

BAB 1

FIQH ISLAM, KESESUAIANNYA

PADA SETIAP MASA DAN TEMPAT

Pendahuluan

Kita sering mendengar bahawa syariat Islam ialah syariat yang bersesuaian pada setiap masa dan tempat. Ungkapan ini membawa maksud segala tuntutan yang diperintahkan dalam syariat Islam tidak terhalang untuk dilakukan walau dalam bagaimana keadaan sekalipun memandangkan syariat Islam bukanlah terhad kepada gesaaan melakukan segala tuntutan syara^c tanpa melihat kepada kemampuan seseorang. Kalaupun ada halangan untuk beramal dengan tuntutan-tuntutan syara^c namun terdapat jalan keluar yang diberikan samada dalam bentuk meringankan tuntutan-tuntutan itu atau menggugurnannya.

Perbincangan dalam bab ini akan menunjukkan betapa dakwaan tentang kesesuaian syariat Islam pada setiap masa dan tempat merupakan dakwaan yang mempunyai asas dan bukti yang cukup kuat. Adalah perlu diketahui bahawa yang dimaksudkan dengan kesesuaian syariat Islam meredah sempadan masa dan tempat itu ialah berlegar di sekitar persoalan hukum-hakam amali atau dalam istilah khususnya ialah hukum-hukum fiqh. Justeru itulah perbincangan dalam bab ini memilih tajuk fiqh Islam dan bukannya syariat Islam kerana syariat Islam adalah umum dan merangkumi segala bidang hukum samada yang berhubungkait dengan akidah, ibadat dan akhlak.

Bagi mendapatkan gambaran yang jelas bagaimana kesesuaian fiqh Islam itu dibuktikan maka perbincangan ini akan menjurus kepada segala perkara yang ada kaitannya dengan syariat Islam secara umum dan perkembangan fiqh Islam dalam pentas sejarah. Dengan melihat kepada asas-asas syariat Islam dan bagaimana kerangka Syariat ini disusun maka gambaran tentang fleksibiliti fiqh Islam akan terserlah.

Salah satu asas yang disebutkan bagi menunjukkan bukti tentang kesesuaian fiqh Islam ialah tentang unsur kemudahan dan menolak kesukaran yang terdapat di dalamnya. Sesungguhnya dalam memperkatakan tentang hal ini, maka ukuran yang dipakai juga mestilah merujuk kepada syara^c. Adalah tidak mungkin untuk menyerahkan tafsiran tentang maksud kemudahan itu kepada penelitian akal manusia kerana susah dan senang sesuatu perkara adalah tidak sama pada semua lapisan manusia. Ada perkara yang susah pada sesetengah individu tetapi senang pada individu yang lain.

Lanjutan daripada asas ini maka timbulah berbagai perbincangan bagi merealisasikan kesesuaian syariat Islam pada setiap masa dan tempat. Beberapa persoalan yang berkaitan telah dikemukakan oleh para ulama. Ianya merangkumi persoalan tentang asas-asas syariat Islam, kaedah-kaedah yang dipakai serta kebenaran berijtihad dalam sesetengah perkara yang tidak kedapatan hukum yang jelas melalui nas syara^c.

Dengan melihat kepada faktor-faktor sejarah tentang perkembangan fiqh Islam seperti yang akan dibincangkan memungkinkan kita untuk membuat rumusan bahawa syariat ini bukanlah bersifat statik. Sesetengah hukum fiqh adalah sabit melalui dalil yang *qat'i* dan tidak membuka ruang kepada ijihad namun tidak kurang yang masih di tahap *zanni* dan terdedah kepada ijihad para ulama. Oleh itu lahirlah kepelbagaiannya halatuju di kalangan ulama dalam mengistinbātkan hukum-hukum. Kepelbagaiannya halatuju ini ialah dari sudut memilih sumber-sumber hukum yang dipakai serta memberikan keutamaan pada sumber-sumber tersebut.

Sebagai contohnya semasa zaman tabi'īn¹ terdapat beberapa aliran di kalangan ulama fiqh dalam memilih sumber-sumber hukum yang dipegangi. Madrasah Kufah dalam ijihadnya berpegang kepada pandangan akal melebihi pegangan terhadap hadith. Hal ini bukanlah disebabkan mereka menolak hadith sebagai salah satu sumber hukum tetapi ia berpunca daripada beberapa sebab seperti keraguan dalam menerima ketepatan sesuatu hadith yang diriwayatkan seperti yang akan dibincangkan nanti. Ahli-ahli fiqh di kalangan penduduk Madinah pula lebih cenderung berpegang kepada sumber-sumber yang ada kaitannya dengan sumber-sumber asas yang diwarisi samada ianya berbentuk sunnah Nabi saw mahupun *qawl sahabī*. Kecenderungan mereka untuk berpegang kepada sumber ini dan menolak campur tangan idea akal mungkin disebabkan Madinah yang menjadi tempat tinggal mereka kaya dengan sumber-sumber warisan yang diperolehi dan faktor meragui kesahihan sumber-sumber itu adalah sangat kurang. Namun kepelbagaiannya halatuju ini samasekali tidak

¹Dr Muhammad al-Dasūqī, Al-Ijtihād Wa al-Taqlīd Fi al-Syāri'ah al-Islāmiyyah, Qatar: Dār al-Thaqāfah, 1987, hlm 162.

melahirkan konfrantasi di kalangan aliran-aliran ini sehingga menyebabkan satu pihak menyalahkan pihak yang lain kerana masing-masing akur bahawa ruang yang mereka berselisih pendapat adalah ruang ijтиhad yang dibenarkan oleh syara^c.

i

Lanjutan daripada kepelbagaiannya halatuju ini timbulnya aliran-aliran yang dikenali sebagai mazhab. Dengan timbulnya mazhab-mazhab dalam fiqh Islam para ulama terpaksa berkerja keras bagi memberikan penjelasan tentang teori beramal dengan mazhab-mazhab samada seseorang perlu terikat kepada mazhab-mazhab tertentu atau bebas memilih mana-mana mazhab yang disukainya selagi ia masih termasuk dalam senarai orang yang bertaqlid. Walau apapun pandangan yang dikemukakan satu perkara yang tidak boleh dinafikan ialah timbulnya risiko yang tidak menyenangkan akibat daripada timbulnya mazhab-mazhab ini iaitu anggapan sesetegah pihak di kalangan orang awam tentang kewajipan berpegang dengan sesuatu mazhab tertentu. Anggapan ini menimbulkan kesan yang negatif bagi kesuburan dan perkembangan ijтиhad serta menutup pintu penyelesaian kepada masalah-masalah baru yang timbul.

Opis

Kenyataan-kenyataan yang disebutkan akan diuraikan oleh penulis dalam bab ini dengan harapan gambaran tentang fleksibiliti fiqh Islam dapat dibuktikan dan kejumudan untuk berpegang dengan sesuatu pandangan atau tokoh dapat dileraikan.

Bagi tujuan tersebut penulis akan membincangkan tentang asas-asas Syariat Islam, perkembangan fiqh Islam dan kaedah-kaedah yang digunakan oleh para

ulama berkaitan dengan fiqh Islam serta perkara-perkara berkaitan dengannya seperti hukum bermazhab, bertaqlid dan bertalfiq. Dengan perbincangan ini diharapkan satu gambaran yang jelas akan diketemukan dan sekaligus melihat dari sudut yang positif bahawa kepelbagaiannya halatju yang akan disebutkan sebenarnya merupakan salah satu bukti kesyumulan syariat Islam dan kesesuianya pada setiap masa dan tempat

1.1 Asas-asas Syariat Islam Secara umum

Salah satu daripada konsep umum dan prinsip asas yang dipakai dalam syariat Islam ialah prinsip mudah dan pemudahan, toleransi dan kesederhanaan dan menolak kesempitan dan kesulitan dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum-hakam syara^c. Konsep ini merangkumi hukum-hakam yang ditekskan secara jelas melalui nas-nas syara^c atau yang diistinbātkan oleh para fuqahā' mujtahidn. Ciri umum dalam syariat Islam ialah bertoleransi dan berlembut dengan manusia. Ini bertujuan supaya tidak seorangpun dapat melepaskan diri daripada hukum-hakam Islam dengan mengemukakan alasan bahawa hukum-hakam tersebut adalah sukar untuk diperaktikkan.

Secara ringkasnya asas-asas Syariat Islam dapat disimpulkan melalui empat ciri utama iaitu:

1.1.1 Memelihara Kemaslahatan Umum

Konsep toleransi Islam mengambil kira segenap keadaan manusia samada ketika kuat atau lemah, aman atau perang, bermusafir atau bermukim dan samada ketika berada di tempat sendiri atau di tempat orang lain. Allah SWT menurunkan syariat yang penuh keberkatan ini dengan mengambil kira kemampuan dan keupayaan manusia.

Oleh kerana itu, syariat Islam berbeza daripada syariat-syariat agama samawi yang lain. Dalam syariat-syariat dahulu ada hukum-hakam yang berat tetapi diperintahkan kerana ia bersesuaian dengan fenomena umat-umat pada ketika itu. Di kalangan umat-umat dahulu Allah mensyariatkan hukum membunuh diri bagi mereka yang ingin bertaubat daripada dosa-dosa mereka. Ini jelas sebagaimana difirmankan oleh Allah SWT:

Maksudnya:

“Dan kenangkanlah ketika nabi Musa berkata kepada kaumnya: “Wahai kaumku, sesungguhnya kamu telah menganiaya diri kamu sendiri dengan sebab kamu menyembah patung anak lembu itu, maka bertaubatlah kamu kepada Allah yang menjadikan kamu, iaitu bunuhlah diri kamu. Yang demikian itu lebih baik bagi kamu di sisi Allah yang menjadikan kamu, supaya Allah menerima taubat kamu itu. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani”²

Ayat ini menunjukkan penerimaan taubat oleh Allah kepada golongan Bani Israel yang menyembah patung anak lembu, namun taubat mereka tidak diterima

²Q, al-Baqarah (2):54

melainkan sebahagian mereka membunuh sebahagian yang lain. Cara pembunuhan diri dalam ayat ini menimbulkan berbagai-bagi andaian namun menurut pendapat yang rājih pembunuhan itu ialah dengan cara orang yang tidak menyembah patung anak lembu membunuh mereka yang menyembahnya³.

Banyak hal lain yang diperintahkan kepada umat-umat dahulu tetapi tidak diperintahkan kepada umat ini. Contohnya ialah seperti yang disebutkan oleh Allah SWT mengenai doa yang dipohon:

Maksudnya:

“Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami bebanan yang berat sebagaimana yang Engkau telah bebankan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami”⁴

Kebanyakan ahli tafsir mengatakan bebanan di dalam ayat ini membawa maksud taklif-taklif yang berat sementara sebahagian yang lain pula mengatakan ia membawa maksud hukuman yang Allah tempakan kepada mereka yang tidak mentaati perintahnya seperti yang dikenakan kepada umat-umat yang terdahulu⁵.

³Sa'id Hawwā, al-Asās Fi al-Tafsīr, Kaherah: Dār al-Salām, 1985, jld 1, hlm 147-148.

⁴Q, al-Baqarah (2):286

⁵Al-Imām Muḥammad Rasyīd Ridā, Tafsīr al-Qur'ān al-Hakim al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār, Beirut: Dār al-Fikr, Cetakan kedua t.t., jld 3, hlm 150

Ruang lingkup toleransi Islam tidak hanya terbatas kepada soal ibadat semata-mata, malah ia meliputi segenap aspek hukum hakam yang berkaitan dengan mu'amalat, kekeluargaan, undang-undang dan seumpamanya.

3

1.1.2 Kesederhanaan Dalam Amalan

Islam menitikberatkan prinsip kecermatan dalam melakukan amalan-amalan ketaatan dan kesederhanaan dalam melakukan amalan-amalan yang mendekatkan diri kepada Allah. Allah SWT tidak menerima apa-apa manfaat daripada ketaatan yang dilakukan dan tidak pula ditimpa mudarat dengan kemaksiatan. Namun amalan-amalan ketaatan itu merupakan satu cara latihan dan pendekatan tarbiah yang manfaat dan kebaikannya kembali kepada individu dan kumpulan manusia.

Ini bererti tujuan sebenar daripada amalan-amalan itu ialah untuk menimbulkan kebahagiaan kepada manusia. Ia juga bertujuan mempastikan tanggungjawab manusia untuk mengimarahkan muka bumi dapat dilaksanakan dengan sempurna di samping melalui kehidupan dengan cara yang baik, memelihara sistem masyarakat manusia di atas asas yang sejahtera dan merealisasikan apa yang baik dan yang terlebih baik untuk manusia. Oleh kerana ini kita dapati Rasulullah saw menegaskan prinsip ini kepada para sahabat serta melarang mereka daripada melampau dalam beribadat serta terlalu berlebihan dalam melakukan solat dan puasa serta berlebihan dalam menjauahkan diri daripada perkara-perkara baik yang dihalalkan oleh Allah. Rasulullah saw bersabda:

Maksudnya:

“Wahai manusia beramallah sekadar yang kamu mampu, sesungguhnya Allah tidak akan bosan sehingga kamu lah yang akan bosan dan sesungguhnya amalan yang paling disukai Allah ialah yang berterusan walaupun sedikit” (Al-Bukhārī, Muslim)⁶

Rasulullah saw melarang melakukan puasa wisāl (berterusan siang dan malam) dan daripada beribadat sepanjang malam tanpa henti-henti serta mengamalkan sikap kependitaan. Baginda bersabda:

Maksudnya:

“Demi Allah, sesungguhnya akulah yang paling takutkan Allah berbanding kamu dan yang paling bertaqwa kepada danya, namun aku berpuasa dan berbuka, bersembahyang dan tidur dan aku mengahwini wanita. Barangsiapa yang tidak suka dengan sunnahku maka bukanlah ia dari golonganku”⁷

Baginda menghukum sebagai maksiat terhadap orang yang meninggalkan rukhsah dan beramal dengan ‘azimah terutamanya pada waktu perang dan kesusahan dengan katanya:

Maksudnya:

“Mereka itulah ahli maksiat, mereka itulah ahli maksiat”⁸

⁶ Al-Bukhārī, Abu Ḥabdillah Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, Matnū al-Bukhārī Bi Hāsyiah al-Sindi, Jeddah: al-Haramayn li al-Ṭibā’ah Wa al-Nasyr, t.t., jld 4, hlm 35.

⁷ Al-Jazari, al-Imām Majduddin Ibn al-Sa‘adāt al-Mubārak bin Muḥammad Ibn al-Athīr al-Jazari, Jāmi‘ al-Usūl Fi Aḥādīth al-Rasūl, Kaherah: Dār al-Fikr, 1983, jld 1, hlm 294, (hadith riwayat Al-Bukhārī dan Muslim)

⁸ Muslim, al-Imām Abu al-Husayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qusyayri al-Nisābūri, Sahīh Muslim Bisyarhi al-Nawawi, Kaherah: Dār al-Fikr, 1983, jld 4, hlm 232.

Hadith-hadith ini menunjukkan bahawa segala yang disyariatkan oleh Allah adalah berdasarkan kepada kemudahan dan kesesuaian dengan keupayaan manusia serta sejajar dengan kegiatan dan urusan kehidupannya. Dengan ini akan menjadikan manusia sentiasa mengakui tentang nikmat Allah yang dikurniakan dan dihalalkan kepadanya. Allah berfirman:

Maksudnya:

“Katakanlah, siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkanNya untuk hamba-hambaNya dan (siapa pula yang mengharamkan) rezeki-rezeki yang baik? Katakanlah, semuanya itu disediakan bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka sahaja) di hari Kiamat”⁹

1.1.3 Tidak Menyusahkan

Jika ditinjau kepada hukum-hakam syara^e dan kaedah undang-undang Islam, kita dapati pernyataan tentang penghindaran kesulitan adalah jelas dan nyata. Keseluruhan taklif adalah menitiberatkan soal peringangan dan permudahan kepada manusia.

Supaya konsep toleransi Islam itu dapat dilihat dengan jelas, maka adalah penting kita melihat kepada teks-teks al-Qur’ān dan al-sunnah yang menjadi dalil kepada konsep yang dimaksudkan. Allah berfirman:

⁹Q, al-A‘rāf (7):32

Maksudnya:

“Dialah yang⁴ memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamanya) dan Ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama”¹⁰

“Allah (sentiasa) hendak meringankan (beban hukumnya) daripada kamu, kerana manusia itu dijadikan berkeadaan lemah”¹¹

Ayat-ayat ini menerangkan secara jelas bahawa syariat Islām ditegakkan atas asas memberikan kemudahan kepada manusia. Sehubungan dengan ini Imam al-Syātībi menyebutkan bahawa dalil-dalil yang menunjukkan penghindaran kesulitan di kalangan umat ini telah sampai ke tahap yang diyakini secara putus. Beliau menyatakan bahawa agama ini dikenali dengan agama **al-ḥanīfiyyah al-samḥah** kerana unsur pemudahan dan peringanan yang terdapat di dalamnya¹².

Rasulullah saw bersabda yang bermaksud:

“Agama yang paling disukai Allah ialah yang lurus dan toleran”¹³

¹⁰Q, Al-Hajj (22):78

¹¹Q, Al-Nisā’(4):28

¹²Al-Syātībi, Abū Ishāq al-Syātībi Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī, Al-Muwāfaqāt Fi Usūl al-Syari’ah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991, jld 1, hlm 254.

¹³Al-Bukhāri, op.cit. hlm 16.

Maksudnya:

“Tidaklah diberikan pilihan kepada Rasulullah saw di antara dua perkara kecuali Baginda memilih yang paling mudah di antara kedua-duanya selagi mana ia bukan merupakan dosa”¹⁴

i

Dalam satu peristiwa, ketika baginda mengutuskan Mu^caz bin Jabal dan Abū Mūsā al-Asy^cari sebagai utusan untuk mengendalikan hal ehwal penduduk Yaman, Baginda telah berkata kepada mereka berdua:

Maksudnya:

“Kamu berdua hendaklah mempermudahkan, jangan memayahkan, timbulkanlah kesukaan dan jangan menjadikan manusia lari, bersepakatlah dan jangan kamu berselisih”¹⁵.

Keterangan-keterangan lain yang menguatkan hujah bahawa agama ini adalah agama toleransi ialah hukum-hakam tentang rukhsah yang berbagai-bagai yang terdapat dalam syariat Islam seperti kelonggaran untuk mengqasar dan menjamakan sembahyang semasa musafir, berbuka puasa ketika sakit dan musafir, makan makanan yang haram ketika darurat dan sebagainya yang menunjukkan bukti yang kukuh tentang penghindaran kesulitan dan kesempitan daripada manusia.

Para ulama Islam telah bersepakat bahawa kesulitan-kesulitan yang diluar daripada keupayaan manusia dalam soal taklif-taklif syara^c sama sekali tidak terdapat.

¹⁴Ibid, jld 4, hlm 69.

¹⁵Ibid, jld 3, hlm 72. Lihat juga: Muslim, Sahīh Muslim Masykūl, Kaherah: Muhammad Ali Sabīḥ, t.t. jld 3, hlm 141.

Para ulama Islam telah bersepakat bahawa kesulitan-kesulitan yang diluar daripada keupayaan manusia dalam soal taklif-taklif syara^c sama sekali tidak terdapat. Kesepakatan mereka menguatkan lagi keterangan bahawa Allah SWT sama sekali tidak mahu membebangkan hamba-hambanya dengan taklif-taklif yang tidak terdaya dilakukan¹⁶.

1.1.3.1 Sebab Diangkat Kesempitan Daripada Manusia dalam Soal Taklif

Berdasarkan penelitian yang dibuat oleh para ulama didapati punca diangkat atau dibuang segala bentuk kesempitan daripada orang mukallaf adalah kerana dua sebab.

- i) Bimbang terputus perjalanan, bencikan beribadat dan tidak suka kepada taklif. Pengertian ini terangkum dalam ertikata: Bimbangkan daripada memasukkan kerosakan pada diri orang mukallaf baik pada tubuh badannya atau akal fikirannya atau hartanya atau keadaannya. Ini kerana Allah menciptakan syariat ini secara hanīf dan bertoleransi di mana Ia memelihara kepentingan-kepentingan manusia.
- ii) Bimbangkan berlakunya pengabaian apabila terjadi pertembungan antara tugas-tugas yang berbagai-bagai yang perlu dilakukan oleh seseorang hamba seperti

¹⁶Al-Zuhaylī, Dr Wahbah al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar'iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985 hlm 41.

urusan mengendalikan hal ehwal keluarga dan anak pinak sehingga hal kepada tanggungjawab-tanggungjawab lain yang mendatang¹⁷.

Apabila seseorang melibatkan diri dalam suatu kerja berat maka adakalanya kerja itu akan menghalangnya daripada melakukan kerja yang lain terutamanya jika kerja yang dilakukan itu berkaitan dengan hak-hak orang lain yang menjadi tanggungjawabnya. Ini mungkin menyebabkan ibadat atau amalannya yang bertembung dengan tugas-tugas itu menjadi penghalang melakukan apa yang ditaklifkan Allah kepadanya. Faktor ini boleh membuatkan manusia cuai terhadap ibadatnya. Dengan kecuaian ini secara langsungnya ia akan melakukan suatu perkara yang tercela tanpa mempunyai alasan kerana apa yang diperlukan daripada seseorang ialah menunaikan seluruh tugas dan kerjanya dalam bentuk tidak mengabaikan walaupun salah satu daripada tugas-tugas itu dan dalam mana keadaan sekalipun¹⁸.

1.1.4 Bersifat Adil Pada Semua

Selain daripada mempunyai prinsip mengangkat kesempitan dan menolak kesukaran serta memelihara kepentingan-kepentingan manusia seluruhnya, maka mewujudkan keadilan dan melarang kezaliman di antara individu adalah juga

¹⁷Ibn ḨAbd al-Salām, Abu Muḥammad ḨIzzuddīn Abd al-ḤAzīz bin Abd al-Salām, Qawā'id al-Aḥkām Fi Maṣalih al-Anām, Kaherah: Maktabah al-Kuliyāt al-Azhariyyah, 1991, jld 2, hlm 158.

¹⁸*Ibid*

termasuk dalam maqāṣid (tujuan) dan prinsip-prinsip utamanya. Allah SWT berfirman:

Maksudnya:¹⁹

“Dan Demikian (pula) kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu”¹⁹

Rasulullah saw bersabda yang bermaksud:

“Sebaik-baik perkara ialah yang pertengahannya”²⁰

Dalam menghuraikan ayat di atas al-Syātībi menyebutkan:

“Syariat ini berlangsung dalam memenuhi kehendak taklif berdasarkan kepada cara pertengahan yang paling saksama di mana ia mengambil dari dua pihak (jalan tengah) secara adil tanpa cenderung kepada satu pihak dan ia termasuk dalam keupayaan hamba tanpa menimbulkan kesempitan terhadapnya dan tidak juga berlepas diri daripadanya malah ia adalah taklif yang berlangsung atas keseimbangan yang menuntut terhadap sekelian orang mukallaf cara yang paling sederhana seperti taklif-taklif solat, puasa, haji, jihad, zakat dan selainnya samada yang disyariatkan dengan bersebab atau tidak bersebab”²¹

¹⁹Q, al-Baqarah (2):143.

²⁰Al-Jazari, op.cit, jld 1, hlm 319.

²¹Al-Syātībi, Al-Muwāfaqāt Fi Usūl al-Syari'ah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, jld 1, hlm 254.

Apa yang disebutkan oleh al-Syāṭibi sememangnya mempunyai asas apabila dilihat kepada contoh pensyariatan sesetengah hukum Islām dan dibandingkan dengan syariat-syariat yang terdahulu.

Keharusan berpoligami adalah satu contoh kesederhanaan syariat Islām. Syariat Nabi Isa hanya mengharuskan seorang lelaki berkahwin dengan seorang isteri sahaja. Ini memandangkan pada kebiasaannya poligami menimbulkan kemudaratian iaitu perbalahan di antara isteri-isteri. Kebenaran berkahwin dengan seorang isteri sahaja menunjukkan syariat Nabi Isa mengutamakan kemaslahatan kepada pihak wanita iaitu mengelakkan perbalahan yang timbul di kalangan mereka.

Ini berlainan dengan syariat Nabi Musa a.s di mana orang lelaki boleh berkahwin dengan seberapa ramai wanita secara poligami. Ini bertujuan mengutamakan kemaslahatan pihak lelaki memenuhi kehendak nalurinya.

Syariat Islam dengan sifatnya yang sederhana mengambilkira kemaslahatan kedua-dua pihak lelaki dan wanita. Oleh itu orang lelaki dibenarkan berkahwin lebih dari satu tetapi tidak melebihi empat. Ia juga meletakkan keadilan sebagai syarat keharusan berpoligami. Orang lelaki diwajibkan memberi keadilan kepada para isterinya dari sudut nafkah, pakaian dan tempat tinggal. Dengan cara ini maka

kemaslahatan orang lelaki dapat diraikan sementara kemaslahatan wanita pula tidak diabaikan²².

Perlu diketahui bahawa keadilan dan kesederhanaan yang dianjurkan oleh Islam bukanlah jaminan kepuasan untuk individu. Tidak ada manusia yang berpuas hati sepenuhnya apabila tidak mendapat kesemua yang dicita-citakannya. Oleh itu dalam mengukur kemaslahatan yang terdapat pada syariat ini perlulah dilihat kepada kebaikan umum dalam masyarakat dan bukannya kesan terhadap individu.

Di dalam al-Qur'an terdapat tuntutan yang jelas supaya beriltizam dengan prinsip keadilan dalam segala hal dan terhadap setiap individu sehingga kepada manusia keseluruhannya walaupun terhadap musuh-musuh baik dalam menjatuhkan hukuman ijtihādī atau kehakiman mahupun dalam ruang lingkup politik, pentadbiran, perlantikan, percukaian, pengurusan harta, kekeluargaan, pendidikan dan seumpamanya. Banyak contoh-contoh daripada al-Qur'an yang menunjukkan iltizam Syariat Islam dengan prinsip-prinsip ini dalam aspek-aspek yang disebutkan. Allah swt berfirman:

Maksudnya:

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi (bantuan) kepada kaum kerabat dan Allah melarang dari perbuatan keji dan kemungkaran dan permusuhan"²³

²² Al-Qaradāwi, Dr Yūsuf al-Qaradāwi, Madkhāl Li Dirāsat al-Syā'īrah al-Islamiyyah, Kaherah: Maktabah Wahbah 1990/1411, hlm 67.

²³ Q, al-Nahl (16):90.

kemaslahatan orang lelaki dapat diraikan sementara kemaslahatan wanita pula tidak diabaikan²².

Perlu diketahui bahawa keadilan dan kesederhanaan yang dianjurkan oleh Islam bukanlah jaminan kepuasan untuk individu. Tidak ada manusia yang berpuas hati sepenuhnya apabila tidak mendapat kesemua yang dicita-citakannya. Oleh itu dalam mengukur kemaslahatan yang terdapat pada syariat ini perlulah dilihat kepada kebaikan umum dalam masyarakat dan bukannya kesan terhadap individu.

Di dalam al-Qur'an terdapat tuntutan yang jelas supaya beriltizam dengan prinsip keadilan dalam segala hal dan terhadap setiap individu sehingga kepada manusia keseluruhannya walaupun terhadap musuh-musuh baik dalam menjatuhkan hukuman ijtihādī atau kehakiman mahupun dalam ruang lingkup politik, pentadbiran, perlantikan, percukaian, pengurusan harta, kekeluargaan, pendidikan dan seumpamanya. Banyak contoh-contoh daripada al-Qur'an yang menunjukkan iltizam Syariat Islam dengan prinsip-prinsip ini dalam aspek-aspek yang disebutkan. Allah swt berfirman:

Maksudnya:

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi (bantuan) kepada kaum kerabat dan Allah melarang dari perbuatan keji dan kemungkar dan permusuhan"²³

²² Al-Qaradāwi, Dr Yūsuf al-Qaradāwi, Madkhāl Li Dirāsat al-Syā'īrah al-Islamiyyah, Kaherah: Maktabah Wahbah 1990/1411, hlm 67.

²³ Q, al-Nahl (16):90.

“Dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia,
hendaklah kamu menetapkan dengan adil”²⁴

“Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu
kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil, berlaku
adillah kerana adil itu lebih dekat kepada taqwa”²⁵.

“Wahai orang-orang yang beriman jadilah kamu orang yang
benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi kerana Allah
biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum
kerabatmu”²⁶

Melalui ayat-ayat di atas Allah SWT memerintahkan berlaku adil dalam menjatuhkan hukuman. Banyak cara hukuman yang dijatuhkan di kalangan manusia. Ia mencakupi hukuman melalui wilayah ‘āmmah (pemerintah), wilayah al-qadā’ (kehakiman) dan tāḥkīm. Setiap orang yang bertanggungjawab menjatuhkan hukuman itu diwajibkan berlaku adil dan keadilan itu dapat direalisasikan melalui dua cara iaitu:

...
Opis.

i) Hakim mestilah mengetahui hukum yang disyariatkan oleh Allah.

²⁴Q, al-Nisā’ (4):58.

²⁵Q, al-Māidah (5):8.

²⁶Q, al-Nisā’ (4):135.

- ii) Hakim mestilah memahami butir-butir dakwaan dan pembelaan serta tidak cenderung kepada salah satu pihak²⁷.

Rasulullah saw bersabda yang bermaksud:

“Sesungguhnya termasuk dalam sebesar-besar jihad iaitu kata-kata yang adil (benar) di sisi pemerintah yang zalim”²⁸.

Dalam memperkatakan tentang ciri-ciri Syariat Islam yang mencakupi prinsip kemudahan dan keadilan, Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyebutkan:

“Sesungguhnya syariat ini asasnya ialah di atas perundangan hukum dan kepentingan hamba-hamba dalam hal kehidupan dunia dan akhirat. Kesemuanya adalah adil belaka dan merupakan rahmat serta kemaslahatan-kemaslahatan dan mempunyai hikmah. Setiap persoalan yang terkeluar daripada batasan keadilan menuju kepada kezaliman, daripada rahmat menuju kepada sebaliknya daripada kemaslahatan menuju kepada kerosakan, daripada hikmah menuju kepada kesesiaan bukanlah termasuk dalam syariat ini walaupun unsur-unsur itu dimasukkan ke dalamnya dengan mempunyai takwiran. Syariat ini adalah keadilan Allah di kalangan hamba-hambanya, rahmatnya di kalangan makhluk-makhluknya, lembayungnya di bumi dan hikmahnya yang membuktikan tentang Allah dan tentang kebenaran Rasulnya saw”²⁹.

²⁷ Al-Imām Muhammād Rasyīd Ridā, Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār, Beirut: Dār al-Fikr, Cetakan kedua T.T. jld 5, hlm 171-172.

²⁸ Al-Jazārī, op.cit. jld 1, hlm 333.

²⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Syamsuddin Abi ‘Abdillah Muḥammad bin Abi Bakr, Iḍlām a-Muwaqqi‘īn ‘An Rabb al-‘Ālamīn, Kaherah: Dār al-Hadīth, t.t., jld 3 hlm 1.

Berdasarkan kepada keterangan di atas jelaslah betapa syariat Islam adalah syariat yang unik dan ia adalah sejajar dengan potensi yang ada pada manusia untuk dilaksanakan. Adalah perlu difahami bahawa konsep permudahan yang dianjurkan bukanlah bererti memberi ruang kebebasan sepenuhnya kepada umat manusia untuk mempermudahkan lagi syariat yang telah sedia mudah itu. Jika begitulah yang difahami, maka sudah tentulah tidak ada ertinya taklif dalam kehidupan mereka. Taklif itu sendiri bermaksud sedikit bebanan yang diperintahkan kepada umat manusia tetapi tidak terkeluar daripada kesanggupan dan keupayaan manusia itu sendiri³⁰.

1.2 Perkembangan Fiqh Islam

1.2.1 Pengenalan Fiqh

Perkataan Fiqh dari sudut bahasa membawa maksud: Kefahaman. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

“Mereka berkata: Hai Syu‘aib, kami tidak banyak memahami apa yang kamu katakan itu”³¹.

Dan firmanNya yang bermaksud:

³⁰ Abdul Karim Zaydān, al-Wajīz Fi Usūl al-Fiqh, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987, hlm 26.

³¹ Q, Hūd (11):91.

"Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami perbicaraan sedikitpun"³².

Dari sudut Istilah syara^e ia mempunyai berbagai pengertian menurut definisi-definisi yang dikemukakan oleh para fuqahā^{,33}.

Abu Ḥanīfah mentakrifkan Fiqh sebagai: "Mengenali hak dan tanggungjawab diri".

Definisi ini merangkumi seluruh hukum-hukum iktikad seperti kewajipan beriman dan seumpamanya, perlakuan hati seperti akhlak dan tasauf serta perkara amali seperti sembahyang, puasa, berjual beli dan seumpamanya. Keumuman takrif yang dikemukakan oleh Abu Ḥanīfah ini sebenarnya adalah bersesuaian dengan suasana di zaman beliau yang tidak mengasingkan ilmu fiqh daripada ilmu-ilmu syariah yang lain seperti yang difahami pada hari ini³⁴.

³²Q, al-Nisā' (4):78.

³³Al-Zuhaylī, al-Fiqhu al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989 , jld 1, hlm 15.

³⁴Ibid.

Kebanyakan ulama *uṣūl* mentakrifkan fiqh dari sudut istilah sebagai: Mengetahui hukum-hakam syara^c yang amali yang diusahakan melalui dalil-dalilnya secara terperinci³⁵.

Yang dimaksudkan dengan dalil-dalil di sini ialah data-data hukum itu sendiri yang diperolehi dari sumber-sumber yang tertentu.

Berdasarkan kepada takrif fiqh yang telah disebutkan, adalah jelas bahawa perbincangan tentangnya adalah menjurus kepada aspek amali dalam syariat Islam. Ianya berdasarkan kepada mengistinbātkan hukum dari sumber-sumber syariat seperti al-Qur'ān dan al-Sunnah, *ijmā'*, *qiyās* dan sumber-sumber lain samada yang disepakati atau diperselisihkan di kalangan *fuqahā'* seperti *istihsān*, *istiḥāb*, *Maṣāliḥ al-Mursalah* dan sebagainya. Pengenalan fiqh sebagai hukum-hakam yang diusahakan melalui dalil menunjukkan penglibatan seseorang faqih merupakan salah satu elemen penting dalam ilmu fiqh yang sekaligus menunjukkan kebanyakan persoalan fiqh adalah lahir daripada *ijtihad* para *mujtahid* pada sebilang masa dan tempat.

1.2.2 Sejarah Perkembangan Fiqh Islam

Apabila kita membicarakan tentang sejarah perkembangan fiqh Islam maka sebenarnya perbincangan yang difokuskan ialah dari sudut *ijtihad* yang berlangsung

³⁵Al-Syawkāni, Muḥammad bin Ḥasan bin Muḥammad al-Syawkāni, *Iḥṣād al-Fuhūl*, Kaherah: Dār al-Fikr, t.t. hlm 3.

sejak zaman Rasulullah saw sehingga ke zaman kecemerlangan ijihad dan sampai ke hari ini. Ini memandangkan fiqh Islam dalam takrifannya yang khusus ialah hukum-hakam syara^e yang amali yang dipetik daripada dalil-dalil syara^e. Inilah persoalan yang akan difokuskan dalam tajuk ini kerana selain bidang fiqh dalam ertikata yang dimaksudkan maka ia adalah terkeluar daripada lapangan ijihad.

1.2.2.1 Ijtihad Di Zaman Rasulullah SAW

Zaman Rasulullah saw merupakan period pembentukan dan pengasasan syariat. Ia adalah zaman turunnya wahyu kepada penyudah segala rasul dengan penurunan kefarduan-kefarduan dan adab-adab yang dianggap sebagai satu metod untuk membimbing kehidupan manusia ke arah kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Seperti yang diketahui umum al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan sumber perundangan (tasyri^c) semasa zaman Rasulullah saw. Persoalan yang mungkin timbul ialah, adakah terdapat sumber lain selain kedua-dua sumber ini? Adakah Rasulullah dan para sahabatnya tidak berijihad dan menunggu turunnya wahyu dalam peristiwa-peristiwa yang berlaku?

Pada realitinya, apabila Rasulullah saw ditanyakan tentang sesuatu persoalan, kadangkala Baginda menjawabnya berdasarkan pandangannya dan kadangkala Baginda menanti turunnya wahyu. Ada wahyu yang turun bertentangan dengan

p
pandangan Baginda atau keputusan yang dibuat oleh Baginda dalam sesetengah kes.

R
Contohnya seperti yang berlaku dalam persoalan tawanan perang Badar. Nabi telah
menerima pendapat Abu Bakar supaya menerima bayaran tebusan daripada orang-
orang musyrikin yang ditawan dan menolak pendapat Umar supaya mereka dibunuh.

or
Selaras itu Allah SWT menurunkan firmanya yang bermaklud:

bo
“Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda dunia sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Kalau sekiranya tidak ada ketetapan yang telah terdahulu dari Allah, nescaya kamu ditimpah siksaan yang besar kerana tebusan yang kamu ambil”³⁶

ma
Teguran terhadap Rasulullah saw dalam kedua-dua ayat ini menunjukkan
bahawa ijтиhad Baginda dalam menerima tebusan tidak disertai dengan taufiq daripada
Allah Taala. Oleh kerana terdapat dalam al-Qur’ān sesetengah peristiwa tentang
ijтиhad Rasulullah saw maka dapatlah disimpulkan bahawa ijтиhad sememangnya
berlaku di zaman Rasulullah saw³⁷.

al
Contoh kedua berlakunya ijтиhad di zaman Rasulullah saw, ialah ijтиhad para
sahabat Baginda yang diperakui oleh Baginda. Selepas tamat peperangan Ahzab
Rasulullah saw menyeru tentera-tentera Islam supaya bergerak menuju

³⁶Q, al-Anfāl (8): 67-68.

³⁷Dr Muhammad al-Dasūqi, Al-Ijtihād Wa al-Taqlīd Fi al-Syāfi‘ah al-Islāmiyyah,
Qatar: Dār al-Thaqāfah, 1987, hlm 139.

perkampungan Yahudi Bani Qurayzah yang telah melakukan pengkhianatan terhadap Rasulullah saw dengan melanggar perjanjian yang mereka meterikan dengan Baginda. Rasulullah saw menyuruh para sahabatnya supaya tidak bersembahyang Asar kecuali di perkampungan Bani Qurayzah. Lalu sebahagian daripada mereka berijtihad dan bersembahyang di pertengahan jalan lantaran waktu sembahyang yang semakin suntuk dengan berpandangan bahawa Rasulullah saw tidak bermaksud supaya mereka melewatkam sembahyang dari waktunya akan tetapi Baginda bermaksud supaya mereka mempercepatkan perjalanan supaya segera sampai. Ini bererti mereka melihat kepada makna di sebalik suruhan. Sebahagian yang lain pula berijtihad dengan dengan melewatkam sembahyang Asar sehingga mereka sampai ke perkampungan Bani Qurayzah, lalu mengerjakan sembahyang Asar itu pada waktu malam. Ini bererti mereka melihat kepada zahir suruhan itu. Apabila Rasulullah saw mengetahui yang demikian Baginda tidak menegur mana-mana pihak dari dua kumpulan itu³⁸.

1.2.2.2 Ijtihad Di Zaman Sahabat R.A

Selepas kewafatan Rasulullah saw timbul banyak permasalahan baru dalam urusan kehidupan umat Islam yang tidak pernah berlaku sebelum itu. Permasalahan ini semakin bertambah dengan semakin meluasnya pembukaan negara-negara Islam yang mengandungi kebudayaan dan adat tradisi yang berbagai-bagai.

³⁸Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām a-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Ālamīn*, Kaherah: Syarikah al-Tibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1968/1388, jld 1, hlm 203.

Para sahabat menangani permasalahan baru yang timbul ini dengan merujuk terus kepada kitab Allah dan jika tidak didapati nas di dalam kitab Allah mereka merujuknya kepada al-sunnah. Jika tidak didapati maka mereka akan berijtihad dengan pandangan mereka³⁹.

Terdapat berbagai cara untuk beramal dengan pandangan di kalangan para sahabat. Kadangkala mereka mengambil langkah bermesyuarat sehingga membawa kepada kesepakatan mereka terhadap sesuatu keputusan. Dalam sesetengah kes mereka mengambil sikap mengutamakan kemaslahatan dan dalam ssetengah kes mereka mengambil keputusan dengan berdasarkan kepada qiyās⁴⁰.

Abu Bakar dan ʿUmar pernah mengumpulkan para sahabat untuk meminta pandangan mereka apabila dikemukakan kepada mereka sesuatu perkara yang perlu diselesaikan di mana mereka tidak mendapatinya di dalam kitab Allah atau sunnah Rasulullah saw. Apabila mereka bersepakat di atas satu keputusan maka mereka berdua memperakuinya dan menyuruh supaya diikuti⁴¹.

³⁹Dr. Muhammad al-Dasūqi, *op.cit*, hlm 146.

⁴⁰*Ibid*, hlm 147.

⁴¹Syah Waliyullah, al-Imām al-Sayykh Aḥmad bin Abd al-Rahīm, Hujjatullah al-Bālighah, Beirut: Dār al-Maṭrifah, T.T.jld 1, hlm 141.

Contoh pengutamaan para sahabat terhadap kemaslahatan dalam ijtihad mereka ialah seperti yang dilakukan oleh ^cUmar bersama golongan muallaf yang mana Rasulullah saw berjinak-jinak dengan mereka dengan tujuan menguatkan keimanan mereka atau menghalang kejahatan mereka. Dalam hal ini ^cUmar telah menolak untuk memberikan pembahagian zakat kepada mereka berdasarkan kepada kefahaman beliau yang mendalam tentang maksud di sebalik pemberian oleh Rasulullah kepada mereka disebabkan kemaslahatan untuk menjinakkan hati mereka kepada Islam, sedangkan kemaslahatan itu sudah tidak kedapatan lagi memandangkan mereka telah kuat pegangan dengan Islam⁴².

Qiyās merupakan salah satu cara ijtihad yang berlangsung di zaman para sahabat. ^cUmar R.A pernah mengutus surat kepada Abu Mūsā al-Asy'ari dengan menyebutkan:

“Fahamilah persoalan yang ditimbulkan kepadamu yang tidak kedapatan di dalam al-Qur’ān dan sunnah kemudian bandingkanlah segala perkara yang dikemukakan itu dan kenalpastilah contoh-contoh kemudian berpeganglah dengan apa yang anda pandang yang ianya lebih disukai Allah dan lebih hampir kepada kebenaran”⁴³.

Daripada keterangan yang telah disebutkan adalah jelas bahawa sumber-sumber ijtihad pada zaman sahabat ialah al-Qur’ān, al-sunnah, ijmā^c, maṣlahah dan qiyās.

⁴² Dr. Muhammad al-Dasūqi, *op.cit*, hlm 149.

⁴³ *Ibid*, hlm 86.

1.2.2.3 Ijtihad Di Zaman Tābi‘īn

Semasa zaman Tābi‘īn terdapat kepelbagian halatuju dalam bidang fiqh. Kepelbagian halatuju ini antaranya disebabkan oleh gelombang fitnah yang berlaku pada masa itu sehingga menimbulkan berbagai puak seperti kumpulan Khawarij dan Syi‘ah yang seterusnya menyebabkan setiap kumpulan mempunyai madrasah-madrasah fiqh yang terdapat ciri-ciri ijtihad dan mengistinbātkan hukum yang tersendiri⁴⁴.

Pada masa yang sama kumpulan yang sederhana iaitu golongan Ahli Sunnah turut mempunyai madrasah-madrasah fiqhnya sendiri di mana antara faktornya adalah berbalik kepada kepelbagian tempat yang didiami oleh para fuqahā’ mereka. Walaupun dengan kepelbagian halatuju ini di kalangan Ahli Sunnah namun sumber ambilan mereka dalam mengistinbātkan hukum tidak lari daripada salah satu antara dua sumber ambilan iaitu ijtihad dengan pandangan dan ijtihad berdasarkan kepada athar⁴⁵.

Madrasah Kufah dalam ijtihadnya berpegang kepada pandangan melebihi pegangan mereka kepada hadith. Ini bukan bererti mereka tidak mengambil berat tentang hadith, bahkan ia disebabkan ketelitian mereka dalam menerima sebarang

⁴⁴Dr Muhammad al-Dasūqi, op.cit, hlm 162.

⁴⁵*Ibid*, hlm 163.

hadith dengan sewenang-wenangnya. Ketelitian mereka dalam menerima sesuatu hadith adalah disebabkan oleh beberapa faktor. Antaranya ialah, jauhnya Iraq dari tempat ambilan hadith, perbalahan yang timbul di kalangan manusia tentang persoalan imamah yang seterusnya menyebabkan timbulnya hadith-hadith palsu, timbulnya golongan yang menganut Islam dengan tujuan untuk merosakkan Islam serta faktor lainnya yang menyebabkan para fuqahā' Kufah merasa bimbang untuk meriwayatkan hadith kerana takut yang ianya adalah hadith palsu. Lantaran itu para fuqahā' itu mendapati betapa perlunya mereka memperluaskan skop ijtihad dengan pandangan. Pandangan mereka diperkuatkan dengan keyakinan bahawa syariat yang diturunkan ini mempunyai sebab-sebab dan maksud-maksud di sebalik perundungan sesuatu hukum. Lantaran itu hukum yang diturunkan juga adalah berdasarkan kepada ‘illat dan sebab-sebab itu. Atas alasan ini para fuqahā' tersebut mencari ‘illat-‘illat yang menjadi punca disyariatkan sesuatu hukum dan menetapkan sesuatu hukum adalah berdasarkan kepada kewujudan dan ketiadaan ‘illat tersebut⁴⁶.

•••••

Sementara madrasah Madinah pula dalam ijtihadnya berepegang kepada athar yang terdiri daripada hadith-hadith nabi dan qawl para sahabat. Ini kerana madrasah ini berada di Madinah Rasulullah saw serta jauh daripada pengaruh-pengaruh luar yang boleh menjaskankan keyakinan terhadap kesahihan sesuatu athar seperti yang berlaku kepada madrasah Kufah. Metodologi madrasah ini dalam mengistinbātkan hukum ialah dengan merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Apabila mereka mendapati banyak hadith dalam sesuatu persoalan maka mereka akan mengutamakan

⁴⁶Ibid, hlm 164.

kredibiliti perawinya. Jika tidak terdapat hadith dalam persoalan yang timbul, mereka akan merujuk kepada pandangan para sahabat Nabi dan jika tidak kedapatan pada pandangan sahabat mereka akan beramal dengan pandangan mereka atau *bertawaqqif* (tidak memberikan komen) daripada memberikan fatwa. Oleh kerana itu aliran ini tidak menyukai fiqh yang berdasarkan kepada andaian masalah atau pertanyaan tentang perkara yang tidak berlaku.

Namun begitu ini bukanlah bererti madrasah ini menolak terus daripada beramal dengan pandangan dalam persoalan-persoalan yang tidak terdapat nas yang şorîh. Akan tetapi pengamalan dengan pandangan yang berlaku di kalangan mereka adalah terlalu sedikit dan merujuk kepada hadith dan athar merupakan amalan yang paling kerap dan masyhur di kalangan mereka. Oleh kerana itulah aliran ini dikenali juga dengan panggilan madrasah al-Hadith.

Semasa zaman Tâbi'iin ilmu fiqh masih belum disusun seperti halnya dengan zaman yang sebelumnya. Hasil-hasil ijтиhad dibincangkan oleh para ulama dan penuntut dan dipindahkan dari mulut ke mulut tanpa direkodkan. Ijтиhad pada zaman ini juga tidak berasaskan kepada kaedah-kaedah *uṣūl* yang disusun. Namun begitu kelainan cara di antara dua aliran ahli hadith dan ahli al-Ra'y (pandangan) turut memberikan sumbangan yang berkesan dalam mewujudkan tasawwur terhadap etika-etika dan teori-teori *uṣūl* dalam mengistinbâṭkan hukum-hakam walaupun dalam bentuk yang tidak tersusun⁴⁷.

⁴⁷Ibid, hlm 169.

1.2.3 Kemunculan mazhab-mazhab

Mazhab dari sudut bahasa adalah kata nama kepada tempat berjalan iaitu jalan. Dari sudut istilah ia membawa erti: Hukum-hakam yang merangkumi beberapa persoalan. Ia dibandingkan dengan tempat berjalan kerana kesesuaian jalan sebagai penyampai kepada kehidupan dan hukum-hakam ini sebagai penyampai kepada tempat kembali (akhirat)⁴⁸.

Bermazhab ertinya pentaqlidan (pengikutan) sekumpulan manusia kepada seseorang imam tertentu dengan mengikut pendapat dan ijihadnya atau ijihad fuqahā' lain yang berpegang kepada method imam tersebut dari segi penyelidikan fiqh⁴⁹.

Pada abad pertama dan kedua daripada kelahiran Islam, umat Islam tidak pernah kenal erti bermazhab walaupun ada aliran-aliran fiqh. Pada ketika itu, mereka yang mempunyai masalah dan memerlukan kepada fatwa akan pergi kepada salah seorang mujtahid yang ditemuinya tanpa mengira siapa tokohnya. Apabila mendapat jawapan daripada mujtahid tersebut ia akan beramal dengan fatwanya.

⁴⁸ Bujayrimi ḫalā al-Khaṭīb, Ḥāsyiah al-Saykh Sulaymān al-Bujayrimi, Kaherah: Dār al-Fikr, 1981, jld 1, hlm 45.

⁴⁹ Dr. Muḥammad al-Dasūqi, op.cit, hlm 219.

Namun begitu bibit-bibit mazhab semasa zaman sahabat telah mula kelihatan di mana terdapat mazhab ⁶⁰Āisyah, mazhab ⁶⁰Abdullah bin ⁶⁰Umar, mazhab ⁶⁰Abdullah bin Mas'ūd dan selainnya. Apabila sampai zaman Tābi'īn timbulah segolongan fuqahā' Madinah yang terkenal dengan panggilan fuqahā' yang tujuh iaitu Sa'īd bin al-Musayyab, ⁶⁰Urwah bin al-Zubair, al-Qāsim bin Muḥammad, Kharijah bin Zaid, Abu Bakar bin ⁶⁰Abdul Rahmān bin Ḥārith bin Hishām, Sulayman bin Yasār dan ⁶⁰Ubaidullah bin ⁶⁰Abdullah bin ⁶⁰Utbah bin Mas'ūd. Begitu juga dengan fuqahā' lain dari kalangan penduduk Kūfah seperti ⁶⁰Alqamah bin Mas'ūd, Ibrāhim al-Nakha'i, guru kepada Hammād bin Abu Sulaymān yang merupakan guru kepada Abu Ḥanīfah. Di kalangan penduduk Basrah ialah al-Ḥasan al-Baṣrī. Di kalangan fuqahā' Tābi'īn yang lain lagi ialah seperti ⁶⁰Ikrimah, bekas hamba Ibn ⁶⁰Abbās, ⁶⁰Atā' bin Abi Rabāh, Tāwūs bin Kaisān, Muḥammad bin Sirīn, al-Aswad bin Yazīd, Masrūq bin al-A'rāj, ⁶⁰Alqamah al-Nakha'i, al-Sya'bi, Syurayh, Sa'īd bin Jubair, Makhūl al-Dimasyqi dan Abū Idrīs al-Khūlāni⁵⁰.

-

Menjelang pertengahan abad ke 3 hijrah, mazhab-mazhab mula berkembang dan metodologi para imam dalam mengistinbātkan hukum mula tersusun. Abad ini merupakan abad kegemilangan ijtihad di mana dalam tempoh ini telah lahir 13 orang tokoh mujtahid yang telah menyusun mazhab-mazhab mereka dan pandangan-pandangan mereka diikuti manusia dalam bentuk bertaqlid kepada mazhab mereka. Mereka ialah: Sufian bin ⁶⁰Uyaynah di Mekah, Mālik bin Anas di Madinah, al-Ḥasan

⁵⁰ Al-Zuhayli, al-Fiqhu al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 1, hlm 28-29.

al-Basri di Basrah, Abu Hanifah dan Sufian al-Thauri di Kufah, al-Auzā'i di Syam, al-Syāfi'i dan al-Laythi di Mesir, Ishak bin Rahawayh di Naisābūr, Abu Thaur, Ahmad bin Hanbal, Dāud al-Zāhiri dan Ibn Jarīr al-Tabari di Baghdad⁵¹.

i

Namun begitu kebanyakan mazhab itu telah pupus pengikutnya kecuali ajarannya sahaja yang masih kekal di dalam kitab-kitab yang mereka tinggalkan. Sebahagiannya masih kekal sehingga ke hari ini dengan pengikut-pengikut masing-masing seperti mazhab yang empat dan sesetengah mazhab Syi'ah.

Para imam tersebut telah mendapat pengikut yang mula berkerja menyebarluaskan pendapat-pendapat mereka. Ada juga di kalangan pengikut yang terlalu fanatik terhadap mazhab imamnya sehingga akhirnya umat Islam terbahagi kepada beberapa golongan dari segi aliran mazhab seperti golongan Hanafi, Mālikī, al-Syāfi'i, Hanbali, Zāhiri, Syi'ah dan sebagainya. Abu Ṭālib al-Makki dalam kitab Qūt al-Qulūb menyebutkan:

.....
.....

"Kitab-kitab dan ensaiklopedia merupakan perkara yang baru wujud, pembicaraan tentang pendapat-pendapat manusia, berpegang dengan fatwa daripada sesuatu mazhab, mengambil pendapat imam mazhab itu serta berusaha menyebarluaskan bagi pihaknya merupakan suatu hal yang tidak pernah wujud di kalangan generasi pada abad pertama dan kedua"⁵².

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Syah Waliyullah, op.cit, jld 1, hlm 152.

Berikut diterangkan secara ringkas latarbelakang pengasas mazhab yang empat yang masih mempunyai pengikutnya sehingga kini.

1.2.3.1 Mazhab Hanafi⁵³ :

Pengasasnya ialah Imam Abu Ḥanīfah al-Nu'mān bin Thābit (80-150H). Nama penuh beliau ialah al-Nu'mān bin Thābit bin Zuwātṭa al-Kūfi. Beliau dilahirkan pada tahun 80H dan meninggal dunia pada tahun 150H. Beliau sempat melalui dua dinasti pemerintahan umat Islam iaitu dinasti Bani Umayyah dan Bani Abbāsiyyah. Beliau termasuk dalam senarai Tābi'ūtābi'in. Ada yang mengatakan beliau termasuk dalam senarai Tābi'iin. Beliau pernah bertemu Mālik bin Anas dan meriwayatkan hadith (طلب).

(العلم فريضة على كل مسلم).

Beliau ialah imam ahli al-Ra'y (أهْل الرَّأْي) dan seorang faqih di kalangan penduduk Iraq, pengasas mazhab Hanafi. Al-Syāfi'i pernah mengatakan tentangnya: "Dalam ilmu fiqh, manusia terhutang budi pada Abu Ḥanifah". Beliau berkerja sebagai penjual kain di Kufah.

Beliau menuntut ilmu fiqh dan hadith daripada kebanyakan ulama-ulama ternama. Beliau menuntut ilmu fiqh secara khusus selama 18 tahun melalui gurunya Hammād bin Abi Sulayman yang mengambil ilmu fiqh daripada Ibrāhīm al-Nakha'i.

⁵³ Al-Zuhayli, op.cit, jld 1, hlm 29.

Beliau sangat teliti dalam menerima sebarang hadith dan memperluaskan skop penerimaan terhadap qiyās dan istihsān. Sumber mazhabnya ialah: al-Qur'ān, al-sunnah, Ijmā^c, qiyās dan istihsān. Dalam ilmu Kalam, beliau mempunyai kitab yang berjudul "al-Fiqh al-Akbar"^d. Beliau juga turut mempunyai musnad dalam ilmu hadith tetapi karyanya tentang ilmu fiqh tidak dapat dikesani.

1.2.3.2 Mazhab Mālikī⁵⁴

Pengasasnya ialah imam Mālik bin Anas bin Abi Ḩamīd al-Asbahī, seorang imam di Madinah dalam ilmu fiqh dan hadith selepas period Tābi'īn. Beliau dilahirkan semasa zaman pemerintahan al-Walīd bin Ḥāfiẓ al-Mālik dan meninggal dunia semasa zaman al-Rasyid di Madinah. Beliau tidak pernah merantau ke tempat lain selain Madinah. Seperti Abu Hanifah beliau juga sempat melalui dua zaman pemerintahan iaitu zaman pemerintahan Umaiyyah dan Abbāsiyyah, namun kegemilangannya lebih menyerlah pada zaman Abbāsiyyah.

Beliau menuntut ilmu daripada ulama Madinah, dan sering mendampingi Abdul Rahman bin Harmuz dalam tempoh yang lama Beliau turut menuntut ilmu daripada Nāfi^c Mawlā Ibn Ḩajar dan Ibn Syihāb al-Zuhri. Gurunya dalam fiqh ialah Rabi'ah bin Abdul Raḥmān yang lebih dikenali dengan panggilan Rabi'ah al-ra'yī.

⁵⁴ *Ibid*, hlm 31.

Beliau seorang imam dalam ilmu hadith dan fiqh. Kitabnya “al-Muwatṭā’ merupakaan kitab agung dalam ilmu hadith dan fiqh. Al-Syāfi‘ī pernah mengatakan tentangnya: “Mālik ialah guruku, daripadanya aku mengambil ilmu dan dia ialah hujah antara aku dengan Allah. Tidak seorangpun yang terlebih banyak memberi sumbangan kepadaku selain Mālik, apabila disebutkan senarai ulama maka Mālik adalah bintang yang menembus”.

Beliau mengasaskan mazhabnya kepada dua puluh dalil syara^c: Lima daripadanya diambil daripada al-Qur’ān, lima daripada al-sunnah yang sama bentuk pengambilannya daripada al-Qur’ān iaitu nas al-Kitab, zahir al-Kitab iaitu keumumannya, dalilnya iaitu mafhūm mukhālafah, dipetik mafhumnya iaitu mafhūm muwāfaqah, tanbihnya iaitu peringatan terhadap sesuatu ḫillat. Inilah sepuluh dalil syara^c yang diambil oleh beliau.

Sepuluh yang baki ialah ijmā^c, qiyās, amalan penduduk madinah, pandangan sahabat Nabi, Istihsān Sadd al-dharā'i^c, mengambil kira khilaf, istiṣhāb, maṣāliḥ al-Mursalah dan syariat umat yang sebelum kita.

Antara yang paling beliau utamakan daripada dalil-dalil itu selain al-Qur’ān ialah al-sunnah, amalan penduduk Madinah, al-Maṣāliḥ al-Mursalah dan pandangan seorang sahabat apabila sanadnya ṣaḥīḥ dan istihsān.

1.2.3.3 Mazhab al-Syāfi'i⁵⁵

Pengasasnya ialah Imam Abu Abdullah Muhammad bin Idris al-Qurasyi al-Hāshimi al-Muttaṭlibi bin al-Abbas bin Uthman bin Syāfi'. Nasab beliau bertemu dengan nasab Nabi saw melalui datuknya Abd Manaf. Beliau dilahirkan di Ghazzah, Palestin pada tahun 150H iaitu tahun kewafatan Abu Hanifah dan beliau meninggal dunia di Mesir pada tahun 204H.

Selepas kematian bapanya ketika beliau berusia dua tahun, ibunya telah membawanya ke Mekah iaitu tempat asal keturunannya lalu dibesarkan di situ dalam keadaan yatim. Semasa kecil beliau telah menghafal al-Qur'ān, kemudian beliau keluar menuju ke perkampungan Badawi yang tedapat suku Huzail yang merupakan suku Arab yang paling fasih. Beliau telah menghafal syair-syair mereka dan mahir dalam ilmu bahasa Arab dan sasteranya, sehingga al-Asmu'i pernah berkata tentangnya: "*Syair-syair Hudhayl disahkan melalui seorang budak Quraish yang dipanggil Muhammad bin Idris*". Dengan sebab itu beliau telah menjadi seorang imam dalam bidang ilmu bahasa Arab dan pengasasnya.

Beliau menuntut ilmu daripada Mufti Mekah iaitu Muslim bin Khālid al-Zanjī sehingga beliau diberikan keizinan untuk memberikan fatwa ketika beliau berusia 15 tahun. Kemudian beliau merantau ke Madinah lalu menuntut ilmu fiqh daripada Mālik bin Anas dan mendengar pembacaan kitab al-Muwaṭṭa' beliau. Beliau telah berjaya

⁵⁵Ibid, hlm 35.

menghafal kitab itu dalam masa sembilan malam. Beliau juga meriwayatkan hadith daripada Sufyan bin Uyaynah, al-Fuḍayl bin ‘Iyād dan bapa saudaranya Muhammad bin Syāfi‘ serta selain mereka.

3

Beliau telah merantau ke Yaman, kemudian ke Baghdad pada tahun 183H dan 195H. Di situ beliau telah mengambil kitab-kitab fuqahā' Iraq daripada Muhammad bin al-Hasan. Ahmad bin Hanbal pernah bertemu di Mekah pada tahun 187H dan di Baghdad pada tahun 195H. Ahmad telah menuntut daripadanya ilmu fiqh dan *uṣūl* serta penerangan tentang *nāsikh* dan *mansūkh* dalam al-Qur'an. Di Baghdad beliau telah menyusun kitabnya yang berjudul *al-Hujjah* di mana kitab-kitab ini mencakupi *qawl qadīm* beliau. Kemudian beliau berpindah ke Mesir pada tahun 200H lalu mengasaskan mazhab *Jadīd* (baru) dan beliau meninggal dunia di situ pada akhir bulan Rejab, hari Jumaat tahun 204H.

Antara hasil karya beliau ialah kitab *al-Risalah* iaitu kitab *uṣūl* fiqh yang pertama sekali disusun dan kitab *al-Umm* yang memuatkan persoalan fiqh mazhab barunya (*jadīd*).

Sumber mazhabnya ialah: Al-Qur'an, al-Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*. Beliau tidak mengambil pandangan para sahabat kerana pada beliau pandangan mereka adalah ijtihad yang ada kemungkinan salahnya. Beliau meninggalkan beramal dengan konsep *istihsān* yang dipegangi oleh fuqahā' Hanafi dan Mālikī. Beliau menolak konsep *Masāliḥ al-Mursalah* dan membantah berhujah dengan amalan penduduk Madinah.

Kitab qadīmnya “al-Hujjah” telah diriwayatkan oleh empat orang sahabatnya dari kalangan penduduk Iraq iaitu Ahmad bin Hanbal, Abu Thawr, al-Zā’farānī, al-Karābī dan yang paling banyak meriwayatkannya ialah al-Zā’farānī.

3

Mazhab jadīdnya yang termuat dalam kitab al-Umm diriwayatkan oleh empat orang sahabatnya dari kalangan penduduk Mesir iaitu al-Muzānī, al-Buwātī, al-Rabi^c al-Jīzī dan al-Rabi^c bin Sulaymān al-Murādī periwayat kitab al-Umm. Fatwa yang dipegang dalam mazhab al-Syāfi’ī ialah yang terdapat dalam mazhab jadīdnya. Imam al-Syāfi’ī telah menarik balik fatwa qadīmnya tidak menghalalkan orang meriwayatkannya, kecuali dalam persoalan-persoalan kecil sebanyak 17 persoalan yang difatwakan dengan mazhab qadīm beliau. Namun begitu jika mazhab qadīm beliau diperkuatkan dengan hadith yang sohih yang tidak ada pertentangan maka ia boleh difatwakan. Jika mazhab qadīm itu disokong oleh dalil yang kuat maka ia dikira sebagai mazhab al-Syāfi’ī di mana telah sabit yang beliau mengatakan: Apabila sesuatu hadith itu sahih maka itulah mazhabku dan campaklah pendapatku ke dinding.

1.2.3.4 Mazhab Hanbali⁵⁶

Pengasasnya ialah Imam Abu Abdullāh Ahmad bin Ḥanbāl bin Hilāl bin Asād al-Zuhlī al-Syaybānī. Dilahirkan di Bagdad pada tahun 164H dan dibesarkan di situ serta meninggal dunia di situ pada tahun 241H. Beliau banyak mengembara ke pusat-pusat ilmu seperti Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Yaman, Syam dan al-Jazirah.

⁵⁶ *Ibid*, hlm 38.

Ketika imam al-Syāfi‘ī sampai ke Baghdad beliau menuntut ilmu daripadanya sehingga akhirnya menjadi seorang mujtahid mutlak. Bilangan gurunya melebihi seratus orang. Beliau sangat menitikberatkan sunnah dengan mengumpul dan menghafalnya sehingga menjadi seorang imam ahli-ahli hadith di zamannya.

Beliau seorang imam dalam ilmu hadith, sunnah dan fiqh. Ibrahīn al-Harbi pernah mengatakan tentangnya: Saya melihat Ahmad, seolah-olah Allah mengumpulkan untuknya ilmu orang-orang dahulu dan orang-orang kemudian. Ketika al-Syāfi‘ī keluar dari Baghdad menuju ke Mesir beliau mengatakan: “Saya keluar dari Baghdad dengan tidak mengantikan seorang yang paling bertaqwa dan paling faqih daripada Ibn Hanbal”.

Imam Ahmad pernah diuji dengan dipukul dan dipenjarakan kerana persoalan tentang kemakhlukan al-Qur’ān pada zaman al-Makmun, al-Mu‘taṣim dan al-Wāthiq. Beliau menanggung kesabaran seperti sabarnya para nabi. Ibn al-Madīni mengatakan tentangnya: Sesungguhnya Allah memuliakan Islam dengan dua orang lelaki iaitu Abu Bakar semasa peristiwa riddah (murtad) dan Ibn Hanbal semasa mihnah (ujian). Bisyr al-Ḥāfi mengatakan tentang beliau: Ahmad berada pada maqam nabi-nabi. Sumber mazhab beliau ialah hampir sama dengan mazhab al-Syāfi‘ī kerana beliau mengaut ilmu daripadanya. Beliau menjadikan al-Qur’ān, al-Sunnah, fatwa sahabat, ijma‘, qiyās, istiṣḥāb, maṣāliḥ al-mursalah dan sadd al-dharā‘ sebagai sumber mazhabnya.

Dalam ilmu fiqh, beliau tidak menyusun kitab akan tetapi para sahabatnya mengambil pandangannya daripada kata-kata, perbuatan dan jawapan-jawapannya.

Beliau mempunyai kitab al-Musnad dalam ilmu hadith yang mengandungi lebih 40000 hadith. Beliau seorang yang sangat kuat ingatan dan beramal dengan hadith mursal (hadith yang gugur seorang perawi sahabat) dan hadith daif yang naik ke tahap hadith ḥasan. Beliau tidak beramal dengan hadith yang bātil dan munkar. Dalam hal beramal dengan hadith mursal dan daif beliau lebih mengutamakannya daripada beramal dengan qiyās.

1.2.4 Pendirian Imam-Imam mazhab Dalam konteks beramal Dengan Ijtihad Mereka

Perlu diperingatkan bahawa para imam samada yang terkenal mahupun tidak, tidak pernah terlintas untuk menjadikan manusia berpuak-puak dengan kecenderungan terhadap mazhab masing-masing. Mereka sama sekali tidak pernah mendakwa bahawa pendapat mereka adalah benar belaka. Mereka hanyalah mujtahid yang cuba mengupas teks-teks syara' dengan seadil yang mungkin. Jika pendapat mereka benar, mereka mendapat dua ganjaran pahala dan jika sebaliknya mereka mendapat satu ganjaran, sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah saw yang bermaksud:

"Apabila seorang hakim mengeluarkan keputusan dengan berijtihad, lalu betullah ijtiadnya maka baginya dua pahala, dan jika ia mengeluarkan keputusan dengan berijtihad,

kemudian ternyata ijtihadnya salah, maka baginya satu pahala⁵⁷.

Oleh kerana itu kerap kali mereka menarik balik fatwa-fatwa mereka dan memilih fatwa yang sejajar dengan pandangan mujtahid lain. Inilah sebabnya terdapat banyak riwayat oleh seorang imam dalam satu persoalan. Imam al-Syāfi'i mempunyai dua mazhab iaitu mazhab (qawl) qadīm yang merupakan pandangan dan fatwa beliau semasa berada di Iraq dan mazhab (qawl) jadīd iaitu semasa beliau berada di Mesir. Hal ini juga pernah berlaku di kalangan generasi sebelum mereka iaitu di kalangan sesetengah para sahabat. Umar bin al-Khattab pernah memberikan satu fatwa, kemudian pada tahun seterusnya beliau memberikan fatwa yang lain pula dalam persoalan yang sama. Apabila ditanyakan tentang sebab percanggahan di antara kedua-dua fatwanya, beliau menjawab bahawa fatwa itu adalah berdasarkan apa yang ia tahu pada masa itu dan fatwa ini adalah berdasarkan apa yang ia tahu sekarang⁵⁸.

Para sahabat Imam Abu Hanifah telah menyanggahi beliau dalam ratusan persoalan apabila mereka mendapati dalil-dalil dan keterangan-keterangan yang lebih kuat, begitu juga apabila mereka mengenalpasti kemaslahatan dan keperluan manusia selepas zaman Abu Hanifah. Oleh kerana itu kata-kata yang sering kita dengar daripada sesetengah ulama Hanafi dalam memberikan komen terhadap persoalan

⁵⁷ Al-Bukhāri, op.cit jld 4, hlm 286. Muslim, op.cit, jld 3, hlm 141.

⁵⁸ Al-Qaradāwi, Dr Yūsuf al-Qaradāwi, Fatāwa Mu'asarah, al-Mansūrah, Mesir: Dār al-wafā', 1993 jld 2, hlm 112-113.

khilafiyah ialah: "*Ini adalah perselisihan masa dan zaman, bukannya perselisihan hujah dan dalil*"⁵⁹.

Metodologi yang dibawa oleh mereka hanyalah bertujuan untuk memperdalam penulisan tentang syariat dan hukum hakam fiqhnya. Ini bertujuan supaya manusia dapat melihat dengan jelas kewajipan-kewajipan yang ditetapkan Allah agar dengan itu mereka tidak tersesat jalan.

Walaupun begitu para imam tersebut seringkali memberikan dorongan dan perangsang kepada murid-muridnya supaya berijihad. Mereka menggalakkan murid-murid mereka melakukan penulisan bebas dan pandangan yang tidak berpihak ke mana-mana. Mereka juga menyuruh supaya berhati-hati daripada sikap pak turut dan bertaqlid buta. Di samping itu mereka turut memperingatkan bahawa pandangan-pandangan mereka boleh jadi betul dan boleh jadi sebaliknya, lantaran itu adalah tidak harus berpegang dengan pendapat mereka kecuali setelah betul-betul meyakini kesahihannya.

Imam Abu Hanifah dalam memberikan ulasan terhadap fatwa-fatwanya pernah berkata: "*Ini adalah pendapat saya dan ia adalah pendapat yang paling baik bagi saya, sesiapa yang berupaya mengemukakan pendapat yang lebih baik daripadanya kami pasti menerima*". Imam Mālik pula pernah berkata: "*Sesungguhnya saya hanyalah manusia biasa yang boleh jadi betul dan boleh jadi*

⁵⁹*Ibid.*

tersilap, oleh itu rujuklah pendapat saya kepada al-Qur'an dan al-sunnah". Imam al-Syāfi'i juga turut memberikan peringatan yang sama dalam satu ungkapannya: "Jika sesuatu hadith itu sahih dan berlawanan dengan pendapatku maka hampaskanlah pendapatku ke dinding dan jika kamu lihat hujah yang nyata terbiar di jalan maka itulah pendapatku". Salah satu kata-kata beliau yang menarik perhatian ialah: "Pandanganku adalah betul tetapi boleh jadi salah, sementara pandangan orang lain adalah salah tetapi boleh jadi betul"⁶⁰.

Berbalik kepada peringatan yang telah diberikan oleh para imam tersebut dalam hal bertaqlid kepada pandangan-pandangan mereka, maka kita dapati ia benar-benar telah terjadi di kalangan sebahagian besar murid-murid mereka di mana murid-murid itu telah berusaha menyebarkan pandangan-pandangan imamnya. Apa yang dilakukan itu bukanlah satu kesalahan memandangkan darjat orang awam dalam mencapai ilmu pengetahuan adalah tidak sama, bahkan mereka merupakan golongan ahli taqlid yang sepatutnya berpegang kepada pandangan seorang ilmuan yang dipercayainya sebagai salah satu sandaran demi mengelakkan daripada beramal dengan sesuatu amalan yang terkeluar daripada lapangan ilmu. Namun disebalik berleluasanya budaya taqlid ini terdapat kesan yang negatif di mana para murid kepada imam-imam tersebut telah merentasi dunia fiqh melalui landasan imam-imam mereka samada dalam bentuk pengajaran secara lisan atau penulisan. Seterusnya orang ramai pula mengikut murid-murid tersebut sehingga akhirnya setiap kumpulan berpegang kepada pendapat imamnya dalam segala hal tanpa menghiraukan pendapat

⁶⁰Ibid.

imam yang lain. Lebih buruk daripada itu jika timbul sikap ketaasuhan mazhab yang membawa kepada penganut sesuatu mazhab menyalahkan amalan yang dilakukan oleh penganut mazhab yang lain tanpa sebarang bukti ilmiah, malah semata-mata kecenderungan dan keyakinan tentang ketokohan imamnya yang pada pandangannya melebihi daripada imam-imam yang lain. Kecenderungan yang mendalam terhadap mazhab ini memberikan kesan lunturnya pencapaian ilmu di kalangan umat Islam. Malah adakalanya timbul sikap yang sangat negatif iaitu memandang pendapat-pendapat sesetengah imam sebagai pendapat yang tidak boleh dikoreksi sama sekali. Ketaasuhan para pengikut mazhab juga kadangkala sampai ke tahap mengharamkan seseorang yang berpegang dengan sesuatu mazhab bersembahyang di belakang seorang imam yang berlainan mazhab⁶¹.

Satu hal yang agak ketara berlaku di kalangan masyarakat awam terutamanya apabila mereka merujuk kepada buku-buku yang dikarang oleh pengikut sesuatu mazhab, mereka akan segera menisbahkan seluruh keterangan yang terdapat dalam buku tersebut sebagai pendapat imam mazhabnya. Sebagai contohnya keterangan mengenai hukum-hakam fiqh dalam mazhab al-Syāfi‘ī seperti yang diperolehi oleh kita pada hari ini bukanlah kesemuanya merupakan fatwa mutlak Imam al-Syāfi‘ī. Jarang sekali kita dapati masyarakat pada hari ini mempelajari ilmu fiqh secara langsung daripada kitab yang dikarang oleh Imam al-Syāfi‘ī sendiri, apatah lagi untuk menyedut terus daripada sumber asalnya iaitu al-Qur’ān dan al-sunnah.

⁶¹Dr Muhammad al-Dasūqi, *op.cit*, hlm 321.

Kitab-kitab yang dipelajari pada hari ini kebanyakannya merupakan kitab-kitab karangan murid dan pengikut Imam al-Syāfi‘ī yang tidak sunyi daripada memuatkan fatwa-fatwa baru yang tidak pernah difatwakan oleh Imam al-Syāfi‘ī. Oleh kerana itulah kita dapat pada mukaddimah kitab-kitab tersebut, pengarangnya terlebih dahulu menerangkan erti ungkapan-ungkapan yang menunjukkan bahawa hukum-hakam yang akan dinyatakan merupakan hasil daripada berbagai pendapat samada oleh Imam al-Syāfi‘ī sendiri ataupun oleh para sahabat dan ulama-ulama dalam mazhab beliau. Pengkategorian pendapat-pendapat kepada istilah-istilah seperti *asāḥ*, *sahīḥ*, *azhar*, *masyhūr*, *naṣ*, *mazhab* dan sebagainya adalah dalil bahawa aliran mazhab Imam al-Syāfi‘ī dari semasa ke semasa merupakan satu ensaiklopedia pendapat-pendapat bercorak ijtihami samada yang terbit dari mulut Imam al-Syāfi‘ī sendiri mahupun dari kalangan pengikut-pengikutnya.

Di kalangan para ilmuan, ini merupakan satu perkara biasa dan dimaklumi tetapi sebaliknya orang awam memahami bahawa apa yang mereka perolehi daripada kitab-kitab tersebut sesungguhnya merupakan pandangan mutlak Imam al-Syāfi‘ī sendiri. Malah adakalanya terjadi mereka yang membacakan kitab-kitab jawi lama menyimpulkan kepada para pendengar bahawa apa yang disampaikan itu merupakan pendapat Imam al-Syāfi‘ī bahkan sesetengahnya pula mendakwa bahawa setiap isi perbincangan dalam kitab-kitab tersebut merupakan hukum-hakam qat’i yang tidak boleh disanggahi sama sekali.

Fenomena yang berlaku ini merupakan suatu peringatan yang telah lama disebutkan oleh Imam al-Syāfi'i sendiri. Antara lain yang pernah disebutkan oleh Imam al-Syāfi'i rahimahullah ialah:

:

"Apabila kamu dapati kitabku bertentangan dengan sunnah Rasulullah saw maka peganglah sunnah Rasulullah saw dan tinggalkanlah pendapatku".

"Apabila sesuatu hadith sahih daripada Rasulullah saw dan aku pula mempunyai pendapat yang lain maka aku menarik semula pendapatku dan berpegang dengan hadith tersebut".

"Apabila diriwayatkan sesuatu hadith tetapi aku tidak berpegang dengannya, maka persaksikanlah bahawa aku telah kehilangan akal"⁶².

Ibn Qayyim al-Jawziyyah mengupas kata-kata Imam al-Syāfi'i ini dengan menyatakan bahawa mazhab Imam al-Syāfi'i adalah berdasarkan kepada dalil yang dipetik daripada hadith, bukannya pendapat orang lain bagi pihaknya. Menurut beliau, kita tidak harus menisbahkan kepada Imam al-Syāfi'i sesuatu pendapat yang bercanggah dengan hadith Rasulullah saw untuk dikatakan bahawa ini adalah mazhab al-Syāfi'i. Dalam hal ini beliau menyebutkan:

kita mempersaksikan dengan nama Allah bahawa mazhab dan pendapat beliau yang tidak berkait dengan pendapat orang lain bagi pihaknya adalah pendapat yang secocok dengan hadith dan bukannya yang bertentangan dengan hadith itu. Bahawa sesiapa yang menisbahkan kepada Imam al-Syāfi'i pendapat yang bertentangan dengan hadith bererti ia telah menisbahkan kepada Imam al-Syāfi'i sesuatu yang bercanggah dengan mazhab Imam al-Syāfi'i sendiri. Jika Imam al-Syāfi'i menyebutkan sesuatu hadith tertentu dan memberitahu bahawa hadith itu tidak disetujuinya kerana sanadnya daif atau hadith itu sampai kepadanya dari jalan yang tidak boleh dipercaya tetapi akhirnya ternyata bahawa

⁶²Ibn Qayyim al-Jawziyyah, op.cit, jld 2, hlm 272,

sanad hadith itu adalah sahih dan imam-imam hadith memperakui kesahihan hadith tersebut dari jalan-jalan lain yang tidak sampai kepada Imam al-Syāfi'i, maka tidak syak lagi bahawa ini adalah mazhab Imam al-Syāfi'i⁶³.

Keterangan oleh Ibn Qayyim diperkuatkan lagi dengan melihat kepada apa yang disebutkan oleh Imam al-Nawawi ketika menerangkan tentang istilah-istilah yang terdapat dalam kitabnya al-Majmū', beliau menyebutkan:

"Istilah al-Aqwāl merupakan kata-kata oleh Imam al-Syāfi'i sendiri, sementara al-Awjuh merupakan kata-kata para sahabatnya (ulama mazhab) yang bertaubat kepada mazhabnya di mana mereka mentakhrijkan pendapat-pendapat itu menurut asas yang dipakai oleh imam al-Syāfi'i dan mengistinbātkannya daripada kaedah-kaedahnya. Ada juga sesetengah pendapat yang mereka ijtihadkan tanpa mengambilnya daripada sumber (uṣūl) al-Syāfi'i. Terdahulu telah disebutkan perselisihan mereka tentang pendapat yang ditakhrijkan itu adakah boleh dinisbahkan kepada Imam al-Syāfi'i atau tidak? Menurut pendapat yang paling sahih (aṣḥāb) adalah tidak harus menisbahkannya kepada Imam al-Syāfi'i"⁶⁴.

Walaupun begitu daripada analisis ini adalah tidak wajar bagi seseorang merasa begitu mudah untuk mentarjihkan sesuatu hadith sohib yang ditemuinya lalu menyandarkannya kepada mazhab Imam al-Syāfi'i dengan berdalikan kepada kata-kata Imam al-Syāfi'i seperti yang telah disebutkan. Kadangkala berlaku suatu kejanggalan di kalangan sesetengah manusia yang hanya mendapati hadith-hadith sohib melalui pembacaan yang singkat atau penemuan pada buku-buku kecil yang diperolehi di tepi-tepi jalan atau di kedai-kedai buku yang tidak dapat dikenalpasti

⁶³Ibid, jld 4, hlm 233.

⁶⁴Al-Nawawi, Al-Imām Abū Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, Al-Majmū' Syarḥu al-Muhadhdhab, Beirut: Dār al-Fikr t.t., jld 1, hlm 65.

rujukan asalnya, terus membuat kesimpulan untuk berpegang dengan hadith tersebut menurut fahamannya dengan alasan bahawa Imam al-Syāfi'i mengiktiraf hadith sohih itu adalah mazhabnya. Kejanggalan yang dimaksudkan ialah, adakah hadith-hadith yang ditemui oleh manusia kerdil seperti kita ini tidak pernah ada dalam pengetahuan Imam al-Syāfi'i yang bergelar al-Hākim dalam Ilmu hadith, iaitu orang yang tahap keilmuannya tentang hadith meliputi seluruh hadith dari sudut matan, sanad, al-Jarh dan al-Ta'dil, sejarahnya dan apa sahaja yang berkaitan dengan ilmu hadith itu. Sesetengah ulama hadith menggariskan ciri-ciri al-Hākim ialah orang yang mengetahui sebahagian besar keseluruhan hadith yang ada di samping pengetahuannya tentang segala bidang berkaitan dengan hadith-hadith itu dan ada yang mengatakan mereka ialah orang yang mengetahui tujuh ribu hadith sementara sekumpulan ulama yang lain mengatakan al-Hākim ialah orang yang mengetahui jumlah yang lebih daripada itu⁶⁵.

Dengan melihat kepada fakta yang dimuatkan dalam ulum hadith yang meletakkan Imam al-Syāfi'i sebagai salah seorang yang mencapai darjat al-Hākim, maka kenapa kita menaruh sangkaan bahawa beliau tidak menemui hadith-hadith yang ditemui oleh kita yang serba cetek ilmu pengetahuan ini? Kenyataan ini bukanlah bermaksud pengagungan yang berlebihan terhadap beliau sehingga menyempitkan ruang ilmu yang sifatnya menerima kritikan dan pembetulan tetapi

⁶⁵Dr Muhammad Syawqi Khasrūs Sayyid, Dirāsat Fi 'Ulūmi al-Hadīth, Kaherah: Dār al-Tibā'ah al-Muhammadiyyah, 1987, Juzuk 1, hlm 53.

harus dijadikan sebagai asas ketelitian dalam mengkoreksi khazanah ilmu yang ditinggalkan oleh beliau.

Imam Al-Nawawi memberikan ulasan tersendiri tentang kata-kata Imam al-Syāfi‘ī bahawa “apabila sesuatu hadith itu sohih dan bertentangan dengan pendapatku, maka hadith itu adalah mazhabku”. Dalam ulasannya beliau menyebutkan syarat untuk mempraktikkan kata-kata Imam al-Syāfi‘ī. Syarat tersebut ialah, mempunyai sangkaan yang kuat bahawa Imam al-Syāfi‘ī rahimahullah tidak menemui ḥadīth tersebut atau tidak mendapati kesahihannya. Menurut beliau syarat ini Ini hanya boleh dipenuhi setelah membaca keseluruhan kitab-kitab al-Syāfi‘ī dan kitab-kitab para sahabat yang memetik daripadanya serta kitab-kitab lain yang mirip dengannya. Ini adalah satu syarat yang sangat sukar dan jarang sekali orang boleh memenuhinya. Syarat yang disebutkan ini adalah disebabkan kadangkala Imam al-Syāfi‘ī meninggalkan beramal dengan zahir hadith yang banyak sedangkan beliau sendiri melihat dan mengetahuinya tetapi beliau mempunyai dalil bahawa hadith-hadith itu ada mempunyai kecacatan atau dimansuhkan, ditakhṣiṣkan, ditakwilkan atau seumpamanya”⁶⁶.

⁶⁶Dr Abdul Karīm Zaydān, Al-Wajīz Fi usūl al-Fiqh, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987, hlm 412.

1.3 Talfiq Dan Taqlid

Pendahuluan

Talfiq merupakan pecahan daripada perbincangan tentang taqlid. Orang awam yang tidak berpegang kepada sesuatu mazhab tertentu atau imam tertentu boleh meminta fatwa kepada sesiapa sahaja dari kalangan mujtahid dan beramal dengan fatwa tersebut. Kadangkala seseorang bertanya satu persoalan kepada seorang imam dan persoalan lain kepada imam yang lain pula. Cara ini sering berlaku di kalangan generasi sahabat, Tābi‘in dan imam-imam mujtahidin. Manusia sering merujuk kepada siapa sahaja mujtahid yang mereka mahu untuk mendapatkan penjelasan tentang sesuatu fatwa. Kita tidak pernah mendapati satu catatanpun yang menyebutkan ada seorang alim yang mengatakan kepada orang yang bertanyanya bahawa ia wajib berpegang dengan hukum-hakam sebagaimana yang tertera dalam mazhab imamnya supaya tidak berlaku talfiq dalam ibadat seseorang samada dengan percampuran dua mazhab atau lebih⁶⁷.

⁶⁷Dr Muhammad al-Dasūqi, op.cit, hlm 229.

1.3.1 Pengertian Talfiq

Dari sudut bahasanya perkataan talfiq mengandungi banyak makna. Di antara makna-makna tersebut ialah seperti menggabungkan bahagian-bahagian pakaian dengan dijahit, melunakkan kata-kata dan mencemarkannya dengan kebatilan⁶⁸.

Ulama hadith telah menggunakan perkataan talfiq dengan pengertian penggabungan beberapa perkara dan persesuaianya sehingga akhirnya menjadi satu perkara. Mereka telah menyusun satu ilmu yang dinamakan ilmu talfiq al-ḥadīth di mana ciri-ciri utama ilmu ini ialah mencari kesesuaian dan kesepadan di antara beberapa buah hadith yang saling bertentangan pada zahirnya⁶⁹.

Dari sudut istilahnya perkataan talfiq mempunyai kaitan dengan pengertian bahasanya di mana talfiq dikenali sebagai beramal dengan satu cara yang bukan merupakan satu pendapat oleh seorang mujtahid jaitu dengan menggabungkan dalam satu kes dua pendapat atau lebih yang akibat daripada itu menghasilkan penggabungan yang tidak difatwakan oleh seseorangpun. Contohnya seperti seorang yang berwuduk dengan menyapu sebahagian rambut kepalanya dengan bertaqlidkan Imam al-Syāfiī dan setelah selesai berwuduk ia menyentuh perempuan yang bukan mahramnya dengan menganggap wuduk itu tidak batal kerana bertaqlidkan Imam

⁶⁸Ibid

⁶⁹Ibid, hlm 230.

Abu Hanīfah. Apabila ia bersolat dengan wuduk ini maka menurut pendapat Imam al-Syāfi‘ī solatnya tidak sah kerana wuduknya telah batal dengan menyentuh perempuan. Begitu juga dengan Imam Abu Hanīfah yang tidak mengharuskan solatnya disebabkan ia tidak menyappa satu perempat kepalanya ketika wuduk⁷⁰.

Contoh di atas dan contoh-contoh lain yang seumpamanya adalah berkait dengan talfiq dalam juzuk-juzuk hukum yang satu. Memilih hal-hal yang mudah sahaja dalam syariat melalui beberapa pendapat mazhab juga dikira sebagai talfiq. Begitu juga, mengambil pendapat banyak mazhab dalam satu tajuk seperti dalam sistem kekeluargaan atau perekonomian adalah dikira sebagai talfiq, kerana ia memuatkan berbagai-bagai pendapat yang dipetik daripada beberapa mazhab atau pandangan-pandangan imam tertentu.

Penulis melihat konsep talfiq yang dimaksudkan ialah samada percampuran berbagai pandangan mazhab dalam sesuatu amalan yang dilakukan atau beramal dengan berbagai mazhab dalam amalan-amalan yang berlainan mahupun mengolahkan kepelbagian pendapat dalam satu-satu bidang fiqh seperti kekeluargaan dan perekonomian seperti yang dilakukan oleh ulama mutaakhir dalam menangani permasalahan baru yang berkaitan kemaslahatan umum dan berhubungkait dengan isu semasa.

⁷⁰Ibid, hlm 230

1.3.2 Sejarah Talfiq

Para fuqahā' tidak pernah membincangkan tajuk talfiq secara panjang lebar pada empat abad yang pertama setelah kewafatan Rasulullah saw. Malah perkataan talfiq sendiri tidak pernah disebutkan dalam kitab-kitab yang dikarang semasa period itu di mana period tersebut merupakan period kegemilangan zaman ijтиhad fiqh.

Pada abad kelima setelah kewafatan Rasulullah saw isu talfiq mula diperkatakan dan kemudian ia semakin meluas. Ini sebagai tindak balas kepada sikap keta'asuhan mazhab yang semakin menjadi-jadi. Pada masa itulah perbicaraan tentang talfiq dimasukkan sebagai salah satu perbincangan dalam soal taqlid. Bertolak dari sini maka talfiq termasuk dalam beberapa perkara baru yang diwujudkan oleh para fuqahā' mutakhir. Para fuqahā' tersebut berpegang kepada mazhab-mazhab tertentu. Perbincangan serius tentang talfiq berlaku semasa zaman kemunduran dan kemelesetan ijтиhad⁷¹.

1.3.3 Hukum Talfiq

Para ulama berselisih pendapat dalam menerangkan hukum bertalfiq. Ada di kalangan mereka yang mengharuskan dan ada yang melarangnya sama sekali

⁷¹*Ibid*, hlm 231.

sementara satu kumpulan lagi mengaitkan keharusan bertalfiq kepada beberapa syarat atau penelitian⁷².

Apa yang menariknya hujah-hujah yang dikemukakan oleh mereka merupakan hujah yang tidak boleh ditolak atau diterima secara langsung. Kesemua pendapat mereka merupakan pendapat berbentuk *zanni* atau *ijtihādī*. Walaupun begitu, adalah wajar kita meneliti kepada beberapa fakta penting untuk mengetahui hukum bertalfiq.

- i) Bertaqlid adalah disyariatkan kepada mereka yang tidak berkelayakan untuk berijtihad. Seseorang tidaklah dimestikan untuk bertaqlid kepada satu mazhab tertentu sahaja.
- ii) Memandangkan si pentaqlid tidak menitikberatkan soal pandangan bercorak fiqhī dan tidak mempunyai kemampuan untuk membuat perbandingan di antara mazhab-mazhab maka ia tidak semestinya memilih satu mazhab tertentu untuk ditaqlidkan. Dalam hal ini, mazhab si pentaqlid ialah mazhab orang yang memberikan fatwa kepadanya.
- iii) Oleh kerana si pentaqlid tidak beriltizam dengan sesuatu mazhab tertentu dan tidak memilih siapa yang hendak ditaqlidkannya maka kadangkala ia merujuk kepada ramai fuqahā' yang berbagai mazhab untuk mendapatkan jawapan kepada kemasukkannya. Para fuqahā' itu akan memfatwakan kepadanya pendapat yang

⁷²Ibid, hlm 232.

dipandang rājih oleh mereka. Bertolak dari sini berlakulah talfiq dalam beberapa hukum tanpa disedari oleh pentaqlid. Kita tidak boleh memutuskan bahawa amalan si pentaqlid yang berdasarkan fatwa yang diperolehnya sebagai batal.

:

iv) Bertolak dari sini bolehlah dikatakan bahawa seorang awam yang bertalfiq tanpa menyebabkan ia melakukan perbuatan yang haram adalah tidak menjadi kesalahan, walaupun dari sudut kewaspadaannya adalah lebih baik baginya tidak melakukan demikian⁷³.

Penulis berpandangan fakta yang telah disebutkan sewajarnya dijadikan asas dalam bertaqlid atau bertalfiq. Memandangkan manusia tidak sama dari segi potensi kefahaman terhadap sesuatu dalil, di mana ada di kalangan mereka yang hanya berupaya untuk bertaqlid secara mutlak tanpa mengetahui sedikit dalilpun maka ia berhak untuk beramal dengan mana-mana pendapat mujtahid yang diperolehnya asalkan ia mengambil sikap teliti dalam beramal iaitu dengan tidak melihat pandangan yang sejajar dengan kehendak hawa nafsunya. Walaupun begitu bagi mereka yang telah beriltizam dengan sesuatu mazhab tertentu seperti yang berlaku di kalangan masyarakat awam kita, maka untuk beramal kepada pandangan mujtahid (mazhab) lain perlulah didasarkan kepada alasan yang munasabah, seperti kecenderungan tentang kerājihan mazhab yang lain atau kerana adanya hajat untuk beramal dengan mazhab lain pada sesetengah kes yang menimbulkan kesulitan. Namun begitu adalah

⁷³ *Ibid*, hlm 321

sewajarnya golongan sebegini mendapatkan pandangan para ulama sebelum melakukan talfiq dalam konteks yang dibincangkan.

1.3.4 Hukum Bertaqlid Kepada Mazhab-mazhab

Satu persoalan yang timbul di sini, adakah bertaqlid kepada mazhab-mazhab yang terkenal pada masa ini diharuskan oleh syara^e atau sebaliknya? Persoalan ini pernah menjadi perbincangan hangat di kalangan ulama-ulama mutakhir. Ada yang mengharamkan bertaqlid kepada sesuatu mazhab dan meminta umat Islam supaya kembali semula kepada al-Kitab dan al-sunnah yang terpelihara daripada sebarang kesilapan, sementara pandangan fuqahā' boleh jadi ada yang silap. Ada pula yang berpendapat, bertaqlid kepada sesuatu mazhab fiqh tidak menjadi apa-apa halangan dari segi syara^e memandangkan ijтиhad bukanlah satu perkara yang semua manusia berpotensi untuk menceburinya. Pendapat ini mendasarkan bahawa seseorang yang ditaklifkan dengan hukum-hakam Syariat terbahagi kepada tiga golongan⁷⁴:

- i) Golongan mujtahid. Golongan ini adalah berkewajiban untuk berpegang terhadap hukum yang terhasil daripada ijтиhadnya.
- ii) Golongan pentaqlid secara mutlak. Mereka ialah golongan yang tidak memiliki kemampuan ilmu yang melayakkannya untuk berijтиhad. Oleh itu mereka perlu kepada seseorang yang dapat membimbangi mereka. Orang yang menjadi pembimbangi itu

⁷⁴Ibid, hlm 321

menjadi ikutan disebabkan ia sebagai seorang yang mengetahui ilmu-ilmu yang diturunkan oleh Allah. Kadar keharusan bertaqlid ini ialah, jika diketahui atau berat pada sangkaan bahawa orang yang hendak diikut itu bukannya ahli dalam ilmu terbabit maka adalah tidak harus mengikut dan berpegang dengan hukum-hakam yang difatwakkannya. Seseorang awam sesungguhnya berpegang kepada pendapat seseorang mufti kerana ia adalah seorang yang mengetahui tentang ilmu terbabit dan bukannya kerana melihat kepada diri orang berkenaan.

iii) Golongan yang tidak mencapai status mujtahid tetapi dapat memahami dalil-dalil yang dikemukakan oleh mujtahid dan kefahamannya itu melayakkannya untuk melakukan tarjih. Jika tarjihnya diterima maka jadilah ia seorang mujtahid dari satu aspek yang ditarjihnya. Jika tarjihnya tidak dapat diterima dari sudut ilmiah maka ia masih lagi dianggap sebagai seorang awam yang perlu bertaqlid kepada seorang mujtahid⁷⁵.

سے
Dalam menghuraikan tentang persoalan ini Ibn Abd al-Salām⁷⁶ menyebutkan bahawa tidak seorangpun yang berhak untuk bertaqlid kepada seseorang yang tidak disuruh bertaqlid kepadanya, seperti orang yang mujtahid bertaqlid orang yang mujtahid atau bertaqlidkan para sahabat. Dalam hal-hal ini terdapat perbezaan

⁷⁵ *Ibid*, hlm 224.

⁷⁶ Ibn ‘Abd al-Salām, Abu Muḥammad ‘Izzuddīn ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām, Qawā'id al-Ahkām Fi Masālih al-Anām. Kaherah: Maktabah al-Kuliyāt al-Azhariyyah, 1991, jld 2, hlm 158.

pendapat di kalangan ulama namun orang yang membantah kenyataan ini ditolak bantahannya melalui firman Allah yang bermaksud:

“Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah, Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selainNya”⁷⁷

Begini juga adalah tidak wajib bertaqlid kepada orang yang lebih afdal walaupun itulah yang lebih utama kerana jika wajib bertaqlid kepadanya nescaya manusia di zaman sahabat dan Tābi‘īn tidak bertaqlid kepada orang yang fādil dan mafḍūl tanpa dibantahi oleh seorang pun, malah mereka bebas bertaqlid samada terhadap orang yang fādil atau afdal dan orang yang afdal pula tidak pernah mengajak semua orang supaya bertaqlidkan dirinya dan orang yang mafḍūl pula tidak menolak untuk memberikan jawapan kepada orang yang bertanyanya walaupun ada orang yang fādil”⁷⁸

Ibn Ḥajar al-Haytamī salah seorang fuqahā' mutaakhir dalam mazhab al-Syāfi‘ī pernah ditanyakan tentang keharusan pengikut mazhab al-Syāfi‘ī untuk bertaqlid kepada mazhab lain setelah beramal dengan mazhabnya atau sebelum beramal di samping bertujuan mencari kemudahan atau tidak bertujuan begitu. Dalam jawapannya beliau menjelaskan bahawa orang yang bertaqlid kepada bukan imamnya terdapat beberapa keadaan seperti yang disebutkan oleh Imam al-Subkī.

⁷⁷Q, Yūsuf (12)40.

⁷⁸Dr Muḥammad al-Dasūqi, op.cit., hlm 224.

- i) Pertama: Orang itu beriktikad tentang kejelasan mazhab selain imamnya dalam persoalan yang ia hendak bertaqlid, maka harus baginya mengikut pandangan yang rājiḥ menurut sangkaannya.
- ii) Kedua: Orang itu beriktikad bahawa pendapat dalam mazhab imamnya adalah pendapat yang rājiḥ atau ia tidak beriktikad tentang kerājiḥan mana-mana mazhab, maka harus juga ia mengikut mazhab selain imamnya.
- iii) Ketiga: Orang itu bertujuan dengan bertaqlid mazhab selain imamnya untuk mendapat rukhsah dalam hal yang didorong oleh sesuatu hajat, maka ia harus melakukan demikian kecuali jika ia beriktikad mazhab imamnya adalah lebih rājiḥ dalam hal itu atau ia beriktikad yang ia wajib bertaqlid kepada orang yang lebih alim.
- iv) Keempat: Orang itu hanya bertujuan untuk mendapatkan kelonggaran tanpa berat pada sangkaannya kerājiḥan mazhab yang ia hendak bertaqlid itu. Maka ia tidak boleh bertaqlidkannya seperti yang dikatakan oleh al-Subki kerana pada ketika itu ia adalah seorang yang mengikut kehendak hawa nafsunya dan bukan mengikut kehendak agama.
- v) Kelima: Orang itu kerap kali melakukan demikian (bertukar mazhab) di mana ia menjadi seorang yang hanya memilih perkara-perkara yang mudah sahaja seperti di ambilnya pada setiap mazhab pendapat yang paling mudah, maka ia tidak boleh

melakukan demikian kerana ini menggambarkan yang ia meleraikan tanggungjawab taklif.

vi) Keenam: Dengan bertukar mazhab akan menyebabkan berkumpulnya satu hakikat yang tersusun yang tidak boleh terjadi menurut ijma' maka tidak boleh ia bertukar mazhab pada ketika itu seperti ia bertaqlidkan imam Mālik tentang kesucian anjing dan Imam al-Syāfi'i dalam menyapu sebahagian kepalanya ketika wuduk kerana sembahyangnya pada ketika itu tidak sah pada pandangan Imam Mālik disebabkan ia tidak menyapu seluruh kepalanya dan tidak juga dianggap sah oleh Imam al-Syāfi'i kerana kenajisan anjing yang disentuhnya. Al-Kamāl Ibn al-Humām mendakwa bahawa perbuatan sebegini harus dilakukan, namun pendapatnya adalah ḍaif walaupun ia mengutarakan dalilnya.

Penulis berpandangan bahawa pendapat yang rājiḥ adalah sebaliknya iaitu sekiranya orang yang bertukar mazhab seperti dalam kes ini kerana mempunyai dalil yang lebih rājiḥ memandangkan para imam sendiri menganjurkan manusia berpaling dari mazhab mereka jika ternyata kerājiḥannya di pihak yang lain.

vii) Ketujuh: Orang itu beramat dengan mengikut imam yang pertama dan ia berterusan berada dalam kesan apa yang diamalkannya kemudian ia hendak bertaqlidkan mazhab selain imamnya sedangkan kesan amal mazhab imamnya masih kekal seperti seorang yang bermazhab Ḥanafi mengambil hak Syufāh jiran tetangganya berdasarkan mazhab Ḥanafi kemudian apabila hak itu terkena kepadanya maka ia hendak beramat dengan mazhab al-Syāfi'i maka tidak harus ia berbuat

demikian kerana ternyata kesalahannya samada pada hak yang pertama atau yang kedua sedangkan hak itu berkaitan dengan orang yang sama yang ditaklifkan⁷⁹.

Dr. Abdul Karim Zāidān dalam bukunya “Al-Wajīz Fi uṣūl al-Fiqh” telah menggariskan beberapa fakta penting yang berkaitan dengan mazhab dan taqlid. Fakta-fakta tersebut adalah seperti berikut⁸⁰:

- i) Mazhab-mazhab dalam Islam merupakan institusi-institusi pengajian fiqh. Ia berperanan menafsirkan teks-teks syari’ah serta mengistinbātkan hukum-hakam daripadanya. Ia merupakan satu metodologi fiqh dalam mengistinbāt dan mengenalpasti hukum-hakam. Ia bukannya satu syariat yang baru atau sesuatu yang di luar daripada Islam.
- ii) Syariat Islam (teks-teks al-Qur’ān dan al-sunnah) adalah lebih besar dan luas daripada mazhab. Tidak ada satu mazhab pun yang lebih besar daripada teks-teks tersebut.
- iii) Syariat Islam boleh menjadi hujah terhadap sebarang mazhab sementara mazhab-mazhab tidak boleh menjadi hujah terhadap Syariat Islam.

⁷⁹ Al-Haytami, Ahmad Syihabuddin Ibn Hajar al-Haytami al-Makki, Al-Fatāwa al-Hadīthiyyah, Kaherah: al-Halabi, 1989, hlm 114.

⁸⁰ Dr Abdul Karim Zaydān, op.cit, hlm 411-413.

- iv) Keharusan untuk berpegang kepada mazhab-mazhab adalah berdasarkan ia sebagai sandaran harapan untuk memperkenalkan hukum-hakam syariat kepada para pengikutnya. Apabila ternyata bahawa mazhab seseorang tersilap dalam sesuatu masalah sementara kebenarannya di pihak mazhab lain maka pengikut mazhab yang tersilap itu hendaklah menukar mazhabnya dalam konteks masalah terbabit.
- v) Pengikut sesuatu mazhab tertentu harus mengikut mazhab-mazhab lain dalam sesetengah masalah. Ini kerana manusia tidak pernah diwajibkan untuk berpegang dengan keseluruhan ijtihad di dalam mazhabnya. Keharusan ini hendaklah berdasarkan adanya dalil yang mendorong untuk menukar mazhab dalam masalah terbabit. Seseorang juga boleh bertanya seorang faqih yang berlainan mazhab dengannya tentang sesetengah persoalan hukum syara^e serta beramal dengan fatwa yang diberikan oleh si faqih itu.
- vi) Seseorang petaqlid hendaklah membersihkan dirinya daripada ketaasuhan terhadap mazhab. Mazhab-mazhab bukanlah merupakan pecahan-pecahan Islam dan bukannya satu agama yang menasakhkan Islam. Ia hanya merupakan satu aspek dalam menafsir dan memahami syariat. Mazhab juga merupakan method dalam penulisan dan pemahaman serta pendekatan ilmiah dalam mengistinbāt. Kesemuanya bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan tentang agama yang diturun dan disyariatkan oleh Allah

Secara keseluruhannya pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh ketigatiga tokoh di atas adalah selari dengan pandangan imam-imam mujtahid seperti yang

telah disebutkan sebelum ini. Rumusan daripada pandangan mereka menunjukkan bahawa` tidak ada satu fatwa yang mewajibkan beriltizam dengan mazhab tertentu kecuali pandangan oleh Ibn Hajar yang menyebutkan tidak harus bertukar mazhab dalam satu-satu persoalan; yang mengumpulkan berbagai mazhab di mana setiap persoalan yang berkumpul itu tidak disepakati oleh imam-imam mazhab. Dalam hal ini penulis tidak menyetujui pandangan beliau memandangkan alasan yang dikemukakan tidak berdasarkan kepada nas malah lebih kepada penelitian akal. Beliau menyebutkan alasan ketidakharusan itu disebabkan para imam tidak sekata dalam mengatakan kesahihahn ibadat itu. Persoalan yang timbul ekoran fatwa ini ialah adakah kesahihan sesuatu ibadat bergantung kepada pandangan imam-imam mazhab semata-semata atau kepada dalil yang mereka pegang? Jika berdasarkan kepada dalil yang mereka pegang maka sudah pastilah ada kemungkinan setiap dalil oleh para imam mempunyai kebenarannya.

Sebagai contohnya apabila seorang yang berwuduk dengan cara mazhab al-Syāfi‘ī menyapu kepalanya sekadar tiga helai rambut sahaja di mana kadar ini tidak sah menurut mazhab Mālikī, kemudian menyentuh wanita yang bukan mahramnya tanpa syahwat dengan tidak menganggap wuduknya batal kerana mengikut mazhab Mālikī padahal menurut mazhab al-Syāfi‘ī wuduknya adalah batal⁸¹. Dalam contoh ini ada kemungkinan pendapat al-Syāfi‘ī tentang batalnya wuduk kerana menyentuh wanita adalah benar dan ada kemungkinan pendapat Mālik bahawa menyapu sekadar tiga helai rambut semasa berwuduk tidak sah adalah benar.

⁸¹ Al-Zuhayli, al-Fiqhu al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 1, hlm 220, 274.

Oleh itu kita tidak boleh memutuskan amalan yang dilakukan oleh orang yang berwuduk itu tidak sah semata-mata percanggahan pandangan kedua-dua imam tersebut. Bagaimanakah hafnya setelah dibuat kajian dan didapati pendapat yang bertepatan dengan dalil dalam soal menyapu kepala ialah seperti yang dipegang oleh imam al-Syāfi'i sementara pendapat yang paling bertepatan dengan dalil dalam soal batal wuduk kerana menyentuh wanita ialah seperti yang dipegang oleh Mālik? Jika begitu yang terjadi bererti fatwa Ibn Hajar tidak mempunyai apa-apa kesan dari sudut ilimiah dan tidak keterlaluan jika ianya tidak diterima.

Adalah lebih baik fatwa tersebut diolahkan dengan menyebutkan bahawa ketidakharusan yang berlaku dalam mengumpulkan banyak pandangan mazhab dalam satu persoalan ialah jika ia bertujuan mencari kemudahan dalam beragama, bukannya kerana ia tidak disetujui oleh imam-imam mazhab. cadangan ini juga sejajar dengan fatwa Dr Yusuf al-Qardāwi yang menyebutkan bahawa bertalfiq dengan memilih pandangan yang mudah sahaja kerana sengaja mencari kemudahan dan bukannya melalui pengamatan dalil adalah tidak diharuskan. Namun jika seseorang muslim mengikut sesuatu pendapat yang paling rājiḥ menurut pandangannya, maka tidak mengapalah ia bertaqlid mazhab Ḥanafī bahawa menyentuh perempuan tidak membatalkan wuduk, mengikut mazhab al-Syāfi'i bahawa terbit darah tidak membatalkan wuduk dan mengikut mazhab Mālikī bahawa air tidak menjadi najis

kecuali apabila berubah. Hal ini dilakukan setelah ia berpuashati dengan dalil-dalil yang dipakai dalam mazhab-mazhab terbabit⁸².

Jelasnya, semua fuqaha' sekata bahawa beramat dalam bentuk mazhab hanyalah sebagai satu usaha peringkat orang awam untuk mencari pandangan yang lebih jelas menurut sangkaannya. Memandangkan tidak ada kemampuan ilmu di kalangan orang awam untuk menyelidiki kesahihan sesuatu pendapat, lalu mereka mengambil pendapat berdasarkan individu yang mereka tahu ada kelebihan ilmunya. Ini bukanlah bererti dalam kesemua hal, individu yang diikut itu pendapatnya benar belaka. Namun telah menjadi satu wabak di kalangan masyarakat awam bahawa apabila seseorang tokoh menjadi tarikannya maka mereka seakan-akan tidak dapat menerima adanya kesalahan pada pandangan atau diri tokoh tersebut. Sekiranya elemen ini dapat dibasmikan dari pemikiran masyarakat awam sudah pastilah tidak timbul kecelaruan dalam bermazhab serta salah faham di kalangan sesama masyarakat.

1.3.5 Memilih Pendapat Yang Mudah

Memilih pendapat yang mudah daripada berbagai mazhab untuk dilaksanakan dalam soal ibadat seseorang adalah termasuk dalam perbincangan mengenai *talfiq*. Orang yang memilih pendapat yang mudah kebiasaannya telah mengetahui banyak pendapat dari berbagai mazhab dalam soal-soal yang hendak diamalkan. Para ulama

⁸² Al-Qarađāwi, *Fatāwa Mu'asarah*, al-Mansūrah, Mesir: Dār al-wafā', 1993, jld 2, hlm 128-129.

berselisih pendapat dalam menentukan hukum syara⁸² bagi perlakuan yang sebegini. Secara ringkasnya dapat disimpulkan tiga pendapat di kalangan ulama tentang hukum memilih pendapat-pendapat yang mudah⁸³.

3

- i) Pendapat pertama: Memilih pendapat-pendapat yang mudah adalah dilarang. Jika dibenarkan para petaqlid untuk memilih salah satu pendapat yang paling sesuai baginya maka ini bererti kita mendedahkan kepada mereka sumber rujukan yang hanya berdasarkan kepada hawa nafsu. Ekoran daripadanya akan menyebabkan manusia meninggalkan taklif dengan mengikut hawa nafsu tanpa mengikut dalil. Sesungguhnya syariat Islam datang untuk mengeluarkan manusia daripada mengikut hawa nafsunya kepada mengikut petunjuk yang didatangkan oleh Allah.
- ii) Pendapat kedua: Adalah haram memilih hal-hal yang mudah tetapi dengan sedikit kelainan daripada pendapat yang pertama. Mereka menggariskan larangan itu dengan melihat kepada kesan *talfiq* itu sendiri. Jika *talfiq* itu menyebabkan natijah kepada sesuatu persoalan yang tidak diperakui oleh seorang faqihpun, maka ini diharamkan. (Contohnya seperti mengambil wuduk dengan menyapu sedikit rambut kerana mengikut pendapat mazhab al-Syāfi‘ī dan menyentuh perempuan dengan tidak mengambil semula wuduk kerana mengikut mazhab Ḥanafī). Jika tidak terjadi begitu maka dibolehkan memilih hal-hal yang mudah untuk diamalkan.

⁸³Dr Muḥammad al-Dasūqi, op.cit., hlm 235.

iii) Pendapat ketiga: Memilih perkara-perkara yang mudah daripada berbagai pandangan imam mazhab adalah diharuskan secara mutlaknya. Alasannya ialah kerana tidak terdapat larangan samada dari sudut akal ataupun syara^e untuk manusia beramal dengan amalan yang paling ringan. Mereka juga melandaskan alasan mereka dengan mengatakan agama ini ditegakkan atas cara yang mudah. Oleh kerana itu adalah tidak menjadi halangan bagi seseorang untuk memilih pendapat-pendapat yang mudah baginya.

Sehubungan dengan itu timbul soalan yang umum berkaitan perkara terbabit iaitu hukum bertaqlid kepada seorang imam dalam satu segi dan dalam segi yang lain bertaqlidkan imam yang lain? Sesetengah ulama memfatwakan harus melakukan demikian dan sesetengahnya pula melarang sama sekali.

Menurut Dr. Yusuf al-Qardāwi, *talfiq* yang berlaku jika memang bertujuan untuk bertalfiq atau untuk memilih hal-hal yang mudah sahaja daripada pandangan berbagai-bagai mazhab dengan mencari pendapat yang paling ringan dan sejajar dengan kehendak hawa nafsu tanpa mengambil kira dalil yang dipakai adalah tidak harus. Berdasarkan ini para salaf telah berkata: Sesiapa yang memilih pendapat-pendapat yang ringan daripada berbagai mazhab maka ia telah fasiq.

Contohnya seperti seorang yang mengambil satu mazhab tertentu jika ada kepentingan bagi dirinya seperti mengambil pendapat Abu Ḥanīfah bahawa jiran boleh mengambil Syūfīah jika ia mahu harta tak alih itu untuk dirinya. Apabila sesuatu hal lain dalam mazhab itu sejajar dengan pendapat pihak lawannya maka ia

akan mengambil pendapat yang bertentangan, padahal pendapat mazhab itu dahulunya diambil olehnya dengan mengatakan: Saya mengambil pendapat al-Syāfi‘ī dan menolak pendapat yang lain.

:

Dalam hal ini orang itu mengikut hawa nafsunya dan mempermain-mainkan agama serta menjadikan mazhab sebagai khadam untuk kepentingannya, sedangkan orang mukmin hendaklah sering beramal dengan yang haq samada sesuatu itu bermanfaat untuknya atau sebaliknya. Allah SWT mencela golongan munafik melalui firmanya yang bermaksud:

“Dan apabila mereka diajak kepada kitab Allah dan sunnah RasulNya supaya menjadi hakim memutuskan sesuatu di antara mereka, maka dengan serta merta sepuak daripada mereka berpaling engkar. Dan (sebaliknya) jika keputusan itu memberi hak kepada mereka, mereka segera datang kepadanya dengan tunduk taat (menerima hukumannya)”⁸⁴

Dalam ayat ini orang-orang munafik berusaha untuk memusingkan kebenaran itu berada pada pihak mereka dan bukannya mereka yang mencari kebenaran sebagaimana halnya yang dilakukan oleh orang-orang mukmin.

Adapun jika seseorang muslim mengikut sesuatu pendapat yang paling rājih menurut pandangannya, maka tidak mengapa ia bertaqlid mazhab Ḥanafī bahawa menyentuh perempuan tidak membatalkan wuduk, mengikut mazhab al-Syāfi‘ī bahawa terbit darah tidak membatalkan wuduk dan mengikut mazhab Mālikī bahawa

⁸⁴Q, Al-Nūr (24):48-49.

air tidak menjadi najis kecuali apabila berubah. Hal ini dilakukan setelah ia berpuashati dengan dalil-dalil yang dipakai dalam mazhab-mazhab terbabit⁸⁵.

1.4 Al-Maqāsid Al-Syar'iyyah

1.4.1 Pengenalan

Mengetahui maksud-maksud syariat merupakan salah satu keperluan asas untuk memahami teks-teks syara^o dengan lebih tepat. Bagi seseorang mujtahid adalah tidak memadai hanya sekadar mengetahui bentuk-bentuk pendalilan yang semata-mata dipetik daripada lafaz-lafaz dan pengertian-pengertian. Ini memandangkan syariat yang diturunkan merupakan syariat yang lengkap dari segenap seginya. Sesungguhnya syariat yang diturunkan mempunyai rahsia-rahsia dan hikmat umum yang menjadi sebab kepada pensyariatan hukum-hakam yang berbagai-bagai.

Syariat Islam sesungguhnya mempunyai motif untuk merealisasikan tujuan-tujuan umum iaitu menimbulkan keharmonian kepada individu dan masyarakat, mendorong manusia berada dalam keadaan yang bersistem serta memakmurkan dunia dengan segala wasilah yang menjurus ke arah kesempurnaan dan kebaikan. Bertolak dari sinilah, dakwah Islam dikira sebagai rahmat kepada sekalian alam. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

⁸⁵ Al-Qaradāwi, op.cit, jld 2, hlm 128-129.

“Dan tidaklah Kami mengutuskan engkau (wahai Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekelian alam”⁸⁶.

“Wahai manusia, sesungguhnya telah datang kepada kamu al-Qur’ān yang menjadi nasihat pengajaran dari Tuhan kamu dan yang menjadi penawar bagi penyakit-penyakit batin yang ada dalam dada kamu dan juga menjadi hidayah petunjuk untuk untuk keselamatan serta membawa rahmat bagi orang-orang yang beriman”⁸⁷

Melalui pemerhatian dan pengamatan yang mendalam terhadap pelbagai hukum-hakam di dalam syariat Islam, dapatlah diketahui bahawa tujuan utama di sebalik pensyariatan hukum-hakam tersebut ialah meralisasi dan memelihara kemaslahatan manusia serta menolak kemudarat daripada mereka. Walaupun begitu kemaslahatan yang dimaksudkan bukanlah kemaslahatan yang dipandang oleh seseorang terhadap dirinya sendiri yang semata-mata menurut perkiraan hawa nafsunya. Kemaslahatan yang dimaksudkan ialah kemaslahatan yang menurut pertimbangan syara^e. Hawa nafsu kadangkala menyebabkan seseorang berpandangan bahawa sesuatu yang bermanfaat itu adalah mudarat baginya dan yang mudarat itu adalah bermanfaat untuknya sedangkan hakikatnya adalah sebaliknya. Berdasarkan ini adalah perlu bagi seseorang yang meninjau kepada sesuatu kemaslahatan untuk dikaitkan dengan kebenaran syara^e mengetahui maksud-maksud umum syariat supaya dalam keadaan tertentu ia dapat membezakan apa yang patut dibuat dan apa yang perlu ditinggalkan.

⁸⁶Q, al-Anbiyā’ (21): 107.

⁸⁷Q, Yūnus (10):57.

Dalam memperundangkan hukum-hakamnya syariat Islam beriltizam mengambilkira kemaslahatan manusia samada ketika hidup atau selepas matinya. al-Syātibī menyatakan bahawa⁸⁸ perundangan syariat-syariat hanyalah bertujuan menjaga kepentingan hamba-hambā untuk jangka pendek dan jangka panjang serentak. Kesimpulan ini dibuat melalui pengamatan kepada teks-teks syara^c dan kajian terhadap hukum-hakam yang terdapat dalam syariat ini. Hasil daripada pengamatan yang dibuat didapati hukum-hukum tersebut diasaskan berdasarkan kepada kepentingan manusia. Dalam hal perutusan rasul-rasul, Allah berfirman yang bermaksud:

“Rasul-rasul sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan supaya manusia tidak mempunyai sebarang alasan selepas diperintahkan rasul-rasul”⁸⁹

“Tidaklah Kami utuskan kamu (wahai Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat bagi sekelian alam”⁹⁰

Allah telah meletakkan sebab kemaslahatan manusia adalah berpunca daripada kehendakNya sendiri di mana selepas ayat mengenai wuduk yang menyentuh tentang rukhsah untuk melakukan tayammum Allah menyatakan:

⁸⁸ Al-Syātibī, Al-Muwāfaqāt Fi Usūl al-Syari‘ah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991, jld 1, hlm 254.

⁸⁹ Q, al-Nisā’ (4):165.

⁹⁰ Q, al-Anbiyā’ (21):107.

Maksudnya:

“Allah tidak mengingini untuk menjadikan terhadap kamu akan kesempitan tetapi Ia menghendaki untuk mempersucikan kamu dan menyempurnakan nikmatNya ke atas kamu”⁹¹

Dalam perundangan mengenai puasa Allah menyebutkan:

Maksudnya:

“Difardukan ke atas kamu berpuasa sepetimana difardukan kepada orang-orang yang tedahulu daripada kamu mudah-mudahan kamu bertaqwah”⁹²

Dalam hal mengenai sembahyang Allah berfirman:

Maksudnya:

“Sesungguhnya sembahyang itu mencegah daripada perlakukan keji dan munkar”⁹³

Mengenai jihad pula Allah berfirman yang bermaksud:

“Diizinkan berperang kepada orang-orang yang diperangi lantaran mereka dizalimi”⁹⁴

⁹¹Q, al-Māidah (5):6.

⁹²Q, al-Baqarah (2):183.

⁹³Q, al-Ankabūt (29):45.

⁹⁴Q, al-Hajj (22):39.

Dalam hal qisāṣ Allah berfirman yang bermaksud:

“Dan dalam Qisāṣ ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang yang berakal”⁹⁵

Dengan berpandukan kepada kefahaman-kefahaman melalui teks-teks di atas adalah jelas yang ia menunjukkan syariat Islam memelihara kemaslahatan-kemaslahatan manusia. Kemaslahatan-kemaslahatan itu boleh dikenalpasti aspek-aspeknya dan secara langsungnya dapatlah dirumuskan bahawa perkara ini berlanjutan dalam keseluruhan perincian-perincian syariat dan daripada himpunan persoalan inilah sabitnya qiyās dan ijtihad⁹⁶.

1.4.2 Jenis-jenis Maṣlahah

Sebagaimana syariat-syariat samawi yang lain, maka syariat Islam, mempunyai hala tuju untuk memelihara lima perkara yang dikenali sebagai al-Kulliyat al-Khams atau al-Darūriyyāt al-Khams (lima keperluan) iaitu agama, diri (Nyawa), keturunan, akal dan harta. Namun begitu cara untuk memelihara kulliyat yang lima ini tersimpul dalam tiga peringkat berdasarkan kepada kepentingan dan keseriusannya.

⁹⁵Q, al-Baqarah (2):179.

⁹⁶Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 254.

Di kalangan ulama usūl peringkat-peringkat yang tiga ini dikenali sebagai al-Darūriyyāt, al-Hājiyāt dan al-Taḥsiṇāt di mana kemaslahatan yang diambil kira oleh Allah SWT adalah sejajar dengan tiga pembahagian peringkat ini⁹⁷.

1.4.2.1 Al-Darūriyyāt

Kemaslahatan dalam bentuk darūriyyāt ialah yang bersangkut paut dengan kehidupan manusia dan kestabilan masyarakat di mana dengan lalutnya kemaslahatan ini peraturan hidup manusia menjadi pincang dan manusia akan terjerumus dalam suasana ketidaktentuan. Risiko daripadanya ialah keperitan hidup samada di dunia mahupun di akhirat⁹⁸.

Darūriyyāt yang dimaksudkan di sini meliputi lima perkara asas yang berkait dengan kewujudan manusia iaitu agama, diri, akal, keturunan dan harta. Inilah lima kepentingan umum yang melibatkan kebahagiaan hidup seseorang di dunia dan akhirat.

Syariat Islam memandang kelima-lima perkara ini sebagai asas yang perlu dipelihara dengan sebaik mungkin. Kepentingan kelima-lima unsur ini dimanifestasikan dengan pewujudan hukum-hakam dan pemeliharaan terhadap hukum-hakam yang disyariatkan itu.

⁹⁷Ibid, hlm 7.

⁹⁸Ibid.

Sebagai contohnya, untuk mewujudkan agama maka Allah mensyariatkan kewajipan beriman dari segenap aspeknya dan perkara-perkara pokok peribadatan seperti solat, puasa, zakat dan sebagainya. Gabungan di antara aspek iman dan ibadat ini mewujudkan agama. Dengan adanya agama kehidupan manusia berjalan dengan teratur dan masyarakat manusia dapat ditegakkan atas asas yang kukuh. Lanjutan daripada pewujudan agama ialah pemeliharaan terhadapnya. Oleh kerana itulah disyariatkan pula kewajipan berdakwah, berjihad mempertahankan agama, menentang penyelewengan hukum-hakam dan sebagainya demi memelihara agama itu sendiri. Dari contoh ini dapatlah diketahui bahawa agama adalah sesuatu yang *darūrī* dan diperlukan oleh setiap manusia.

Sebagaimana halnya dengan agama yang merupakan salah satu daripada perkara *darūriyyāt* yang dititikberatkan oleh syara^c maka begitulah juga dengan aspek yang lain iaitu diri, akal, keturunan dan harta. Pensyariatan perkahwinan, pengharaman segala yang memabukkan, pengharusan berbagai bentuk *mu'amalāt* dengan hukum-hakam yang berkaitan dengannya menunjukkan bahawa keempat-empat unsur ini merupakan perkara *darūrī* yang sangat diperlukan oleh manusia⁹⁹.

⁹⁹ Al-Zuhayli, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar'iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985, hlm52.

1.4.2.2 Al-Hājiyāt

Hājiyāt merupakan perkara-perkara yang diperlukan oleh manusia untuk menolak kesempitan dan kesusahan¹⁰⁰. Luputnya hājiyāt tidak menyebabkan kepincangan susur galur hidup manusia tetapi ia menimbulkan kesulitan dan kesukaran. Keseluruhan aspek hajat bermotifkan kepada menghindarkan kesempitan manusia. Dalam syariat Islam terdapat berbagai hukum-hakam yang merupakan manifestasi kepada penghindaran kesulitan daripada manusia. Sebagai contohnya dalam soal ibadat, diberikan beberapa kelonggaran untuk menghindar kesulitan seperti harus berbuka puasa bagi orang sakit dan musafir, sembahyang sambil duduk bagi mereka yang tidak mampu berdiri, sembahyang jama' dan qasar, menyapu di atas sepasang khuf dan sebagainya.

Dalam hal yang berhubungkait dengan pemeliharaan nyawa dan adat kebiasaan manusia maka diharuskan memburu dan memakan makanan yang enak-enak. Dalam menjalankan hukuman siksa maka hukum ḥudūd dihindarkan apabila terdapat syubhah.

Dalam hal yang berhubung kait dengan harta dan mu'amalāt, Islam menggesa supaya harta itu disuburkan dan dijaga daripada kehilangan kerana harta merupakan satu kekuatan untuk umat Islam keseluruhannya. Lantaran itu disyariatkan beberapa

¹⁰⁰Ibid, hlm 53

kontrak yang merupakan pengurusan kepada sesuatu yang tiada kedapatan seperti kontrak salām, sewa-menyewa, musāqāh dan sebagainya.

Dalam hal yang berhubung kait dengan pemeliharaan nasab (keturunan) disyaratkan dalam akad perkahwinan beberapa syarat seperti keadilan dua saksi dan mahar demi menjaga masyarakat daripada berbagai penyakit dan terjebak dalam kecelaan zina. Talaq diharuskan semasa darurat supaya perkahwinan itu dapat kekal dalam suasana lemah lembut, berkasih sayang dan bantu membantu.

1.4.2.3 Al-Tahsināt

Tahsināt ialah kemaslahatan yang membawa manusia melalui perjalanan hidupnya mengikut landasan etika yang tinggi dan akhlak yang baik¹⁰¹. Luputnya al-Tahsināt tidaklah menyebabkan kepincangan sistem hidup atau kesulitan. Walaupun begitu ia menyebabkan kehidupan manusia bercanggah dengan maruah dan akhlak yang terpuji.

Syariat Islam turut mengambil kemaslahatan bercorak al-Tahsināt samada dalam soal ibadat, mu'amalāt, adat dan hukuman. Dalam ibadat disyariatkan menutup aurat, memakai pakaian yang elok ketika masuk ke masjid, berusaha menghampirkan diri kepada Allah dengan mengerjakan amalan-amalan sunat yang berbagai-bagai.

¹⁰¹Ibid, hlm 54

Contoh dalam soal mu'amalat pula ialah seperti menetapkan larangan menjual benda-benda najis dan melakukan pembaziran. Dalam soal adat, syariat menggalakkan manusia bertingkah laku mengikut adab-adab tertentu seperti makan dengan tangan kanan dan berakhlik dengan akhlak yang baik. Contoh bagi hukuman pula ialah seperti pengharaman merobek-robekkan mayat samada kerana diqisas atau pun dalam perang. Begitu juga, dalam perang syariat mengharamkan pembunuhan kanak-kanak, wanita dan ahli-ahli ibadat¹⁰².

1.4.3 Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah

Berdasarkan kepada al-Maqāṣid al-Syar'iyyah yang telah dijelaskan, para ulama uṣūl telah merumuskan beberapa kaedah untuk dilaksanakan dalam masalah-masalah furū' yang tidak terdapat nas qat'i. Kaedah-kaedah yang dipetik dikenali dengan istilah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah.

Al-Qawā'id ialah kata jama' daripada perkataan qā'idah. Dari sudut bahasa kaedah bererti asas. Ia bererti asas atau uṣūl (pokok) kepada sesuatu samada ia berbentuk ḥissi atau maknawi. Contoh pemakaian perkataan kaedah dalam bentuk ḥissi ialah seperti perkataan Qawā'id al-Bayt (tapak asas rumah) sementara contoh pemakaian berbentuk maknawi ialah seperti Qawā'id al-Dīn (asas-asas agama)¹⁰³.

¹⁰²Ibid

¹⁰³Al-Rāghib al-Asfahāni, al-Husayn bin Muhammād, al-Mufradāt fi Ghārib al-Qur'ān, Kaherah: Muṣṭafa al-Bābī al-Halabī, 1961/1381, hlm 409.

Perkataan kaedah yang membawa erti asas ini ada disebutkan di dalam al-Qur'an iaitu firman Allah:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاسْمَاعِيلَ
نَجَّ

Maksudnya:

"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan (membina) asas-asas Baitullah berserta Ismail"¹⁰⁴.

Dan firmanNya:

فَأَتَى اللَّهُ بَنِيهِمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ

Maksudnya:

"Maka Allah menghancurkan rumah mereka dari asas-asasnya lalu atap (rumah) jatuh menimpa mereka dari atas"¹⁰⁵

Kaedah dalam kedua-dua ayat ini membawa maksud asas iaitu tapak untuk dibina sesuatu bangunan.

Apabila disebut kaedah fiqh maka ia bermaksud: Perkara umum yang terlaksana kepada keseluruhan unit-unit (juzuk)nya¹⁰⁶. Al-'Allāmah al-Taftāzānī menyebutkan definisi kaedah fiqh dengan ungkapannya: "Hukum kulli (keseluruhan)

¹⁰⁴Q, al-Baqarah (2):127.

¹⁰⁵Q, al-Nahl (16): 26.

¹⁰⁶Al-Jurjānī, Ḥāfiẓ Muḥammad al-Syārif, Kitāb al-Ta'rifāt, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983/1403, hlm 171.

yang terlaksana terhadap juzuk-juzuknya supaya dapat diketahui hukum-hukum perkara-perkara juzuk itu daripadanya”¹⁰⁷.

Berdasarkan kepada takrif di atas dapatlah difahami bahawa kaerah fiqh bermaksud punca kepada persoalan-persoalan fiqh yang mencakupi hukum-hukum syara^c yang umum dalam berbagai bidang¹⁰⁸.

Kaedah-kaerah fiqh yang telah digariskan oleh para ulama adalah terlalu banyak. Walau bagaimanapun dalam bab ini penulis hanya akan menyebutkan sebahagian daripada kaerah tersebut yang dianggap penting dan mempunyai kaitan dengan tajuk kajian ini. Ini memandangkan perbincangan tentang kaerah-kaerah fiqh bukanlah bermaksud menjadikan rukhsah sebagai asas bagi kaerah tersebut, sebaliknya ia merangkumi segala persoalan sebagai bantuan mengenalpasti sesuatu hukum samada ianya merupakan hukum yang berbentuk rukhsah atau sebaliknya. Justeru itu bersesuaian dengan tajuk penulisan ini maka penulis hanya akan menyaring semula sesetengah kaerah tersebut yang menjurus secara langsung kepada

¹⁰⁷ Al-Taftāzani, Sa^cdūdīn Mas^cūd bin °Umar, Syarh al-Talwīh °Alā al-Tawdīh, Kaherah: Muḥammad Ali Ṣabīḥ t.t., jld 1, hlm 20.

¹⁰⁸ Ali Ahmad al-Nadawī, al-Qawā'id al-Fiqhiyyah, Damsyik: Dār al-Qalam, 1986/1406, hlm 45.

aspek-aspek rukhsah sahaja. Sebahagian daripada kaedah-kaedah itu ialah seperti berikut¹⁰⁹:

1.4.3.1 Kemudaratan dihapuskan (الضرر يزال)

Asas kepada kaedah ini dipetik daripada hadith Rasulullah saw iaitu:

لَا ضرر وَلَا ضرر

Maksudnya:

“Tidak ada ḍarar dan ḍirār dalam Islam”¹¹⁰.

Erti ḍarar ialah menyebabkan keburukan kepada orang lain sementara ḍirār pula ertinya membalas sesuatu perbuatan buruk bukan dengan cara yang dibenarkan.

Hadith ini menyebutkan tentang haramnya segala bentuk kemudaratan kerana kemudaratan merupakan satu bentuk kezaliman yang dikutuk oleh syara^e. Kesemua jenis kemudaratan adalah dilarang kecuali jika ada dalil yang mengkhususkannya seperti pensyariatan hudud dan aneka jenis hukuman yang ditetapkan oleh syara^e. Dalam hal ini, walaupun ada kemudaratan pada kes tersebut tetapi ia telah dikhususkan kebenarannya melalui dalil-dalil syara^e.

¹⁰⁹Dr Mahmūd Muḥammad Abdul Ḩazīz al-Zaynī, Al-Darūrah Fi al-Syāfi‘ah al-Islāmiyyah wa al-Qānūn al-Wadī‘i, Iskandariyyah: Muassasah al-Thaqāfah al-Jāmi‘iyah, 1993, hlm 33.

¹¹⁰Al-Ḥākim al-Nīsābūri, Abū ṢAbdillah Muḥammad bin Abdullah, al-Mustadrak ma‘a Talkhīṣ al-Dhahabī, Beirut: Maṭba‘ah Dāirah al-Ma‘ārif, t.t., jld 2, hlm 57.

Kaedah ini banyak dipakai dalam hukum-hakam yang distimbangkan oleh para fuqahā'. Contohnya ialah seperti hukum mengembalikan semula barang yang dibeli kerana terdapat kecacatan, gantirugi terhadap kerosakan, perlantikan pemerintah dan hakim, memerangi golongan musyrikin dan bughah dan lain-lain lagi.

Contoh yang lebih jelas tentang kaedah ini melalui sunnah Rasulullah saw ialah sebuah hadith yang diriwayatkan oleh ahlu al-sunan termasuk sunan Abu Daud di mana seorang lelaki mempunyai sepohon pokok yang ditanam di atas tanah orang lain. Pemilik tanah tersebut merasa tidak senang apabila pemilik pokok itu masuk ke kawasannya, lalu ia mengadu kepada Nabi saw. Nabi saw memerintahkan pemilik pokok itu supaya menerima ganti daripada pemilik tanah atau mendermakan pokok itu kepada pemilik tanah, tetapi pemilik pokok enggan berbuat demikian. Lantaran itu Nabi mengizinkan pemilik tanah untuk mencabut pokok itu sambil berkata kepada pemilik pokok: "Sesungguhnya kamu menimbulkan kemudarat" ¹¹¹.

1.4.3.2 Darurat Mengharuskan Yang Dilarang (الضرورة تبيح المظورات)

Asal kepada kaedah ini adalah berdasarkan kepada beberapa ayat dalam al-Qur'an seperti firman Allah yang bermaksud:

¹¹¹Ibn Taymiyyah, Taqiyuddin Ahmad bin Abdul Halim, Majmu'ah fatāwa Shaykhul Islam Ahmad Ibn Taymiyyah, jld 28, hlm 104, Riyād: Matābi' al-Riyād 1381, jld 28, hlm 104.

“Maka sesiapa yang terpaksa kerana kelaparan (memakan benda yang diharamkan) sedang ia tidak cenderung hendak melakukan dosa (maka bolehlah ia memakannya) kerana sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha mengasihani”¹¹².

“Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi fitnah, dan sehingga menjadilah agama itu semata-mata kerana Allah. Kemudian jika mereka berhenti maka tidaklah ada permusuhan lagi melainkan terhadap orang-orang yang zalim”¹¹³

Dalam keadaan darurat, orang yang terdesak diharuskan untuk menggunakan sesuatu yang haram sekadar yang dapat menghindarkan kemudaratannya tanpa melampaui batasan.

Darurat dari segi bahasa diambil daripada perkataan *idtirār* yang bererti hajat yang bersanggatan. *Mahzurāt* pula bererti perkara haram yang ditegah daripada melakukannya. Berdasarkan ini, pengertian kaedah yang disebutkan di atas ialah, apa yang dilarang oleh syara^e diharuskan ketika darurat. Ia meliputi hukum-hakam yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf. Darurat yang mengharuskan larangan itu terbahagi kepada dua keadaan:

i) Keadaan Pertama: Darurat itu menyebabkan larangan diharuskan, selagimana keadaan darurat itu masih ada. Contohnya seperti makan makanan yang haram ketika darurat sekadar yang dapat menghindarkan kebinasaan atau kelaparan. Dalam hal ini

¹¹²Q, al-Māidah (5):3.

¹¹³Q, al-Baqarah (2):193.

hukum memakan makanan yang haram adalah diharuskan dan jika seseorang yang terlibat enggan melakukan demikian lalu ia mati, maka matinya dikira sebagai berdosa. Ini disebabkan ia telah mencampakkan dirinya ke dalam kebinasaan yang diharamkan oleh Allah melalui firmanya yang bermaksud:

“Dan janganlah kamu membunuh diri-dirimu kamu,
sesungguhnya Allah sentiasa mengasihani kamu”¹¹⁴

ii) Keadaan Kedua: Kelonggaran yang diberikan tidak menggugurkan hukum haramnya dalam apa carapun. Ertinya sifat pengharaman tidak terangkat dengan sebab darurat yang timbul. Apa yang terangkat hanyalah dosa sahaja. Contohnya ialah seperti menutur perkataan kufur apabila dipaksa. Perkataan kufur yang diucapkan tetap haram walaupun ada kelonggaran yang diberikan. Kesan rukhsah ialah dari segi perubahan hukuman terhadap perlakuan iaitu, tidak dikira sebagai dosa. Dalam hal ini mereka yang dipaksa menuturkan perkataan kufur tetapi enggan berbuat demikian adalah tidak berdosa¹¹⁵.

1.4.3.3 Melakukan salah Satu Mudarat Yang Kesannya Lebih Ringan Demi Menolak Mudarat Yang Lebih Besar (يرتكب أخف الضررين لدفع أعظمهما)

Asal kepada kaedah ini ialah firman Allah yang bermaksud:

¹¹⁴Q, al-Nisā' (4):29.

¹¹⁵Dr Maḥmūd Muḥammad Abdul Ḥaqq az-Zaynī, op.cit, hlm 38.

“Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai (hukum) berperang dalam bulan yang dihormati, katakanlah: perperangan dalam bulan itu adalah berdosa besar tetapi perbuatan menghalang (orang-orang Islam) dari jalan Allah dan perbuatan menyekat (orang-orang Islam) ke masjidilharam (di Mekah) serta mengusir penduduknya dari situ (semuanya itu) adalah lebih besar lagi dosanya di sisi Allah”¹¹⁶

Melalui ayat ini Allah menerangkan jawapan kepada orang-orang Musyrikin yang mempersoalkan tentang hukum berperang semasa bulan haram. Apa yang dapat difahami daripada ayat ini, walaupun berperang dalam bulan haram dikira sebagai dosa, namun perbuatan orang-orang Musyrikin menyakiti umat Islam dan mengeluarkan mereka dari tanah air mereka adalah lebih besar dosanya. Dalam menafsirkan ayat ini Imam Abu Bakr Muhammad bin Abdullah yang dikenal dengan panggilan Ibn ‘Arabi menyebutkan bahawa jika orang-orang kafir berterusan dalam menyakiti umat Islam dan berlaku kufur dalam bulan haram yang lebih besar dosanya daripada membunuh maka tertentulah kewajipan memerangi mereka¹¹⁷.

Satu lagi contoh yang dapat dipetik sebagai dalil kepada kaedah ini ialah kisah seorang Arab dusun yang kencing di dalam masjid. Yahya bin Sa‘id meriwayatkan bahawa beliau mendengar Anas bin Mälik berkata:

¹¹⁶Q, al-Baqarah (2):217.

¹¹⁷Ibn ‘Arabi, Abu Bakr Muhammad Bin Abdillah, Ahkâm al-Qur’ân, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., jld 1, hlm 147.

"Seorang Arab dusun bangun di satu sudut masjid lalu kencing di situ. Melihatkan itu manusiapun menyergahnya. Maka Rasulullah saw bersabda: "Biarkanlah dia". Apabila orang Arab itu selesai kencing Rasulullah saw menyuruh dibawa sebaldi air lalu dituang di atas tempat kencingnya"¹¹⁸.

Imam al-Nawawi mengupas hadith ini dengan melihat dari sudut kemudaratan yang terhasil kepada dua aspek:

- i) Aspek Pertama: Jika tindakan diambil terhadap orang Arab itu untuk menghentikan perbuatannya nescaya akan terjadilah kemudaratan pada dirinya sedangkan kesan najisnya telahpun berlaku. Oleh kerana itu membiarkan najis itu bertambah adalah lebih baik daripada menimbulkan mudarat pada diri si pelaku.
- ii) Aspek Kedua: Najis kencing itu telahpun berada dalam satu bahagian masjid. Jika para sahabat mengambil tindakan terhadap pelakunya sudah tentulah pakaian si pelaku, badan dan tempat lain dalam masjid turut tercemar dengan najis¹¹⁹.

Berdasarkan kepada kaedah ini banyak persoalan penting dalam hukum fiqh Islam dapat diselesaikan. Salah satu contohnya ialah keharusan membela perut perempuan mengandung yang telah mati untuk menyelamatkan janin yang masih hidup. Dalam hal ini dari segi hukum asalnya perlakuan sebegini terhadap si mati

¹¹⁸Muslim, Sahīḥ Muslim Bi Syarḥi al-Nawawi, Beirut: Dār Ihya al-Turāth al-‘Arabi, t.t., jld 3, hlm 190.

¹¹⁹Ibid.

adalah haram tetapi memandangkan kemudaratannya adalah kecil jika dibandingkan dengan nyawa bayi yang lebih besar itu maka diharuskan membelah perut si mayat¹²⁰.

1.4.3.4 Melaksanakan Mudarat Yang Khusus Untuk Menolak Mudarat Yang Umum (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)

Kaedah ini berkait rapat dengan tiga kaedah awal yang telah disebutkan tetapi perbahasannya tentangnya agak lebih khusus. Kaedah ini dikeluarkan oleh para mujtahid berdasarkan kepada ijmā' dan logik daripada teks-teks syara' samada al-Qur'ān maupun al-sunnah.

Sesungguhnya peranan syariat ialah memelihara manusia dari sudut agama, diri, akal, keturunan dan harta mereka. Oleh itu apa sahaja yang menjadi penghalang kepada pemeliharaan aspek-aspek ini maka ia dikira sebagai satu kemudarat yang wajib dibasmikan sekadar terdaya. Dalam memperkuuhkan maksud syariat maka satu kaedah yang dipakai ialah hendaklah membasmikan kemudarat yang umum (meluas) dengan melakukan kemudarat yang khusus (terhad).

Berdasarkan kepada kaedah ini sesetengah fuqahā' memfatwakan hendaklah dibunuh ahli sihir yang membahayakan orang lain dan orang kafir yang bertindak menyesatkan orang lain¹²¹.

¹²⁰Dr Mahmūd Muḥammad Abdul Ḥāfiẓ Aziz al-Zaynī, *op.cit*, hlm 42.

adalah haram tetapi memandangkan kemudaratannya adalah kecil jika dibandingkan dengan nyawa bayi yang lebih besar itu maka diharuskan membelah perut si mayat¹²⁰.

1.4.3.4 Melaksanakan Mudarat Yang Khusus Untuk Menolak Mudarat Yang Umum (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)

Kaedah ini berkait rapat dengan tiga kaedah awal yang telah disebutkan tetapi perbahasannya tentangnya agak lebih khusus. Kaedah ini dikeluarkan oleh para mujtahid berdasarkan kepada ijmā' dan logik daripada teks-teks syara' samada al-Qur'an mahupun al-sunnah.

Sesungguhnya peranan syariat ialah memelihara manusia dari sudut agama, diri, akal, keturunan dan harta mereka. Oleh itu apa sahaja yang menjadi penghalang kepada pemeliharaan aspek-aspek ini maka ia dikira sebagai satu kemudarat yang wajib dibasmikan sekadar terdaya. Dalam memperkuuhkan maksud syariat maka satu kaedah yang dipakai ialah hendaklah membasmikan kemudarat yang umum (meluas) dengan melakukan kemudarat yang khusus (terhad).

Berdasarkan kepada kaedah ini sesetengah fuqahā' memfatwakan hendaklah dibunuhi ahli sihir yang membahayakan orang lain dan orang kafir yang bertindak menyesatkan orang lain¹²¹.

¹²⁰Dr Mahmūd Muḥammad Abdul Aziz al-Zaynī, op.cit, hlm 42.

Contoh seterusnya ialah keharusan menetapkan standard harga barang-barang keperluan demi menghalang para peniaga menjual barang-barang keperluan dengan keuntungan yang terlalu berkebikan dan menyusahkan orang ramai¹²².

Contoh yang lain pula ialah, jika satu bangunan kelihatan condong dan hendak rebah ke bumi, maka boleh dipaksa pemilik bangunan itu supaya merobohkannya agar kesannya tidak memudaratkan orang yang lalu lalang¹²³.

1.4.3.5 Darurat Ditentukan Mengikut Kadarnya (الضرورة تقدر بقدرها)

Kaedah ini merupakan penyempurna kepada kaedah-kaedah yang telah lalu. Kaedah ini dipetik daripada firman Allah yang bermaksud:

الله أعلم

“Maka sesiapa terpaksa (memakannya kerana darurat) sedang ia tidak mengingininya dan tidak pula melampaui batas (pada kadar benda yang dimakan itu) maka tidaklah ia berdosa, sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha mengasihami”¹²⁴.

¹²¹ *Ibid*, hlm 43.

¹²² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Al-Turuq al-Hukmiyyah Fi al-Siyāsah al-Syar'iyyah, Kaherah: al-Madani, hlm 252.

¹²³ Dr Mahmūd Muhammad Abdul Azīz al-Zaynī, op.cit, hlm 43

¹²⁴ Q, al-Baqarah (2):173.

Dalam ayat tersebut, maksud orang yang *bāghi* (باغي) ialah orang yang makan makanan haram melebihi kadar keperluannya sementara orang yang *‘ādi* (عادى) ialah orang yang makan makanan yang haram sedangkan bersamanya ada makanan yang halal. Perlakuan ini adalah tidak diharuskan menurut pendapat sesetengah fuqahā' kerana syarat keharusan menggunakan sesuatu yang harus di sisi mereka ialah tidak melampaui batas darurat sehingga sampai kepada batas ikhtiar.

Salah satu contoh yang dipakai bagi kaedah ini ialah hukum menembak ke arah orang Islam yang dijadikan perisai oleh orang-orang kafir ketika peperangan. Dalam hal ini, jika mereka tidak ditembak, tentera Islam akan ditembak serta mengalami kekalahan. Lantaran itu adalah dibolehkan menembak orang-orang kafir yang mempersaikan orang-orang Islam disebabkan darurat untuk melaksanakan kefarduan jihad, tetapi dengan syarat tentera Islam yang menembak itu hendaklah bermaksud menembak orang-orang kafir dan bukannya orang Islam¹²⁵.

Contoh yang lain pula ialah keharusan bagi seorang doktor lelaki melihat kepada aurat pesakit wanita sekadar hajat untuk tujuan rawatan¹²⁶.

¹²⁵Ibn Taymiyyah, *op.cit*, jld 28, hlm 137.

¹²⁶Dr Mahmūd Muhammad Abdul ‘Azīz al-Zaynī, *op.cit*, hlm 45.

1.4.3.6 Kesulitan Membawa Permudahan (المشقة تحلىب التيسير)

Kaedah ini dianggap sebagai salah satu usul yang besar dalam syariat. Kebanyakan rukhsah-rukhsah syara' sebenarnya adalah bertitik tolak daripada kedah ini.

Masyaqqah dari segi bahasa bererti kesulitan atau kesukaran, sementara taisir pula bererti mudah dan ringan.

Asas kepada kaedah ini dipetik daripada ayat-ayat al-Qur'an yang banyak seperti firman Allah:

Maksudnya:

"Oleh itu sesiapa di antara kamu yang menyaksikan anak bulan Ramadan (atau mengetahuinya) maka hendaklah ia berpuasa dan sesiapa yang sakit atau dalam musafir maka (bolehlah ia berbuka, kemudian wajiblah ia berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan dan Ia tidak menghendaki kamu menanggung kesusahan"¹²⁷.

"Allah tidak memberati seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya"¹²⁸.

"Allah (sentiasa) hendak meringankan (beban hukumnya) daripada kamu, kerana manusia itu dijadikan berkeadaan lemah"¹²⁹.

¹²⁷Q, al-Baqarah (2):185.

¹²⁸Q, al-Baqarah (2): 286.

“Dialah yang memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamaNya) dan Dia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama”¹³⁰.

Apa yang dapat disimpulkan daripada ayat-ayat di atas ialah, syariat Islam sangat prihatin dalam soal mengindarkan kesulitan daripada manusia. Hukum-hakam yang terdapat di dalamnya kesemuanya berada di tahap yang manusia mampu lakukan. Bertolak daripada mafhum ayat-ayat ini, para fuqahā’ telah mengistinbātkan kaedah ini sebagai satu pengukur apabila berlaku kes-kes dan peristiwa-peristiwa tertentu yang perlu ditangani.

Dalam menghuraikan ayat 185 surah al-Baqarah Sayyid Rasyid Ridā menyatakan ayat ini membayangkan bahwa yang lebih afdal bagi seseorang ialah berpuasa jika ia tidak ditimpa kesusahan dan masyaqqah kerana “illat rukhsah tidak kedapatan. Jika terdapat “illat rukhsah, maka lebih afdal baginya berbuka puasa. Ini disebabkan Allah tidak mahu menyusahkan hambaNya melalui hukum-hakam yang diperintahkan sebaliknya Allah menghendaki kemudahan dan kebaikan untuk hamba-hambaNya. Keterangan ayat ini merupakan salah satu uṣūl agama yang boleh dipadankan kepada kes yang lain. Berdasarkan daripada inilah diambil kaedah “kesulitan membawa permudahan”¹³¹.

¹²⁹Q, al-Nisā’ (4):28.

¹³⁰Q, al-Hajj (22):78.

¹³¹Al-Imam Muhammad Rasyid Ridā, op.cit., jld 2, hlm 164.

Kaedah ini juga dipetik daripada hadith-hadith Rasulullah saw. Di antaranya ialah sabda Baginda:

Maksudnya:

“Sesungguhnya kamu diutuskan untuk mempermudahkan, bukannya untuk memayahkan”¹³².

Dr Wahbah al-Zuhayli mengupas mafhum hadith tersebut dengan mengatakan bahawa kesukaran menjadi sebab kepada pemudahan dan mestilah ada tolak ansur dalam keadaan kesempitan. Berdasarkan ini maka maksud masyaqqa yang boleh diberi keringanan itu ialah masyaqqa yang bukan secara biasa. Adapun masyaqqa yang dibiasakan maka ia bukanlah sebab kepada keringanan¹³³.

الأمر إذا حُدِّقَ (اتساع)

Imam ⁶Izzuddīn bin Abdul ⁶Azīz bin Abdul Saflām menjelaskan kaedah ini dengan menyebutkan: “Syariat ini berdasarkan bahawa segala sesuatu, apabila menjadi sukar maka dengan sendirinya ia menjadi luas. Di samping kaedah ini ada satu lagi

¹³² Al-Bukhārī, al-Jāmi' al-Sahīh, Beirut: Dar al-Qalam t.t., jld 2, hlm 47.

¹³³ Al-Zuhaylī, op.cit, hlm 196.

kaedah lain yang membawa mafhum sebaliknya iaitu “apabila sesuatu itu luas maka ia menjadi sempit”¹³⁴.

Kedua-dua kaedah ini membawa erti, apabila timbul sesuatu kesulitan dalam sesuatu perintah maka diberikan kelonggaran. Apabila kesulitan itu telah hilang, maka perintah yang awal mestilah diamalkan sebagaimana biasa.

Dalil-dalil Yang dapat dijadikan asas bagi kaedah ini ialah firman Allah:

Maksudnya:

“Dan apabila kamu bermusafir di muka bumi, maka kamu tidaklah berdosa mengqasarkan sembahyang jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang amat nyata bagi kamu. Dan apabila engkau (wahai Muhammad) berada dalam kalangan mereka (semasa perang) lalu engkau mendirikan sembahyang dengan (menjadi imam) mereka, maka hendaklah sepuak dari mereka berdiri (mengerjakan sembahyang) bersama-sama mu, dan hendaklah mereka menyandang senjata masing-masing, kemudian apabila mereka telah sujud maka hendaklah kamu berundur ke belakang (untuk menjaga serbuan musuh) dan hendaklah datang pula puak yang lain yang belum sembahyang (kerana menjaga serbuan musuh) maka hendaklah mereka sembahyang (berjamaah) bersama-sama mu, dan hendaklah mereka mengambil langkah berjaga-jaga serta menyandang senjata masing-masing. Orang-orang kafir memang suka kalau kamu cuai akan senjata dan harta benda kamu, supaya dengan jalan itu mereka dapat menyerbu kamu beramai-ramai dengan serentak. Dan tidaklah kamu berdosa melatakan senjata masing-masing, jika kamu dihalangi sesuatu yang menyusahkan disebabkan hujan atau kamu sakit. Dan hendaklah kamu mengambil langkah berjaga-

¹³⁴Ibn ‘Abd al-Salām, Abu Muḥammad Ḥaḍīqah b. Abī Ḥanīfah, Qawā'id al-Ahkām Fi Maṣāliḥ al-Anām, Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azharīyyah, 1991, jld 2, hlm 158.

jaga. Sesungguhnya Allah telah menyediakan bagi orang-orang kafir itu azab siksa yang amat menghina. Kemudian apabila kamu telah selesai mengerjakan sembahyang, maka hendaklah kamu menyebut dan mengingati Allah semasa kamu berdiri atau duduk dan semasa kamu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa tenteram (berada dalam aman), maka dirikanlah sembahyang itu (dengan sempurna). Sesungguhnya sembahyang itu adalah satu ketetapan yang diwajibkan ke atas orang-orang yang beriman, yang tertentu waktunya”¹³⁵.

Daripada ayat-ayat ini kita dapati Allah SWT meringankan untuk orang-orang mukmin, apabila mereka berada dalam keadaan genting, maka diharuskan kepada mereka untuk mengqasarkan sembahyang, mengubah cara penunaianya dan Allah juga mensyariatkan sembahyang Khawf. Ketika keadaan telah aman, Allah memerintahkan orang-orang mukmin menyempurnakan sembahyang mereka sebagaimana biasa.

Contoh kepada pemakaian kaedah ini ialah beberapa hukum yang difatwakan oleh sesetengah fuqahā' seperti kemaafan terhadap sedikit najis dan darah yang sukar untuk dikawal. Begitu juga dalam soal menjadi saksi. Dalam kes-kes yang orang lelaki terhalang melakukannya maka orang perempuan dibenarkan menjadi saksi seperti persaksian yang berhubungkait dengan aurat dan rahsia-rahsia wanita. Sebagai contohnya ulama mazhab hanafi berpendapat seorang bidan wanita harus menjadi saksi bersendirian terhadap kelahiran seorang bāyi demi memelihara keturunan¹³⁶.

¹³⁵Q, al-Nisā' (4): 101-103

¹³⁶Dr Mahmūd Muḥammad Abdul Ḥaḍīr al-Zaynī, *op.cit*, hlm 51.

Inilah beberapa kaedah fiqh yang digunakan oleh para fuqahā' sebagai sokongan dalam mengistinbātkan hukum. Satu perkara yang perlu diperjelaskan ialah kaedah-kaedah yang telah disebutkan bukanlah berperanan sebagai formula yang menjadi ukuran muktamad dalam proses mengistinbātkan hukum-hukum fiqh. Ia hanyalah sebagai garis panduan kepada beberapa cabang hukum syara'. Ini bererti kaedah-kaedah tersebut lebih menjurus kepada maksud sebahagian besar hukum-hukum fiqh adalah jelmaan kepada kaedah-kaedah ini tetapi bukan kesemuanya¹³⁷.

Sehubungan itu al-Ḥamawi yang menghuraikan kitab al-Asybāh wa al-Nazā'ir oleh Ibn Najīm menyebutkan:

“Sesungguhnya kaedah menurut fuqahā' tidak sama dengan kaedah menurut ahli nahu dan ahli usūl, kerana kaedah pada fuqahā' merupakan hukum kebanyakannya dan bukannya hukum keseluruhan yang dapat dilaksanakan seluruh unit-unit di bawahnya untuk mengenalpasti hukum-hukumnya”¹³⁸

¹³⁷ Al-Zuhayli, al-Darūrah al-Syar'iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985, hlm 194.

¹³⁸ Al-Ḥamawi, Ahmad bin Muhammad, Ghamzu Ḥiyat al-Baṣair Syarhu Al-Asybāh wa al-Nazā'ir, Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah al-Āmirah, tahun 1357H, jld 1, hlm 22.