dari Sudan dan seorang aktivis Hak Asasi Manusia. Beliau dapat dikategorikan dikalangan sarjana muslim posmodenis yang cuba mendekonstruksi metodologi hukum Islam klasik dan mendirikan sebuah metodologi yang beliau nyatakan lebih sesuai dengan cabaran zaman kontemporari. Beliau secara radikal cuba memansuhkan (*nasakh*) sebahagian *naṣṣ-naṣṣ* di dalam sumber perundangan Islam dan juga mengkritik keras metodologi klasik *uṣūl al-fiqh* dengan menganggapnya tidak lagi relevan. Melihat kepada pembahagian *naṣṣ* wahyu ulama' klasik kepada bahagian *qaṭ°iyyah al-dilālāh* dan *ẓanniyyah al-dilālāh* serta *°ām* dan *khāṣ*, al-Na°im menyatakan pembahagian tersebut

⁵⁸⁹ *Ibid*, 196 dan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 250. Lihat Surah Āli °Imrān (3) : ayat 130

menyebabkan ulama terdahulu telah menghadkan diri mereka berijtihad dalam batasan *naṣṣ-naṣṣ* yang terperinci dan jelas sehingga mereka melalaikan sikap keterbukaan. Beliau memformulasikan kembali pendekatan baru terhadap kategori *qaṭʿī* dan *ẓannī* ini. Menurut al-Naʿīm *naṣṣ-naṣṣ* yang mempunyai status *qaṭʿiyyah al-dilālāh* merupakan dalil yang membawa nilai-nilai kemanusiaan yang universal manakala *ẓanniyyah al-dilālāh* pula adalah *naṣṣ* yang membawa peruntukan yang terperinci dan jelas ataupun yang kadangkala mengancam nilai-nilai kemanusiaan. Malahan konsep yang baru juga diberikan terhadap hubungan *naṣṣ ʿām* dan *khāṣ* bagi sifat *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan Hadis. Jika ulama' klasik mentakhsiskan *naṣṣ ʿām* dengan yang *naṣṣ* yang *khāṣ*, al-Naim mencadangkan agar *naṣṣ khas* ditakhsiskan oleh *naṣṣ* yang 'am'.⁵⁹⁰ Saranan al-Naʿīm ini menggambarkan kecenderungan posmodennya dalam proses dekonstruksi bukan hanya sistem *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* klasik tetapi juga terhadap kefahaman ke atas *naṣṣ-naṣṣ* Syarak itu sendiri.

Beliau juga turut mengkritik beberapa instrumen *uṣūl al-fiqh* klasik antaranya seperti teori *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-sharīʿah* yang beliau sifatkan sebagai tidak akan mampu menegakkan nilai kemanusiaan yang menyeluruh dan mendasar. Beliau juga mengkritik saranan medahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* yang diutarakan oleh al-Ṭūfī dengan menyifatkannya sebagai lemah dan tidak akan mampu menampung proses perubahan hukum Islam bagi menghadapi situasi semasa. Ini kerana bagi al-Naʿīm teori *maṣlaḥah* klasik mempunyai tiga kelemahan utama iaitu i) menyebabkan para fuqaha tidak mampu keluar daripada kongkongan teks iaitu hukum-hukum daripada *naṣṣ* Syarak yang jelas dan terperinci⁵⁹¹ ii) teori yang bersifat utilitarianisme ini sebagai bakal membawa fenomena mengutamakan kepentingan awam ke atas kepentingan

⁵⁹⁰ Abdullah Ahmed al-Na'im, "Islamic Imbivalence to Political Violence : Islamic Law and International Terrorism" *German Yearbook of International Law*, vol.31 (1988) 336.

⁵⁹¹ Lihat al-Naʿīm, *Toward An Islamic Reformation*, 51 dan An-Naim "Mahmud Muhammad Taha and The Crisis in Islamic Law Reform : Implication for Interreligious Relation" *Journal of Ecumenical Studies*, v.5 1986), 9.

individu sehinggakan kepentingan individu akan dikorbankan demi kesejahteraan sosial. Ini semua ditolak oleh al-Na'īm⁵⁹² kerana beliau lebih cenderung terhadap teori *justice as fairness* yang menyarankan bahawa hak dan kebebasan individu seharusnya dijadikan dasar bagi pembinaan kesejahteraan sosial yang menekankan bahawa individu mempunyai hak-hak asasi (*basic rights*) dan kebebasan (*basic liberties*) yang tidak boleh diganggu gugat.⁵⁹³ iii) *maṣlahah* menjadikan kemudharatan dan bentuk-bentuk kesulitan pada diri manusia sebagai landasan manakala penetapan konsep *maṣlahah* itu sendiri terlalu longgar sehingga seringkali bergantung kepada sarjana Islam yang cuba mentakrifkannya.⁵⁹⁴

Selaras dengan pandangannya mengenai perlunya justifikasi budaya tempatan terhadap doktrin Hak Asasi Manusia, al-Na'īm menyarankan agar hukum-hukum Syari'ah diberi penilaian semula daripada perspektif Hak Asasi Manusia untuk tujuan mereformasi hukum-hukum tersebut. Al-Na'īm bersetuju dengan kebanyakan reformis muslim bahawa Syari'ah atau hukum Islam yang kita kenal sekarang bukanlah bersifat murni daripada Tuhan, melainkan mempunyai elemen manusiawi kerana merupakan hasil ijtihad yang melibatkan penafsiran manusia dan selalu terbuka terhadap penafsiran semula. Ini bagi al-Na'īm belum memadai kerana ajaran Islam yang bertentangan dengan Hak Asasi Manusia bukan hanya berasal dari penafsiran para sarjana hukum namun daripada *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan hadis (*naṣṣ*), dua sumber paling mempunyai autoritati dalam perumusan hukum Islam. Oleh itu, menurut al-Na'īm, ijtihad yang sudah baku tidak akan mampu menyentuh *naṣṣ-naṣṣ* tersebut kerana metode ijtihad

⁵⁹² Lihat al-Na'īm, *Toward An Islamic Reformation*, 51 & 164.

⁵⁹³ Ini merupakan teori keadilan yang dipelopori oleh John Rawls dalam karyanya yang penting mengenai keadilan iaitu *A Theory Of Justice*. Lihat John Rawls, *A Theory Of Justice*, (Harvard: Harvard University Press, 1989), 28.

⁵⁹⁴ Lihat Mohd Dahlan, *Abdullah Ahmed Na'im : Epistemologi Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 186.

klasik hanya berperan ketika tidak ada pernyataan tegas dari dua sumber utama hukum Islam tersebut.⁵⁹⁵

Metode pembaharuan hukum Islam al-Na^cim adalah berasaskan daripada metodologi yang dicadangkan oleh gurunya sendiri, Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥā iaitu sebuah evolusi bagi teori *naskh* namun intipati dalam kaedah penerapannya adalah sangat berbeza. Dalam pandangan Ṭāḥā, teori *naskh* lama yang menganggap bahwa ayat-ayat *Madaniyyah* membatalkan ayat *Makkiyyah*, harus diterbalikkan konsepnya, yang bermaksud ayat-ayat *Makkiyyah* yang sepatutnya membatalkan ayat *Madaniyyah*. Ṭāḥā meyakini bahawa pada abad moden ini, ayat-ayat *Makkiyyah* perlu menasakhkan ayat-ayat *Madaniyyah* kerana ayat-ayat *Makkiyyah* bersifat universal dan abadi sertamenganjurkan nilai seperti kebebasan, persamaan hak, tidak mendiskriminasi gender maupun agama dan kepercayaan. Manakala ayat-ayat *Madaniyyah* hanyalah berbentuk peruntukan-peruntukan yang sifatnya spesifik bagi menghadapi isu-isu pada zaman penurunan wahyu. Daripada kerangkafikir gurunya inilah al-Na^cim memformulasikan isu-isu global yang menjadi perhatiannya khususnya mengenai hak asasi manusia.⁵⁹⁶

Bagi al-Na^cim ajaran-ajaran Islam perlu disesuaikan dengan semangat Hak Asasi Manusia khususnya dalam peruntukan-peruntukan hukum Islam yang spesifik. Menurut beliau, kesenjangan yang wujud di antara hukum Islam dengan prinsip Hak Asasi Manusia antaranya adalah pada isu hukum perhambaan, diskriminasi gender, dan larangan pewarisan antara agama.⁵⁹⁷ Isu yang sama turut terdapat pada hukum pembahagian harta perwarisan antara lelaki dan perempuan dan persoalan perempuan muslim boleh berkahwin dengan non-muslim. Beliau walaupun begitu tidak bersetuju

⁵⁹⁵ Lihat Abdullah Ahmed An-Naim, *Toward An Islamic Reformation*, 27-29.

⁵⁹⁶ Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message Of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1989), 161.

⁵⁹⁷ Abdullah Ahmed An-Naim, *Toward An Islamic Reformation*, 176.

untuk menghapuskan sekaligus peruntukan hukum hudud yang wujud di dalam *naṣṣ* Syarak namun menyeru supaya membataskan aplikasinya dan juga menilai perlaksanaannya dari aspek ilmu-ilmu semasa seperti sosiologi, penologi, dan psikologi.⁵⁹⁸ Walaupun secara eksplisitnya al-Na'im mengkritik teori *uṣūl al-fiqh* klasik khususnya *maṣlaḥah* dan cuba mengadaptasi teori-teori perundangan dan falsafah barat, akan tetapi pada gambaran besarnya (*big picture*) beliau juga tidak terkeluar daripada kerangka 'mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* Syarak'. Saranan beliau juga sarat dengan elemen posmodernisme iaitu mendekonstruksi *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang *qaṭ'ī* dengan mengutamakan *maṣlaḥah* yang menurutnya adalah *equality as fairness* dan nilai-nilai Hak Asasi Manusia.

5.4.2.4. *Maṣlaḥah* Kesamarataan Gender Mendahului *Naṣṣ*

Kecenderungan untuk meletakkan prioriti bagi menjaga *maṣlaḥah* kesamarataan gender antara lelaki dan wanita adalah perjuangan muslim feminis sama ada yang bersifat adaptasi terhadap nilai moden ataupun posmodernism yang cenderung untuk melakukan dekonsturksi terhadap struktur hukum Islam klasik. Ia merupakan salah satu gerakan yang berasal dari Amerika Syarikat, dikenali sebagai *Critical Legal Studies* yang mengkritik doktrin-doktrin perundangan yang telah diterima sebagai norma-norma masyarakat demi mencapai perubahan polisi bersifat pragmatik.⁵⁹⁹ Perbezaan antara wacana para pemikir feminis muslim moden dan wacana muslim feminis posmodernis adalah perbezaan pada fokus kritikan yang ditujukan oleh kedua-dua kelompok ini. Feminis modenisme mengkritik regulasi hukum Islam tradisional khususnya yang mereka tanggap sebagai didominasi oleh ulama'-ulama' yang kebanyakannya adalah lelaki jesteru menyebabkan keputusan-keputusan hukum yang dikeluarkan oleh mereka

⁵⁹⁸ Abdullah Ahmed An-Naim, *ibid*, 129-130, 135

⁵⁹⁹ Victor E. Taylor & Charles E. Winquist, *Encyclopedia of Postmodernisme*, (London: Routeledge, 2001, edisi pertama), 67.

bersifat *bias* kepada kepentingan kaum lelaki berbanding kepada wanita. Feminis posmodenisme pula pergi lebih jauh dengan cuba melakukan proses dekonstrak ke atas sebahagian *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah sendiri yang menurut perspektif mereka adalah bersifat tidak meraikan hak dan kepentingan kaum wanita khususnya dalam konteks masa kini. Fatema Mernissi (2015M) sebagai contoh telah mempertikaikan setiap *naṣṣ-naṣṣ* dalam ajaran Islam yang baginya cuba menghadkan regulasi dan kehendak seksual seorang wanita.⁶⁰⁰ Menurutnya, kerana perspektif klasik berhubung wanita sebagai sumber fitnah dan kecenderungan seksualiti wanita yang kuat menyebabkan setiap tindak-tanduk mereka perlu dikawal.⁶⁰¹ Menggunakan pelbagai sumber hukum Islam klasik, beliau menafsirkan *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis ini dengan menggunakan disiplin tafsir tradisional dan juga metode kajian sosiologi moden untuk mencapai kesimpulan yang baharu.

Kritikan Mernissi terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Syarak melibatkan isu-isu wanita antaranya seperti institusi perkahwinan, sistem patriaki dalam menguruskan anak perempuan, isu tudung, persoalan *'iddah* dalam perceraian, hingga kepada kritikan terhadap pengharaman amalan pelacuran. Bagi isu mengenai kewajipan wanita Islam untuk menutup aurat dengan bertudung, Mernissi menyatakan pendiriannya iaitu menurut semangat egalitarian yang menjadi intipati utama mesej Nabi Muhammad S.A.W. Mernissi menumpukan kepada peranan penting serta strategik yang dimainkan oleh para *Ummahat al-Mu'minin* pada awal perkembangan Islam. Beliau menyatakan bahawa semangat kesamarataan yang menjadi asas pada awal perkembangannya telah hilang di bawah dominasi para elit lelaki – iaitu para Sahabat Rasulullah S.A.W - yang lebih cenderung mengubah status sosial wanita supaya wanita hanya menjalankan

⁶⁰⁰ Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, 189. Lihat juga Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, (London & New York: ZED Books, 1999), 93.

⁶⁰¹ Fatema Mernissi, *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Revisited Edition, (Indiana : Indiana University Press, 1985), 21.

peranan tertentu di bawah konkongan kerudung mereka. Begitu juga dalam isu *nushuz* isteri terhadap suami yang secara takrifannya merujuk kepada 'pemberontakan' wanita ke atas autoriti lelaki, mewakili keadaan apabila seseorang wanita enggan untuk mentaati suaminya dalam isu hubungan seksual. Isu ini sangat serius menurut beliau, sehingga *naṣṣ* Syarak membenarkan lelaki untuk melakukan hukuman ke atas wanita atas kesalahan ini.⁶⁰²

Aminah Wadud Muhsin dalam karyanya *Qur'an and Woman* secara jelas cuba melaksanakan tafsiran semula terhadap *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang beliau lihat sebagai menggambarkan dominasi lelaki ke atas wanita menggunakan metodologi hermeneutika. Kaedah tersebut menuntut supaya pentafsir mengambil kira tiga elemen penting dalam proses pentafsirannya iaitu i) konteks atau latar ketika sesebuah teks ditulis (bagi *naṣṣ* al-Qur'an konteks pada masa diwahyukan) ii) komposisi tatabahasa bagi sesebuah *nass*/teks iii) keseluruhan teks, merujuk kepada pandang-alam yang dibawanya.⁶⁰³

Menurut Aminah, ketika periode Makkah, tidak terdapat ayat al-Qur'an yang menyatakan mengenai hak, dan peruntukan berhubung dengan wanita sehinggalah ke fasa Madinah yang memaparkan ayat-ayat diturunkan bagi memberikan perubahan dalam tatanan sosial masyarakat Islam khususnya persoalan penjagaan hak-hak wanita. Maka ini merupakan dasar yang perlu diperhatikan dalam menilai *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an berhubung isu ini. Sebagai contoh beliau menyentuh mengenai ayat mengenai hak melakukan perceraian yang ada pada ayat 128 Surah al-Nisa', dan ayat 231 Surah al-Baqarah. Menurutnyanya sememangnya hak membatalkan akad pernikahan telah wujud pada zaman wahyu. Kaum lelaki sememangnya mempunyai hak ini namun baginya ini

⁶⁰² *Ibid.*, Lihat juga Sa'adiyah Shaikh, "Exegetical Violence: Nushuz in Quranic Gender Ideology" *Journal for Islamic Studies*, v.17(1997), 49-73.

⁶⁰³ Aminah Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, (Oxford : Oxford University Press, 1999), 79.

tidak bermakna hukum sedemikian perlu diteruskan pada zaman moden kini. Walaupun al-Qur'an tidak secara jelas menafikan hak wanita ke atas perceraian namun hal ini diterima umum dalam tradisi hukum Islam sebagai hak eksklusif bagi lelaki. Bahkan praktis ini menurut beliau adalah bercanggah dengan adat yang telah dikenali pada zaman sebelum Islam iaitu wanita juga mempunyai hak yang sama dengan lelaki dalam meleraikan pernikahan.⁶⁰⁴

Manakala bagi kebenaran untuk lelaki berpoligami pada ayat 2-3 Surah al-Nisa', Beliau menyatakan bahawa peruntukan ini dibenarkan pada zaman wahyu adalah untuk memenuhi keperluan ekonomi sebahagian kaum wanita yang dipertanggungjawabkan ke atas lelaki. Namun dengan merujuk kepada ayat 129 Surah yang sama beliau membuat kesimpulan bahawa monogami sebenarnya adalah bentuk perkahwinan yang diperakui dalam al-Qur'an.⁶⁰⁵ Beliau kemudian memberi kritikan terhadap beberapa justifikasi amalan poligami yang bercanggah dengan semangat al-Qur'an. Antara yang penting adalah poligami bermatlamatkan sokongan kewangan kepada wanita. Justifikasi akan membawa kepada keadaan apabila berlakunya masalah

⁶⁰⁴ Lihat Aminah Wadud Muhsin, *ibid*, 79. Ashgar Ali Engineer juga cuba menawarkan metode penafsiran feminis ke atas al-Qur'an yang bagi beliau perlu menepati beberapa kriteria berikut iaitu seperti :

- i) membezakan antara nass berbentuk normatif iaitu prinsip abadi dalam al-Qur'an berbanding nass-nass berbentuk kontekstual yang bagi beliau boleh *dinasakhkan*. Yang perlu diperhatikan adalah nass-nass normatif dan menafsirkan nass-nass khusus dan terperinci berasaskan konteks sosio-histori dan keadaan wanita dalam sesebuah masyarakat berkenaan.
- ii) tiada tafsiran yang 'bebas' dan 'asli' terhadap al-Qur'an kerana setiap pentafsir akan tertakluk kepada pandang-alamnya (*Weltanschauung*) dalam proses pentafsirannya
- iii) Pentafsiran terhadap nass-nass al-Qur'an dapat berubah mengikut masa, kerana al-Qur'an banyak menggunakan simbol-simbol dan metafora yang mempunyai makna yang samar dan seharusnya mencetuskan sifat fleksible dan perubahan kreatif. lihat Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 10, 42 dan Engineer, *The Qur'an Woman and Modern Society*, 52, 87.

⁶⁰⁵ Mahmud Muhammad Taha di dalam karya beliau *The Second Message Of Islam* membahaskan perkara yang sama dengan menyatakan bahawa poligami sebenarnya adalah sebuah peruntukan yang bersifat sementara bagi menantikan suasana yang sesuai iaitu sehingga wujudnya keadaan masyarakat yang 'matang' iaitu wujudnya kesamarataan di kalangan lelaki dan wanita, serta keadilan dalam hubungan antara suami-isteri merangkumi hingga ke hubungan emosi. Dalam suasana ini beliau mencadangkan agar poligami diharamkan dan cuma diberikan pengecualian atas sebab-sebab yang mendesak. Lihat Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message Of Islam*, 142. Ashgar Ali Engineer juga berpendapat bahawa poligami hanya dibenarkan dibawa suasana yang spesifik pada zaman wahyu iaitu setelah perang uhud ketika ramai pejuang lelaki muslim telah syahid maka dibenarkan untuk menikahi sehingga empat orang anak-anak yatim pada ketika itu untuk memenuhi keperluan mereka serta menjaga harta-harta mereka. Lihat Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 156.

ekonomi ketika ramai wanita tidak mempunyai perkerjaan, maka seorang lelaki yang berkemampuan dari sudut ekonomi harus menjaga lebih banyak isteri. Namun menurut beliau, secara realitinya, kebanyakan wanita pada zaman kini tidak lagi memerlukan sokongan kewangan dari lelaki kerana mereka juga mempunyai kerjaya dan mampu menjana pendapatan sendiri. Jadi baginya poligami tidak seharusnya menjadi jalan keluar yang mudah bagi masalah ekonomi yang kompleks.⁶⁰⁶

Bagi ayat 282 Surah al-Baqarah berkaitan dengan keperluan dua orang saksi perempuan berbanding satu saksi lelaki, Aminah Wadud menyimpulkan peruntukan ini sebagai sebuah peruntukan yang tertakluk kepada keadaan sosial tertentu yang dapat berubah dan dilupuskan. Peruntukan ini ketika zaman wahyu ditetapkan dengan mengambilkira keadaan wanita dalam masyarakat tersebut yang berpotensi diberi ancaman atau menjadi mangsa kepada lelaki yang mahu supaya dia menarik kembali kesaksiannya atas kepentingan tertentu. Oleh itu jika terdapat dua wanita maka seorang lagi adalah berperanan untuk memperingatkannya jika dia lupa atau tersasar, atau mengintakannya kembali mengenai persetujuan yang telah temetrai dalam kontrak kesaksian beliau. Dalam keadaan ekonomi dan sosial yang sukar pada zaman wahyu al-Qur'an telah mengiktiraf peranan wanita dalam isu keaksian. Oleh itu, bagi beliau pada zaman moden kini, seharusnya wanita diberikan peranan yang lebih luas baginya untuk memberi sumbangan dalam membina masyarakat yang lebih adil dan bermoral, serta menolak segala bentuk eksploitasi atau diskriminasi⁶⁰⁷

Manakala bagi peruntukan harta pewarisan yang menetapkan bahagian wanita adalah separuh daripada bahagian harta warisan kepada lelaki dengan nisbah 1:2 sepertimana terdapat pada ayat 11-12 Surah al-Nisa', Aminah Wadud menyatakan ia

⁶⁰⁶ *Ibid.*, 83-84.

⁶⁰⁷ Lihat *ibid.*, 86.

bukanlah satu-satunya bentuk pembahagian dalam isu warisan ini akan tetapi merupakan salah satu bentuk pembahagian yang dibolehkan. Kepelbagaian ini sememangnya tidak dinyatakan secara jelas dalam al-Qur'an namun ayat perwarisan yang menyatakan mengenai pelbagai situasi dan keadaan membawa mesej bahawa terdapat kemungkinan kombinasi dapat diwujudkan selagimana keadilan menjadi kayu ukur utama. Pembahagian harta pusaka ini perlulah mengambilkira kemanfaatan sebenar ke atas para ahli waris. Ini bermaksud bahawa proses ini sepatutnya mengambilkira keadaan pewaris dan juga ahli waris dan dengan itu melaksanakan pembahagian menurut kemanfaatan yang dapat diraih daripadanya, walaupun tidak mengikut secara ketat pembahagian di dalam *naṣṣ*⁶⁰⁸.

Ashgar Ali Engineer menafsirkan beberapa kata kunci di dalam Ayat 34 Surah Al-Nisa' dengan berlandaskan semangat 'teologi pembebasan' dan menggunakan metodologi pentafsiran al-Qur'an yang dicadangkan beliau iaitu dengan mengambilkira latar sosial dan sejarahnya. Sebagai contoh beliau menafsirkan kalimah '*qawwām*' dalam ayat ini sebagai sifat superior lelaki ke atas wanita yang bukan atas sifat kelemahan wanita akan tetapi lebih cenderung melihat lelaki sebagai pihak yang bertanggungjawab menyediakan sumber kehidupan bagi wanita. Bagi beliau ini harus dilihat dalam konteks yang betul iaitu pada waktu diturunkan ayat tersebut, aktiviti ekonomi kebanyakannya tidak melibatkan wanita yang lebih sinonim dengan kerja-kerja dalam rumahtangga. Maka ayat ini adalah sebuah refleksi kepada kondisi sosial pada waktu wahyu ini diturunkan. Jadi ayat ini merupakan ayat dalam kategori kontekstual dan bukannya sebuah normatif dalam ajaran Islam.⁶⁰⁹ Oleh itu bagi beliau,

⁶⁰⁸ Beliau memberikan contoh, jika sesebuah keluarga terdiri daripada seorang anak lelaki dan dua orang anak perempuan, maka si ibu yang telah menjadi janda adalah dijaga dan disokong oleh salah satu daripada anak peremuaannya. Maka dalam keadaan tersebut adakah wajar beliau mengutamakan anak lelaki untuk mendapat bahagian yang lebih besar? Ini menurutnya bukan sebuah keputusan yang baik jika dilihat dari aspek manfaat sebenar bagi keluarga tersebut. Lihat *ibid*, 87.

⁶⁰⁹ Ashgar Ali Engineer, *The Rights Of Women In Islam*, 46.

jika struktur sosial berubah dan merubah peranan wanita sebagai pihak yang menjadi tanggungan ekonomi sesebuah rumahtangga, maka mereka boleh memainkan peranan yang sama seperti suami bahkan mungkin lebih dominan di dalam sesebuah keluarga.⁶¹⁰

Selain itu, kata kunci '*waḍribūhunna*' (maka pukullah mereka) menjadi fokus penafsiran Ashgar Ali Engineer kerana ia melibatkan sebuah peruntukan hukum yang kontroversial.⁶¹¹ Bagi beliau, untuk memahami ayat ini, konteks semasa pada waktu penurunan wahyu perlu diperhalusi. Masyarakat arab pada ketika itu merupakan sebuah masyarakat yang didominasi oleh kaum lelaki, mempunyai adat kebiasaan memukul isteri-isteri mereka. Dalam kondisi sosial sedemikian maka adalah mustahil untuk Rasulullah S.A.W untuk bertindak mencegah dan menghapuskan amalan berkenaan secara sekaligus. Namun proses untuk menghapuskan amalan berkenaan perlu dilakukan dengan beransur-ansur dan bijaksana. Beliau menegaskan bahawa ayat ini diturunkan adalah "*bukan untuk menggalakkan amalan memukul isteri, akan tetapi untuk menghapuskannya secara beransur-ansur*,"⁶¹² Setelah membincangkan mengenai pentafsiran ayat ini, beliau memberi konklusi bahawa jika ayat ini dibaca dengan meneliti konteksnya dengan benar, maka amat jelas ayat ini tidak bermaksud untuk membawa mesej keutamaan lelaki berbanding wanita. Kalimah '*qawwām*' dan '*waḍribūhunna*' dalam ayat ini seharusnya dibaca dengan perspektif kontekstual dan bukannya normatif bahkan kedua-duanya perlu diberi pentafsiran menurut konteks semasa. Bagi beliau kefahaman sebilangan fuqaha yang melihat dua kalimah ini dari sudut normatif ajaran Islam, akhirnya akan memalingkan maksud dan matlamat pesanan wahyu ini kepada sesuatu yang tidak dikehendakinya.

⁶¹⁰ Lihat Ashgar Ali Engineer, *Justice, Women. and Communal Harmony in Islam*, (New Delhi, Indian Council of Social Science Research, 1989), 25.

⁶¹¹ Bagi pentafsir klasik seperti Zamakhsyārī dan al-Rāzī mentafsirkan kalimah '*waḍribū*' sebagai 'pukullah mereka'. Sedangkan bagi pentafsir kontemporari seperti Ahmed 'Ali menyatakan perkataan tersebut sebenarnya bermaksud 'melakukan hubungan seksual dengan mereka' dengan merujuk kepada kitab *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* karya Raghīb al-Asfahānī menyatakan makna secara metafora bagi kalimah '*qā rā bā*' adalah melakukan hubungan seksual.

⁶¹² Ashgar Ali Engineer, *The Rights Of Women In Islam*, 47.

5.5. Kesimpulan

Perubahan kondisi masyarakat Islam pada zaman moden dan posmoden telah menyebabkan wujudnya kecenderungan baru yang timbul di kalangan pemikir, pengkaji, dan sarjana Muslim semasa yang cuba untuk mengadaptasi nilai-nilai baru yang wujud tersebut dalam ajaran Islam. Saranan perubahan ini timbul dalam aspek wacana teologi Islam dan kemudiannya memberi kesan pula dalam wacana *uṣūl al-fiqh* dan seterusnya kepada perbincangan hukum Islam yang bersifat praktikal. Bermula pada awal abad ke-20, tokoh-tokoh seperti Sayyīd Aḥmad Khān, Muḥammad Iqbāl, Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Ashgar Ali Engineer dan sebagainya telah cuba untuk membina struktur teologi baru bagi Islam dengan alasan bahawa bentuk teologi klasik atau konvensional tidak lagi dapat berinteraksi dengan berkesan terhadap perubahan zaman kontemporari. Oleh itu teologi yang mereka cadangkan walaupun tidak sepenuhnya menyerupai teologi klasik *muʿtazilah* yang memberi keutamaan terhadap penggunaan akal rasional, namun hampir kesemua cadangan-cadangan tersebut mempunyai cenderung positif ke arah penggunaan kemampuan rasional manusia khususnya dalam membicarakan isu-isu teologi seperti hubungan naqal dan akal, peranan akal dalam mengenalpasti nilai baik dan buruk dalam kehidupan, dan juga menolak sebarang sikap *taqlīd* dalam akidah atau hukum Islam serta menggalakkan kembali amalan *ijtihād* secara bebas daripada limitasi mazhab dihidupkan semula.

Inisiatif pembaharuan teologi ini kemudiannya turut mencetuskan pembaharuan dalam bidang pemikiran hukum Islam. Kecenderungan rasionalisme dalam teologi-teologi baru ini turut memasuki ruang wacana *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh*. Walaupun fenomena pembaharuan dalam bidang hukum Islam ini sebenarnya berakar umbi

daripada cetusan para ulama' klasik dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* seperti al-Shāṭibī, al-Ghazālī, dan al-Ṭūfī, namun saranan-saranan baharu ini mempunyai ciri-ciri yang khusus. Dalam kajian pada bab ini pengkaji memberi perhatian terhadap aliran-aliran yang wujud pada dua kecenderungan yang mempunyai elemen 'pendahuluan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* iaitu pada pendekatan modenisma dan pomodenisma terhadap hukum Islam. Aliran modenisme bertujuan mengadaptasikan disiplin *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* dengan nilai-nilai moden seperti semangat konstitutionalisme, nasionalisme, kajian saintifikdan sebagainya. Oleh itu, mereka menggunakan pendekatan *maṣlaḥah* bagi tujuan tersebut. Perspektif terhadap *maṣlaḥah* di kalangan sarjana-sarjana modenis tersebut mempunyai persamaan dengan perspektif *maṣlaḥah* klasik dan rujukan mereka yang utama adalah terhadap karya ulamak klasik seperti karya al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī. ʿAbduh, Rashīd Rīdā, Abdul Wahhāb Khallāf, dan ʿAlāl Al-Afāsi adalah antara mereka yang menonjol dalam menghidupkan kembali aspek dominan *maṣlaḥah* dalam wacana *fiqh*. Mereka mempunyai kecenderungan sama ada sepertimana al-Ṭūfī mendahulukan elemen *maṣlaḥah* terhadap peruntukan terperinci *naṣṣ-naṣṣ* Syarak walaupun melalui pendekatan-pendekatan yang pelbagai. Disebabkan oleh sifatnya yang pragmatik, kecenderungan ini juga diistilahkan sebagai aliran utilitarianisme yang berasaskan teori *maṣlaḥah* walaupun mendapat kritikan akibat daripada saranan yang diutarakan kerana dilihat terlalu longgar dan tidak mempunyai kaedah dan landasan yang konkrit.

Kemudiannya, terdapat sarjana-sarjana Islam yang cuba mengadaptasi pendekatan posmodenisme dalam wacana hukum Islam yang mereka juga dikenali sebagai pemikir-pemikir liberalis atau sekularis. Menggunakan pendekatan dekonstruksionisme terhadap peranan dominan *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah dalam kajian hukum Islam, mereka menawarkan pendekatan baru untuk menilai *naṣṣ* seperti pendekatan kesejarahan (*histricity*) dan teori batas (*limitation*) dalam menilai *naṣṣ* yang

akibatnya menghasilkan kesimpulan *maṣlaḥah* perlu didahulukan ke atas *naṣṣ*, ataupun bentuk-bentuk *maṣlaḥah* 'baharu' yang penting untuk diambil kira dalam proses penyimpulan hukum. Antara *maṣlaḥah* bentuk baharu ini adalah seperti hak asasi manusia, proses sekularisasi, dan juga kesamarataan antara gender. Kecenderungan ini adalah sebuah manifestasi kepada pendekatan mengutamakan *naṣṣ* ke atas *maṣlaḥah* yang pada fasa klasik disarankan oleh al-Ṭūfī, namun dibentangkan dalam kaedah-kaedah yang baharu. Pendekatan keutamaan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* dalam perspektif posmoden ini mencadangkan berlakunya perubahan terhadap hukum-hukum asasi yang dikalsifikasikan sebagai hukum-hukum daripada dalil-dalil yang telah *qath'iy* seperti hukum-hukum jenayah Islam seperti hukuman hudud, peruntukan harta pusaka, keharusan poligami, hukum memakai tudung bagi wanita, serta hak-hak wanita dalam institusi perkahwinan seperti hak talak. Secara ringkasnya, pendekatan posmodenisme ini secara jelas cuba menrungkai struktur hukum Islam dan *naṣṣ* Syarak dan menggantikannya dengan nilai-nilai baharu. Dalam bab ke lima pengkaji akan cuba menilai dan memberi kritikan terhadap kecenderungan ini dengan menggunakan mekanisme dan kerangka analisis pemikiran sistem.

BAB 6: APLIKASI METODE PEMIKIRAN SISTEM DALAM MENANGGAPI HUBUNGAN *NAṢṢ* DAN *MAṢLAḤAH* MELALUI ISU-ISU HUKUM ISLAM SEMASA

6. Pendahuluan

Setelah membincangkan mengenai beberapa aspek teori sistem yang wujud dalam disiplin *uṣūl al-fiqh*, ternyata konsep-konsep yang diterima pakai dalam pemikiran sistem seperti lingkaran maklumbalas, pengawalan dan konsep ciri kesatuan mempunyai hubung kait yang rapat dengan disiplin *uṣūl al-fiqh* khususnya *maqāṣid al-sharīʿah*. Oleh yang demikian, aplikasi metode-metode tersebut dalam disiplin hukum Islam mampu menjadi respons terhadap pendekatan modenisme dan posmodenisme dalam menanggapi hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* sekaligus membuktikan perspektif ulama' *uṣūl al-fiqh* klasik dalam memahami hubungan tersebut adalah bersifat sistemik dan holistik.

Untuk menjelaskan lagi mengenai perkara ini, beberapa isu-isu *fiqh* praktikal akan dibahasakan. Isu-isu yang dipilih merupakan kesimpulan-kesimpulan *fiqh* yang disimpulkan oleh para fuqaha dengan merujuk kepada *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang bersifat *qaṭʿī* yang menjadi sasaran-sasaran kritikan oleh para pemikir modenis dan posmodenis berasaskan perspektif mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ-naṣṣ* tersebut. Walaupun mereka tidak menyatakan secara jelas mengenai proses mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* namun keputusan yang diperolehi menunjukkan berlakunya fenomena tersebut.

Antara isu yang menjadi fokus perbahasan yang melibatkan pertentangan antara *maṣlaḥah* dan *naṣṣ* antaranya adalah isu bilangan kesaksian wanita berbanding lelaki,

aplikasi *bay' al-ṭnah* dalam industri perbankan Islam di Malaysia, penetapan bahagian harta warisan antara lelaki dan wanita, dan isu perlaksanaan undang-undang jenayah Islam. Keempat-empat isu ini dipilih berasaskan kepada dua kriteria utama. Pertamanya kerana setiap isu berkenaan mewakili aspek-aspek tertentu dalam hukum Islam. Isu kesaksian wanita mewakili aspek perundangan atau kehakiman Shari'ah, *bay' al-ṭnah* mewakili aspek *mu'āmalāt*, isu perwarisan mewakili aspek kekeluargaan Islam, manakala isu *ḥudūd* mewakili aspek undang-undang jenayah Islam. Kriteria kedua ialah isu-isu berkenaan melibatkan peruntukan-peruntukan hukum yang disimpulkan dengan merujuk *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang bersifat *qaṭ'ī* serta menjadi sasaran kritikan oleh para pemikir moden dan posmoden.

6.1. Analisis Terhadap Isu Kesaksian Wanita Dalam Islam

Perbincangan yang timbul dalam isu kesaksian wanita ini melibatkan pertentangan antara *naṣṣ* al-Qur'an yang bersifat *qaṭ'ī al-dilālāh* dengan *maṣlaḥah* kesetaraan antara gender. Ayat yang menyentuh mengenai persoalan ini adalah ayat ke 282 Surah al-Baqarah iaitu :

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ
فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا
فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ

Terjemahan: Dan hendaklah kamu mengadakan dua orang saksi lelaki dari kalangan kamu. Kemudian kalau tidak ada saksi dua orang lelaki, maka bolehlah, seorang lelaki dan dua orang perempuan dari orang-orang yang kamu setuju menjadi saksi, supaya jika yang seorang lupa dari saksi-saksi perempuan yang berdua itu maka dapat diingatkan oleh yang seorang lagi. Dan janganlah saksi-saksi itu enggan apabila mereka dipanggil menjadi saksi,
(Surah al-Baqarah (2): Ayat 282)

Ayat ini menyentuh mengenai kewajipan untuk mengemukakan sejumlah

saksi dalam sebarang akad serta menyatakan bahawa nilai seorang saksi lelaki adalah bersamaan dengan dua orang saksi perempuan. Ini sekaligus menyentuh mengenai kompetensi wanita dalam melibatkan diri dalam sebarang aktiviti sosial, ekonomi mahupun politik. Ia menegaskan tentang keperluan seorang saksi wanita disokong oleh seorang lagi saksi wanita yang lain yang berperanan untuk memberi peringatan kepada yang pertama jika beliau terlupa atau tersalah dalam melaksanakan kesaksiannya. Ulama' tafsir klasik seperti Ibn Kathīr menegaskan bahawa nilai kesaksian wanita adalah separuh daripada nilai kesaksian lelaki akibat daripada kelemahan potensi akal mereka seperti mana yang dinyatakan oleh sebuah hadis sahih. Justeru, demi menampung kelemahan tersebut seorang saksi perempuan perlu digandingkan dengan seorang lagi yang berperanan memperingatkan jika saksi yang pertama itu terlupa mengenai kesaksiannya.⁶¹³ Al-Zamakhsharī pula menyatakan kesaksian perempuan hanyalah pada kes-kes *mu'āmalāt* dan tidak melibatkan kes jenayah *hudūd* dan *qisās* sepertimana yang dinyatakan oleh Imam Abū Ḥanifah.⁶¹⁴ Ibn al-°Arabī pula cuba menimbulkan sebuah hipotesis dengan menyatakan : “*Apakah keadaannya jika terdapat seorang wanita dengan seorang lelaki, dan lelaki tersebut dapat memperingatkan wanita tersebut?*”. Beliau kemudian menjawab sendiri persoalan yang dijawab oleh beliau iaitu :

*Jawabannya ialah Allah SWT menetapkan apa yang dikehendakinya, dan Dia lebih mengetahui mengenai kebijaksanaan di sebalik ketetapanNya. Sudah pasti makhlukNya tidak semestinya mengetahui dan memahami kebijaksanaan apa yang ditetapkanNya dalam rangka untuk memelihara kebaikan dan kebajikan mereka,*⁶¹⁵

Justeru, isu berkaitan dengan nilai kesaksian wanita ini menjadi tumpuan dalam kalangan para pemikir muslim moden dan posmoden yang cuba menimbulkan pertikaian terhadap peruntukan nisbah bilangan saksi lelaki dan perempuan dalam ayat

⁶¹³ Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-°Azīm*, (Beirut : Dār al-Ma°ārif, 1976), 1: 315-317

⁶¹⁴ Abū al-Qāsim Muḥammad ibn °Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf °an Haqā°iq al-Tanzīl wa °Uyūn al-Aqawīl fī wujūh al-Ta°wīl*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1977), 1: 403.

⁶¹⁵ Ibn al-°Arabī, *Jamī' al-Ahkām al-Qur'an*, 155.

berkenaan. Persoalan yang ditimbulkan adalah kewajaran untuk menerima seorang saksi lelaki dan seorang perempuan sahaja walaupun di dalam ayat tersebut menyatakan secara jelas keperluan kepada dua saksi perempuan. Selain itu kritikan juga dihalakan kepada para fuqaha klasik yang dianggap sebagai bersikap tidak adil dan mempunyai kecenderungan bias gender apabila mengaitkan peruntukan ini dengan kekurangan biologi yang terdapat pada wanita, khususnya yang melibatkan kemampuan akal dan fizikal mereka. Kritikan terhadap perkara ini turut membawa kepada kritikan kepada Hadis Nabi SAW yang mengaitkan kelemahan wanita dari aspek ingatan dan pemikiran dengan keperluan dua orang saksi wanita tersebut. Hadis berkenaan telah diriwayatkan oleh majoriti ulama hadis seperti al-Bukhārī, Muslim, Ibn Mājah, Aḥmad, Abū Dāūd, dan at-Tirmizī iaitu:

يا معشر النساء! تصدقن وأكثرن الاستغفار. فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة منهن، جزلة: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار. قال: "تكثرن اللعن. وتكفرن العشير. وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن" قالت: يا رسول الله! وما نقصان العقل والدين؟ قال "أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل. فهذا نقصان العقل. وتمكث الليالي ما تصلي. وتفطر في رمضان. فهذا نقصان الدين

*Wahai kaum wanita, bersedekahlah dan perbanyakkanlah memohon keampunan kerana aku melihat kamu menjadi sebahagian besar daripada penghuni neraka," lalu salah seorang di antara mereka bertanya : " Wahai Rasulullah, mengapa kami menjadi sebahagian besar daripada penghuni neraka?' Rasulullah SAW menjawab : ' Kamu sekalian banyak melaknat dan tidak berterima kasih atas kebaikan suami mereka. Aku tidak melihat wanita yang kurang akal dan agamanya yang mampu mengalahkan lelaki yang berakal selain kamu,' wanita tersebut bertanya lagi : ' Apakah maksud kekurangan akal dan agama?' Rasulullah SAW menjawab : ' Adapun kekurangan akal adalah kesaksian dua orang wanita sama dengan kesaksian seorang lelaki, Inilah kekurangan akal itu. Dan perempuan mengalami haid berhari-hari dengan tidak bersolat dan tidak berpuasa di dalam bulan Ramadan. Itulah kekurangan pada agama itu,*⁶¹⁶

Oleh yang demikian, hadis ini juga telah menjadi sasaran pada pemikir Islam yang mempunyai kecenderungan posmodenisme dengan mempertikaikan kesahihannya walaupun ia telah diriwayatkan oleh para periwayat besar seperti al-Bukhārī dan

⁶¹⁶ Hadis Riwayat al-Bukhārī, Sahīh Al-Bukhārī, kitāb *al-Haidh*, bab *Taraka al-Hāidh al-Ṣaum*, no. Hadis. 298

Muslim daripada para Sahabat yang utama seperti Abū Sa'īd al-Khudri, Ibn 'Umar, dan Abū Hurairah. Mereka juga mempertikaian makna konvensional yang difahami oleh para fuqaha'. Sebahagian penulisan menyatakan bahawa walaupun hadis tersebut berstatus sahih, Rasulullah SAW pada hakikatnya tidak bermaksudkan sepertimana yang terdapat pada zahir hadis tersebut kerana bagi mereka, Nabi SAW hanya bertujuan untuk menegur wanita-wanita yang sedang berbual-bual di pinggir jalan dengan tidak menjaga adab dan menjaga hak jalan seperti menundukkan pandangan, dan mengelakkan daripada mengumpat orang lain.⁶¹⁷

Dalam hal ini Tāhā Jābir al-°Alwānī mencadangkan agar ianya dilihat melalui beberapa isu. Isu pertama, beliau mencadangkan bahawa ayat al-Qur'an ini dilihat sebagai sebuah proses bagi masyarakat Islam yang baru diperkenalkan dengan peranan wanita dalam ruang awam sedangkan sebelum mereka memeluk Islam, wanita tidak dilibatkan dalam aktiviti-aktiviti berkenaan. Oleh itu, dalam memperkenalkan prinsip kesamarataan (*equality*) di antara gender, Syarak perlu menghadapi realiti masyarakat Arab yang bersifat patriaki dengan mengambil pendekatan beransur-ansur (*tadarruj*) dalam perlaksanaan prinsip tersebut. Perubahan sosial dan kesamarataan gender menjadi objektif dalam ajaran Islam manakala penglibatan wanita dalam ruang awam antaranya dalam aspek kesaksian ini merupakan antara inisiatif awal Syarak dalam rangka untuk merealisasikan objektif tersebut. Dalam proses menjayakan perkara ini, Taha Jabir menyatakan bahawa al-Qur'an telah mengambil kira realiti wanita yang masih belum mempunyai kompetensi dalam aktiviti-aktiviti sosial kerana masih baru didedahkan dengan aktiviti berkenaan. Justeru, kekurangan mereka seperti terlupa atau melakukan kesalahan dalam menjadi saksi terhadap sesebuah akad misalnya, sewajarnya diberi perhatian seperti mana yang terdapat di dalam *naṣṣ* al-Qur'an. Kesannya al-Qur'an

⁶¹⁷ Hamim Ilyas, *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-hadis Misoginis*, (Jogjakarta : elSaq Press & UIN Sunan Kalijanga, 1995), 76.

menetapkan satu kesaksian lelaki bersamaan dua kesaksian wanita. Selain daripada itu, tradisi Arab dan Ahli Kitab yang telah lama mendominasi masyarakat pada zaman penurunan wahyu. Ini menurut al-⁶¹⁸Alwānī mengakibatkan timbulnya sikap prejudis terhadap kemampuan intelek dan biologi wanita untuk terlibat ruang awam yang turut menjadi penghalang terhadap pelaksanaan prinsip kesamarataan gender oleh Islam. Selain itu wujud juga faktor-faktor lain yang menjadi penghalang kepada penyamarataan hak kesaksian ini seperti struktur sosial yang mengukur kejayaan dari sudut kekuatan berperang dan berdagang yang memerlukan kekuatan fizikal dan biasanya didominasi oleh kaum lelaki. Begitu juga dengan sistem kekeluargaan dalam masyarakat pada ketika itu yang melihat maruah sesebuah keluarga sebagai sebuah elemen yang penting manakala wanita dianggap sebagai penghubung yang lemah dalam susurgalur kekeluargaan. Oleh itu, kesemua konteks kesejarahan ini menurut al-Alwani menjadi sebab Syarak menetapkan perbezaan nilai kesaksian antara lelaki dan wanita. Namun, apabila konteks sosial ini sudah tiada dan wanita mula terlibat dalam pelbagai aktiviti, peruntukan ini juga seharusnya berubah demi menyelaraskannya kembali dengan prinsip kesetaraan gender.⁶¹⁸

Pendekatan kesejarahan (*historicity*) dalam melihat *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang bersifat *qaṭʿī* ini merupakan salah satu fenomena posmodernisme dalam hukum Islam. Pendekatan ini cenderung untuk mencadangkan agar beberapa pengubahsuaian dilakukan terhadap peruntukan-peruntukan yang ditetapkan oleh *naṣṣ-naṣṣ* yang *qaṭʿī* dengan melatakan alasan bahawa konteks sosio-politik yang menjadi sebab diwahyukan *naṣṣ* tersebut. Apabila latar sosial dan politik tersebut telah berubah maka peruntukan tersebut juga perlu berubah dan perlu diselaraskan kembali dengan prinsip-

⁶¹⁸ Taha Jabir al-ʿAlwani, "The Testimony Of Women in Islamic Law", *The American Journal of Islamic Social Science*, v.13, no.2 (1997), 176-177.

prinsip atau *maṣlahah* semasa seperti prinsip kesetaraan gender.⁶¹⁹ Ini secara tidak langsung akan membawa kepada tindakan mendekonstruksikan atau memencilkan autoriti *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang berstatus *qaṭ'īyyah al-dilālāh* dan *qaṭ'īyyah al-thubūt* seperti ayat 282 Surah al-Nisa' berkenaan.⁶²⁰

Walau bagaimanapun, kecenderungan untuk melihat hukum perbezaan bilangan saksi bagi lelaki dan wanita ini berasaskan perspektif sosial-historis turut terdapat pada beberapa ulama' *fiqh* klasik. Mereka juga melihat bahawa nilai kesaksian wanita merupakan separuh kepada kesaksian lelaki ditentukan oleh Syarak berikutan beberapa faktor sosial yang wujud dan bukannya disebabkan faktor biologi pada kaum wanita. Antara ulama yang mengambil pendirian sedemikian ialah al-Qarāfi yang melihat bahawa realiti sosial pada kurun ke-13 dalam masyarakat Mesir, wanita dilihat sebagai berstatus lebih rendah berbanding lelaki. Ini berikutan peranan sosial yang dimainkan oleh mereka yang terhad pada waktu tersebut. Keadaan tersebut juga melibatkan proses pengadilan di Mahkamah khususnya apabila seseorang wanita menjadi saksi dalam sesebuah kes perbicaraan. Menurut al-Qarāfi pihak yang didakwa akan mempunyai perasaan tidak senang ke atas saksi yang memberi kenyataan di mahkamah sehingga menyebabkan mereka disabitkan dengan kesalahan dan diberikan hukuman. Manakala pihak yang mendakwa pula akan mempunyai perasaan yang sama ke atas saksi jika kesaksian tersebut menyebabkan orang yang didakwanya terlepas daripada sebarang hukuman. Ini kerana pihak yang kalah dalam sesuatu perbicaraan akan meletakkan saksi dalam sesuatu perbicaraan sebagai bertanggungjawab atas sebarang keputusan mahkamah. Menurut al-Qarāfi lagi, kewujudan perasaan tidak senang tersebut lebih

⁶¹⁹ Siti Musdah Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta : Kibar Press, 2007), 69.

⁶²⁰ Lihat pendapat Muḥammad °Abduh dalam hal ini dan para pemikir moden dan posmoden yang menyatakan bahawa arahan pada *nass* tersebut adalah tidak bersifat universal dan tidak wajar dilaksanakan dalam semua keadaan. Rashīd Rīdā, *Tafsīr al-Manār*, (Beiūt: Dār al-Ma°rifah, t.t), 3: 124-125 dan Amina Wadud, *Quran and Women*, (Kuala Lumpur: Penerbitan Fajar Bakti, 1994), 85-86.

serius apabila saksi yang memberikan keterangan dalam sesebuah kes adalah wanita berikutan status mereka dalam masyarakat pada masa tersebut. Ini juga akan mengakibatkan pihak yang kalah dalam perbicaraan tersebut berpotensi tidak akan menghormati keputusan mahkamah. Oleh yang demikianlah dua orang saksi wanita diperlukan bagi mengukuhkan kebolehpercayaan masyarakat terhadap status kesaksian tersebut.⁶²¹

Namun begitu, sepertimana para fuqaha yang lain, al-Qarāfī turut menambah justifikasi bahawa bilangan dua orang saksi wanita tersebut diperlukan adalah kerana sifat asasi wanita iaitu kekurangan pada akal dan agama. Atas sebab itu, maka dua saksi wanita diperlukan bagi menampung kekurangan dalam dua sifat tersebut. Dalam masalah ini terdapat kritikan daripada Ibn al-Shāṭṭī iaitu ulama' yang melakukan syarah terhadap karya al-Qarāfī, beliau menyatakan bahawa hujah yang kedua ini adalah lemah. Ini kerana jika seorang wanita dianggap lemah akal dan agamanya serta memerlukan sokongan wanita lain dalam soal kesaksian, kelemahan yang sama juga akan memberi kesan dalam isu periwayatan hadis. Namun begitu, dalam periwayatan hadis wanita tidak pula memerlukan sokongan periwayat yang kedua. Oleh yang demikian, bagi Ibn Shāṭṭī hujah yang kedua ini adalah lemah.

Selain daripada itu, seorang fuqaha' dari Syria, al-Tarābulusī turut mengetengahkan dimensi sosio-politik dalam isu kesaksian wanita ini. Beliau menegaskan bahawa hakikat sebenar nilai kesaksian wanita adalah sama sepertimana kesaksian lelaki. Namun, bagi beliau penetapan yang terdapat di dalam *naṣṣ* tersebut yang tidak menerima kesaksian seorang wanita adalah demi melindungi para wanita daripada kerosakan dalam masyarakat hasil daripada campurtangan mereka dalam hal

⁶²¹Lihat al-Qarāfī, *al-Furūq*, 1: 6-7.

ehwal kemasyarakatan. Oleh itu mereka lebih wajar untuk tinggal di rumah dan menghadkan diri mereka daripada terlibat dalam sebarang aktiviti sosial. Oleh itu, beliau melihat ketetapan pada *naṣṣ* tersebut hakikatnya adalah sebuah pencegahan terhadap para wanita daripada berperanan sebagai saksi dalam sesebuah proses perbicaraan. Menyentuh persoalan ini al-Tarābulusī menyatakan :

*Menurut pendapat kami, ia adalah sah kerana seorang wanita adalah sama nilainya dengan seorang lelaki dari sudut tersebut (karakter) yang menjadi landasan kelayakan untuk melakukan kesaksian, dan ianya adalah kemampuan untuk melihat, kebolehan untuk meneliti, untuk mengingat, dan untuk mempersembahkan kesaksian tersebut. Ini kerana wujudnya kemampuan untuk melaksanakan kuasa yang diberikan kepadanya, dan ianya adalah kemampuan akal rasional, (kemampuan tersebut) yang mampu membezakan antara suatu perkara dengan perkara yang lain, memahami keadaan perkara-perkara tersebut, dan mempunyai kefasihan bertutur. Oleh itu, kesaksian wanita dapat membuktikan kebenaran secara tuntas atau dapat membawa kepada kepastian kepada hati mengenai kebenaran sesebuah kesaksian. Ini berbeza dengan kesaksian wanita secara tersendiri, yang tidak wajar diterima. Walaupun kenyataan daripada mereka dianggap sebagai sah, namun Syarak tidak menilainya sebagai sebuah hujah kerana mereka dilarang daripada keluar daripada rumah kerana ini akan membawa kepada keadaan kekacauan dan penyelewengan, maka setiap faktor yang membawa kepada sebarang penyelewengan hendaklah dihindari. Oleh itu, seorang lelaki diperlukan sebagai salah seorang daripada saksi bagi mengelakkan berlakunya penyelewengan dalam sebarang kemungkinan,*⁶²²

Hujah al-Tarābulusī ini menunjukkan bahawa beliau bersetuju nilai kebenaran kesaksian wanita adalah sama dengan lelaki, namun begitu, wanita sewajarnya tidak terlibat dalam aktiviti-aktiviti yang bakal mencetuskan kegelisahan sosial akibat berlakunya pergaulan antara jantina. Oleh yang demikian, peruntukan Syarak yang membezakan kesaksian lelaki dan wanita adalah langkah bagi mengelakkan keterlibatan wanita dalam hal berkenaan. Apabila ditetapkan bahawa perlu ada dua wanita bagi menggantikan seorang lelaki dalam sesebuah kesaksian, maka pihak yang terlibat dalam sebarang perbicaraan akan lebih cenderung untuk mencari seorang saksi lelaki yang lain. Ini akan mengurangkan keperluan wanita untuk keluar dari rumah untuk terlibat dalam kes-kes perbicaraan di mahkamah.

⁶²² °Ala al-Dīn al-Ḥassan ibn °Ali ibn Khalīl ibn al-Tarābulusī, *Mu°in al-Hukkām fī mā Yatraddahu bayn al-Jhāmāyīn min al-Ahkām*, Muṣṭafā al-Ḥalābī (edit.), (Qāherah, 1973), 91-92.

Oleh itu dapat dilihat kecenderungan al-Qarāfi dan al-Tarābulusī dalam kesaksian wanita ini tidak sepertimana para fuqaha' klasik yang lain. Mereka berdua tidak memberi fokus kepada faktor kelemahan dan kekurangan biologi wanita. Sebaliknya, mereka lebih memberikan fokus kepada kos sosial yang bakal ditanggung oleh wanita apabila terlibat dengan kegiatan yang sama dengan kaum lelaki. Bagi al-Qarāfi dampak sosial akibat keterlibatan wanita dalam kesaksian mahkamah ini akan menimbulkan ketidkaselesaan bahkan ancaman kepada mereka daripada pihak yang kalah dalam perbicaraan manakala al-Tarābulusī membangkitkan mengenai kesan penyelewengan yang bakal berlaku hasil pergaulan bebas antara lelaki dan wanita apabila wanita digalakkan menceburi kegiatan kesaksian di mahkamah tersebut. Walau bagaimanapun pengkaji mendapati, hujah sosiologis yang diutarakan oleh al-Qarāfi dan al-Tarābulusī ini berbeza dengan para pemikir posmodenis sehingga melampaui peruntukan yang ditetapkan oleh *naṣṣ*. Mereka berdua tidak menyatakan bahawa nisbah kesaksian lelaki dan wanita dalam isu saksi yang ditetapkan oleh *naṣṣ* boleh berubah apabila berlakunya perubahan sosial. Bagi pengkaji, mereka berdua hanya memberikan hujahan sosiologis sebagai 'hikmah' dalam menyokong peruntukan yang ada di dalam *naṣṣ* Syarak.⁶²³

6.1.1 Perspektif Pemikiran Sistem dan *Maqāṣid al-Sharī'ah* Dalam Isu Kesaksian Wanita

Ibn Taimiyyah dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, ahli feqah bermazhab Hanbali mempunyai pandangan yang tersendiri terhadap persoalan kesaksian wanita ini. Mereka berdua berpegang kepada premis bahawa tiada beza antara kenyataan berbentuk

⁶²³ lihat hujah yang sebaliknya oleh Mohammad Fadel, "Two Women One Man" *International Journal of Middle East Studies*, v.29, no.2 (1997), 193. Penulis artikel ini berhujah bahawa dengan berpandukan pendapat al-Qarāfi dan al-Tarābulusī, peruntukan dalam *nass* tersebut wajar berubah apabila berlakunya perubahan sosio-politik iaitu apabila kaum lelaki dalam masyarakat relah menerima bahawa wanita layak untuk menjadi saksi di mahkamah atau kesaksian di mahkamah tidak memerlukan berlakunya percampuran antara lelaki dan wanita

normatif (periwayatan hadis) dan yang bersifat politik (kesaksian di mahkamah). Keduanya juga menegaskan bahawa semua kesaksian mempunyai kredibiliti untuk diterima sehinggakan kesaksian seorang hamba sepertimana kesaksian seorang yang merdeka wajar diambil perkiaraan dalam perbahasan di mahkamah. Maka, bagi kedua-dua fuqaha' tersebut kesaksian wanita juga wajar diberikan status yang sama dengan kesaksian lelaki. Ini kerana bagi Ibn al-Qayyim, tujuan atau matlamat utama bagi hukum kesaksian ialah untuk mendapatkan kebenaran mengenai peristiwa atau kes yang telah terjadi. Oleh itu, wanita juga boleh berperanan sebagai saksi apabila kenyataan yang diberikannya dalam membawa kepada kebenaran. Bahkan, bagi Ibn al-Qayyim kesaksian wanita bukan hanya terhadap kepada urusan kewangan namun dalam keseluruhan bidang kehidupan.⁶²⁴

Ibn Qayyim juga menyentuh mengenai hubungan jantina dengan status kredibiliti sesebuah kesaksian. Bagi Ibn Qayyim dan gurunya Ibn Taimiyyah, seseorang hakim berhak untuk mengambil sebarang keputusan hukum berdasarkan kesaksian daripada lelaki dan juga wanita. Ini selagimana kesaksian daripada mereka membawa maklumat yang benar dan boleh dipercayai. Apabila seseorang wanita itu mempunyai kemampuan menukil dan mengingat sesuatu dengan baik, serta mempunyai sifat amanah disertai dengan komitmen yang baik dalam beragama, maka sebarang kesaksian daripadanya adalah sah untuk diterima dan mempunyai keabsahan sepertimana tindakannya meriwayatkan sesuatu hadis⁶²⁵. Bagi Ibn Taimiyyah secara khusus, beliau melihat bahawa peruntukkan di dalam ayat 282 Surah al-Baqarah tersebut hakikatnya ditujukan kepada pihak yang melakukan sesebuah transaksi, tidak ditujukan kepada hakim yang ingin memutuskan sebarang hukum. Menurut pendapat *fiqh* daripada pelbagai mazhab, seseorang hakim boleh melaksanakan pelbagai bentuk

⁶²⁴ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Ṭurūq Al-Hukmiyyah*, 245.

⁶²⁵ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'ḥām al-Muwaqī'in*, 1: 95.

kesaksian dalam menjalankan tugasnya seperti penggabungan saksi-saksi, sumpah, dan keengganan untuk bersumpah. Menyentuh perkara ini, beliau menegaskan bahawa :

*Perintah untuk meminta dua orang wanita untuk melakukan kesaksian tidak bermakna bahawa sesebuah penghakiman tidak boleh dijalankan dengan jumlah kesaksian yang lebih rendah daripada itu... Ini bermakna wasilah yang dapat digunakan oleh seseorang hakim adalah lebih fleksible berbanding perkara yang disarankan oleh Allah SWT kepada para pihak yang mempunyai sesebuah hak dan ingin mempertahankannya,*⁶²⁶

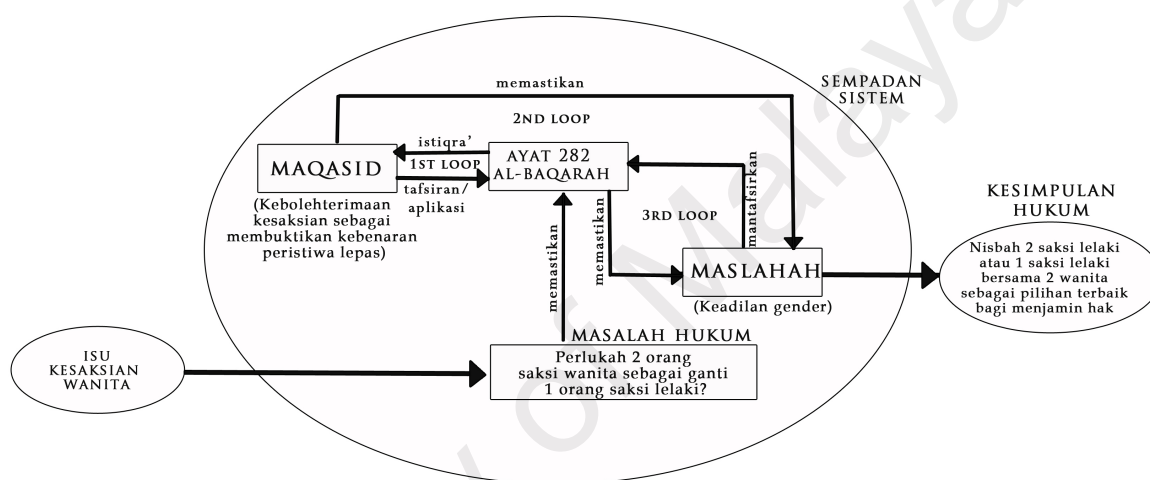
Walau bagaimanapun, Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim dalam masa yang sama tetap melihat bahawa terdapatnya perbezaan nilai penerimaan terhadap kesaksian wanita berbanding lelaki. Ibn Qayyim sebagai contoh, menyatakan bahawa dua orang wanita masih diperlukan bagi memastikan hak seseorang itu dapat dilindungi dan dihormati untuk berhadapan dengan sebarang pertikaian. Bagi menegaskan hujahnya, Ibn al-Qayyim menyatakan bahawa nilai kesaksian seorang lelaki lebih daripada nilai kesaksian seseorang wanita kerana adalah sesuatu yang biasanya sukar bagi seorang wanita untuk menghadiri sesi perbicaraan di mahkamah, manakala ingatan dan kemampuan memperincikan sesuatu keterangan adalah kurang berbanding dengan seorang saksi lelaki.

Oleh yang demikian, bagi pihak yang ingin mencari jalan yang paling efektif dalam soal kesaksian ini, saksi lelaki lebih utama dipilih bagi memastikan haknya terjamin dalam proses perbicaraan.⁶²⁷ Pandangan yang diutarakan oleh Ibn al-Qayyim ini menggabungkan antara pendekatan sosiologis iaitu dari sudut realiti sosial dan epistemologis dalam melihat peranan wanita dalam proses kesaksian ini. Selain daripada itu, Ibn Qayyim turut menegaskan bahawa bagi beliau kesaksian yang melibatkan seorang saksi lelaki dan dua orang saksi perempuan adalah lebih baik walaupun terdapat dua orang saksi lelaki. Ini kerana berbalik kepada premis

⁶²⁶ *Ibid*

⁶²⁷ Ibnu Qayyim Al-Jawziyyah, *Al-Ṭurūq*, 219.

awal yang digunakan oleh Ibn Qayyim iaitu nilai kesaksian seseorang saksi perempuan adalah sama dengan seorang saksi lelaki dari sudut kualiti kejujuran, kebolehpercayaan dan komitmen kepada agama. Apabila saksi wanita tersebut digandingkan pula dengan seorang saksi perempuan yang lain, maka status kesaksian mereka berdua bersama dengan seorang saksi lelaki adalah lebih kuat berbanding hanya dua orang saksi lelaki.⁶²⁸



Gambar rajah 6.1: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, dan *Maṣlaḥah* dalam Isu Kesaksian Wanita.

Pengkaji mendapati bahawa pendapat Ibn al-Qayyim dan Ibn Taimiyyah dalam menghuraikan masalah kesaksian wanita ini merupakan sebuah manifestasi kepada pendekatan sistemik dalam melihat hubungan *naṣṣ* Syarak dan *maṣlaḥah*. Ini kerana walaupun pada pendapat mereka terdapat kecenderungan melihat aspek *maqāṣid* mahupun *maṣlaḥah* dalam soal kesaksian wanita ini, kesimpulan akhir yang dicapai oleh keduanya masih tidak bertentangan dengan peruntukan yang wujud di dalam *naṣṣ* Syarak yang asal. Pengkaji menganalisa pendapat ini dengan menggunakan model kawalan hubungan *maqāṣid*, *naṣṣ*, dan *maṣlaḥah*. Dalam isu ini *naṣṣ* Syarak

⁶²⁸*Ibid*

meletakkan bahawa keperluan dua orang saksi lelaki dan sebagai ganti bagi salah seorang saksi lelaki berkenaan ialah dua orang saksi wanita. *Maqāṣid* atau tujuan utama bagi ketentuan ini sepertimana yang dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim ialah bagi 'mendapatkan kebenaran mengenai peristiwa atau kes yang telah terjadi' dan menurut Ibn Taimiyyah ianya ditujukan kepada pihak yang menjalankan transaksi dan bukannya terhadap hakim. Elemen *maṣlahah* yang wujud dalam isu ini pada pendapat pengkaji iaitu 'keadilan gender' yang berbeza konsepnya dengan 'kesetaraan gender' ala barat yang dicadangkan oleh para pemikir moden dan posmoden. *Maṣlahah* ini pula diselaraskan dengan kehendak elemen *maqāṣid* iaitu kebolehpercayaan sesebuah kesaksian. Oleh itu kesaksian wanita diterima selagimana mempunyai kebolehpercayaan dari sudut kemampuannya dan kualiti akhlak yang baik. Namun kedua-dua elemen tersebut diselaraskan pula dengan *naṣṣ*, iaitu walaupun Ibn Qayyim dan Ibn Taimiyyah melihat status asas bagi kesaksian lelaki dan wanita adalah sama namun mereka tetap komited dengan ketentuan *naṣṣ*. Atas dasar tersebut Ibn Qayyim menegaskan bahawa pilihan yang terbaik bagi seseorang yang ingin haknya terjamin dalam sesuatu proses perbicaraan, maka pilihan yang terbaik iaitu sama ada dua orang saksi lelaki ataupun seorang lelaki bersama dua orang wanita.

Melalui perspektif multidimensional dalam pemikiran sistem pula, dari sudut pandang satu dimensi, *maṣlahah* keadilan gender dalam isu kesaksian wanita ini kelihatan bertentangan dengan kehendak *naṣṣ* yang menyatakan keperluan wujudnya dua saksi perempuan bagi menggantikan seorang saksi lelaki. Namun begitu, apabila dimensi *maqāṣid* iaitu objektif syarak dalam menetapkan peruntukan ini diambilkira iaitu bagi 'mendapatkan kebenaran mengenai peristiwa atau kes yang telah terjadi' maka kedua-dua elemen dapat diselaraskan dan diharmonikan di antara satu sama lain. Oleh sebab itu, dalam keadaan atau kes yang melibatkan urusan golongan wanita dan hanya

wanita yang secara kebiasaannya menyaksikan hal tersebut, maka Syarak dalam konteks ini membenarkan hanya saksi wanita sahaja yang terlibat untuk memberikan keterangan.

6.2 Analisis Terhadap Aplikasi *Bay' al-ʿīnah* dalam Industri Perbankan Islam

Bay' al-ʿīnah merupakan transaksi jual-beli yang melibatkan elemen penangguhan (*delay*). Terma ini biasa digunakan dalam karya-karya mazhab Ḥanbalī dan Mālikī yang berasal dari perkataan *al-ʿaunu* yang bermaksud ‘pertolongan’ kerana dalam transaksi ini penjual memberi pertolongan kepada pembeli untuk mencapai keperluannya.⁶²⁹ Dalam proses jualbeli ini, seorang pemiutang menjual sebuah aset kepada penghutang secara tunai dan pembayaran dibuat dengan serta merta. Setelah itu, dengan serta merta juga pemiutang akan membeli kembali aset yang sama dengan harga yang lebih tinggi dan pembayaran dibuat secara ansuran.⁶³⁰ Pada hakikatnya terdapat dua kontrak dalam instrumen *bay' al-ʿīnah* iaitu jualbeli tunai (*bay' al-muṭlaq*) dan jualbeli dengan penangguhan bayaran (*murābaḥah*) yang berlangsung dalam waktu yang sama.⁶³¹

6.2.1 *Bay' al-ʿīnah* dalam Naṣṣ Syarak dan Pendapat Pelbagai Mazhab

Bagi mazhab Ḥanafī, Mālikī⁶³² dan Ḥanbalī, *bay' al-ʿīnah* merupakan bentuk jualbeli yang dilarang.⁶³³ Bagi pihak yang mengharamkan jual *bay' al-ʿīnah*, mereka berhujah berpandukan beberapa hadis serta fatwa yang diputuskan oleh generasi Sahabat R.A.

⁶²⁹ Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥatāb, *Mawāhib al-Jalīl fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Khalīl*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1992), 4: 404.

⁶³⁰ *Ibid* lihat juga Bank Negara Malaysia, *Bay' al-ʿīnah: Shari'ah Requirements and Optional Practices*, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2013), 4.

⁶³¹ Lihat Azrim Naim, *Issues in Bay' al-ʿīnah and Bay' al-Dayn and Proposal For Other Concepts Available in Islamic Commercial Law to be Employed As Alternative in Contemporary Islamic Finance*, terdapat secara atas talian di alamat <http://arzim.blogspot.my/2010/02/issues-in-bay-al-inah-and-bay-al-dayn.html> (diakses pada 15 April 2014)

⁶³² Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2009), v.2, 275

⁶³³ Wahbah Al-Zuhailī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Dimasyk: Dār al-Fikr, 1989), 4: 177.

dan juga anggapan mereka bahawa transaksi tersebut adalah sebuah *hīlah* yang pada hakikatnya bertujuan bagi memperakukan amalan riba. *Athar* yang biasa digunakan oleh ulamak bagi menafikan keabsahan transaksi *al-‘īnah* adalah yang diriwayatkan oleh Saidatina ‘Aishah R.A. Dalam *athār* tersebut, ‘Aisyah ditanya mengenai jualbeli yang dilaksanakan oleh Zayd ibn al-Arqām, di mana salah seorang hamba Zayd telah mewakili beliau menjual seorang hambanya yang lain kepada ‘Aṭā’ dengan harga 800 dirham secara hutang, dan membelinya kembali dengan harga 600 dinar secara tunai. Menjawab persoalan ini, ‘Aishah menyatakan:

*Ini merupakan jualbeli yang sangat buruk dan beritahu Zaid bahawa perbuatannya itu telah membatalkan pahala yang diperoleh dengan menyertai Nabi SAW dalam jihad jika beliau tidak mahu bertaubat,*⁶³⁴

Selain itu, terdapat hadis yang menyatakan mengenai larangan terhadap *al-‘īnah*, iaitu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad ibn Ḥanbal daripada Ibn ‘Umar R.A. berkata bahawa Rasulullah S.A.W bersabda:

إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم
ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم

*Jika kamu berurusniaga dengan al-inah, mengikuti di belakang lembu, dan meninggalkan jihad di jalan Allah, Allah akan jatuhkan kepada kamu kecelakaan dan tidak akan mengangkatnya sehinggalah kamu kembali kepada agama kamu,*⁶³⁵

Sebaliknya, menurut mazhab Shāfi‘ī⁶³⁶, *bay‘ al-‘īnah* adalah sah kerana, bagi Imam al-Shāfi‘ī, beliau berpandangan bahawa transaksi tersebut tidak mempunyai sebarang masalah kerana dari segi zahirnya, kontrak tersebut jika dilaksanakan dengan

⁶³⁴ Diriwayatkan oleh ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, *Al-Muṣannif*, no. hadis. 14812, al-Baihaqī, *Sunan al-Kubrā*, 5: 330, Dārutquthnī, *Sunan Dārutquthnī*, 2: 52.

⁶³⁵ Hadis ini digunakan oleh ulamak mazhab Ḥanbalī dalam mengukuhkan hujah mereka mengenai *al-‘īnah*. Ulamak mazhab Mālikī dan Ḥanafī tidak menggunakan hadis ini kerana bagi mereka hadis ini adalah lemah kerana pada sanadnya terdapat al-A‘mash yang dianggap sebagai perawi yang lemah dan diragui beliau mendengar hadis ini daripada ‘Aṭā’. Namun begitu, ulamak Ḥanbalī menganggap bahawa hadis tersebut disokong oleh hadis lain yang diriwayatkan oleh Abū Dāūd dengan perawi yang lain yang turut sampai kepada ‘Aṭā’ dan ‘Aṭā’ dipercayai mendengar hadis ini daripada Ibnu Nāfi‘, hamba kepada Ibn ‘Umar yang merupakan sumber yang paling kuat berhubung hadis-hadis dari Ibn ‘Umar. Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, 1973, 166.

⁶³⁶ Imam al-Syāfi‘ī di dalam kitab *al-Umm* tidak menggunakan terma *bay‘ al-‘īnah* namun beliau menguraikan konsep tersebut sebagai salah satu masalah dalam jual beli bertangguh. Lihat Muḥammad ibn Idrīs Syāfi‘ī, *al-Umm*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1990), 78.

sempurna dan memenuhi syarat-syarat akad. Menurut Imam al-Shāfi'ī lagi, isu niat atau kehendak pihak yang melakukan kontrak adalah tersembunyi dan tidak relevan untuk menjadi asas bagi mengharamkan transaksi *al-ʿīnah*.⁶³⁷ Beliau tidak memetik hadis Ibn ʿUmar mengenai *al-ʿīnah*, namun begitu beliau mempunyai perspektif tersendiri terhadap *athār* dari ʿAishah. Bagi al-Shāfi'ī, kes tersebut melibat perselisihan pendapat di antara para Sahabat mengenai isu jual beli yang mengandungi jual beli lain, oleh itu suatu pendapat tidak menafikan pendapat yang lain. Bagi beliau pendapat Zayd ibn Al-Arqām adalah lebih tepat, dan menurut al-Shāfi'ī, titik perselihan tersebut adalah Saidatina ʿAishah mempertikaikan transaksi hutang yang dipersetujui dalam jangka masa yang tidak ditentukan. Beliau juga tidak menganggap *al-ʿīnah* sebagai sebuah *hīlah* namun dilihat sebagai dua buah kontrak berbeza yang digabungkan dan kedua-duanya memenuhi syarat-syarat jual beli.⁶³⁸

6.2.2 Bayʿ al-ʿīnah Dalam Praktis Di Institusi Perbankan Islam di Malaysia

Di dalam konteks industri kewangan Islam di Malaysia, *bayʿ al-ʿīnah* telah diterima dan digunapakai di dalam beberapa instrumen perbankan dan pelaburan Islam. Antara produk yang berasaskan *bayʿ al-ʿīnah* ialah kredit kad⁶³⁹, pasaran wang⁶⁴⁰, dan juga *sukuk*⁶⁴¹ yang dikeluarkan oleh bank-bank Islam.

⁶³⁷ Lihat Amir Shahrudin, "The Bay al-Inah Controversy in Malaysian Islamic Banking" *Arab Law Quarterly*, v.26, no.4, 412

⁶³⁸ Lihat al-Shāfi'ī, *al-Umm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 90.

⁶³⁹ Resolusi Majlis Penasihat Shari'ah Bank Negara Malaysia dalam persidangan ke-18 (12^{hb} April 2001/ 22^{hb} Muharram 1422H) menyatakan bahawa mekanisme kredit kad Islamik yang mengaplikasikan konsep *bayʿ al-ʿīnah* untuk menjana dana bagi hutang untuk pelanggan yang memohonnya adalah diharuskan.

⁶⁴⁰ Resolusi Majlis Penasihat Shari'ah Bank Negara Malaysia pada persidangan ke-8 (12^{hb} Disember 1998/ 23^{hb} Sya'aban 1419) menyimpulkan bahawa transaksi *bayʿ al-ʿīnah* dalam pasaran kewangan di antara bank Islam adalah diharuskan di atas syarat-syarat berikut: 1) transaksi *bayʿ al-ʿīnah* hendaklah secara ketat mematuhi mekanisme yang ditetapkan dalam mazhab al-Syāfi'ī dan 2) Aset yang diperniagakan tidak melibatkan unsur-unsur ribawi. Bank Negara Malaysia, "Resolutions of Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia" (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2002), 15.

⁶⁴¹ Lihat Saiful Azhar Rosly & Mahmmod M.Sanusi, "The Application of Bay al-'Inah and Bay al-Dayn in Malaysian Islamic Bonds: An Islamic Analysis" *International Journal of Islamic Financial Services*, v.1, no.2,

Secara amnya para sarjana Shari'ah di Malaysia mengabsahkan praktik *bay' al-ḥinah* atas dua asas penting. Pertamanya kebanyakan mereka berpandangan bahawa athar yang diriwayatkan mengenai perselisihan antara Saidatina A'isyah dan Zayd ibn Al-Arqam sebagai sumber yang lemah dan bercanggah dengan prinsip asas Islam. Keduaanya, mereka berpendapat bahawa memperakui *bay' al-ḥinah* memenuhi tuntutan *maṣlahah* semasa masyarakat Islam di Malaysia. Sebagai contoh, kad kredit dilihat sebagai sebuah keperluan mendesak bagi masyarakat Islam di Malaysia khususnya bagi aktiviti perniagaan dan transaksi komersil.⁶⁴² Ia juga penting dalam instrumen pembiayaan peribadi bagi pelanggan bank-bank Islam. Selain itu, dalam 'Muzakarah Cedekiawan Shari'ah Nusantara' pada Jun 2006, para sarjana Shari'ah sekali lagi menegaskan bahawa instrumen berasaskan *bay' al-ḥinah* masih kekal sebagai keperluan bagi pembangunan sektor kewangan Islam di Malaysia dengan tidak menafikan keperluan untuk institusi berkenaan agar meningkat kualiti produk mereka dalam memenuhi garispanduan *bay' al-ḥinah* yang ditetapkan oleh mazhab al-Shafi'i.⁶⁴³

6.2.3 *Bay' al-ḥinah* Dalam Neraca *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan Kerangka Pemikiran Sistem

Secara dasarnya, instrumen *bay' al-ḥinah* yang diperakukan dengan menggunakan alasan *maṣlahah* hakikatnya ia masih kelihatan bercanggah dengan peruntukan *naṣṣ* Syarak. *Naṣṣ* Syarak yang dimaksudkan di sini bukanlah hadis yang dibawa oleh Ibn Umar ssemata-mata, namun pembacaan induktif terhadap sebilangan besar *naṣṣ* al-Qur'an dan hadis yang mengharamkan amalan riba dalam apa bentuk sekalipun. Ini kerana,

⁶⁴² Lihat Amir Shahrudin, "The Bay al-Inah Controversy," 425, Mohd Daud Awang & Mehmet Asutay, "Understanding of Maslahah & *Maqāṣid al-Sharī'ah* Concepts on Islamic Banking Operation in Malaysia" *International Conference of Global Islamic Studies 2014*, terdapat secara atas talian di alamat <http://ukmsyariah.org/terbitan/wp-content/uploads/2015/10/02-Mohd-Daud-Awang.pdf> (diakses pada 5 Jun 2015).

⁶⁴³ Lihat Bank Negara Malaysia, *Muzakarah Cendekiawan Syariah Nusantara : Memupuk Persefahaman Berterusan*, (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2006),

walaupun jual-beli *bay' al-ʿinah* memenuhi kriteria asas akad jual-beli yang digariskan oleh Islam, pada hakikatnya transaksi berkenaan membawa kesan akhir yang sama seperti riba. Walaupun isu ini tidak ditimbulkan oleh tokoh pemikir dalam aliran posmodernisme Islam, namun terdapat aspek posmodernisme dalam praktis *bay al-inah* dalam konteks amalannya di Malaysia. Ini kerana seperti yang dijelaskan sebelum ini antara aspek utama dalam fenomena posmodernisme ialah proses pengkomersilan yang melahirkan manusia ekonomi yang menilai pembangunan ekonomi semata-mata.⁶⁴⁴ Isu *bay' al-ʿinah* dengan itu dapat dilihat sebagai tindakan menerima pakai *maṣlahah* berbanding *nas-nas Syarak* demi mencapai pembangunan ekonomi semata-mata tanpa melihat kesannya yang lebih luas ke atas masyarakat dalam jangka masa panjang.

Selain daripada itu, terdapat banyak kajian terkini yang menunjukkan bahawa amalan *bay' al-ʿinah* hakikatnya bercanggah dengan aspek-aspek penting dalam *maqāṣid al-sharīʿah* dan beberapa prinsip asas dalam *muʿāmalat* Islam itu sendiri. Antaranya, melalui *ʿal-ʿinah*, pada hakikatnya tiada proses jual-beli yang berlaku. Yang terjadi hanyalah rekod yang dibuat di atas kertas perjanjian yang membolehkan berlakunya pertukaran nilai wang di antara pihak yang berakad jesteru amalan ini bercanggah dengan *maqṣad* atau objektif Islam dalam *muʿāmalat* iaitu menjamin pengagihan sumber ekonomi yang saksama.⁶⁴⁵ Pihak bank juga tidak mempunyai pemilikan yang sah terhadap aset yang diperniagakan tersebut dan ini menggambarkan bahawa pihak bank tidak menanggung sebarang liabiliti namun pada akhirnya mendapatkan untung daripada transaksi *bay' al-ʿinah*. Ini bercanggah dengan prinsip *ʿal-kharāj bi al-ḍaman* yang menekankan bahawa setiap keuntungan perlulah didahului oleh liabiliti pemilikan. Akhir sekali, oleh kerana aset yang diperniagakan itu hanya

⁶⁴⁴ Lihat Derek M. Erikson, *Managing Problems of Postmodernity*, 46-48.

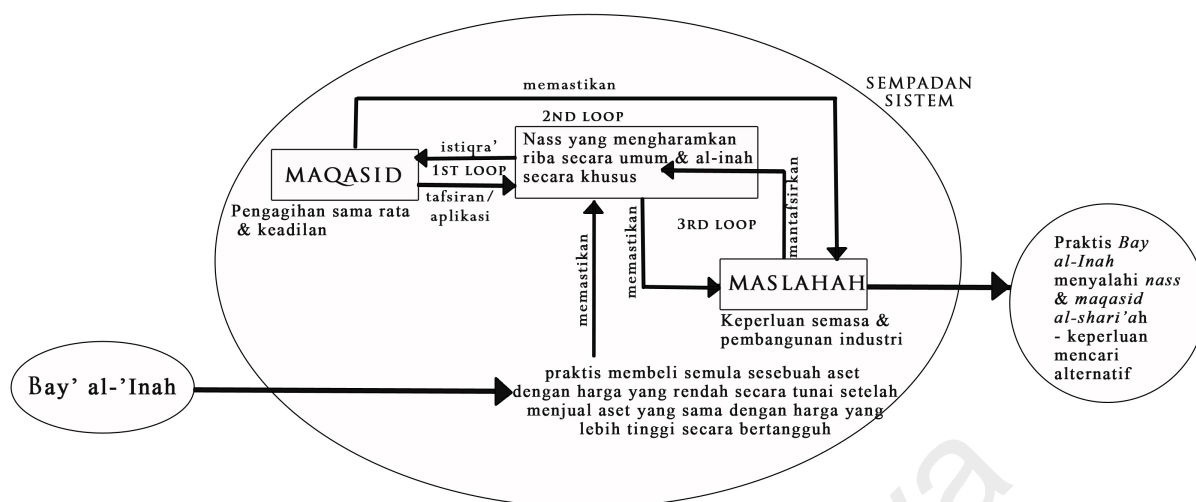
⁶⁴⁵ Ibn ʿAshūr menyarankan lima asas utama bagi *Maqāṣid al-Muʿāmalāt* iaitu: pengagihan kekayaan (*rawāj* or *tadāwul*), ketelusan (*wuḍūh*), penjagaan (*hifẓ*), keutuhan (*thubūt*), dan keadilan (*ʿadl*). Lihat Muḥammad Ṭāhir Ibn ʿAshūr, *Ibn Ashur's Treatise on the Higher Objectives & Intents of Islamic Law*, (London and Washington: IIIT, 2006), 282.

untuk mengesahkan jualbeli wang, harga yang ditetapkan ke atas aset biasanya melebihi harga pasaran semasa jesteru akan mencetuskan ketidakadilan ke atas pelanggan yang terlibat.⁶⁴⁶

Oleh yang demikian, kajian ini cuba menawarkan analisis isu *bay' al-ʿinah* ini melalui kerangka model sistem kawalan hukum Islam. Isu hukum yang terlibat dalam analisis ini ialah *bay' al-ʿinah* dan permasalahan hukum ialah pada menetapkan hukum bagi praktis membeli semula sesebuah aset dengan harga yang rendah secara tunai setelah menjual aset yang sama dengan harga yang lebih tinggi secara bertanggung. Dalam konteks Malaysia, selain rujukan kepada *naṣṣ-naṣṣ* yang umum, praktis *bay' al-ʿinah* juga disokong dengan kuat oleh *maṣlahah* khususnya untuk memenuhi keperluan semasa seperti kredit kad atau sebagai instrumen penting dalam pembangunan industri perbankan Islam dalam negara buat masa ini.⁶⁴⁷ Walaupun secara asasnya, *maṣlahah* yang dinyatakan tersebut tidaklah bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam secara langsung, namun praktis *bay' al-ʿinah* itu sendiri hakikatnya bercanggah dengan *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang mengharamkan sebarang unsur riba dalam jualbeli dan juga bertentangan dengan aspek-aspek di dalam *maqāṣid al-sharīʿah* secara umum atau *maqāṣid al-muʿāmalāt* yang berkaitan dengan transaksi kewangan. Oleh itu, dengan mengaplikasikan metod pemikiran sistem dalam meneliti isu ini dan hubungannya dengan aspek-aspek utama dalam sistem hukum Islam, kajian ini menyarankan agar institusi perbankan Islam agar berusaha mencari alternatif bagi praktis *bay' al-ʿinah* yang lebih bersesuaian dengan *naṣṣ* dan *maqāṣid al-sharīʿah*.

⁶⁴⁶ Tawfīque al-Mubarak & Noor Muhammad Osmani, "Application of *Maqāṣid al-Sharīʿah* and *Maslahah* in Islamic Banking Practices : An Analysis," 12.

⁶⁴⁷ Tita Nursyamimah & Saim Kayadibi, "Application of *Bay al-Inah* in Islamic Banking & Finance: From the Viewpoint of *Siyasah al-Shar'īyyah*" 3rd Annual World Conference On Riba, (Kuala Lumpur: World Riba Conference, 2012), 135.



Rajah 6.2: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid al-sharī'ah*, dan *Maṣlaḥah* dalam Isu *Bay' al-ḥInah*

Walau bagaimanapun, sudah semestinya tindakan drastik untuk menukar instrumen *bay' al-ʿīnah* di bank-bank Islam di Malaysia kepada kontrak yang baru akan memberi kesan negatif kepada perkembangan industri perbankan Islam di Malaysia. Pendekatan yang lebih bijak dan berstrategi diperlukan bagi menjayakan hal ini agar perbankan Islam di Malaysia dapat mempertingkatkan kredibiliti mereka di arena antarabangsa dan pada masa yang sama mengekalkan efisyensi institusi berkenaan. Dengan ini, pengkaji ingin menyatakan penghargaan ke atas tindakan yang bijak yang telah diambil oleh kerajaan Malaysia dalam hal ini dengan mengambil pendekatan beransur-ansur (*tadarruj*) dalam usaha mengurangkan amalan *bay' al-ʿīnah* dalam perbankan Islam. Antaranya inisiatif yang diambil oleh pihak kerajaan Malaysia dalam menangani isu ini ialah apabila Perdana Menteri pada bulan Oktober 2014, ketika membuat pembentangan bajet 2014 mengumumkan bahawa pengecualian cukai ke atas produk *sukuk* berasaskan prinsip *al-ijārah* dan *wakālah* akan diteruskan hingga tahun 2018, manakala insentif yang sama tidak diperolehi oleh produk seperti *al-*

6.3 Analisis Terhadap Hukum Perwarisan dalam Islam

Hukum perwarisan (*mirāth*) adalah merupakan antara peruntukan hukum yang paling terperinci terdapat di dalam al-Qur'an. Dalam menyentuh mengenai perwarisan Allah SWT telah menghuraikan dengan terperinci setiap aspek mengenai perwarisan sama ada berkenaan syarat, rukun, aturan pembahagian, dan hukum hakam yang berkaitan dengannya. Dalil utama yang menjadi rujukan penting bagi hukum perwarisan adalah ayat 11 Surah al-Nisā' iaitu:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ
نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا
النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ
وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ
إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ
وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ
اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Terjemahan: Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. Tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, maka bahagian mereka ialah dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh si mati. Dan jika anak perempuan itu seorang sahaja, maka bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. Dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak. Tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga. Kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), maka bahagian ibunya ialah satu perenam. (Pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya. Ibu-

⁶⁴⁸ Elffie Chew and Liao Y-Sing, "Malaysia Tax Incentives Chase Stringent Fund: Islamic Finance", Bloomberg Business Week, terdapat secara atas talian di alamat <http://www.businessweek.com/news/2014-10-14/malaysia-tax-incentives-chase-stringent-funds-islamic-finance> (diakses pada 17 November 2014)

bapa kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antaranya yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu (Pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan dari Allah; sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana,

(Surah an-Nisā' (3); ayat 11)

Hukum yang diuraikan secara terperinci dengan kadar pembahagian yang tepat bagi ahli waris dalam ayat ini menggambarkan bahawa peruntukan berkenaan adalah bersifat *qat'ī* justeru itu, pada ayat ke 13 Surah tersebut Allah SWT berfirman untuk menegaskan perkara ini:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾

Terjemahan: Segala hukum yang tersebut adalah batas-batas (Syariat) Allah. Dan sesiapa yang taat kepada Allah dan RasulNya, akan dimasukkan oleh Allah ke dalam Syurga yang mengalir dari bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya; dan itulah kejayaan yang amat besar

(Surah al-Nisā': Ayat 13)

6.3.1 Hukum Perwarisan Menurut Muhammad Shahrur

Terdapat sebahagian dari pemikir Islam yang dapat dikategorikan sebagai tokoh-tokoh posmodenis cuba untuk menawarkan perspektif bebez terhadap kefahaman mengenai hukum perwarisan. Mereka secara tuntasnya mendakwa bahawa kefahaman para fuqaha klasik terhadap ayat Surah al-Nisā' tersebut adalah tidak tepat. Mereka beranggapan bahawa terdapatnya bebanan sejarah dan latar sosial tertentu yang melatari tafsiran para fuqaha tersebut sehingga mengakibatkan mereka memutuskan hukum yang mendiskriminasi golongan dan jantina tertentu dalam isu perwarisan. Bagi pemikir-pemikir ini, bahagian lelaki dan wanita dalam hukum perwarisan perlulah sama rata

demi memberi keadilan kepada semua pihak.⁶⁴⁹ Ini secara tidak langsung menggambarkan salah satu fenomena mandahulukan *maṣlahah* ke atas *naṣṣ* Syarak.⁶⁵⁰

Antara pemikir posmodenis yang membahaskan dengan panjang lebar mengenai perwarisan adalah Muhammad Shahrur⁶⁵¹. Bagi Shahrur generasi Umat Islam pada zaman moden mampu memahami kandungan al-Qur'an dengan lebih baik berbanding dengan generasi awal Islam. Ini kerana generasi terkemudian menurut beliau mengamalkan budaya yang lebih tinggi dan mempunyai akses kepada ilmu-ilmu moden seperti sains dan matematik.⁶⁵² Shahrur beranggapan bahawa prinsip-prinsip fiqh klasik dibentuk ketikamana bertembung dua kuasa besar pada era pemerintahan Islam iaitu Bani 'Abbasiyyah dan Bani Ṭālib. Para fuqaha pada masa tersebut, menurut Shahrur, menetapkan hukum demi menjaga kepentingan pemerintah mereka seperti mentafsirkan perkataan '*al-walad*' dalam ayat waris sebagai 'anak lelaki' sedangkan dalam bahasa Arab boleh bermaksud anak lelaki atau perempuan.⁶⁵³

Dalam memahami hukum pembahagian perwarisan ini, Shahrur mencadangkan bahawa ianya harus difahami melalui teori fungsi dalam disiplin matematik, iaitu:

$$y=f(x)$$

Dalam teori ini, 'x' adalah pembolehubah penentu manakala 'y' adalah pembolehubah pengikut. Oleh itu nilai 'y' sentiasa bergantung kepada nilai 'x'. Dalam hukum

⁶⁴⁹ Muḥammad Handu, *Muḥtakamāt al-Khīlāf al-Fiqhī min Khīlāl al-Qawā'id wa al-Maqāsid al-Sharī'ah* (Beirūt: Dār al-Basyā'ir al-Islamiyyah, 2012), 295 dan Muḥammad Muṣṭafa Syalabī, *Ahkām al-Mawāriṭh bayna al-Fiqh wa al-Qānūn*, (Beirūt: Dār al-Naḥḍah al-Arabiyyah, 1978), 23 -24.

⁶⁵⁰ Lihat Musfir Ali al-Qahtani, *Understanding Maqāsid al-Sharī'ah: A Contemporary Perspective*, (London & New York: IIIT, 2015), 44.

⁶⁵¹ Sebagai seorang yang dilatih dalam bidang kejuruteraan, Muhammad Shahrur menawarkan analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan berlandaskan teori-teori sains tulen seperti matematik dan fizik. Menurut Wael B. Hallaq, secara asasnya tiada pemikir Islam kontemporari yang lain yang mampu menawarkan perbincangan sepertimana yang dilaksanakan oleh Shahrur. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Edinburgh: Cambridge University Press, 1997), 246.

⁶⁵² *Ibid*

⁶⁵³ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporari*, Sahiron Syamsuddin(edit/terj.), (Jogjakarta:elSaq Press, 2004), 253.

perwarisan menurut Shahrur, lelaki adalah pembolehubah ‘y’ manakala perempuan adalah pemboleh ubah ‘x’ yang menjadi penentu kepada bahagian lelaki. Oleh itu, bahagian lelaki akan berubah-ubah bergantung kepada bahagian perempuan. Kebergantungan pembolehubah lelaki ke atas pembolehubah perempuan ini, menurut Shahrur, adalah kerana dalam ayat ke 11 Surah an-Nisā’, jumlah perwarisan lelaki hanya disebut sekali sahaja manakala bagi bahagian wanita meempunyai kemungkinan yang beragam iaitu dari satu sehinggalah tidak terbatas.⁶⁵⁴

Dalam menganalisa pembahagian harta perwarisan kepada anak lelaki dan anak perempuan, Shahrur menegaskan bahawa terdapat tiga kes yang perlu diperhatikan: i) pertama: *“Dan jika perempuan adalah seorang diri maka baginya separuh”*, ii) kedua: *“Bagi anak lelaki bersamaan dengan dua bahagian anak perempuan”* dan iii) ketiga: *“jika mereka (perempuan) lebih daripada dua, bagi mereka dua pertiga daripad harta”*. Menurut Shahrur ketiga-tiga pembahagian bahagian waris dalam *naṣṣ* tersebut adalah khusus bagi kes-kes yang telah disebutkan sahaja dan tidak sewajarnya digunapakai dalam situasi yang di luar jangkauan *naṣṣ*. Sebagai contoh, bagi peruntukan *“bahagian anak lelaki bersamaan dengan dua bahagian anak perempuan”*, menurut Shahrur hanya terpakai bagi keadaan bilangan anak perempuan adalah dua kali ganda bilangan anak lelaki (1 lelaki:2 perempuan atau 2 lelaki: 4 perempuan). Oleh itu jika si mati meninggalkan 2 orang anak lelaki dan perempuan, maka pembahagian tersebut tidak terpakai kerana bagi Shahrur keadaan ini lebih sesuai dengan ayat: *“dan jika perempuan adalah seorang diri maka baginya separuh”*. Oleh itu bagi situasi terdapatnya seorang anak lelaki dan seorang anak perempuan, Shahrur memutuskan bahwa masing-masing memiliki bahagian yang sama rata.⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ Lihat Muḥammad Shahrūr, *Nahwā Uṣūl Jadidah fī Fikr Al-Islamī*, 235.

⁶⁵⁵ Lihat Muḥammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporari*, 345, 352,353 dan Andreas Chrisman, *The Qur’an, Morality and Critical Reason: The Essential of Muhammad Shahrur*, (Leiden & Boston: BRILL, 2009), 238.

6.3.2 Analisis Hukum Perwarisan dari Aspek *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

Bagi pengkaji, pendapat yang diutarakan oleh Shahrur ini jelas bercanggah dengan tafsiran sebenar terhadap ayat Surah an-Nisā' berkenaan sepertimana yang difahami oleh para *fuqaha* yang pakar dalam hukum-hakam perwarisan. Rumusan yang dibuat oleh Shahrur akhirnya akan membawa kepada keadaan di mana *maṣlaḥah* kesamarataan hak jantina (*gender equality*) akan diutamakan daripada peruntukan yang terdapat di dalam *naṣṣ* dan objektif –objektif penting (*maqāṣid*) yang ingin dicapai oleh Syarak.

Sebelum menyentuh mengenai isu perwarisan yang dibangkitkan oleh Shahrur, pengkaji mendapati bahawa dakwaan yang diutarakan olehnya mengenai prinsip-prinsip hukum yang digariskan oleh ulama' klasik sebagai tindakan untuk mendokong pemerintah pada zaman mereka adalah kenyataan yang kurang cermat dan tidak berasas. Rume Ahmed di dalam karyanya menyatakan bahawa para *fuqaha* silam membentuk teori-teori hukum mereka secara bebas dan tidak terikat kepada mana-mana autoriti pemerintah. Bagi beliau terdapatnya perbezaan peranan yang dimainkan oleh para *fuqaha* dan *qāḍī* pada era klasik iaitu para *fuqaha*' lebih menumpukan kepada pembangunan teori-teori dan perbahasan hukum Syarak secara bebas manakala para *qāḍī* berurusan dengan hal ehwal pelaksanaan hukum dan terikat dengan polisi pemerintah.⁶⁵⁶ Bahkan trend yang dapat dilihat di kalangan *fuqaha*' silam ialah mereka sebolehnya tidak mahu dilantik menjadi hakim atau melibatkan diri dalam sebarang urusan politik dan pemerintahan.⁶⁵⁷

Penelitian terhadap isu perwarisan ini, wajar untuk melihat hikmah dan tujuan sebenar Syarak dalam menetapkan perbezaan pembahagian antara lelaki dan perempuan

⁶⁵⁶ Rume Ahmed, *Narratives of Islamic Legal Theory*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 133.

⁶⁵⁷ Lihat Nathan J. Brown & Mara Revkin, "Islamic law and Constitutions" *The Oxford Handbook of Islamic Law*, Anver M. Emon & Rume Ahmed (edit), (Oxford: Oxford Handbook, 2015), 5.

dalam perwarisan. Dalam memberi komentar mengenai ayat perwarisan ini, Muḥammad

°Ali al-Ṣabūnī menyatakan:

*Pada ayat yang mulia ini Allah SWT sendiri telah menyatakan pembahagian harta warisan, tanpa meninggalkan kepada mana-mana makhluknya. Ini kerana biasanya apabila manusia cuba untuk mencapai keadilan mereka tidak dapat mencapainya atau memenuhinya secara sempurna dan mereka tidak mampu untuk mengadakan pembahagian yang adil (sepertimana yang terdapat di dalam naṣṣ) kerana mereka jahil mengenai persoalan mengenai hubungan bapa dan anak dan mereka tidak mengetahui apakah yang terbaik bagi keduanya,*⁶⁵⁸

Antara beberapa aspek yang digariskan oleh para ulama mengenai objektif khusus (*maqāṣid al-khāṣṣah*) dalam hukum perwarisan adalah untuk mengurus dan menyusun hubungan dalam sesebuah keluarga, hubungan ekonomi, dan juga hubungan sosial dalam sesebuah masyarakat.⁶⁵⁹ Atau dalam kata lain, Islam mempunyai tatacara tertentu dalam mengatur hubungan di antara ahli keluarga dan masyarakat dan membahagikan peranan yang sesuai kepada setiap seorang daripada mereka. Manakala objektif yang lebih khusus (*maqāṣid al-juz'īyyah*) bagi Syarak dalam memberikan dua bahagian harta kepada anak lelaki dan satu bahagian kepada anak perempuan adalah bagi bersikap adil dan menyesuaikan hak perwarisan dengan bebanan ekonomi yang ditanggung oleh jantina nak yang berbeza. Ini juga penting dalam pembangunan institusi keluarga dan masyarakat yang dikehendaki oleh Islam.⁶⁶⁰ Pembahagian ini juga menurut para fuqaha adalah berdasarkan prinsip “keuntungan adalah imbalan atas kesediaan untuk menanggung liabiliti” dan antara faktor-faktor lain yang menjadi asas kepada objektif ini adalah seperti:

- i) Kebajikan dan nafkah wanita adalah wajib ditanggung oleh anaknya, ayahnya, abangnya atau kaum kerabat yang lain.

⁶⁵⁸ Muḥammad °Ali al-Ṣabūnī, *al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah fī Ḍau al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Jazīriah: Dār Rihāb li al-Tab'ah wa Nasr wa Tawzi', t.t.), 25-26

⁶⁵⁹ Quraisiy °Ali, “Maqāṣid Ahkām °Ilm al-Farā'id fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah” *Majallah al-°Ulum al-Insaniyyah*, no.27(Jun, 2007), 131.

⁶⁶⁰ *Ibid*, 132-133

- ii) Wanita tidak dipertanggungjawabkan untuk memberi nafkah kepada mana-mana ahli keluarga.
- iii) Keperluan dan bebanan ekonomi bagi lelaki adalah lebih signifikan dan besar berbanding dengan wanita khususnya dalam menguruskan hal ehwal keluarga.
- iv) Pihak lelaki membayar mahar kepada wanita, menanggung nafkah mereka yang merangkumi tempat tinggal, makanan, pakaian kepada isteri dan anak-anak.⁶⁶¹

6.3.3 Analisis Isu Perwarisan Melalui Kerangka Pemikiran Sistem

Oleh itu dapat disimpulkan di sini bahawa Syarak mempunyai objektif yang khusus dan unik berhubung dengan pembahagian harta perwarisan. Peruntukan yang berbeza ditetapkan kepada anak lelaki dan wanita bukanlah hanya berkaitan dengan hubungan antara keduanya dalam sesebuah keluarga, namun lebih kepada menyusun sistem ekonomi dalam keluarga dan masyarakat yang bebanan ekonominya perlu ditanggung oleh pihak lelaki manakala wanita lebih dikhususkan dalam mengurus hal ehwal rumahtangga seperti membesarkan dan mendidik anak. Terdapat banyak kajian yang membuktikan bahawa peranan lelaki atau bapa adalah sangat signifikan dalam pembentukan keluarga yang seimbang walaupun pada zaman wanita sudah terlibat dalam aktiviti ekonomi. Christensen dan Palkovitz dalam kajian mereka membuktikan bahawa para bapa yang menjadi sumber ekonomi utama keluarga biasanya akan turut terlibat aktif dalam aspek-aspek lain dalam pembangunan keluarganya seperti kesihatan dan pendidikan. Bapa yang tidak memberi nafkah kepada keluarganya dilihat cenderung untuk mengabaikan aspek-aspek terbabit dan bakal menyumbang kepada

⁶⁶¹ Lihat Muḥammad °Ali al-Ṣabūnī, *al-Mawārīth fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, 18-19.

ketidakseimbangan institusi keluarga.⁶⁶²

Fakta di atas secara tidak langsung menjelaskan bahawa hukum Islam mempunyai sifat dan karakteristiknya yang tersendiri yang dikekalkannya dalam proses interaksinya dengan persekitarannya yang sering berubah-ubah. Ini membuktikan bahawa hukum Islam memenuhi salah satu prinsip sistem yang terbuka (*open system*), iaitu tetap mengekalkan sifat serta karakteristiknya walaupun dalam interaksinya dengan persekitarannya malah latar persekitaran itu tidak memberi kesan ke atas sifat-sifat tersebut.⁶⁶³ Ini merupakan jawapan ke atas pendekatan historisisme golongan posmodenis yang cuba menyatakan bahawa hukum Islam seperti peruntukan perwarisan ini hanya sesuai dalam latar masyarakat tradisional di tanah arab ketikamana wanita tidak bergiat secara aktif dalam aktiviti ekonomi. Merujuk kepada argumen sepertimana yang diberikan oleh Luhman, sistem undang-undang hakikatnya tidak bergantung kepada elemen-elemen di luar sempadannya termasuklah latar sosial atau sejarah ketikamana ia dibentuk.⁶⁶⁴ Ini relevan dengan hukum Islam semasa iaitu sebahagian peruntukkan yang wujud pada *naṣṣ-naṣṣ* yang *qaṭʿī* dan tidak terikat dengan perkembangan masyarakat kerana mempunyai objektif tertentu dan kekal relevan sepanjang zaman.

Pendekatan yang diambil oleh Syarak ini adalah lebih bersifat sistemik, menyeluruh, dan adil kerana Syarak tidak hanya melihat hukum perwarisan itu terpisah dengan sistem sosio-ekonomi sesebuah masyarakat Islam, bahkan menjadi di antara elemen penting dalam membangunkan karakter masyarakat tersebut. Pendekatan

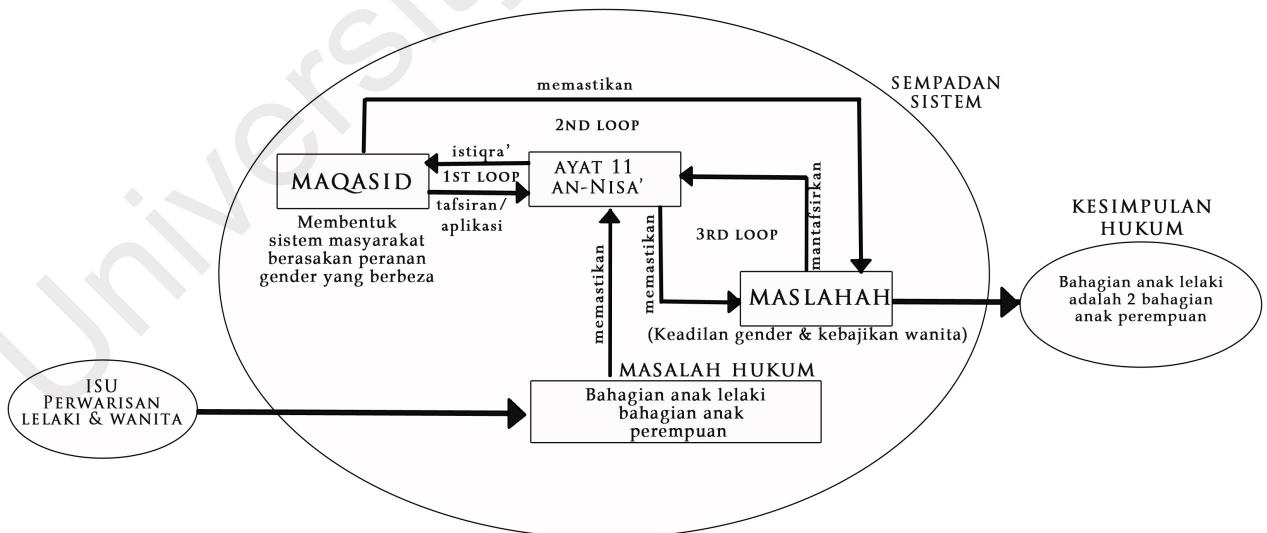
⁶⁶² Lihat Sarah Allen & Kerry Dally, "The Effects of Father Involvement: A Summary of the Research Evidence" *Newsletter of the Father Involvement Initiative*, v.1, (2002), 9

⁶⁶³ Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity*, 46-47. dan Capra & Luisi, *The Systems View of Life*, 309.

⁶⁶⁴ Jaap Den Hollander, "Beyond Historicism: From Leibniz to Luhman" *Journal of the Philosophy of History*, v.4(2010), 218-219.

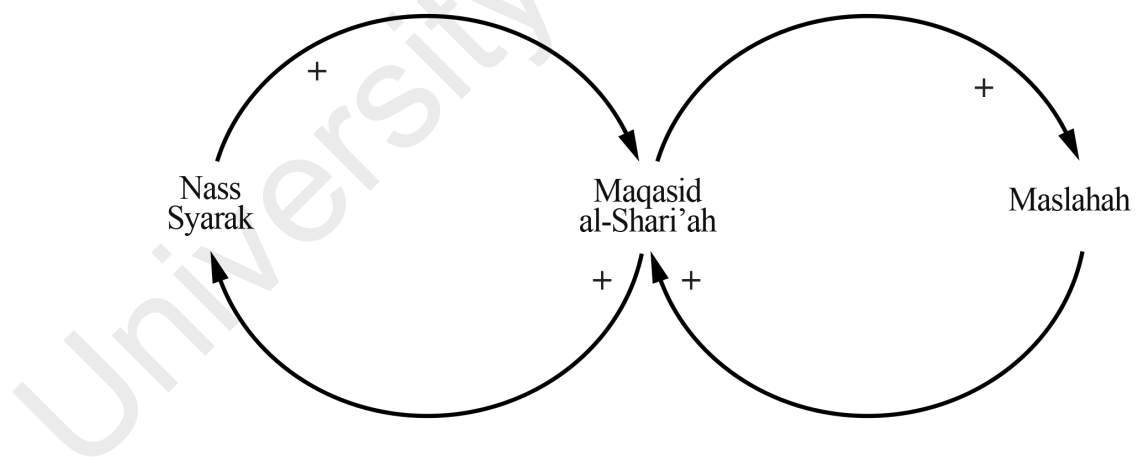
Syarak ini boleh disifatkan sebagai pendekatan sistesis yang menjadi aspek penting dalam disiplin pemikiran sistem.

Berdasarkan kerangka sistem kawalan hukum Islam, hubungan *maṣlaḥah*, *maqāṣid* dan *naṣṣ* Syarak dalam hukum perwarisan ini hendaklah dilihat sebagai lengkap melengkapi di antara satu sama lain. Peruntukan “*bahagian anak lelaki bersamaan dengan dua bahagian anak perempuan*” sepertimana yang dinyatakan di dalam ayat hendaklah dilihat sebagai wasilah untuk memenuhi *maṣlaḥah* menjaga kebajikan wanita dan keadilan antara gender dan pada masa yang sama dilihat sebagai medium penting bagi membentuk sistem sosio-ekonomi sama ada di dalam keluarga dan masyarakat yang berteraskan ajaran Islam dan pada akhirnya akan membawa kepada lahirnya keluarga dan masyarakat Islam yang seimbang. Interaksi di antara elemen *naṣṣ*, *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* dalam isu ini mengekalkan salahsatu karakterisitk penting sistem hukum Islam dalam soal perwarisan harta ini.



Rajah 6.3: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid al-Sharīʿah*, dan *Maṣlaḥah* dalam Isu Perwarisan Anak Lelaki dan Perempuan.

Hubungan antara ketiga-tiga elemen berkenaan dapat dianalisa melalui kerangka arkitek sistem yang telah dibentuk pada bab ke-dua yang menggabungkan elemen *maqāṣid*, *maṣlahah* dan *naṣṣ* dalam dua bentuk lingkaran maklumbalas bersifat positif (*positive feedback loops*). Ini bermaksud ketiga-tiganya menyokong dan mengembangkan peranan antara satu sama lain. Dalam konteks ini dengan mengaplikasikan peruntukan *naṣṣ* yang dikehendaki agar dua bahagian anak perempuan merupakan satu bahagian anak lelaki, sesebuah masyarakat mampu mencapai *maqāṣid* khusus bagi hukum berkenaan iaitu kepada menyusun sistem ekonomi dalam keluarga dan masyarakat yang bebanan ekonominya perlu ditanggung oleh pihak lelaki kemudiannya akan mencetus *maṣlahah* penjagaan kebajikan golongan wanita dan keadilan gender. Seterusnya apabila *maṣlahah* berkenaan berjaya dicapai dengan meluas, maka terbukti bahawa *maqāṣid* yang dikehendaki oleh *naṣṣ* merupakan suatu objektif yang tepat untuk sesebuah masyarakat dan ini kemudiannya akan mengabsahkan kembali kebenaran *naṣṣ* Syarak.



Rajah 6.4: Arkitek Sistem Menghubungkan *Naṣṣ*, *Maqāṣid al-sharī'ah*, dan *Maṣlahah* dalam Isu Perwarisan Harta Pusaka.

6.4 Analisis Terhadap Perlaksanaan Undang-undang Jenayah Islam.

Isu mengenai perlaksanaan undang-undang Islam dalam konteks masyarakat moden

pada hari ini sentiasa menjadi tumpuan dan menimbulkan perdebatan hangat khususnya dalam konteks masyarakat berbilang kaum sepertimana yang wujud di Malaysia. Antara faktor penting yang mendorong perkara ini adalah perbezaan pendapat dalam melihat kesesuaian pelaksanaan hukum jenayah Islam dalam kerangka negara bangsa (*nation-state*) yang menggunakan set undang-undang moden. Namun begitu, tumpuan dalam perbincangan ini lebih kepada melihat hujah-hujah yang diutarakan oleh para pemikir pos-modenis Muslim dalam menanggapi undang-undang Islam dalam jenayah kecurian (*al-sarqah*) yang terdapat di dalam *naşş*.

Al-Qur'an menyatakan dengan jelas mengenai hukuman yang spesifik apabila seseorang telah disabitkan dengan jenayah kecurian iaitu di dalam ayat:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا
مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Terjemahan: Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana,

(Surah Al-Maidah (4) : ayat 38)

Oleh kerana sifatnya yang dilihat keras dan memberi kesan terhadap tubuh manusia, hukum potong tangan terhadap pencuri ini tidak terlepas daripada kritikan dan komentar daripada golongan pemikir modenis dan posmodenis. Namun begitu, terdapat perbezaan yang ketara antara pendekatan golongan pemikir modenis dan posmodenis dalam meneliti hukuman potong tangan ini.

6.4.1 Perspektif Modenis dan Posmodenis Dalam Menganalisa Hukuman *Hudūd*

Dalam menganggapi isu ini, golongan modenis tidak secara total menolak keabsahan

hukuman potong tangan sepertimana yang telah disarankan oleh *naṣṣ* Syarak. Namun begitu, mereka lebih cenderung untuk menyarankan agar hukum hudud seperti potong tangan pencuri ditangguhkan sementara waktu dalam konteks semasa. Ini kerana bagi mereka, keadaan sosio-ekonomi negara-negara Islam pada ketika ini tidak kondusif bagi pelaksanaan hukuman berkenaan akibat melebarnya jurang ekonomi antara kaya dan miskin, keadaan ekonomi dan politik yang tidak stabil, salahguna kuasa, dan korupsi yang berleluasa. Oleh yang demikian, bagi golongan ini, melaksanakan hukum hudud dalam konteks ini tidak akan dapat merealisasikan objektif keadilan dan hanya akan memburukkan lagi keadaan dan mencetuskan ketidakadilan kepada masyarakat Islam.⁶⁶⁵ Pendirian ini selanjutnya mencetuskan cadangan untuk menangguhkan dahulu pelaksanaan hukum *ḥudūd* dalam negara Islam di seluruh dunia.⁶⁶⁶

Sebaliknya, golongan posmodernis mengambil pendekatan yang agak berbeza dan lebih radikal dalam meneliti isu ini. Mereka lebih cenderung menafikan kewajiban untuk melaksanakan hukuman *ḥudūd* dalam kes kecurian kerana beranggapan bahawa *naṣṣ* yang menyentuh mengenai hukuman berkenaan adalah khusus ditujukan kepada konteks masyarakat semasa wahyu diturunkan supaya ajaran Islam dapat beradaptasi dengan realiti pada ketika itu, kerana hukum potong tangan sudah pun diamalkan oleh masyarakat pada ketika itu. Oleh itu, apabila zaman, sistem sosial dan masyarakat berubah dan berkembang, hukum berkenaan sepatutnya juga berubah menurut situasi dan keperluan semasa. Dalam kata lain, golongan posmodernis menafikan status *qaṭʿī* bagi hukum potong tangan yang terdapat di dalam ayat di atas demi memelihara nilai-

⁶⁶⁵ Lihat Mohamad Hashim Kamali, *Punishment in Islamic Law: An Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan*, (Kuala Lumpur: Institut Kajian Dasar, 1995) 117, Muṣṭafā Al-Zarqa', *al-Madhhāl Fiqh al-ʿAmm* j.1, 51. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Sharīʿah al-Islamiyyah Ṣālihah li al-Taṭbīq fī Kullī Zamān wa Makān*, (Kaherah: Dar al-Sahwah, 1393H0, 118, Muhammad Salīm el-ʿAwa, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publication, 1982) 136.

⁶⁶⁶ Lihat Tariq Ramadan, *An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and Death Penalty in the Islamic World*, terdapat di atas talian di <http://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/> (diakses pada 21 Mei 2015).

nilai semasa yang dilihat lebih penting seperti hak asasi manusia, kesamarataan undang-undang (*equality before the law*) dan sebagainya.

Sebagai contoh, pemikir seperti Naṣr Hamīd Abū Zaid menyatakan bahawa analisa terhadap ayat-ayat berkaitan dengan *ḥudūd* hakikatnya menggambarkan realiti sosial yang dihadapi oleh masyarakat pada ketika itu. Hukuman-hukuman tersebut tidak mewakili kehendak sebenar Syarak kerana kesemua bentuk hukuman seperti bunuh balas, rejam, potong tangan pencuri telah wujud sebelum kedatangan Islam. Oleh itu bagi beliau al-Qur'an hakikatnya tidak memulakan bentuk-bentuk hukuman tersebut dan tidak boleh dilihat sebagai tujuan yang diinginkan oleh Syarak. Menurut Abū Zaid, faktor yang menjadi dorongan *naṣṣ* Syarak menyatakan hukum-hukum spesifik berkenaan adalah bagi mengadaptasi dengan realiti semasa dan untuk membina kredibiliti agar mudah diterima oleh masyarakat pada waktu wahyu diturunkan.⁶⁶⁷

Bagi Sayyid Ashmāwī pula, beliau menegaskan bahawa hukum di dalam al-Qur'an mempunyai had masa perlaksanaannya. Oleh itu menurut beliau *ijtihād* yang dilaksanakan oleh Saidina ʿUmar R.A. untuk menghentikan pelaksanaan hukum potong tangan bagi pencuri merupakan contoh terbaik bagi hal ini. Bahkan menurut beliau, setelah zaman Saidina ʿUmar, tidak terdapat laporan mengenai hukuman berkenaan diaplikasi dalam negara-negara di bawah pemerintahan Islam.⁶⁶⁸

Mempertikaikan sejauhmana cadangan untuk menanggukkan hukuman hudud di negara-negara Islam relevan dan menepati dengan ajaran Islam, Khaled Abou el-Fadl kemudiannya menimbulkan persoalan sama ada peruntukan-peruntukan hukum di

⁶⁶⁷ Naṣr Abu Zaid, "*Voice of an Exile: Reflections on Islam*" (Westport, Connecticut : Praeger Publishers, 2004). 165 -180.

⁶⁶⁸ Sayyid Ashmāwī, *al-Islām al-Siyāsī*, 70-71.

dalam al-Qur'an adalah tetap ataupun dapat berubah dan ditafsirkan semula dalam bentuk yang lain oleh pembacanya. Bahkan beliau turut menimbulkan persoalan sama ada hukuman-hukuman tersebut wajar untuk ditangguhkan ataupun perlu ditinggalkan dan digantikan dengan bentuk hukuman yang lain. Menjawab persoalan-persoalan ini Abou el-Fadl menegaskan bahawa pentafsiran teks-teks berkaitan hukuman berkenaan seharusnya dilandasi prinsip-prinsip seperti belas-kasihan, kasih sayang dan rasionaliti. Prinsip-prinsip inilah yang menjadi titik rujukan pembaca dan teks-teks wahyu serta menetapkan had atau limitasi bagi hukuman yang terdapat padanya.⁶⁶⁹ Menurut beliau lagi, yang seharusnya menjadi tumpuan utama ialah nilai-nilai penting yang ingin dicapai oleh hukuman-hukuman tersebut dan bukannya bentuk atau kaedah-kaedahnya. Kekerasan sesebuah hukuman menjadi indikasi betapa pentingnya sesuatu nilai itu ingin dipelihara oleh Syarak. Sebagai contoh, hukuman keras ke atas jenayah kecurian membuktikan betapa Syarak amat serius ingin mencegah perbuatan tersebut.⁶⁷⁰ Walau bagaimanapun secara tidak langsung, Abou el-Fadl hakikatnya telah menafikan kewajiban untuk melaksanakan hukuman-hukuman *hudūd* demi menjayakan prinsip-prinsip yang dinyatakan oleh beliau tersebut.

Dapat disimpulkan bahawa dalam isu hukuman potong tangan bagi pencuri ini, golongan posmodenis lebih jelas menolak peruntukan yang telah digariskan oleh *naṣṣ* yang bersifat *qaṭ'ī* di dalam al-Qur'an demi memperjuangkan nilai-nilai seperti keadilan, kasih sayang dan hak asasi manusia. Ini menggambarkan sebuah fenomena mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* Syarak dalam bentuk dan mekanisme yang baharu.

⁶⁶⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Reasoning With God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, (Maryland: Rowman & Littlefield, 2014), 293 -295.

⁶⁷⁰ Khaled Abou el-Fadl, *Life in the Light of God: Islamic Law, Ethical Obligation and the Problem of Punishment*, terdapat di atas talian di <http://www.abc.net.au/religion/articles/2014/09/30/4097456.htm>, (diakses pada 12 Februari 2015).

6.4.2 Analisis Isu *Hudūd* Melalui Kerangka Pemikiran Sistem.

Bagi menganalisa hujah-hujah yang diutarakan oleh golongan modenis dan posmodenis dalam meneliti isu ini serta menilainya dalam kerangka pemikiran sistem, objektif yang dikehendaki oleh Syarak dalam menetapkan hukuman *hudūd* hendaklah diteliti dengan baik. Menurut Ibn 'Āshūr, terdapat tiga objektif utama bagi hukuman-hukuman yang telah diberi garispanduan oleh Syarak iaitu: i) untuk mendidik dan merubah penjenayah menjadi individu yang lebih baik ii) menjamin hak mangsa dan keluarganya iii) mencegah berlakunya jenayah yang sama pada masa akan datang.⁶⁷¹

Walau bagaimanapun, perlu ditegaskan bahawa pencapaian matlamat-matlamat di atas bukanlah menjadi bebanan (*taklif*) Syarak yang dipertanggungjawabkan ke atas masyarakat Muslim kerana hasil tersebut adalah hak mutlak Allah SWT. Ini juga kerana kejayaan untuk mencapai objektif-objektif berkenaan bergantung kepada perlaksanaan hukum-hakam yang telah ditetapkan oleh Allah di dalam *naṣṣ* wahyuNya. Matlamat-matlamat tersebut adalah bagi memastikan pihak yang melaksanakannya dengan penuh pengharapan terhadap janji-janji Allah SWT.⁶⁷² Bahkan keunggulan hukum Islam ialah setiap tujuan (*maqṣad*) yang ingin dicapai olehnya tercerna di dalam perintah-perintah yang terdapat padanya, lengkap dengan tatacara dan mekanisme yang dapat menjamin objektif berkenaan dapat direalisasikan. Maka bentuk hukum dan tujuan hukuman tersebut bersifat mengikat dan harus berjalan secara seiringan tanpa perlu dipisahkan.⁶⁷³ Inilah yang ditekankan oleh al-Shātibī dengan menyatakan:

Bentuk perintah diketahui dengan jelas kerana ia menuntut terlaksananya perbuatan dan perbuatan itu sangat ditekankan oleh Syarak. Demikian pula bentuk larangan diketahui dengan jelas kerana menuntut untuk

⁶⁷¹ Lihat Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamiyyah*, 33.

⁶⁷² Ridzwan bin Ahmad, *Standard Penentuan Maṣlaḥah dan Mafṣadah Dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia*, 518.

⁶⁷³ Lihat Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, 476.

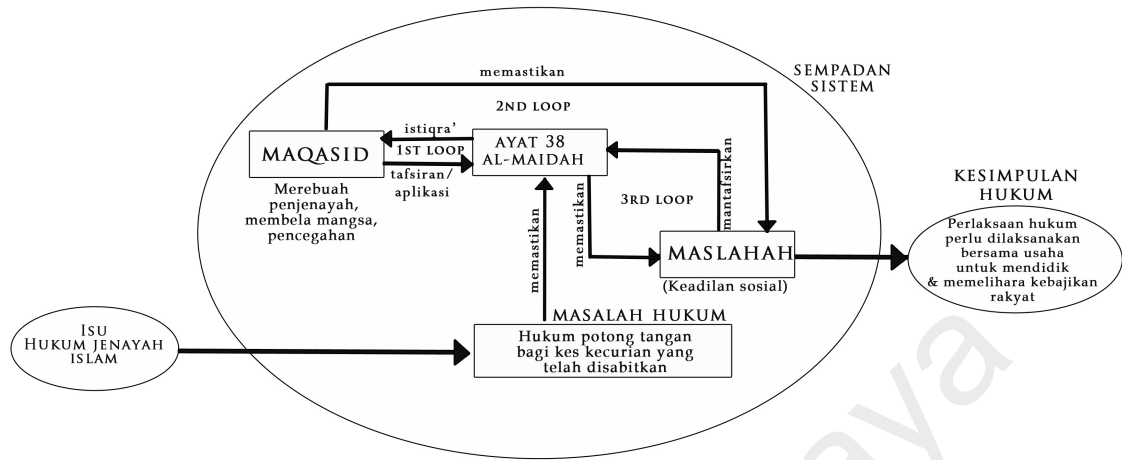
*dijauhi dan ianya sangat ditekankan oleh Syarak dan pelanggarananya bererti menentang kehendak Allah SWT tersebut,*⁶⁷⁴

Oleh itu, dapat ditegaskan di sini bahawa dalam konteks hukum jenayah Islam, hubungan antara bentuk hukuman, manfaat (*maṣlahah*), serta matlamat bagi perlaksanaan hukuman tersebut (*maqāṣid*) sepertimana yang digariskan oleh Ibn al-Ashur perlu dilihat dalam kerangka lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) yang dianjurkan oleh disiplin pemikiran sistem. Ini kerana kedua-dua elemen berkenaan perlu berjalan secara bersama tanpa mengabaikan salah satu daripadanya.

Selain itu, model kawalan hubungan antara ketiga-tiga elemen *maqāṣid*, *maṣlahah*, dan *naṣṣ* turut dibentuk bagi menggambarkan interaksi antara kesemua sumber perundangan berkenaan dalam memberikan solusi yang seimbang dalam isu hukuman hudud ini. Isu hukum yang menjadi input bagi sistem kawalan ini adalah kesesuaian hukuman potong tangan kepada pencuri dalam konteks sosio-politik negara-negara Muslim pada masa kini. Elemen pembeza iaitu *naṣṣ* Syarak pula merupakan ayat ke-38 Surah al-Maidah yang menegaskan mengenai status *qaṭ'ī* hukum potong tangan bagi pencuri ini jesteru perlu dilaksanakan tanpa mengambilkira konteks perlaksanaannya. *Naṣṣ* Syarak ini kelihatan bercanggah dengan *maṣlahah* keadilan sosial pada zaman moden. Namun begitu, apabila dimensi *maqāṣid al-sharī'ah* yang bersifat khusus bagi hukuman potong tangan iaitu memperbaiki diri penjenayah, membela mangsa yang terlibat, serta mencegah berlakunya jenayah yang sama pada masa depan dimasukkan sebagai matlamat bagi sistem kawalan ini, maka pertembungan antara elemen masalah dan *naṣṣ* tadi dapat diselesaikan. Ini kerana melalui beberapa *maqāṣid* yang telah digariskan tersebut, *maṣlahah* keadilan sosial dapat dicapai dengan berkesan sedangkan *maqāṣid* tersebut hanya dapat direalisasikan menerusi perlaksanaan undang-undang

⁶⁷⁴ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 2: 290

yang telah digarsikan oleh *naṣṣ* Syarak.



Rajah 6.5: Model Kawalan *Naṣṣ*, *Maqāṣid al-Sharī'ah* dan *Maṣlahah* dalam Isu Hukum Hudūd

6.5 Kesimpulan

Melalui perbincangan yang diutarakan di atas, jelaslah bahawa terdapat manfaat yang dapat diambil oleh para pengkaji hukum Islam semasa daripada teori-teori pemikiran sistem walaupun ia tidak lahir daripada tradisi pemikiran Islam. Namun begitu, terdapat banyak ciri-ciri teori-teori sistem ini yang hampir menyamai kaedah yang terdapat dalam *uṣūl al-fiqh sendiri*. Manfaat yang paling utama bagi rujukan terhadap kaedah pemikiran sistem ini ialah dalam memetakan hubungan antara elemen-elemen asasi dalam proses pembinaan hukum Islam. Ia juga penting dalam memberi panduan kepada para pemikir hukum Islam semasa dalam berhadapan dengan cabaran-cabaran semasa seperti kecenderungan modenisme dan posmodenisme yang telah pun muncul dalam tradisi hukum Islam kini. Antara gejala yang timbul daripada kedua-dua kecenderungan tersebut adalah tindakan mendahulukan elemen *maṣlahah* dalam bentuk yang baru terhadap *naṣṣ-naṣṣ* ass Syarak yang *qaṭ'ī*. Dengan berpendukan kepada beberapa

kaedah pemikiran sistem seperti teori maklumbalas dan teori kawalan, gejala tersebut dapat ditangani dengan memberi penegasan bahawa hubungan antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah* hakikatnya bersifat sistemik. Ketiga-tiganya saling berinteraksi dan memerlukan antara satu sama lain tanpa wujud dominasi antara satu elemen ke atas elemen yang lain.

University of Malaya

BAB 7: RUMUSAN DAN SARANAN KAJIAN

7.1 Pendahuluan

Kerencaman isu hubungan di antara *naşş* wahyu dan *maşlahah* telah berlanjutan sehinggalah ke era moden namun muncul dalam bentuk yang agak berbeza. Pada era ini munculnya pelbagai aliran baru dalam tradisi pemikiran kontemporari hasil dari interaksi dunia Islam dan Barat. Barat pada ketika ini telah mengalami pelbagai proses pemodenan sama ada dari segi pemikiran, ekonomi, sosial, kebudayaan, dan juga keagamaan hasil dari perkembangan masyarakat sejak dari zaman ‘pencerahan’ yang memisahkan institusi agama daripada sains moden serta revolusi pertanian dan industri yang telah menjadikan mereka sebagai kuasa ekonomi dunia. Pelbagai pencapaian yang dialami oleh Barat khususnya dari aspek pemikiran serta kajian sains dan teknologi telah menarik perhatian sebahagian pemikir-pemikir Islam moden untuk mengadaptasi idea-idea dari Barat ke dalam tradisi pemikiran Islam. Bahkan apabila munculnya gerakan posmodenisme di Barat yang cuba mengkritik idea-idea serta nilai-nilai moden, terdapat sebahagian pemikir Islam juga yang cuba mengambil dan menyesuaikan doktrin-doktrin posmodenisme dalam menanggapi isu-isu tertentu dalam tradisi pemikiran dan perundangan Islam.

Pengadaptasian pemikiran modenisme dan posmodenisme telah menimbulkan kompleksiti baharu dalam aspek hubungan *maşlahah* dan *naşş* dalam wacana perundangan Islam. Para pemikir Muslim dalam dua jalur pendekatan berkenaan seakan telah menyambung wacana polemik *maşlahah* dan *naşş* wahyu yang telah dibawa oleh ulama’ terdahulu seperti al-Ṭūfī iaitu mendahulukan aspek *maşlahah* ke atas *naşş* namun dalam konteks dan kerangka yang berbeza. Nilai-nilai era moden dan posmoden diceduk dan digunakan sebagai neraca untuk menentukan *maşlahah* yang menjadi

tuntutan semasa sehinggakan mencabar peruntukan yang terdapat di dalam *naṣṣ* Syarak. Ini termasuk usaha untuk menilai semula hukum-hakam yang telah ditentukan oleh ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat *qat'ī* seolah-olah *naṣṣ*-tersebut tidak mempunyai fungsi dan peranan lagi dalam konteks dunia semasa.

Dalam menghadapi cabaran yang berbentuk intelektual yang telah sedia mendepani tradisi perundangan Islam semasa akibat berkembangnya fenomena modenisme dan posmodenisme dalam pemikiran hukum Islam, respons dalam bentuk yang setara adalah penting. Antara aliran pemikiran yang mempunyai kredibiliti intelektual yang utuh dalam mendepani cabaran aliran modenisme dan posmodenisme, mampu membentangkan kelemahan-kelemahan dalam kedua-duanya serta mampu menawarkan corak pemikiran yang lebih holistik, dinamik, dan memberi ruang kepada aspek-aspek kerohanian adalah pemikiran sistem.

7.2 Rumusan Kajian

Hasil daripada kajian yang telah dilakukan dapat dirumuskan seperti berikut:

Objektif 1: Menjelaskan konsep, prinsip asas serta metod-metod di dalam bidang pemikiran sistem, kemampuannya dalam mendepani cabaran realiti yang kompleks dan tema-temanya yang relevan dengan wacana *maqāṣid al-sharī'ah*.

- i) Pemikiran sistem merupakan sebuah disiplin ilmu atau metodologi yang komprehensif dalam membentuk huraian yang meyakinkan mengenai tabiat sesebuah sistem, digunakan untuk meningkatkan kemampuan untuk mengenalpasti dan memahami sistem-sistem, meramalkan tabiatnya dan mencadangkan penambahbaikan kepadanya demi mencapai objektif tertentu.
- ii) Secara konsepnya, pemikiran sistem berbeza daripada pemikiran sistematik.

Pemikiran sistematik merujuk kepada tindakan 'menggunakan kaedah yang tetap dan perancangan yang tersusun manakala pemikiran sistem lebih menumpukan kepada hubungan dan interaksi yang wujud di komponen-komponen yang wujud dalam sesebuah binaan sistem.

iii) Pemikiran sistem juga berbeza secara dasarnya jika dibandingkan dengan pemikiran analitikal atau analisis, sebuah corak pemikiran yang mendominasi bidang penyelidikan saintifik dewasa ini. Perbezaan ini dapat dirumuskan seperti berikut:

- a) Pemikiran analitikal atau kaedah analisis secara dasarnya merupakan pendekatan memecah-mecahkan dan mengasingkan elemen-elemen yang dikaji daripada keseluruhan hubungannya sama ada dengan elemen yang lain dalam sistem yang sama atau dengan persekitarannya.
- b) Manakala pendekatan sintesis mengaitkan sesuatu elemen atau fenomena yang dikaji dengan konteks yang melatarinya.
- c) Kedua-dua pendekatan ini jika diaplikasikan secara berasingan hanya memberikan perspektif yang terhad terhadap sesebuah fenomena kerana pendekatan analisis cenderung mengabaikan konteks sesebuah fenomena manakala sintesis cenderung untuk mengabaikan kandungan atau bahagian-bahagian penting sesebuah elemen atau fenomena.
- d) Pemikiran sistem menggabungkan kedua-dua pendekatan ini serta menawarkan solusi yang lebih tepat dengan melihat sesebuah situasi sebagai sistem yang sifat keseluruhannya dibentuk oleh bahagian-bahagian strukturnya dan juga mempunyai hubungan dengan persekitarannya

iv) Pemikiran sistem merupakan sebuah corak pemikiran yang berdiri di atas

beberapa prinsip-prinsip teras yang menjadikannya unik atau berbeza daripada bentuk-bentuk pemikiran selainnya. Menyedari terdapat pelbagai set prinsip yang ditawarkan oleh pemikir-pemikir sistem yang mempunyai pelbagai kecenderungan falsafah dan kepercayaan yang berbeza, prinsip-prinsip pemikiran sistem yang perlu diberi tumpuan dalam menganalisa interaksi elemen-elemen penting dalam sistem hukum Islam adalah seperti berikut:

- a) *Silang-hubungan (interconnections) antara elemen dalam sistem* perlu dikenalpasti dan dihuraikan dengan teliti.
- b) *Hubungan maklumbalas (feedback)* perlu dikenalpasti dengan kaedah-kaedah tertentu. Prinsip ini mengkehendaki kemampuan untuk mengenalpasti hubungan sebab-kesan di antara bahagian-bahagian pada sistem.
- c) *Sifat sistem yang dinamik perlu dikenalpasti secara menyeluruh.* Melalui pengenalpastian hubungan maklumbalas, tabiat-tabiati atau fenomena pada sesebuah sistem dapat difahami yang biasanya bersifat dinamik.
- d) *Perbezaan jenis-jenis maklumat dan pembolehubah dalam sesebuah sistem perlu dikenalpasti.* Prinsip ini mengkehendaki agar tahap dan kriteria maklumat atau unsur yang bergerak atau mengalir dalam sesebuah sistem dibezakan.
- e) *Penggunaan model konseptual dalam membentuk simulasi sistem.* Dalam rangka untuk menghuraikan tabiat sesebuah sistem, pemikir sistem perlu mempunyai kebolehan untuk mengaplikasi dan menggabungkan konsep-konsep seperti hubungan sebab-kesan, maklumbalas dan pembolehubah yang berbeza dalam sebuah model yang memetakan hubungan antara kesemuanya.

- f) Polisi yang dirumuskan perlu diuji keberkesannya. Penggunaan model simulasi bagi sesebuah sistem membolehkan seseorang pengkaji mengenalpasti titik perubahan (*leverage point*) pada sistem berkenaan yang dapat menjadi fokus penetapan sesebuah polisi.

Pemikiran sistem turut menawarkan perspektif berbeza-beza terhadap sifat-sifat bagi sesebuah sistem. Para pemikir sistem menawarkan sifat-sifat ini berdasarkan kecenderungan masing-masing dalam menghuraikannya. Sifat-sifat sistem yang sesuai dengan bidang kajian iaitu ilmu-ilmu kemanusiaan dan khususnya disiplin *uṣūl al-fiqh* adalah seperti berikut:

- a) **Keterbukaan (*openness*)**. Sifat ini menyatakan bahawa sesebuah sistem yang terbuka (sistem yang hidup) hanya boleh difahami dengan merujuk kepada persekitaran yang melatarinya. Namun begitu, sistem yang terbuka juga sentiasa mengekalkan dan memelihara sifat-sifat dan karakter asasnya walaupun berada di dalam persekitaran atau latarbelakang tertentu.
- b) **Mempunyai matlamat (*purposeful*)**. Sistem yang mempunyai matlamat merupakan sistem yang diterajui oleh nilai-nilai tertentu. Oleh yang demikian nilai-nilai yang telah ditetapkan oleh sesebuah sistem menjadi matlamat yang ingin dicapainya.
- c) **Kepelbagaian Dimensi (*multidimensionality*)**. Sifat sistem yang mempunyai kepelbagaian dimensi menyatakan bahawa kecenderungan yang bertentangan tidak sepatutnya dilihat dalam perspektif kalah-menang iaitu kebashan salah satu daripadanya bermaksud pembatalan yang selainnya.

- d) **Ciri Kesatuan (*emergent property*)**. Karakteristik utama bagi sesebuah sistem adalah ia mempunyai sifat khusus yang tidak diperolehi oleh mana-mana komponen atau bahagian-bahagian dibawahnya. Sifat ini dikenali sebagai ciri kesatuan (*emergent property*). Sifat ini akan hilang atau terurai apabila sesebuah sistem dianalisa secara terpisah-pisah antara bahagian-bahagiannya.
- v) Terdapat pelbagai metode asas yang sering digariskan oleh para pemikir sistem sebagai panduan dalam kajian sesebuah sistem. Secara umumnya dua metode asas pemikiran sistem yang didapati sesuai untuk digunapakai dalam menganalisa permasalahan kajian iaitu polemik antara *naşş* dan *maşlahah*. Antara metode-metode tersebut ialah:

a) Maklumbalas (*Feedback*) Dalam Sistem

Dalam sesebuah sistem, interaksi antara sebuah hubungan sebab dan kesan tidak mempunyai titik akhir kerana keduanya saling memberi kesan di antar satu sama lain. Hasil daripada interaksi ini sebuah bentuk hubungan yang dikenali sebagai lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) iaitu hubungan secara lingkaran antara dua atau lebih elemen dalam sistem.

Secara umumnya terdapat dua jenis lingkaran maklumbalas dalam sesebuah sistem iaitu maklumbalas yang bersifat positif dan yang bersifat negatif. Lingkaran positif dikenali sebagai lingkaran yang 'menaik' (*escalating*) kerana terus menerus mencetuskan perubahan manakala maklumbalas negatif diistilahkan sebagai lingkaran yang 'menstabilkan' (*stabilizing*) kerana perubahan dalam sistem akan dihapuskan. Metode ini

akan digunapakai untuk memetakan hubungan antara ketiga-tiga elemen iaitu *naṣṣ*, *maṣlahah* dan *maqāṣid*.

b) Model Kawalan (*The Control Model*)

Komponen utama bagi dalam model kawalan sistem adalah penerima(*receptor*), pembeza(*comparator*), dan pemberi kesan(*effector*). Interaksi antara ketiga-tiga komponen dalam proses kawalan sistem ini membentuk sebuah lingkaran maklumbalas (*feedback*).

Tindakan manusia juga boleh dihuraikan melalui metode sistem kawalan ini. dikawal oleh signal rujukan dalaman tindakan seseorang individu. Signal rujukan bagi sesebuah sistem kawalan terbentuk dalam struktur sesebuah organisme atau individu serta tidak dipengaruhi oleh faktor luar. Signal kawalan ini juga boleh juga dinyatakan sebagai matlamat (*purpose*) seseorang atau sesebuah organisme.

Metode ini dilihat sebagai relevan dalam membina sebuah model kawalan hukum Islam yang mengintegrasikan elemen *naṣṣ*, *maqāṣid* dan *maṣlahah* dalam berhadapan dengan isu-isu yang melibatkan polemik antara *maṣlahah* dan *naṣṣ* yang bersifat *qatʿī*.

- vi) Pemikiran sistem tampil mencabar dan membawa kritikan terhadap sains moden dan juga pemikiran posmodenisme, iaitu dua aliran pemikiran mempunyai pengaruh yang besar dalam dunia kesarjanaan di Barat.

a) Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Asas Pemikiran Moden.

- Sains moden melihat alam sebagai sebuah mesin mekanikal yang besar yang tidak mempunyai fungsi selain dalam kerangka sebab dan kesan (*causality*). Bagi pemikir sistem pula, realiti alam adalah bersifat holistik dan sintesis, tidak secara mudah disimpulkan dengan hubungan sebab dan kesan (*cause-effect*).
- Para pemikir sistem cuba membongkarkan beberapa kelemahan penghujahan(*falacies*) bagi kerangka pemikiran sebab dan kesan (*causality*) ini antaranya ialah:
 - 1) Kesalahan dalam menyangkakan hanya satu sahaja faktor bagi sesebuah kesan sedangkan sebenarnya mempunyai banyak faktor.
 - 2) Kesalahan dalam menyangkakan bahawa sesebuah faktor hanya membuahkan satu kesan sahaja
 - 3) Kesalahan dalam membuat kesimpulan negatif hasil pemerhatian yang positif.
 - 4) Kesalahan dalam menyimpulkan bahawa sifat bagi organisme adalah hanya ditentukan oleh dua faktor; keturunan dan persekitaran.

b) Kritikan Pemikiran Sistem Terhadap Aliran Pemikiran Posmodenisme.

- Aliran posmodenisme mempertikaikan kefahaman mengenai aspek kepastian (*certainy*), dan dakwaan mengenai nilai-nilai yang bersifat universal dan mengenai kemajuan dan pembangunan (*progress*) yang diwar-warkan oleh aliran modenisme.
- Dalam aliran posmodenisme terdapat pendekatan historisisme digunapakai secara meluas oleh para pemikir posmodenis khususnya

dalam rangka mereka menafikan wujudnya nilai-nilai moral atau undang-undang yang bersifat universal.

- Dalam menjawab persoalan ini pemikir sistem menawarkan sebuah idea mengenai hubungan sesebuah sistem dengan persekitaran yang malatarinya. Sesebuah sistem membina makna dan informasi mengenai dirinya melalui beberapa proses tertentu yang tidak melibatkan realiti di luar sempadannya. Ini kerana, sesebuah sistem mempunyai kemampuan untuk menstabilkan keadaannya sendiri dalam proses komunikasi atau hubungannya dengan realiti luaran atau konteks ia berada. Sebagai contoh, sistem undang-undang merupakan sebuah makna yang asli serta memperoleh keabsahannya daripada dirinya sendiri serta bebas daripada elemen bukan berkaitan undang-undang termasuklah fakta-fakta sejarah

viii. Terdapat beberapa ciri persamaan serta keselarasan fokus kajian yang wujud di antara disiplin pemikiran sistem dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Antara ciri-ciri tersebut adalah:

a) Penekanan Kepada Aspek Tujuan atau Matlamat Utama

- Pendekatan berorientasikan matlamat atau tujuan utama adalah ciri-ciri penting dalam kedua-dua pemikiran sistem dan *maqāṣid al-sharī'ah*.
- Dalam disiplin *maqāṣid al-sharī'ah* wujudnya kaedah pembacaan teks-teks al-Qur'an dengan melihat implikasi tujuan di sebalik *naṣṣ* - *naṣṣ* itu (*dilālah al-maqāṣid*). Begitu juga, pendekatan berorientasikan objektif digunakan untuk menilai teks-teks hadith untuk mencapai kefahaman yang bersifat holistik ke atas *naṣṣ*-*naṣṣ* tersebut.
- Malahan, instrumen lain dalam perundangan Islam seperti analogi (*qiyās*), (*maṣlaḥah*), adat (*ʿurf*) dan anggapan kesinambungan (*istiṣhāb*) perlu

mematuhi tujuan-tujuan Shari'ah bagi memastikan kesahihan mana-mana keputusan *ijtihad* yang dihasilkan.

- Tumpuan kepada aspek yang sama terdapat dalam bidang pemikiran sistem kerana pencarian matlamat adalah salah satu ciri sesebuah sistem
- Terdapat tiga jenis sistem jika dilihat dari aspek matlamatnya iaitu iaitu sistem yang mengekalkan keadaannya (*state-maintaining*), sistem yang sentiasa mencari tujuan (*goal seeking*), serta sistem yang mempunyai matlamat (*purposeful*).
- Menerusi perspektif pemikiran sistem sifat asas bagi sistem perundangan Islam Islam ialah sistem yang mempunyai matlamat.

b) Tumpuan kepada Perspektif Multidimensional

- Pemikiran sistem merumuskan ciri sistem yang mempunyai kepelbagaian dimensi yang menanggapi kecenderungan yang bertentangan tidak sepatutnya dilihat dalam perspektif kalah-menang.
- Sifat sistem pelbagai dimensi menegaskan bahawa kecenderungan yang bertentangan tidak hanya boleh wujud secara bersama malahan dapat menjadi pelengkap ke atas satu sama lain.
- *Maqāṣid al-sharī'ah* juga memainkan peranan yang sama dalam menawarkan penyelesaian terhadap dalil-dalil yang bertentangan antara satu sama lain dalam proses *ijtihad*
- Pengenalpastian dimensi *maqāṣid* yang menjadi matlamat kedua-dua dalil yang bertembung dapat menyelesaikan kontradiksi di antara keduanya.

c) Tumpuan Terhadap Aspek Keterkaitan dan Hubungan (*Interrelation*)

- Terdapat sebahagian ulama' semasa yang menegaskan bahawa elemen-

elemen *ḍarūriyyah* dalam *maqāṣid al-sharīʿah* hakikatnya saling berkaitan rapat dalam erti kata bahawa kewujudan sesuatu objektif bergantung kepada yang lain.

- Saling hubungan antara elemen-elemen dalam *maqāṣid* tersebut dapat dilihat dalam bentuk lingkaran maklum balas sepertimana yang diperbahaskan dalam bidang pemikiran sistem.
- Secara kesimpulannya hubungan kelima-lima elemen dalam *maqāṣid* dapat digambarkan sebagai lingkaran maklum balas yang bersifat positif atau menjana (*positive or reinforcing feedback loop*).

d) Fokus untuk meramalkan kesan masa depan

- Dalam wacana *maqāṣid al-sharīʿah*, penilaian terhadap sebarang hukum bentuk perintah atau larangan perlu menitikberatkan kemungkinan masa depan yang bakal terjadi
- Pemikiran sistem menyediakan pelbagai jenis teori dan alat analisis yang membolehkan jangkaan tentang kesan masa depan dilaksanakan dengan berkesan.
- Metode pembinaan model situasi masa depan (*modelling*) contohnya telah digunakan dengan meluas dalam pemikiran sistem sebagai sebuah pendekatan dalam menguji keabsahan sesebuah polisi dengan cara yang selamat dan tidak melibatkan kos yang tinggi. Terdapat beberapa kaedah-kaedah pemodelan dalam pemikiran sistem seperti pemodelan berasaskan ejen (*agent-based modelling*), pemodelan sistem yang dinamik (*systems dynamic modelling*), dan perancangan senario (*scenario planning*).

Objektif Kedua : Menghuraikan hubungan di antara *naṣṣ*, *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-sharī'ah* melalui kerangka pemikiran sistem.

- i) Hubungan antara tiga unsur utama dalam hukum Islam iaitu *naṣṣ* Syarak, *maṣlaḥah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dihuraikan melalui metod-metod pemikiran sistem seperti maklumbalas positif dan negatif, arkitek sistem, sifat kepelbagaian dimensi, serta konsep kawalan dalam sistem.
- ii) Hubungan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *naṣṣ* Syarak dapat dihuraikan dalam kerangka lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) yang bersifat lingkaran maklum balas positif kerana *naṣṣ-naṣṣ* Syarak berperanan sebagai penanda aras mengenai ketepatan kefahaman terhadap sesebuah tujuan tertinggi Syarak (*maqāṣid al-sharī'ah*) dan juga dalam menentukan tahap kepastiannya (*qaṭ'i*) iaitu melalui kaedah *istiqrā' ma'nawi* manakala *maqāṣid al-sharī'ah* pula berperanan untuk menentukan halatuju yang benar bagi kefahaman terhadap sebarang *naṣṣ* wahyu sama ada *naṣṣ* al-Qur'an dan al-Hadis .
- iii) Oleh kerana *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri merupakan sebuah idea yang bermatlamatkan penjagaan kemaslahatan manusia daripada pelbagai dimensi dan kategori, maka dapat disimpulkan bahawa hubungan antara *maqāṣid* dan *maṣlaḥah* adalah hubungan berbentuk lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) yang bersifat negatif atau menstabilkan (*stabilising*). Ini kerana *maṣlaḥah* berperanan sebagai intipati utama *maqāṣid* serta membumikan perlaksanaannya ke dalam realiti kehidupan manusia, manakala *maqāṣid al-sharī'ah* pula menentukan skop, standard dan limitasi bagi pencapaian *maṣlaḥah* tertentu.

- iv) Akhir sekali hubungan antara elemen *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* dapat dinyatakan dalam bentuk hubungan lingkaran maklumbalas negatif (*negative feedback*) yang menstabilkan hubungan kedua-dua elemen tersebut. Kedua-duanya adalah saling lengkap melengkapi demi menstabilkan kesimpulan hukum yang dicapai melalui kedua-duanya agar ia tidak terlalu bersifat literalis terhadap *naṣṣ* mahupun terlalu pragmatik untuk menjaga kemaslahatan sehingga menjauhi mesej yang dibawa oleh *naṣṣ*.
- v) Ketiga-tiga bentuk lingkaran maklum balas yang dibentuk di atas seterusnya dapat digabungkan menjadi sebuah arketip sistem (*system archytype*) yang dapat menghuraikan dengan lebih menyeluruh hubungan ketiga-tiga elemen *naṣṣ*, *maqāṣid*, dan *maṣlaḥah*. Ini kerana apabila *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* kelihatan bertentangan di antara satu sama lain, dimensi *maqāṣid* perlu dimasukkan dalam proses penelitian bagi mengharmonikan kembali hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* tersebut. Walaupun sebelum ini dijelaskan bahawa hubungan *naṣṣ* syarak dan *maṣlaḥah* berbentuk lingkaran maklumbalas negatif (*negative feedback*) iaitu *naṣṣ* sentiasa berperanan mengimbangi keluasan skop sesebuah *maṣlaḥah*, namun apabila dimensi *maqāṣid* dimasukkan dalam hubungan tersebut maka kesemua elemen berkenaan saling menyokong dan mengembangkan antara satu sama lain.

Dalam erti kata lain, kefahaman yang benar dan komitmen yang tinggi dalam mengaplikasikan *naṣṣ* syarak akan memenuhi kehendak *maqāṣid al-sharī'ah*, seterusnya memenuhi kehendak *maqāṣid* akan membawa kemaslahatan kepada manusia sama ada dalam jangka masa pendek atau jangka masa panjang. Seterusnya, apabila *maṣlaḥah* manusia berjaya dipenuhi, ini membuktikan bahawa *maqāṣid* yang digariskan oleh *naṣṣ* sememangnya dapat memberi manfaat yang

besar kepada masyarakat dan kemudiannya membuktikan keabashan dan kebenaran *naşş* - *naşş* Syarak.

vi) Sebuah model kawalan juga dibentuk yang melibatkan ketiga elemen-elemen penting dalam proses pembentukan hukum Islam iaitu *naşş* wahyu, *maqāşid al-sharī^cah* dan *maşlahah*. Model tersebut adalah gabungan antara ketiga-tiga bentuk hubungan maklumbalas yang telah dibincangkan sebelum ini. Ketiga-tiganya mempunyai peranan yang berbeza-beza dan berinteraksi di antara satu sama lain.

a) Dalam sistem ini sesebuah isu yang timbul akan dianggap sebagai *input* bagi sistem kawalan ini. *Naşş* wahyu berperanan sebagai pembeza atau pembanding(*comparator*) iaitu menilai dan membandingkan masalah hukum dengan perkara yang telah wujud dalam *naşş*. Ia juga menjadi penentu bagi matlamat hukum pada *maqāşid* melalui proses *istiqra'* dan menentukan kadar sesebuah *maşlahah* hukum. *Maqāşid al-sharī^cah* berfungsi sebagai penentu matlamat (*goal setter*) yang berfungsi sebagai penentu kepada penafsiran sesebuah *naşş* dan penentu keabsahan sesebuah *maşlahah*. *Maşlahah* pula berfungsi sebagai pemberi kesan (*effector*) kerana ia adalah mekanisme membumikan perlaksanaan *naşş* dan *maqāşid*.

b) Manakala akhir sekali hasil daripada interaksi ketiga-tiga elemen ini dalam menyelesaikan masalah hukum akan menghasilkan *output* iaitu sebuah kesimpulan hukum.

Objektif Ketiga : Mengenalpasti polemik hubungan *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* yang berlaku dalam tradisi hukum Islam klasik serta bentuk-bentuk baharu wacana berkenaan dalam konteks semasa.

- i) Pada era klasik, para ulamak *uṣūl* telah cuba menguruskan hubungan *naṣṣ* dengan *maṣlaḥah* dengan pendekatan yang berbeza-beza dalam rangka mencari keseimbangan antara keduanya. Para tokoh mazhab ini menggunakan pelbagai metode dalam menguruskan interaksi *naṣṣ* dengan realiti semasa seperti *istiḥsan*, *maṣlaḥah mursalah*. Ia kadangkala mencetuskan kesimpulan hukum yang berlainan dengan peruntukan dalam *naṣṣ* asal. Namun begitu kesemua ulamak-ulamak ini tidak pernah mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ*- *naṣṣ* atau hukum Islam yang bersifat *qaṭʿī*.
- ii) Najm al-Din Sulayman al-Ṭūfī adalah antara ulamak yang mengutarakan secara jelas teori keutamaan *maṣlaḥah* ke atas sumber-sumber hukum Islam yang lain hatta *naṣṣ* - *naṣṣ* wahyu. Namun begitu, keutamaan *maṣlaḥah* ke atas *naṣṣ* bagi al-Ṭūfī hanyalah pada aspek adat dan muamalat dan bukan kepada hukum-hukum terperinci dalam al-Qurʿan. Walau bagaimanapun, saranan al-Ṭūfī ini telah membuka jalan untuk para pemikir kontemporari untuk melihat *maṣlaḥah* yang bertembung dengan *naṣṣ*-*naṣṣ* Syarak.
- iii) Al-Shāṭibī cenderung menyeimbangkan antara penjagaan prinsip-prinsip umum Syarak dengan dalil-dalil khusus. Ini kerana pemeliharaan aspek-aspek universal hanya boleh dilaksanakan melalui hukum-hukum yang bersifat khusus walaupun kadangkala hukum khusus itu kelihatannya bertentangan dengan prinsip umumnya. Oleh itu, pendekatan al-Shāṭibī ini memenuhi kriteria pemikiran sistem iaitu melihat sifat-sifat yang khusus dan umum dalam sesebuah sistem secara bersama.

- iv) Aliran hukum Islam kontemporari yang telah meneruskan legasi pengutamaan *naşş* ke atas *maşlahah* dalam bentuk yang tersendiri serta membawa implikasi yang berbeza. Antara penemuan yang dicapai adalah seperti berikut. Ini meliputi tiga kecenderungan utama dalam teori hukum Islam kontemporari iaitu tradisionalisme, modernisme, dan pos-modenisme.
- v) Terdapatnya beberapa sarjana Muslim memberi saranan bahaw *naşş* wahyu mempunyai limitasi dalam berinteraksi dalam konteks kehidupan moden dan posmoden serta perlunya beberapa bentuk *maşlahah* dalam bentuknya yang lebih spesifik dan semasa diutamakan perlaksanannya ke atas *naşş* wahyu bagi memastikan matlamat-matlamat universal dalam ajaran Islam dapat direalisasikan.
- vi) Aliran modenisme memperlihatkan kecenderungan melihat *maşlahah* sebagai aspek utama yang perlu diutamakan dalam semua hal kecuali bagi hukum yang melibatkan hukum-hakam berbentuk ibadah. Ini membawa mereka kepada mempertahankan bentuk *‘urf* yang walaupun agak berbeza dengan ketetapan yang berlaku dalam *naşş* Syarak namun masih dikira sebagai sah. Hasilnya mereka mengabsahkan akan perjanjian yang melibatkan elemen risiko (insuran konvensional) walaupun jelas diharamkan serta memfatwakan agar amalan poligami dibatalkan di atas alasan *maşlahah*.
- vii) Aliran posmodenisme cenderung mendekonstruk peranan *naşş* - *naşş* wahyu dalam aspek hukum-hukum Islam dan meletakkan '*maşlahah*' dalam bentuk yang baru di hadapan peranan *naşş*-*naşş* tersebut. Kecenderungan yang wujud

pada aliran ini disimpulkan seperti berikut:

a) Aliran kesejarahan (historisisme) dan pendahuluan *maṣlaḥah* ke atas

nass. Aliran kesejarahan ini melihat *nass* Syarak hanya sesuai bagi konteks masyarakat ketikamana wahyu diturunkan. Oleh itu *nass-nass* tersebut perlu diketepikan apabila bertembung dengan *maṣlaḥah* terkini yang lebih mendesak. Ini mengakibatkan terbatalnya banyak peruntukan *nass-nass* yang *qath'i* demi mencapai nilai-nilai seperti kesamarataan, keadilan, dan penjagaan hak golongan tertentu.

b) Teori Batas dan Keutamaan *Maṣlaḥah* Ke Atas *Nass*.

Muhammad Shahrur menawarkan metodologi hukum yang beliau istilahkan sebagai teori batas (*nazhariyyah al-hudud*) yang menerangkan mengenai batasan minima dan batasan maksima bagi hukum Islam. Terdapat enam bahagian teori limitasi bagi Shahrur yang turut diwakili oleh contoh-contoh hukum positif dalam *nass* Syarak. Pada membicarakan isu riba pada teori batas keenam, Syahrur turut memberi komentar yang boleh diklasifikasikan sebagai berbentuk mendahulukan *maṣlaḥah* ke atas *nass* wahyu iaitu cuba untuk mengesahkan amalan riba dalam urusan pinjaman wang yang secara jelas diharamkan oleh Syarak.

c) *Maṣlaḥah* Hak Asasi Manusia Mendahului *Nass* Wahyu

Sebahagian sarjana Muslim kontemporari menyarankan agar hukum-hukum *Syari'ah* diberi penilaian semula daripada perspektif Hak Asasi Manusia (HAM) untuk tujuan mengubah hukum-hukum tersebut. Bagi mereka ajaran-ajaran Islam yang disesuaikan dengan semangat Hak Asasi Manusia khususnya dalam peruntukan-peruntukan hukum Islam yang spesifik seperti kesamaan kadar harta perwarisan antara lelaki dan perempuan dan persoalan perempuan muslim boleh berkahwin dengan

non-muslim.

c) *Maṣlahah* Kesamarataan Gender Mendahului *Naṣṣ*

Feminis posmodenisme menilai semula sebahagian peruntukan *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan Al-Sunnah sendiri yang menurut perspektif mereka tidak meraikan hak dan kepentingan kaum wanita khususnya dalam konteks masa kini. Sebagai contoh mengkritik *naṣṣ-naṣṣ* Syarak yang melibatkan hukum-hukum untuk wanita antaranya seperti institusi perkahwinan, pengurusan anak perempuan, kewajiban bertudung, persoalan *‘iddah* dalam perceraian, hingga kepada mempertahankan kebebasan seksual seorang wanita.

Objektif Keempat : Menilai pendekatan yang diambil oleh aliran modenis dan posmodenis khususnya dalam isu-isu hukum yang melibatkan hubungan timbal-balik *naṣṣ* dan *maṣlahah* melalui neraca *maqāṣid al-sharī‘ah* dan pemikiran sistem.

ii) Antara isu yang menjadi fokus perbahasan yang melibatkan pertentangan antara *maṣlahah* dan *naṣṣ* antaranya adalah (i) isu kesaksian wanita, (ii) isu kesamarataan gender dalam hukum perwarisan, dan juga mengenai (iii) perlaksanaan undang-undang jenayah Islam (iv) aplikasi *bay al-inah* dalam industri perbankan Islam.

iii) Dalam isu kesaksian wanita, hasil kajian yang diperolehi adalah seperti berikut:

a) Persoalan yang ditimbulkan oleh golongan modenis dan posmodenis adalah kewajaran untuk menerima seorang saksi lelaki dan seorang perempuan sahaja walaupun di dalam ayat tersebut menyatakan secara jelas keperluan kepada dua saksi perempuan.

b) Selain itu kritikan juga dihalakan kepada para *fukah* klasik yang dianggap

sebagai bersikap tidak adil dan mempunyai kecenderungan bias gender apabila mengaitkan peruntukan ini dengan kekurangan biologi yang terdapat pada wanita, khususnya yang melibatkan kemampuan akal dan fizikal mereka.

- c) Terdapat pemikir Islam kontemporari yang berpandangan konteks kesejarahan pada hukum ini menjadi faktor Syarak menetapkan perbezaan nilai kesaksian antara lelaki dan wanita. Apabila konteks sosial ini sudah tiada peruntukan ini juga seharusnya berubah demi menyelaraskannya kembali dengan prinsip kesetaraan gender. Pendekatan kesejarahan (*historicity*) dalam melihat *naṣṣ* - *naṣṣ* ss Syarak yang bersifat *qath'iy* ini merupakan salah satu fenomena posmodenisme dalam hukum Islam.
- d) Isu ini dapat diuraikan dengan menggunakan model kawalan hubungan *maqāṣid*, *naṣṣ*, dan *maṣlahah*. Dalam isu ini *naṣṣ* Syarak meletakkan bahawa keperluan dua orang saksi lelaki dan sebagai ganti bagi salah seorang saksi lelaki berkenaan ialah dua orang saksi wanita. *maqāṣid* atau tujuan utama bagi ketentuan ini ialah bagi '*mendapatkan kebenaran mengenai peristiwa atau kes yang telah terjadi*' dan ditujukan kepada pihak yang menjalankan transaksi dan bukannya terhadap hakim. Elemen *maṣlahah* yang wujud dalam isu ini iaitu 'keadilan gender' yang berbeza konsepnya dengan 'kesetaraan gender' ala barat yang dicadangkan oleh para pemikir moden dan posmoden. *Maṣlahah* ini pula diselaraskan dengan kehendak elemen *maqāṣid* iaitu kebolehpercayaan sesebuah kesaksian. Oleh itu kesaksian wanita diterima selagimana mempunyai kebolehpercayaan dari sudut kemampuannya dan kualiti akhlak yang baik. Namun kedua-dua elemen tersebut diselaraskan pula dengan *naṣṣ*. Atas dasar tersebut pilihan yang terbaik bagi seseorang yang ingin haknya terjamin dalam sesuatu

proses perbicaraan, maka pilihan yang terbaik iaitu sama ada dua orang saksi lelaki ataupun seorang lelaki bersama dua orang wanita

iv) Mengenai hukum perwarisan (*mirath*) yang merupakan antara peruntukan hukum yang paling terperinci terdapat di dalam al-Qur'an, penemuan kajian yang diperoleh adalah seperti berikut:

- a) Pemikir Islam posmodenis mendakwa wujud bebanan sejarah dan konteks sosial tertentu yang melatari tafsiran para fuqaha silam sehingga mengakibatkan mereka memutuskan hukum yang mendiskriminasi jantina tertentu dalam isu perwarisan. Bagi pemikir-pemikir ini, bahagian lelaki dan wanita dalam hukum perwarisan perlulah sama rata demi memberi keadilan kepada semua pihak.
- b) Penelitian terhadap beberapa objektif yang digariskan oleh para ulama mengenai objektif khusus (*maqāṣid al-khāṣṣah*) memperlihatkan Islam mempunyai tatacara tertentu dalam mengatur hubungan di antara ahli keluarga dan masyarakat dan membahagikan peranan yang sesuai kepada setiap seorang daripada mereka. Manakala objektif Syarak yang lebih khusus (*maqāṣid al-juz'iyah*) membahagikan harta kepada anak lelaki dan kepada anak perempuan adalah bagi bersikap adil dan menyesuaikan hak perwarisan dengan bebanan ekonomi yang ditanggung oleh jantina anak yang berbeza. Ini juga penting dalam pembangunan institusi keluarga dan masyarakat yang dikehendaki oleh Islam.
- c) Berdasarkan kerangka sistem kawalan hukum Islam, hubungan *maṣlaḥah*, *maqāṣid* dan *naṣṣ* Syarak dalam hukum perwarisan ini hendaklah dilihat sebagai lengkap melengkapi di antara satu sama lain. Peruntukan “bahagian anak lelaki bersamaan dengan dua bahagian anak perempuan”

sepertimana yang dinyatakan di dalam ayat hendaklah dilihat sebagai wasilah untuk memenuhi *maṣlahah* menjaga kebajikan wanita dan keadilan antara gender dan pada masa yang sama dilihat sebagai medium penting bagi membentuk sistem sosio-ekonomi sama ada di dalam keluarga dan masyarakat yang berteraskan ajaran Islam dan pada akhirnya akan membawa kepada lahirnya keluarga dan masyarakat Islam yang seimbang.

d) Hubungan antara ketiga-tiga elemen berkenaan dapat dianalisa melalui kerangka arkitek sistem. Dalam konteks ini dengan mengaplikasikan peruntukan *naṣṣ* yang mengkehendaki agar dua bahagian anak perempuan merupakan satu bahagian anak lelaki, sesebuah masyarakat mampu mencapai *maqāṣid* khusus bagi hukum berkenaan iaitu kepada menyusun sistem ekonomi dalam keluarga dan masyarakat yang bebanan ekonominya perlu ditanggung oleh pihak lelaki kemudiannya akan mencetus *maṣlahah* penjagaan kebajikan golongan wanita dan keadilan gender. Seterusnya apabila *maṣlahah* berkenaan berjaya dicapai dengan meluas, maka terbukti bahawa *maqāṣid* yang dikehendaki oleh *naṣṣ* merupakan suatu objektif yang tepat untuk sesebuah masyarakat dan ini kemudiannya akan mengabsahkan kebenaran *naṣṣ* Syarak kembali.

v) Berhubung isu perlaksanaan undang-undang jenayah Islam sepertimana yang dirakamkan di dalam al-Qur'an khususnya hukum potong tangan dalam kes kecurian, penemuan kajian yang diperoleh adalah seperti berikut:

a) Dalam mengangapi isu ini, golongan modenis tidak secara total menolak keabsahan hukuman *hudud* namun cenderung untuk menyarankan agar hukum tersebut ditangguhkan sementara waktu dalam konteks semasa kerana keadaan sosio-ekonomi negara-negara Islam pada ketika ini tidak

konduktiv bagi pelaksanaan hukuman berkenaan.

- b) Golongan posmodernis pula cenderung menafikan kewajiban untuk melaksanakan hukuman *hudud* kerana beranggapan bahawa *naşş* yang menyentuh mengenai hukuman berkenaan hanya khusus kepada konteks masyarakat semasa wahyu diturunkan. Mereka beranggapan hukuman-hukuman tersebut tidak mewakili kehendak sebenar Syarak kerana kesemua bentuk hukuman seperti bunuh balas, rejam, potong tangan pencuri telah wujud sebelum kedatangan Islam. Mereka menegaskan bahawa yang seharusnya menjadi tumpuan utama ialah nilai-nilai penting yang ingin dicapai oleh hukuman-hukuman tersebut dan bukannya bentuk atau kaedah-kaedahnya.
- c) Terdapat tiga objektif utama yang digariskan ulamak bagi hukuman-hukuman yang telah diberi garispanduan oleh Syarak iaitu: i) untuk mendidik dan merubah penjenayah menjadi individu yang lebih baik ii) menjamin hak mangsa dan keluarganya iii) mencegah berlakunya jenayah yang sama pada masa akan datang.

Walau bagaimanapun, perlu ditegaskan bahawa pencapaian matlamat-matlamat di atas bukanlah menjadi bebanan (*taklif*) Syarak yang dipertanggungjawabkan ke atas masyarakat Muslim kerana hasil tersebut adalah hak mutlak Allah SWT.

- d) Oleh itu, dapat ditegaskan di sini bahawa dalam konteks hukum jenayah Islam, hubungan antara bentuk hukuman, manfaat (*maslahah*), serta matlamat bagi pelaksanaan hukuman tersebut (*maqasid*) sepertimana perlu dilihat dalam kerangka lingkaran maklumbalas (*feedback loop*) yang dianjurkan oleh disiplin pemikiran sistem. Ini kerana kesemua elemen berkenaan perlu berjalan secara bersama tanpa mengabaikan salah satu

daripadanya.

- vi) Analisis terhadap isu mengenai aplikasi *bay' al-ʿinah* dalam industri perbankan Islam menghasilkan penemuan-penemuan seperti berikut:
- a) Di dalam konteks industri kewangan Islam di Malaysia, *bay' al-ʿinah* telah diterima dan digunapakai di dalam beberapa instrumen perbankan dan pelaburan Islam.
 - b) Secara amnya para sarjana Shari'ah di Malaysia mengabsahkan praktik *bay al-inah* antaranya di atas tuntutan *maṣlahah* semasa masyarakat Islam di Malaysia. Walau bagaimanapun, instrumen *bay' al-ʿinah* yang diperakukan dengan menggunakan alasan *maṣlahah* hakikatnya ia masih bercanggah dengan peruntukan *naṣṣ* Syarak serta objektif yang menjadi tujuannya.
 - c) Walaupun isu ini tidak ditimbulkan oleh tokoh pemikir dalam aliran posmodenisme Islam, namun terdapat aspek posmodenisme dalam praktis *bay' al-ʿinah* dalam konteks amalannya di Malaysia kerana antara aspek utama dalam fenomena posmodenisme ialah proses pengkomersilan cara hidup secara menyeluruh yang melahirkan manusia ekonomi yang hanya mementingkan pembangunan ekonomi semata-mata.
 - d) Selain daripada itu, terdapat beberapa faktor menunjukkan bahawa amalan *bay' al-ʿinah* hakikatnya bercanggah dengan aspek-aspek penting dalam *maqāṣid al-sharīʿah* antaranya:
 - Tiada proses jual-beli yang berlaku dan hanya rekod yang dibuat di atas kertas perjanjian yang membolehkan berlakunya pertukaran nilai wang di antara pihak yang berakad
 - Pihak bank tidak menanggung sebarang liabiliti namun pada akhirnya mendapatkan untung daripada transaksi *al-inah*.

- Harga yang ditetapkan ke atas aset biasanya melebihi harga pasaran semasa jesteru akan mencetuskan ketidakadilan ke atas pelanggan yang terlibat.
- e) Dalam konteks Malaysia, selain rujukan kepada *naṣṣ* - *naṣṣ* yang umum, praktis *bay^c al-^cīnah* juga disokong dengan kuat oleh *maṣlaḥah* khususnya untuk memenuhi keperluan semasa seperti kredit kad atau sebagai instrumen penting dalam pembangunan industri perbankan Islam dalam negara buat masa ini. Walaupun secara asasny, *maṣlaḥah* yang dinyatakan tersebut tidaklah bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam secara langsung, namun praktis *bay al-inah* itu sendiri hakikatnya bercanggah dengan *naṣṣ* - *naṣṣ* Syarak yang mengharamkan sebarang unsur riba dalam jualbeli dan juga bertentangan dengan aspek-aspek di dalam *maqāṣid al-sharī^cah* secara umum atau *maqāṣid al-mu'amalat* yang berkaitan dengan transaksi kewangan.
- f) Institusi perbankan Islam disarankan agar berusaha mencari alternatif bagi praktis *bay^c al-^cīnah* yang lebih bersesuaian dengan peruntukan *naṣṣ* dan kehendak *maqāṣid al-sharī^cah*.

7.3 Penutup

Metode pemikiran sistem mempunyai keselarasan dengan kaedah yang terdapat dalam disiplin *uṣūl al-fiqh* khususnya dalam perbahasan *maqāṣid al-sharī^cah* iaitu kedua-duanya mempunyai pendekatan yang hampir sama dalam menangani sebarang permasalahan atau isu. Manfaat yang paling utama hasil daripada rujukan terhadap metode pemikiran sistem ini ialah pembentukan mekanisme yang jelas dalam memetakan hubungan antara elemen-elemen asasi dalam proses pembinaan hukum Islam semasa. Ianya amat penting dalam berhadapan dengan cabaran-cabaran semasa

seperti kecenderungan mendahulukan elemen *maṣlaḥah* dalam bentuk yang baru terhadap *naṣṣ* Syarak yang *qatʿiy* dalam kalangan golongan modenis dan posmodenis yang telah pun muncul dalam tradisi hukum Islam dewasa ini. Pengaplikasian pemikiran sistem secara tepat dapat menggambarkan hubungan sebenar di antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* yang selaras dengan kehendak *maqāṣid al-sharīʿah* seterusnya dapat menyelesaikan polemik yang ditimbulkan oleh golongan modenis dan posmodenis dalam isu-isu hukum Islam semasa yang melibatkan kedua elemen tersebut. Akhirnya kajian ini diharap mampu menyumbang kepada penyelesaian isu kontradiksi di antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* melalui teori asas yang utama iaitu keduanya tidak akan bertembung secara hakikatnya walaupun zahirnya kelihatan ianya berlaku. Ianya membuktikan kebijaksanaan Ilahi yang mengatasi akal insani.

RUJUKAN

Rujukan Bahasa Melayu

- Adian Husaini & Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Dasuki Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqlal al-Ma'nawi Asy-Syatibi*, Jogjakarta : Ar-Ruzz Media.. 2008.
- Fazrul Ismail, *Berfikir Secara Sistemik*, Kuala Lumpur: Mustread, 2011.
- Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, Selangor: Thinkers Library, 2002.
- Hamim Ilyas, *Perempuan Tertindas? : Kajian Hadis-hadis Misoginis*, Jogjakarta : elSaq Press & UIN Sunan Kalijanga, 2004.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Jakarta*: Pustaka Mizan, 2008.
- Masdar Mas'udi, *Telaah Kritis Atas Teologi Mu'tazilah dalam Konstektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Budhy Munawar Rachman(ed), Jakarta :Yayasan Pramadina, 1994.
- Mohd.Dahlan, *Abdullah Ahmed Na'im : Epistemologi Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Muhammad Hamid Nasr, *Modernisasi Islam: Membedah Pemikiran Jamal al-Din al-Afghani hingga Islam Liberal*, Abu Umar Basyir (terj.), Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Ridzwan bin Ahmad, *Standard Masalah dan Mafsadah dalam Penentuan Hukum Islam Semasa di Malaysia*, Tesis Ph.D di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004.
- Salleh Yaapar, "Pemikiran Pascamoden", dalam *Jurnal Pemikir* , Bil.3(Mac 1996).
- Siti Musdah Mulia, *Islam Dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta : Kibar Press. 2007.
- S.M. Zakir, *Pascamoden Kutukan Terhadap Falsafah dan Agama*, Kuala Lumpur: Nusabuku, 2010.
- Wan Muhammad 'Ali dan Muhammad Uthman El-Muhammady, *Islam dan Modernisme*, Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam, 1977.
- Zuly Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991 – 2002*, Yogyakarta:LKiSYogyakarta, 2010.

Rujukan Bahasa Arab

- Abd al-Ḥamīd Fattāh, °Irfān °, °*Ilm al-Kalam : al-Falsafah wa al-Tasawwuf*, Iraq : Dār al-Hurriyyah li al-Tabā°ah, 1985.
- °Abd al-Salām al-Sulāmī, Abu Muḥammad °Izz al-Dīn ibn °Abd al-°Azīz ibn, °*Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, Beirūt: Dār al-Ma°rifah, t.t.
- °Abduh, Muḥammad, °*Risālah al-Tawḥīd*, Qaherah : Maktabah Muhammad °Ali Shābīh, 1965.
- Abū Zuhrah, Muhammad, °*Ibn Hanbal : Hayātuh wa °Asruh, Ara°auh wa Fiqhuh*, Dār al-Fikr al-°Arabī, t.t.
- _____, Muhammad, °*Mālik, Hayātuh wa °Asruh wa Fiqhh*, Qāherah: Dār al-Fikr al-°Arabī, 1952, cetakan kedua.
- Ahmad Fu°ād al-Ahwānī (edit.), Mesir : al-Muassasah al-Miṣriyyah al-°Ammah li al-Ta°lif wa al-Tarjamah wa al-Taba°ah wa Al-Nasyr, 1962.
- Al-°Amīd, °Ali ibn Muḥammad, °*al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Sayyid al-Jāmīlī (edit), Beirūt: Dār al-Kitāb al-°Arabī, 1998
- Al-Ash°ārī, Abū Ḥassān, °*Maqalāt Al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Muhammad Mahy al-Dīn °Abd al-Ḥamīd(edit.), Mesir : Maktabah al-Nahdhah al-Miṣriyyah, 1980.
- Al-Bāji, Sulaymān ibn Khallāf, °*al-Isharāh fī Uṣūl al-Fiqh*, °Adil Ahmad Mawjud & Ali Muḥammad °Aqad (edit.), Mekah : Maktabah Nazār Muṣṭafā, 1985.
- Al-Bukhārī, Mohammad, °*al-Ṣaḥīḥ*, Muṣṭafā al-Bughā (edit.), Beirūt : Dār Ibnu Kathir, 1986
- Al-Būṭī, Muhammad Sā°id Ramadān, °*Dawābit al-Maṣlahah fī al-Sharī°ah al-Islamiyyah*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1977.
- Al-Dīmasqī, Abu Al-°Izz, Syarah al-°Aqīdah al-Tohawīyyah, °Abdullah bin Abu al-Ḥassān al-Turkiy & Syu°aib al-Arnā°ud (edit.), Beirūt : Muassah al-Risālah, t.t.
- Al-Ghazālī, Muhammad ibn Muḥammad Abu Ḥamīd, °*al-Mustasfā min °Ilm al- Uṣūl*, Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-°Arabī, 1993.
- _____, °*Tahāfut al-Falāsifa*, (Jirar Jihami, edit.), Beirūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1993.
- Al-Jabbār, Qaḍī °Abd 1962M/1382H, °*al-Maghna fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-°Adl*,
- Al-Juwainī, °Abd Al-Mālik ibn °Abd Allah ibn Yusuf, °*al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah, 1997.
- Al-Mawdūdī, Abul °Ala, °*al-Hijāb*, Jeddah : al-Dār al-Sa°diyyah li al-Nashr wa Tawzī°.

1986.

Al-Mu^ctazilī , Abu al-Ḥusayn Al-Basri, *Al-Mu^ctamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Muhammad Hamidullah et.al (edit.), Damsyik: Al-Ma^chad Al-^cĀlamīy Al-Faransiy, 1374H/1964M.

Al-Naysabūrī , Al-Ḥākīm, *Al-Mustadrak ^cala Ṣaḥīḥain*, Beirūt : Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah, t.t

Al-Nu^cmān, Abu Ḥanīfah, Beirūt : Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah, 1999.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *al-Ijtihād al-Mu^cāṣir Bayna Inḍibāt wa Infirāt*, Qāherah: Dār al-Tawzī^c, 1994.

_____, *Bayyinah al-Hāll al-Islāmī wa Shubḥah al-^cIlmāniyyah wa al-Mutaghārribin*, Qāherah: Maktabah Wahbah, 1993.

_____, *Kaifa Nata^cāmal Ma^ca al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Qāherah, Maktabah Wahbah, 1995.

_____, *Madkhāl li-Dirāsāt al-Shari^cāt al-Islamiyyāh*, Qaherah: Maktabah Wahbah, 2005.

Al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs, *Al-Dhakhīrah*, Dār al-Gharib al-Islāmī, 1994.

_____, Beirūt: Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah, 1998.

_____, *Anwār al-Burūq fī Anwa'i al-Furūq*, Muḥammad Ahmad Sirāj & ^cAlī Jum^cah Muḥammad (edit.), Qāherah : Dar al-Salam Lil al-Taba^cah wa al-Tauzi^c wa al-Tarjamah, 2001.

Al-Rāwī , ^cAbd al-Sattār, *Thaurah al-^cAql- Dirāsah Falsafiyyah fī Fikri Mu^ctazilah Baghdād*, Iraq : Dār al-Syu'ūn Al-^cĀmmah, 1986.

Al-Raysūnī , Ahmad & Jamāl Barūt, *al-Ijtihād, Al- Naṣṣ, wa al-Wāqi^c*, Dimasyq : Dār al-Fikr, 2000.

_____, *Naẓariyyah Maqāṣid al-Shari'ah ^cinda Imām Al-Shāṭibī*, IIIT. Herdon USA, 1991.

Al-Rāzi, Muhammad ibn ^cUmar al-Husayn, (t.t.) *Al-Mahsūl fī Uṣūl*, Ṭāhā Jābir al-^cAlwānī(edit.), Beirūt : Muassasah Al-Risālah, t.t.

Al-Rāzi, Muhammad ibn ^cUmar al-Husayn, *Al-Mahsūl fī Uṣūl al-Fiqh*, ^cAbd al-Qādir ^cAta'(edit), Beirūt : Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah, 1999.

Al-San^can, Mohammad ibn Ismā'il i, *Subūl al-Salām Sharḥ Bulūgh al-Marām Min Adillah al-Ahkām*, Mohammad ^cAbdul ^cAziz Al-Kholulī (tahqiq), Beirūt: Dar Ihya; Turath Al-^cArabī,1397H

Al-Shālābī, Muṣṭafā, *Ta^clīl al-Ahkām*, Beirūt: Dār al-Naḍah al-^cArabiyyah, 1981.

Al-Shaṭībī, Abu Ishāq Ibrahim ibn Mūsā, *al-Iṭīṣām*, Ahmad °Abd al-Shafī(tahqiq),
Beirūt: Dār al-Kutub al-°Ilmiyyah, 1991, cetakan 2.

_____, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī°ah*, °Abd
Allah Darrāz(edit), Beirūt: Dār al-Ma°rifah, 1997, cetakan ketiga.

Al-Subkī, °Ali, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*, Beirūt: Dār Al-Nashr, 1983.

Al-Tarabulusī, °Ala al-Dīn al-Ḥassān ibn °Ali ibn Khalīl ibn, *Mu°in al-Hukkām fī mā
Yatraddahu bayn al-Jhasmayn min al-Ahkām*, Muṣṭafa al-Halābī (edit.), Qāherah,
1973.

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān ibn °Abd al-Qawī, *Sharḥ Arba°in al-Nawāwi*, dalam
Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashri° al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*,
Qāherah, 1964.

_____, *Risālat al-Ṭūfī fī Ri°āyah al-
Maṣālih al-Mursala*, dalam °Abd Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashri° al-Islāmī
fī ma la Naṣṣ fihī*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1970.

Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān ibn °Abd al-Qawī, *Risālah fī Ri°āyah al-Maṣlahah*,
Ahmad °Abd al-Rahīm al-Sya°bī (edit.), Qāherah: al-Dār al-Maṣriyyah al-
Lubnāniyyah, 1993.

Al-Ṭurābī, Ḥassān, *al-Tafsīr al-Tawhidī*, London : Dār Al-Saqī, 2005.

_____, Ḥassān, *Qadhāyā al-Tajdīd: Nahwā Manhāj Uṣūlī*, Beirūt : Dār al-Hādī,
2000.

Al-Zamakhsharī, Abu al-Qāsim Muhammad ibn °Umar, *Al-Kashāf °an Haqā°iq al-
Tanzīl wa °Uyūn al-Aqawīl fī wujūh al-Ta°wil*, Beirūt : Dār al-Fikr, 1977.

Al-Zarqa°, Muṣṭafā, *al-Madkhāl Fiqh al-°Āmm*, Damsyīq: Dar al-Fikr, 1968.

Al-°Afāsī, °Allāl, *Maqāsid al-Sharī°ah wa Makārimuh*, Casablanca : Maktabah al-
Wehdah al-°Arabiyyah, 1963.

Al-°Ainī, Bar al-Din, °Umdah al-Qārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukharī, Beirūt : Dār al-Ihyā°
Turāth Al-°Arabī, t.t.

Anas, Mālik, *Al-Muwatṭa°*, Muhammad Fu°ād °Abd Al-Bāqī(edit.), Matba°ah Dār Ihyā°
al-Kutub al-°Arabiyyah, t.t.

Ashmawī, Muhammad Sā°id, *Uṣūl Al- Sharī°ah*, Beirūt: Dār Iqra', 1983.

Ḥajju, °Abd al-Ḥamīd Hajju, “Ta°sil Islamī lī Maḥmūd al-Fikr al-Tanzīmī” dalam
Majallah Jamī°ah al-Mālik °Abd al-°Aziz, v.18, no. 2 2004.

Ḥanafī, Ḥassān, “al-Tajdīd wa al Tardīd fī al-Fikr al-Dīnī Al-Mu°āṣir”, dalam *Fī
Fikrinā al-Mu°āṣir*, Qaherah : Dār al-Fikri al-°Arabī, 1976.

_____, *Dirāsah al-Islamiyyah*, Beirut : Dār al-Tanwirh, 1980.

_____, *Min al-[°]Aqīdah ila al-Tsawrah*, Qāherah : Al-Nasyir Maktabah Madbūlī, 1988), jil.1.

Hassān , Hussayn Hamīd, *Nazariyyah al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, Qāherah: Maktabah al-Mutannabī, 1981.

Ibn Badran , [°]Abd al-Qadīr ibn Aḥmad ibn Muṣṭafa (1985), *Nuzhāt al-Khāṭir al-Āthir*, Beirut: Dār al-Kutub al-[°]Ilmiyyah, 1985.

Ibn Farḥūn , Ibrahim ibn [°]Ali, *Tabṣirah al-Hukkām fī Uṣūl Al-[°]Aqdiyyah wa Manāhiḡ al-Ahkām*, Jamāl Mar[°]ashly(edit.), Beirut : Dār al-Kutub al-[°]Ilmiyyah, t.t.

Ibn Ḥajār, Aḥmad ibn [°]Ali, *Faṭḥ al-Bārī bi Sharḡi Saḥiḡ al-Imām Abi [°]Abdillāh Muḥammad ibn Ismā[°]il al-Bukhārī*, [°]Abd al-Qadīr Shaibah (edit.), Riyādh: Maktabah Mālik al-Fahd, 2001.

Ibn Ḥazm, Muḥammad [°]Ali ibn Aḥmad, *al-Muḥallā fī Sharḡi al-Mujallā bi al-Hujāj wa al-Athār*, Ḥamān [°]Abd al-Manān (edit.), Riyāḡ: Dār al-Fikr wa Dawlah, t.t.

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Abi [°]Abd Allāh Muḥammad, *Al-Turuq Al-Hukmiyyah fī Siyāsah Al-Shar[°]īyyah*, Qāherah: Maktabah Wahbah, 1953.

_____, *I[°]lām al-Muwaqī[°]in bī Rab al-[°]Ālamīn*, Ṭāhā [°]Abd al-Rā[°]uf Sa[°]d(edit.), Beirut : Dār al-Jīl, t.t.

Ibn Qudamah, Mawaffaq ad-Dīn [°]Abd Allāh Ibn Aḥmad (1985), *Al-Mughni fī Fiqh Imām Aḥmad ibn Ḥanbāl*, Beirut : Dār al-Fikr, 1985, Jil.3.

_____, *Al-Musawwadah fī Uṣūl al-Fiqh*, Maḡy al-Dīn [°]Abd al-Ḥāmid et.al(edit.), Qāherah : Matba[°]ah al-Dīniyy, 1964.

_____, *al-Qiyās fī al-Shar[°] al-Islāmī*, Muḡib al-Dīn al-Khātīb(edit.), Qāherah : Maktabah Al-Salafiyyah, 1965.

_____, *Dar'u Ta[°]arud [°]Aql wa Al-Naql*, Muḥammad Rashīd Sālīm (edit.), Arab Saudi : Jamī[°]ah Imām Muḥammad bin Sa[°]ūd al-Islamiyyah, 1981.

_____, *Majmu[°] al-Fatāwā li Ibn Taimiyyah*, Riyāḡ: Majma[°] al-Mālik Fahd li al-Tab[°]ah al-Mashaf al-Sharif, 2004.

_____, *Majmū[°]āt al-Rasā'il wa Masā'il*, Rashid Ridha(edit.), Mekkah : Dār al-Bāz li-l Nashr wa al-Tawzī[°], 1976.

Ibnu Kathīr, Ismā[°]il (1976), *Tafsīr al-Qur'ān al-[°]Azīm*, Beirut: Dār al-Ma[°]ārif, 1976.

Ibn[°]Āshūr, Muḥammad al-Tāhir, *Maqāṣid al-Sharī[°]ah al-Islamiyyah*, El-Mesāwī (edit.), Kuala Lumpur : al-Fajr, 1999.

Ibn[°] Āshūr, Muḥammad al-Tāhir, *Maqāṣid al-Sharī[°]ah al-Islamiyyah*, Dār Suḥnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī[°], 2009.

Imārah, Muḥammad, *Risālah al-Tawḥīd li al-Imām al-Sheikh Muhammad[°] Abduh*, Beirut: Dār al-Shurūq, 1994.

Imārah, Muḥammad, *Tajdīd Fikr al-Islamī*, Qāherah: Dār al-Hilāl, 1981.

Khallāf, Abdul Wahhāb, *Maṣādir al-Taysri[°] al-Islāmiy fīmā Lā Naṣṣ Fīhi*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1986, cet.3.

_____, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (al-Dār al-Kuwaitiyyah, 1968).
Maḥmūd, Rawā', *Mushkilat al-Naṣṣ wa al-[°]Aql fī Falsafah Islamiyyah: Dirāsah Muntakhabah*, Beirut : Dār al-Kutub al-[°]Ilmiyyah, 2006.

Moḥammad[°] Ali , Maḥmūd, *Al-[°]Alaqaḥ Bayna Al-Mantīq wa al-Fiqh[°] inda Mufakkirin al-Islam*, Qāherah : [°]Ein For Social and Human Science. 2005.

Mūsā, Muḥammad Jalāl, *Nash'at Al-Asha[°]irah wa Tatawaruha*, Beirut: Dār al-Kitāb Al-Lubnānī, 1985.

Qudāmah , Ibnu, *Al-Mughni fī Fiqh Imām Ahmad ibn Hanbal*, Beirut : Dār al-Fikr, 1985

Ṣalāḥ, Uthmān ibn[°] Abd al-Raḥmān (Ibnu Al- Ṣalāḥ), *Al-Muqaddimah fī[°] Ulum al-Hadīth*, Sa[°]ad al-Din ibn Muhammad Al-Mikbī (edit.), Beirut: al-Maktabah al-Islamī, 1994, cet. 1.

Shahrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu[°]āṣirah*, Damsyīq : Al-Aḥālī li Tab[°] wa Tawzī[°] wa al-Nasyr, 1990.

_____, *Nahwā Uṣūl Jadidah fī Fikr Al-Islamī : Dirāsah Islamiyyah Mu[°]āṣirah*, Damsyik : al-Aḥālī Press, 2000.

Sharāfi, [°]Abd al-Majīd (1991) *al-Islām wal Hadāthah*, Tunisia : Dār al-Tunisiyya, 1991.

Spinoza, *Risālah fī al-Lāḥūt wa Al-Siyāsah*, Ḥassān Ḥanafī (terj& pendahuluan), Qāherah : al-Hai'ah al-Misriyyah al-[°]Ammah lil al Ta'lif wa al-Nasyr, 1981.

Zein, Ibrahim Moḥamad. “Al-Istiqrā’[°] inda al-Shātībī wa Manhāj al-Nazar fī Mudawatuna al-Uṣūliyyah” *Islamiyyah Ma[°]rifah*, no.30, v.8 (2002).

Rujukan Bahasa Inggeris

Abu Zayd, N.M., *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

Ackoff, R, “Systems, Messes, and Interactive Planning,” *Redesign the Future*, (New York/ London : Wiley, 1974)

Ackoff, R. *Creating the Corporate Future*, (John Wiley & Sons: New York, 1981).

- Al-Alwani, T. J., "The Testimony Of Women in Islamic Law", dalam *The American Journal of Islamic Social Science*, Virginia : IIIT & American Association of Muslim Social Scientist, v.13, no.2.(1997)
- Al-Raysuni, A., *Imam Al-Shatibi : Theory of The Higher Objective and Intents of Islamic Law*, (London & Virginia, : The International Institute of Islamic Thought, 2006).
- Aminah Wadud Muhsin, *Qur'an and Women*, (Oxford : Oxford University Press, 1999).
- Auda, J., *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London & Virginia: IIIT, 2010).
- Bai, Hensoon., On The Edge of Chaos : Complexity and Ethics, *dalam Proceeding of the 2003 Complexity Scinece and Educational Research Conference*, Edmonton.
- Baianu I.C., et.all., *Complex Systems Theory : Complexity, Emergent Systems and Complex Biological Systems*. (2009).
- Barlett, G., "Systemic Thinking : A Simple Thinking Technique For Gaining Systemic Focus," kertas kerja dibentang dalam *The International Conference On Thinking - Breaktrough 2001*, Probsolv International.
- Blanshard, B., Determinism in Philosophy, dalam *Determinism and Freedom*, Sidney Hook(edit), (New York: Collier Books, 1975).
- Boulding, K. E., (2004), General System Theory : The Skeleton Of Science, dalam *Management Science*, Vol.6, No.1.
- Brown, S. E. & Lerch, D. C., "Systems Thinking : A Tool For Municipalities", *Post Carbon Cities : Planning for Energy and Climate Uncertainty*, Daniel Lerch(edit.), (California: Press Carbon Press, 2008).
- Calabrese, M., *Hierarchical-Granularity Holonic Modeling*, (Tesis Doktor Falsafah di Universiti Degli, Milano, 2009).
- Capra, F. & Luisi, P. L, *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- Capra, F., & Mattei, U., *The Ecology of Law: Toward A Legal System in Tune With Nature & Community*, (Oakland U.S.A: Berret-Koehler Publisher, 2015)
- Capra, F., *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, (New York: Anchor Books, 1996).
- Castellani, B. & Hafferty. F., *Sociology and Complexity Science: A New Field of Inquiry*, (Verlag, Berlin, Heidelberg: Springer, 2009)
- Chang, Y.W. & Huang, F., "Fractal Art based on 'The Butterfly Effect of Chaos Theory" , no. 45 (2009).

- Checkland, Peter., "Soft Systems Methodology : A Thirty Year Restrospective"
Systems Research and Behavioral Science, (USA : Willey & Sons Ltd., 2000).
- Chen, D. & Stroup, W., "General System Theory : Toward A Conceptual Framework
 for Science and Technology Education for All", *Journal of Science Education and
 Technology*, Vol.2, No.3. (1993).
- Churchman, C.W. & Ackoff, R. L., Arnoff, E.L, *Introduction to Operations Research*.
 (Wiley: New York, 1957).
- Comte, A., *A General View of Positivism*, J.H. Bridges M.B(terj.), (London: Gorge
 Routledge & Sons, 1908).
- Coulson, N.J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Petaling Jaya : The
 Other Press, 1999).
- Craven, B.D. & Islam , S.M.N, *Operation Research Methods: Related Production,
 Distribution, and Inventory Management Applications*, (Hyderabad : The Jefai
 University Pressh, 2006).
- Dazhi, L., et. all, Feed-forwad Automatic Control System, dalam *Proceeding of The
 Second Asian Particle Accelerator Conference*, Beijing (2001).
- Derrida, J. J., *Of Grammatology*, Gayatri Chakravorty Spivak, (Baltimore : John
 Hopkins University Press, 1976).
- Dodder, R. & Dare, R., "Complex Adaptive System and Complexity Theory: Inter-
 related Knowledge Domains", *Research Seminar in Engineering System*,
 (Massachussets : Massachussets Institute of Technology, 2000).
- Dolnick, E., *The Clockwork Universe: Isaac Newton, The Royal Society, and The Birth
 of The Modern World*, (United Kingdom: Happer Collins, 2011).
- Drake, S., *Gallileo At Work*, (Courier Dover Publication, 2003).
- Einstein, A., *The Meaning of Relativity: Four Lectures Delivered at Princeton
 University, May 1921*, (Princeton: Princeton University Press, 1923).
- El-Affendi, A., *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honor of Fathi Osman*,
 (Markfield: The Islamic Foundation, 2001).
- Engineer, A.A, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements In Islam*,
 New Delhi : Sterling Publisher Ptd. Ltd., 1990).
- _____, *Islam And Revolution*, (New Delhi: Ajanta Publication, 1984).
- _____, *Justice, Women. and Communal Harmony in Islam*, (New Delhi, Indian
 Council of Social Science Research, 1989).
- _____, *The Qur'an, Women and Modern Society*, (New Delhi : Sterling
 Publisher Pvt. Ltd, 1999).

_____, *The Rights Of Women In Islam*, (Lahore : Vanguard Books Pvt. Ltd., 1992).

Engineer, A.A., *What I Believe*, Mumbai : Institute Of Islamic Studies.

Ericson, D.M., *Managing Problems of Postmodernity: Some Heuristics for Evaluation of Systems Approaches*, (Laxenburg, Austria: International Institute of Applied Systems Analysis, 1998).

Fadel, M. ,Two Women One Man, dalam *International Journal of Middle East Studies*, v.29, no.2 (1999).

Fakhry, M., “Justice In Islamic Philosophical Ethics : Miskawayh’s Mediating Contribution,” dalam *Journal of Religious Ethics*. (1975).

_____, *A History of Islamic Philosophy*, Edisi ke-2, (New York: Colombia University Press, 1983).

_____, *Ethical Theories in Islam*, (Leiden : E.J. Brill, 1991).

Flood, R. L., *Rethinking The Fifth Discipline*, (London & New York: Routledge, 1999),

Forrester, J. W., “System Dynamics as an Organizing Framework for Pre-college Education”, *System Dynamics Review*, Vol. 9, No. 2, (1993).

_____, “The Beginning Of System Dynamics”, *McKinsey Quarterly*, No.4. (1995).

Francis, K. A., *Charles Darwin and The Origin of Species*, (Westport, Connecticut & London : Greenwood Press, 2007).

Georgiu,I., The Idea Of Emergent Property, dalam *Journal of The Operational Research Society*, Palgrave Mcmillan Journals, Vol.54, No.3. (2003).

Ghaffari, R., “Newton’s Universe: Approaching The Peak of The Copernican Revolution”, *Massachusetts Institute of Technology Undergraduate Research Journal*, Massachusetts:MIT, Vol.2 (2000).

Gharajedaghi, J., *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity: A Platform for Designing Business Architectur*, Edisi ke-2, (Oxford: Elsevier Academic Press Publication, 2006).

Goldsmith, M., *Try Feed forward Instead of Feedback*, (Burlington : Linkage, 2008).

Griffin, D.R., Introduction to SUNY Series dalam *Constructive Postmodern Thought in Ecological Literacy : Education and The Transition to Postmodern World*, D. Orr(ed), (Albany: SUNY Press, 1992).

Griffiths, D. J., *Introduction to Quantum Mechanics*, (New Jersey: Prentice Hall, 2006).

Groff, L. & Shaffer, R., Complex Adaptive System and Future Thinking: Theory, Applications, and Methods, dalam *Futures Research Quaterly*, (Maryland : World

Future Society, 2008).

Hallaq, W.B., *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (New York : Cambridge University Press, 1997).

Hammond, D., *The Science of Synthesis: Exploring the Social Implications of General Systems Theory*, (Colorado: University Press of Colorado, 2003).

Hashmi, S. M., "Islamic Ethics in International Society" *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflicts*, Sohail M. Hashmi (edit), (Princeton: Princeton University Press, 2002).

Hourani, G.F., *Islamic Rationalism : The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, (Oxford, Clarendon Press)1971), j.3.

Huges, S.H. "Understanding Conflict In A Postmodern World", *Marquette Law Review*, (Wisconsin : Marquette University Law School, 2004)

Hytyniemi, H. (ed), "Complex Systems: Science at The Edge Of Chaos", *Collected Papers of The Spring 2003 Postgraduate Seminar*, (Helsinki University of Technology : Control Engineering Laboratory, 2004)

Ibn Ashur, M. T., *Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah*, Mohamed el-Tahir el-Mesawi(tahqiq), (London&Washington : International Institute of Islamic Thought, 1997).

Iqbal, M., *Reconstruction of Religious Thought*, (Lahore : Ashraf Press, 1971).

Ishak Suliaman, "The Theory of Priority of *Maṣlaḥah* Over The Legitimacy of *Naṣṣ* of The Qur'an and The Sunnah: A Conceptual Discussion," *Al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadith*, v.4, (2008).

Jackson, M.C., *Systems Thinking : Creative Holism for Managers*, (Sussex : John Wiley & Sons Ltd, 2003).

Johnston, D., *A Turn in The Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century os Usul al-Fiqh*, dalam *Islamic Law and Society*, Vol.11, No.2, (2004).

Jones, M., *The Thinkers Toolkit*, (New York:1995)

Kamali M. H., *Introduction To Shari'ah*, (Kuala Lumpur : Ilmiah Publisher, 2006).

Kayadibi, S., *Istihsan: The Doctrine Juristic Preference in Islamic Law*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010).

Kendall, K. E. & Kendall, J. E. (2010), *Systems Analysis and Design*, Cetakan ke-8, New York: Prentice Hall, h.27

Kerr, M. H., *Islamic reform: the political and legal theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā* , (California : University Of California Press, 1966).

- Korzybski, A., *Science and Sanity : An Introduction To Non-Aristotellian Systems And General Semantics*, (Berlin : Institute Of General Semantics, 194). jil1.
- Kruzman, C., (ed), *Muslim Modernist*, (Oxford : Oxford University Press, 2002).
- Lapp, C. and Ossimitz, G., "Proposing A Classification Of Feedback Loops In Four Types", dalam *Scientific Inquiry : A Journal of Institute for General System Studies*, IIGSS Academic Publisher, Vol.9, No.1 (2008).
- Laszlo, A. & Krippener, S., "System Theories : Their Origins, Foundations, and Development" *System Theories and A Priori Aspects of Perception*, J.S. Jordan(edit), (Amsterdam : Elsevier Science, 1998).
- _____, *The Systems View Of The World: A Holistic Vision For Our Time*, (New York : Hampton Press, 1996).
- Lopucki, L.M., "Systems Approach to Law" dalam *Cornell Law Review*, v. 82, no. 3 (1997).
- Majumber, D. D., "Cybernetics and General System : A Unitary Science?", *Kybernetes*, Britain : Thales Publication(W.O.), Ltd., Vol.8(1979).
- Martin, R.C. & Woodward, M.R., *Defenders of Reason in Islam : Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997).
- Mason, R. O. and Mitroff, I. I., *Challenging Strategic Planning Assumptions: Theory, Cases, and Techniques*, (New York : Wiley, 1981).
- Masud, M.K, *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad*, (Lahore & Islamabad: Iqbal Academy * Islamic Research Institute, 1995)
- _____, *Islamic Legal Philosophy: A Study Of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, (New Delhi: International Islamic Publisher, 1989)
- Maturana, H. & Verela, F., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of The Living*. (Dordrecht : D. Reidel, 1980).
- Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, Lalita Sinha(terj.), (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara, 2009).
- Meadows, D.H., *Thinking In Systems; A Primer*, (Vermont : Sustainability Institute, 2007).
- Mernissi, F., *Beyond The Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Revisited Edition, (Indiana : Indiana University Press, 1985).
- Miller, J.H., & Page, S.E., *Complex Adaptive Systems: An Introduction to Computational Models of Social Life*, Princeton Studies in Complexity.
- Mirjamdotter, A., *A Multimodal Systems Extension To Soft Systems Methodology*, (Thesis Kedoktoran Fakulti Falsafah, University Lulea Tekniska, 1998).

- Mitchell, M., et al., "Revisiting the edge of chaos: Evolving cellular automata to perform computations", *Complex Systems*, Vol. 7 (2009).
- Mulgan, G. "Systems Thinking and the Practice of Government", *Proceeding of A Workshop on The Systems Practice for Managing Complexity Network*, (United Kingdom : The Publication of United Kingdom Systems Society, 2001)
- Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Oreantalist*, (Delhi : Markazi Maktabah
- Na'im, A.A., "Islamic Imbivalence to Political Voilence : Islamic Law and International Terrorism", *German Yearbook of International Law*, Vol.31, (1988).
- _____, "Mahmud Muhammad Taha and The Crisis in Islamic Law Reform : Implication for Interreligious Relation" *Journal of Ecumenical Studies*.(1986).
- Naming, S., *Worldview : Crosscultural Explorations to The Human Belief*, Terbitan ke-3, (New York : Prentice Hall, 1999).
- Nur Hanim Lubis, *Al-Tūfi's Concept Of Maṣlaḥah: A Study in Islamic Legal Theory*, disertasi Master of Arts (M.A), (Canada : Institute Of Islamic Studies, McGill University, 1995).
- O' Conner, J. & McDermott, I., *The Art Of Systems Thinking*, (California : Thomson. 1997).
- Opwis, F., "Maslahah in Contemporary Islamic Legal Theory", *Islamic Law and Society*, v.12, no.2 (2005).
- _____, *Maṣlaḥah and The Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from 4th/10th to 8th/ 14th Century*, (Leiden, Boston: BRILL, 2010).
- Pereyra, G. R., Descrates's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance, dalam *Journal of The History of Philosophy*, Oxford, vol.46, no.1 (2008).
- Powell, J., *Post-modernisme for Beginners*, (New York: Writers and Readers Publishing Inc, 1998).
- Rahman, F., *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Ramadan, T, *Western Muslim and The Future of Islam*, (New York : Oxford University Press, 2004).
- Reason, P. dan Bradbur, H., "Introduction : Inquiry and Parcipation in a Search of A World Worthy Aspiration" *Handbook of Action Research : Participative Practice and Enquiry*, Reason, P. dan Bradbur, H., (ed), (London: Saga Publication, 2001).
- Ruhl, J. B., "Law's Complexity: A Primer," *Georgia State University Law Review*, v. 24, no. 4 (2008)

- Saeed, A., *Interpreting the Qur'an: Towards A Contemporary Approach*, (London & New York: Routledge, 2006).
- Selvan, A.M., "A General Systems Theory for Chaos, Quantum Mechanics and Gravity for Dynamical Systems of All Space-Time Scales", *Journal of Electromagnetic Phenomena*, Vol.5, No.2 (2005).
- Senge, P.M., *The Fifth Discipline: The Art and Practice Of Learning Organisation*, New York: Currency & Doubleday, 1990).
- Shelly, G. B., et. All, *Systems Analysis and Design*, (Boston : Course Technology, 2009).
- Simon, H., "The Architecture of Complexity", *Sciences of the Artificial*, (Massachusetts : MIT Press, 1981)
- Sires, J., *Naming The Elephant*, (Downers Growth : Inter Varsity Press, 2004)
- Skolimowski, *Echophilosophy*, (London: Marion Boyars, 1980).
- Skyttner, L., *General Systems Theory: Problems, Perspectives & Practice*, (Singapore: World Scientific Publishing, 2005)
- Sterling.S., *Whole Systems Thinking As A Basis For Paradigm Change in Education: Explorations In The Context of Sustainability*, (tesis PhD di Universiti Bath, 2003).
- Swanson, G. A., James Grier Miller's Living Systems Theory, dalam *Jurnal Systems Research and Behavioral Science*, (USA : Willey & Sons Ltd, 2006).
- Taha, M.M., *The Second Message Of Islam*, (Syracuse: Syracuse Universiity Press, 1987).
- Tarnas, R, *The Passion of The Western Mind: Understanding The Ideas That Have Shaped Our World View*, (New York : Ballantine Books, 1991).
- The National Cancer Institute, Tobbaco Control Monograph, "Systems Thinking: Potential to Transform Tobacco Control", dalam *Monograph 18: Greater Than The Sum*, (USA: The National Cancer Institute, 2007).
http://cancercontrol.cancer.gov/tcrb/monographs/18/m18_1.pdf (diakses pada 13 Jun 2012)
- Trentelman, H. L., *Control Theory for Linear Systems*, (Netherlands: Research Institute of Mathematics and Computer Science, 2002).
- Troll,W., *Sayyid Ahmad Khan : A Reintrepretation of Muslim Theology*, (New Delhi: Vikas Publishing House., 1978).
- Weiss, B., *The Search For God's Law*, (Slat Lake City : Utah University Press, 1992).
- Werner, U. and Martin, R., "Critical Systems Heuristics" dalam *Systems Approaches to Managing Change: A Practical Guide*, Reynolds, Martin and Holwell, Sue (ed),

(London: Springer, 2010).

Wiener, N., *Cybernetics: or Control and Communication in The Animal and The Machine*, (Massachusetts Institute of Technology: MIT Press, 1965)

Wilber, K (1997, *Eye Of Spirit: An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*, Boston: Shambhala.

_____ (1997) The Integral Theory Of Conciousness, dalam *Journal of Consciousness Studies*, Bil.4(1), Imprint Academic, .

_____ (2000), *A Theory Of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*, Boston: Shambhala Publication

_____ (2007). *The Integral Vision*. Boston : Shambhala Publications.

Wolfson, H.A., *The Philosophy of The Kalam*, (Cambridge: Harverd University Press, 1978)