

Maṣlahah dan Nas - Suatu Wacana Semasa

Asmadi Mohamed Naim *

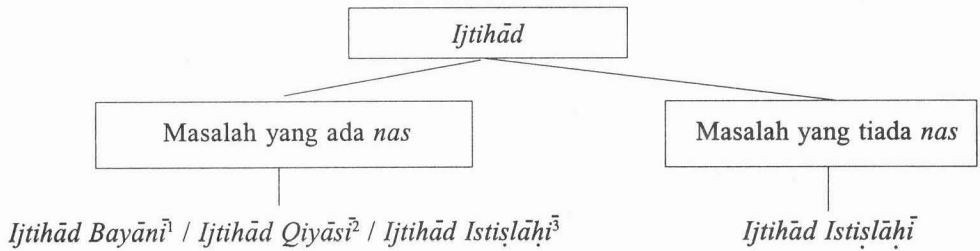
Abstract

This article seeks to explore the issue of maṣlahah and nas. The two major areas to be discussed are the application of maṣlahah in the ijihād and the possible instances where maṣlahah may take precedence over nas. The article will present the two arguments as regards to maṣlahah as seen by Najm al-Dīn al-Tūfī and manhāj ulama in determining the hukm based on the principle of maṣlahah. The article will also outline the rules to be observed in issuing such a hukm so as to ensure that maṣlahah would not nullify the hukm as decreed by Allah SWT.

Perdebatan tokoh-tokoh Islam mengenai *maṣlahah* telah berlaku semenjak zaman awal Islam. Ia bukanlah suatu topik yang baru. Artikel ini memfokuskan bagaimana para sarjana semasa menumpukan perbincangan mengenai *maṣlahah* untuk menentukan sesuatu hukum. Justeru, artikel ini mengupas bagaimana kebiasaannya *istinbāt* hukum berlaku pada dua perkara iaitu pertamanya *istinbāt* hukum yang ada *nas*. Keduanya ialah *istinbāt* hukum yang tiada *nas*. Para sarjana sepakat bahawa *istinbāt* hukum pada perkara yang tiada *nas* boleh dilakukan melihat kepada *maṣlahah* sesuatu masalah. Namun mereka tidak bersependapat mengenai penggunaan *ijihād istiṣlāhī* (*maṣlahah*) pada masalah *istinbāt* hukum yang ada *nas* (Lihat Jadual 1).

* Pensyarah Tamadun Islam di Sekolah Pembangunan Sosial, Universiti Utara Malaysia.

Jadual 1



Justeru, perdebatan berlaku antara sarjana-sarjana mengenai bentuk *ijtihād* pada hukum yang mempunyai *nas*. Kebanyakan ulama menetapkan kewajipan menggunakan *ijtihād bayānī* dan *ijtihād qiyāsī* terlebih dahulu. *Ijtihād istislahī* hanya dikhususkan kepada permasalahan yang tiada *nas*. Satu pihak lagi menjadikan *ijtihād maṣlahī* atau *ijtihād istislahī* sebagai asas untuk berijtihad. Pihak yang membenarkan penggunaan *ijtihād istislahī* pada persoalan yang tiada *nas* adalah berpandukan kepada *manhajyyah taqlidiyyah*⁴ atau *manhajyyah tasyrī'īyyāh*.⁵ Manakala pihak yang lain menggunakan *maṣlahah* sebagai asas dalam *ijtihād* adalah kerana mereka merasakan *istinbāt* hukum yang ada sekarang bertentangan dengan konsep “*pintu ijtihad terbuka*’. Mereka mengkritik para sarjana yang masih menerimapakai ilmu *uṣūl al-fiqh* (*manhajyyah tasyrī'īyyāh*) yang telah disusun sekian lama untuk mengeluarkan hukum tanpa mahu keluar dari kerangka ilmu tersebut. Ia bersangkutan dengan satu pandangan (pandangan al-Ṭūfī) yang meletakkan *maṣlahah* sebagai asas apabila mengistinbāt hukum berbanding dengan *nas* walaupun pandangan tersebut ditolak oleh para ulama sezaman dan tidak pernah dijadikan asas oleh sarjana-sarjana Islam dulu dan sekarang. (Lihat Jadual 2).

Justeru, perbincangan akan berlanjutan kepada bagaimana kerangka penentuan *maṣlahah* ditentukan sekiranya *manhajyyah tasyrī'īyyāh* ditolak ketika berijtihad.

¹ *Ijtihād bayānī* ialah *ijtihād* yang dilakukan dalam konteks mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah.

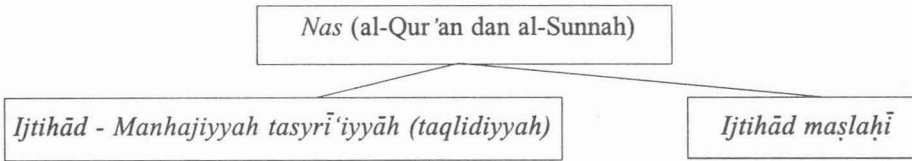
² *Ijtihād qiyāsī* ialah *ijtihād* yang dilakukan dengan menggunakan teori *Qiyās*.

³ *Ijtihād Istislahī* ialah *ijtihād* yang dilakukan dengan melihat kepada *maṣlahah* sesuatu hukum.

⁴ *Manhajyyah Taqlidiyyah* adalah gelaran terhadap tatacara mengeluarkan hukum yang menggunakan tatacara yang disusun oleh ulama-ulama *uṣūl al-Fiqh*.

⁵ *Manhajyyah Syar'īyyah* adalah gelaran kedua kepada *manhajyyah taqlidiyyah*. Ia bermakna tatacara yang digariskan oleh ulama-ulama *uṣūl al-Fiqh* itulah tatacara yang bersumberkan panduan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Jadual 2



Definisi

Terdapat dua istilah yang perlu diperjelaskan dalam topik ini iaitu pengertian *nas* dan *maşlahah*.

1. *Nas*

Nas menurut istilah merujuk kepada dalil *naqli* iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Namun adakah makna ini yang dimaksudkan oleh ulama apabila membahaskan masalah *ijtihād*. Lebih-lebih lagi apabila memperkatakan mengenai pertentangan *maşlahah* dengan *nas*. Bahkan terdapat kaedah fiqh umpamanya:

- i. “*al-Ijtihād lā yuḥsakh bi al-ijtihād mithlih, wa yuḥsakh bi al-nas*”⁶
- ii. “*Lā Haḍḍa li al-ijtihād ma'a al-nas*”⁷
- iii. “*Lā masāgh li al-ijtihād fī maurid al-nas*”.⁸

Ulama memberikan definisi yang berbeza mengenai pengertian *nas* dalam kaedah di atas:

- i. Syeikh Salīm Rustum Baz al-Lubnānī mengatakan bahawa *al-nas* yang dimaksudkan ialah *al-nas al-şarīh* (nas yang nyata).⁹
- ii. Syeikh Ali Haidar memberi pengertian umum terhadap perkataan *nas* iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁰
- iii. Syeikh Aḥmad al-Zarqā¹¹ mengatakan bahawa *al-nas* tersebut ialah *al-mufassar*¹² dan *al-muḥkam*.¹³

⁶ Al-Karkhī (t.t.). *Uşūl al-Imām al-Karkhī*, dipetik dari al-Ghazi (t.t). *Mausū'ah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Juz. 1, h. 430.

⁷ Al-Jassās (t.t.). *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz. 4. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turath al-'Arabī, h. 65.

⁸ Al-Lubnānī, Salīm Rustum Baz (1304H). *Syarḥ al-Lubnānī 'alā al-Majallah*. Al-Istanah: Maktabah al-Habibah, h. 25.

⁹ *Ibid.*, h. 26.

¹⁰ Haidar (t.t.). *Durar al-Hukkām*, Juz. 1. Beirut: Dār al-Jil, h. 32-33.

¹¹ Al-Zarqā, Aḥmad Muḥammad (1998). *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damsyik: Dār al-Qalam, h. 147-150.

¹² *Al-Mufassar* ialah kalimah yang nyata maknanya dari ayat yang dituturkan, atau terdapat dalil lain yang menerangkan makna sesuatu kalimah dalam ayat tersebut (Lihat Abū Zahrah, Muḥammad (1997). *Uşūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr al-Gharbī, h. 110).

- iv. Syeikh Muṣṭafa al-Zarqā' menambah *al-ijmā'* sebagai sebahagian dari *al-nas* yang dimaksudkan.¹⁴

Syeikh Salīm Rustum Baz al-Lubnānī dan Syeikh Alī Haidar memberi pengertian umum mengenai *nas* iaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Syeikh Salīm Rustum Baz al-Lubnānī menambah syarat *al-nas* iaitu jelas dan nyata (*al-sariḥ*). Namun Syeikh Ahmad al-Zarqā' dan anaknya, Muṣṭafa mensyaratkan *al-nas* tersebut mesti dalam golongan *qaṭ'ī al-dalālah* (*al-mufassar* dan *al-muḥkam*).

Setelah diperhalusi, maka ternyata definisi Syeikh Salīm Rustum Baz al-Lubnānī dan Syeikh Alī Haidar adalah terlalu umum. Adakah *al-nas* itu bermaksud *nas* yang *qaṭ'ī* atau yang nyata sahaja? Manakala Syeikh Ahmad al-Zarqā' dan anaknya mengkhususkan larangan berjihad pada *al-nas* yang *qaṭ'ī* sahaja. Sebaliknya mereka tidak memberi penerangan terhadap *nas* yang *zanni*. Adakah boleh dikeluarkan hukum berbeza dari pengertian nyata dari *nas* yang *zanni* walhal *ijmā'* ulama yang mewajibkan beramal dengan *khbar aḥād* walau ia bertaraf *zanni* tetapi mengandungi keterangan yang nyata?

Justeru, adalah lebih tepat berpegang bahawa *al-nas* yang dimaksudkan ialah semua *nas* al-Qur'an dan al-sunnah yang memberi pengertian yang nyata (*al-sariḥ*) sama ada ianya *zanni* mahupun *qaṭ'ī* sebagaimana pandangan Syeikh Salīm Rustum Baz al-Lubnānī dan Syeikh Alī Haidar. Keduanya merupakan pakar rujuk untuk "*Majallah al-Aḥkām al-'adliyyah*" pada zaman Kerajaan 'Uthmaniyyah.

2. Masalah

a. Imām al-Bukhārī meriwayatkan sebuah hadis: *Sesungguhnya Zaid bin Thābit berkata: Aku diberitahu oleh Abū Bakar mengenai kematian tentera di Peperangan al-Yamāmah. Bersamanya 'Umar bin al-Khattāb. Abū Bakar berkata: Sesungguhnya 'Umar datang kepadaku dan berkata: Sesungguhnya ramai penghafal al-Qur'an terbunuh dalam peperangan al-Yamāmah. Aku bimbang lebih ramai penghafal al-Qur'an yang akan terbunuh, maka akan hilang sebahagian dari al-Qur'an. Pada pandanganku, adalah satu kebaikan sekiranya engkau mengeluarkan arahan supaya dikumpulkan al-Qur'an. Aku berkata kepada 'Umar: "Bagaimana kamu menyuruh aku lakukan sesuatu yang tidak dilakukan oleh Rasulullah s.a.w.". 'Umar berkata: "Demi Allah, ia perkara yang baik (khayr)." Dan 'Umar berterusan memperkatakan kepadaku sehingga Allah SWT memberi petunjuk kepadaku. "Kamu (Zaid) seorang*

¹³ *Al-Muḥkam* ialah kalimah yang nyata makna yang diletakkan dalam sesuatu ayat dan susunan ayat tersebut. Kalimah tersebut tidak boleh ditakwil dan dikhususkan. (Lihat *Ibid.*, h. 111).

¹⁴ Al-Zarqā', Muṣṭafa Ahmad. *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, Juz. 2. Beirut: Dār al-Fikr, h. 1015-1018.

pemuda yang cerdik yang kami tidak ragu kepadamu. Engkau pernah menulis wahyu untuk Rasulullah SAW.” Aku (Zaid) berkata: “Bagaimana kamu menyuruh aku lakukan sesuatu yang tidak dilakukan oleh Rasulullah s.a.w.” Abū Bakar berkata: “Demi Allah ia adalah perkara baik (khayr).”¹⁵

b. Ulama bahasa pula mendefinisikan *maslahah* sebagai *ḥusn al-ḥal*.¹⁶ Manakala Sheikh Muṣṭafā Zaid menerangkan bahawa perkataan *maṣlahah* berasal dari *wazan* (bentuk perkataan) ‘*maf’alah*’. *Wazan* ini dalam ilmu Saraf menunjukkan sesuatu yang banyak terbit darinya sesuatu. Justeru *maṣlahah* disegi bahasa bererti kemaslahatan atau kebaikan yang banyak.¹⁷ Oleh itu perbincangan mengenai *maṣlahah* berkisar mengenai penekanan mendapatkan kebaikan dan manfaat yang banyak dan hakiki. Manakala kebaikan dan manfaat ini pula dilihat dari perspektif Islam.

Untuk mengelakkan sarjana Islam dari berpegang kepada *maṣlahah* dengan cara yang salah, al-Būṭī membentangkan perbezaan antara *maṣlahah* daripada kacamata Islam dan falsafah. Al-Būṭī mengingatkan bahawa *maṣlahah* pada pandangan ahli falsafah adalah bersifat keduniaan semata-mata. Pertimbangan antara baik dan buruk pada mereka adalah berdasarkan pengalaman dan panca indera sahaja. Pertimbangan tersebut berbeza dengan Islam yang meletakkan pertimbangan kepada kebaikan dunia dan akhirat secara serentak. Bahkan pandangan terhadap *maṣlahah* dunia bergantung kepada *maṣlahah* akhirat.¹⁸

c. Ulama *uṣūl al-Fiqh* pula telah memberikan definisi mereka yang hampir sama antara satu sama lain. Ia sebagaimana yang dikatakan oleh al-Ghazālī:

لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من
الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم،
وما لهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت
هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة¹⁹

¹⁵ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Ahkām*, no. hadis: 6654.

¹⁶ Al-Fairuz Abādī, Muḥammad bin Ya’qub (1997). *al-Qāmūs al-Muḥīt*, Juz. 1. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, h. 346.

¹⁷ Zaid, Muṣṭafa (1964). *al-Maṣlahah fī al-Taysrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, t.t: t.p., h. 19.

¹⁸ Al-Būṭī, Muḥammad Sa’id Ramaḍan (1982). *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assas al-Risālah, h. 25.

¹⁹ Al-Ghazālī (t.t.). *al-Muṣṭasfa*, Juz. 1, h. 286-287.

Syeikh Muṣṭafa Zaid membuat empat kesimpulan mengenai pandangan ulama terhadap *maṣlahah*:²⁰

- i. *Maṣlahah* adalah maksud syarak. Ulama bersependapat pada penggunaan dalam perkara *furu'* walaupun mereka tidak menjadikannya sebagai sumber rujukan utama mazhab mereka. Kemungkinan sesuatu hukum itu berkaitan dengan dalil lain ataupun kerana *maṣlahah* tidak dicatat sebagai sumber rujukan utama dalam mazhab mereka.
- ii. Imam Malik dan Imam Aḥmad menjadikan masalah sebagai sumber utama dalam *istinbāt* hukum. Manakala Imam Syafi'i memasukkannya dalam pengertian *qiyās* yang luas. Imam Abū Ḥanifah pula memperkatakannya dalam *istihsān*.
- iii. Tidak seorangpun di kalangan ulama *uṣūl al-Fiqh* dan ulama Mazhab memperkatakan pertentangan antara *maṣlahah* dengan *nas* dan *ijmā'*. *Maṣlahah* tidak berdiri sendiri untuk menentukan hukum. Sekiranya terdapat hukum yang kelihatan bertentangan dengan *nas* (jumlahnya sedikit), sebenarnya ia berpunca dari kaedah lain umpamanya: *al-Ḍarūrah tubīḥ al-maḥzurāt*. Kebenaran melakukan perkara tersebut bukan keizinan melakukannya selama-lamanya. Bahkan perkara *ḍarūrah* dilakukan sekadarnya (*al-Ḍarūrah tuqaddar bi qadrihā*).
- iv. Bidang yang menggunakan *maṣlahah* sebagai sumber utama dalam penentuan hukum ialah bidang *mu'āmalat*, *siyāsah syar'iyah* dan adat.

Isu-isu *Maṣlahah*

Pembentangan ini membicarakan secara ringkas dua isu utama yang berkaitan dengan *maṣlahah*:

i. Pandangan Najm al-Dīn al-Ṭūfī

Najm al-Dīn al-Ṭūfī²¹ ialah Sulaymān bin Abd al-Qawī bin Abd al-Karīm. Al-Ṭūfī memperkatakan mengenai *maṣlahah* apabila mensyarahkan hadis *Lā darara wa la dirār* dalam buku syarahnya mengenai hadis empat puluh al-Nawawī. Tidak ada satu

²⁰ Zaid, Muṣṭafa (1964), *op.cit.*, h. 60-61.

²¹ Al-Būṭī menukikkan dengan terperinci mengenai peribadi al-Ṭūfī dalam kitabnya *Dawābiḥ al-Maṣlahah*. Antara nukuilannya ialah: "Nantanya dinisbahkan kepada Ṭūfā, sebuah kampung di Baghdad. Ia dilahirkan pada 676H. Asal mazhabnya ialah Hanbali tetapi dia tidak beriltizam dengan keseluruhan pegangan usul fiqh dan masalah *furu'* mazhab Hanbali. Contoh yang jelas ialah pada permasalahan *maṣlahah*. Kemungkinan pengkaji-pengkaji kontemporari mengatakan bahawa pegangan tersebut melambangkan kebebasan dan keutuhan pemikiran al-Ṭūfī dalam memberi pandangan. Namun ulama-ulama yang menyusun sejarah perjalanan hidup al-Ṭūfī tidak mengatakan sedemikian, sebaliknya mereka mengatakan bahawa al-Ṭūfī 'kurang kefahaman

penulisan khusus oleh al-Ṭūfī mengenai *maṣlahah* kecuali syarahannya terhadap hadis tersebut.²²

Al-Ṭūfī menerangkan dalam syarahnya mengenai makna hadis tersebut:

- a. Al-Ṭūfī mengatakan bahawa terdapat perkataan yang *dihazaḥkan* (tidak disebut) dalam hadis '*Lā ḍarara wa lā ḍirār*' iaitu maknanya ialah '*Lā luḥūq al-ḍarar biḥad wa lā fi 'la ḍarar ma 'a ahad*' (Jangan mendatangkan kemudaratan pada orang lain dan jangan saling mendatangkan kemudaratan satu sama lain). Justeru, maknanya ialah tidak boleh mendatangkan kemudaratan menurut syarak kecuali dengan ketentuan yang khusus (*mujib khas*). Disandarkan *ḍarar* dengan syarak kerana tidak ternafinya *ḍarar* atau kemudaratan pada hukum ketetapan Tuhan. Manakala disandarkan keadaan *ḍarar* dengan *mujib khas* (ketetapan khas) beberapa keadaan yang membenarkan dikenakan kemudaratan berdasarkan 'ketetapan lain yang khusus' (*mujib khas*), umpamanya hudud dan hukum jinayat adalah kemudaratan yang terkena ahli keluarga penjenayah tetapi disyariatkan secara *ijmā'* melalui dalil yang khusus.²³
- b. Al-Ṭūfī kemudian membuat kesimpulan kedua yang lebih canggung iaitu: "Maknanya ialah apa yang saya bentangkan ialah ternafinya *ḍarar* dan *mafāsīd* mengikut syarak. Ia adalah satu penafian umum kecuali apabila ada dalil khusus. Ia bermakna proses mendahulukan hadis ini (hadis *ḍarar*) dari keseluruhan dalil-dalil syarak (walaupun *nas* al-Qur'an dan al-sunnah), dan menjadikannya sebagai dalil khusus untuk menafikan *ḍarar* dan menghasilkan *maṣlahah*. Jika kita andaikan bahawa sebahagian dalil-dalil syarak mengandungi *ḍarar*; jika sekiranya kita menolak *ḍarar* tersebut (dengan mentakhsīṣkan hadis *ḍarar* pada dalil syarak yang lain), maka kita beramal dengan dua dalil. Namun sekiranya kita hanya menggunakan dalil syarak sahaja (tanpa mentakhsīṣkan²⁴ hukum dengan hadis *ḍarar*), kita beramal dengan satu dalil.²⁵

untuk menilai (menghadamkan) dan menganalisis apa yang dihafalnya dan dibacanya'. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī meriwayatkan dari al-Kamāl bin Ja'far, dia berkata mengenai al-Ṭūfī: "Beliau ialah seorang yang hafalannya lebih kuat dari kefahamannya". Al-Būṭī kemudiannya berhujah bahawa al-Ṭūfī adalah seorang yang tersesat (*al-rāfiḍah*) dari aqidah *ahl al-sunnah wal jamaah* dan terkeluar dari aqidah syiah sebagaimana yang diperkatakan oleh beberapa pengarang sejarah hidup beliau iaitu Ibn Rajab dalam *al-Zail 'alā Ṭabaqāt al-Hanābilah*, Ibn al-'Imād dalam *Syadharāt al-Dhahab* dan Ibn Ḥajar dalam *al-Durar al-Kamīnah*. (Lihat: al-Būṭī, hh. 202-206 di bahagian nota kaki).

²² Zaid, *op.cit.*, hh. 112-115.

²³ Al-Ṭūfī, h. 15 dalam lampiran buku Zaid, Muṣṭafa (1964). *Op.cit.*, t.t: t.p.

²⁴ *Takhsīṣ* ialah mengecualikan dari hukum yang berbentuk umum pada beberapa perkara khusus dari awal (*irādah ula*). (Lihat Abū Zahrah, *op.cit.*, h. 147).

²⁵ Al-Ṭūfī, *op.cit.*, h. 16.

- c. Dalil-dalil syarak yang dimaksudkan al-Ṭūfī sebanyak sembilan belas perkara iaitu ayat-ayat al-Qur'an, al-sunnah, *ijmā' ummah*, *ijmā' ahli madīnah*, *qiyās*, *qaul al-sahābi*, *maṣlahah mursalah*, *istishāb*, *barā'ah al-asliyyah*, *al-awāid* (*adat*), *al-istiqrā'*, *al-istidlāl*, *al-istihṣān*, *al-akhz bil akhaf*, *'usmah*, *ijmā' ahli kūfah* dan *ijmā' al-itrah*. Kemudian beliau berkata: Inilah sembilan belas dalil-dalil syarak, yang paling kuat ialah *nas* dan *ijmā'*.²⁶
- d. Dua dalil syarak yang utama (*nas* dan *ijmā'*), perlu dilihat sama ada bersesuaian dengan penjagaan *maṣlahah* (*ri'āyah al-maṣlahah*) atau tidak bersesuaian dengan konsep *ri'āyah maṣlahah*. Sekiranya *nas* dan *ijmā'* bersesuaian dengan konsep tersebut untuk menghasilkan *maṣlahah*, maka tidak ada pertikaian di sini, iaitu telah sepakat tiga dalil iaitu *nas*, *ijmā'* dan *ri'āyah maṣlahah* yang dihasilkan dari dalil '*la ḍarār wa la dirar*'. Sekiranya *nas* dan *ijmā'* berlawanan dengan konsep *ri'āyah maṣlahah*, wajib didahulukan konsep *ri'āyah maṣlahah* dari *nas* dan *ijmā'* dengan jalan *takhṣiṣ* dan pentafsiran terhadap *nas* dan *ijmā'*, bukan dengan cara mempermain-mainkannya atau membekukan maknanya tetapi dengan cara sebagaimana al-sunnah juga didahulukan dari al-Qur'an.²⁷

Selepas daripada itu, al-Ṭūfī memperkatakan mengenai *ijmā'*. Beliau mengemukakan hujah untuk menolak *ijmā'*. Namun artikel ini tidak bercadang melanjutkan perbincangan pada permasalahan penolakan al-Ṭūfī terhadap *ijmā'*. Justeru para pengkaji disaran meneliti buku al-Būṭī (*Dawābiṭ al-Maṣlahah*) yang dirasakan dapat menjawab persoalan tersebut.

Pandangan al-Ṭūfī sebenarnya mengandungi banyak kebatilan yang jelas. Banyak pertentangan antara satu hujah ke hujah yang lain. Berikut diperincikan kebatilan penghujahan tersebut.

- a. Pada permulaannya al-Ṭūfī mengakui bahawa tidak boleh mendatangkan kemudaratan menurut syarak kecuali dengan ketentuan yang khusus (*mujib khas*). Justeru disandarkan *ḍarar* dengan syarak pada makna hadis *ḍarar* kerana tidak ternafinya *ḍarar* atau kemudaratan pada hukum ketetapan tuhan. Manakala disandarkan keadaan *ḍarar* dengan *mujib khas* (ketetapan khas) beberapa keadaan yang membenarkan dikenakan kemudaratan berdasarkan 'ketetapan lain yang khusus' (*mujib khas*), umpamanya hudud dan hukum jinayat adalah kemudaratan yang terkena ahli keluarga penjenayah tetapi disyariatkan secara *ijmā'* melalui dalil yang khusus.²⁸ Justeru, *nas* dan *ijmā'*

²⁶ *Ibid.*, h. 16-17.

²⁷ *Ibid.*, h. 16.

²⁸ Al-Ṭūfī, h. 15 dalam lampiran buku Zaid. (1964).

didahulukan dari *maṣlahah* kerana *nas* dan *ijmā'* mengandungi *maṣlahah* yang hakiki dan lebih utama berbanding kemudaratan terhadap keluarga penjenayah.

Namun setelah itu ia kembali mengatakan bahawa *maṣlahah* diutamakan berbanding dengan *nas* dan *ijmā'* sekiranya *nas* dan *ijmā'* mengandungi *ḍarar*. Beliau mengandaikan bahawa sebahagian dalil-dalil syarak mengandungi *ḍarar*. Oleh itu jika sekiranya kita menolak *ḍarar* tersebut (dengan mentakhsīṣkan hadis *ḍarar* pada dalil syarak yang lain), maka kita beramal dengan dua dalil.²⁹ Keterangan tersebut menyerlahkan pertentangan pandangan al-Ṭūfī. Pada mulanya beliau mengatakan *nas* dan *ijmā'* sebagai penentu (*mujib*), kemudian mengatakan *maṣlahah* pula perlu diutamakan setelah merasakan pada *nas* dan *ijmā'* terdapat *ḍarar*?

- b. Bagaimana al-Ṭūfī boleh membuat tuduhan terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah mengandungi *maṣlahah* yang berlawanan? Walhal al-Qur'an dan al-Sunnah adalah diturunkan oleh Allah S.W.T. untuk kemaslahatan hamba-hambanya. Ini telah dibuktikan secara memahami makna umum yang terbit dari pelaksanaan persoalan *furu'* yang dihasilkan dari dalil-dalil al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁰ Justeru, asas yang dipegang oleh al-Ṭūfī adalah sesuatu yang mustahil iaitu mustahil terdapat mudarat pada *nas* al-Qur'an, al-Sunnah dan *ijmā'*. Kecuali sekiranya dia mengandaikan *maṣlahah* sememangnya bertentangan dengan *nas* dan *ijmā'*. Sebaliknya dia juga yang memulakan penghujahan bahawa syarak meletakkan *maṣlahah* dalam setiap pensyariatannya yang difahami secara *istiqrā'*. Maka ini satu lagi pertentangan yang berkaitan dengan hujah al-Ṭūfī.
- c. Pada permulaannya al-Ṭūfī mengakui bahawa secara *al-istiqrā'* bahawa penjagaan *maṣlahah* adalah maksud terakhir ajaran Islam, iaitu makna umum yang dilihat daripada hukum-hukum *furu'* yang diterbitkan dari dalil al-Qur'an dan al-sunnah yang telah meletakkan penjagaan *maṣlahah* sebagai sesuatu yang utama sebagaimana al-Ṭūfī berkata: "Terdapat contoh-contoh lain dalam *nas-nas* yang nyata yang menunjukkan bahawa agama diturunkan untuk mendapatkan manfaat dan masalah. Maka sekiranya *ḍarar* dan *dirar* tidak ternafi pada syarak, pasti terdapat pertentangan antara *nas-nas* yang dinyatakan sebelumnya. Dan ia adalah mustahil (sesuatu *nas* mengandungi *ḍarar*)". Kemudian, beliau menekankan selepasnya terdapat dalil-dalil al-Qur'an dan al-sunnah pada perkara *furu'* mengandungi pertentangan dengan *maṣlahah*. Maka logik apa yang dipegang oleh al-Ṭūfī?³¹

²⁹ *Ibid.*, h. 16, al-Raisūnī dan Jamāl Barut (2000), *al-Ijtihād- al-Naṣ, al-Wāqī', al-Maṣlahah*. Damsyik: Dār al-Fikr. h. 38-49.

³⁰ Al-Būṭī, *op.cit.*, h. 209.

³¹ Al-Ṭūfī, *op.cit.*, h. 16.

- d. Al-Būṭī menolak hujah bahawa *maṣlahah* menjadi pentakhṣīs kepada *nas* dan *ijmā'*. Pegangan ini tidak pernah diperkata dan tidak pernah dipegang oleh sesiapa pun di kalangan ulama-ulama muktabar. Ia kerana *ijmā'* adalah dalil *qat'i* pada setiap sudut. Dalam pada itu, perlu diperjelas bahawa *takhṣīs* ialah mengeluarkan sebahagian dari perkara yang ditakhṣīskan. *Nasakh* pula ialah membatalkan keseluruhan hukumnya. Manakala al-Ṭūfī menyeru supaya didahulukan penggunaan *maṣlahah* dari *nas* dan dibatalkan penggunaan *nas* ketika ada pertentangan antara keduanya. Justeru tidak boleh dikatakan pegangannya mendahulukan *maṣlahah* sebagai mempraktik hukum *takhṣīs*.³² Dalam pada itu, al-Ṭūfī tidak mendatangkan contoh mengenai teorinya itu.³³ Pandangannya hanyalah satu andaian semata-mata. Sebenarnya, sekiranya perkara itu mengandungi *nas*, maka itulah *maṣlahah* yang sebenarnya.

ii. Manhaj *istinbāt* hukum

Ungkapan "*pintu ijtihād tidak tertutup*" merupakan ungkapan keramat sarjana-sarjana Islam kontemporari dan semasa. Segala keruntuhan tamadun Islam dikaitkan dengan budaya bertaklid dalam masyarakat Islam. Justeru lahir kecenderungan untuk bebas mengeluarkan pandangan tanpa terikat dengan mazhab dan imam yang sebelumnya menjadi ketakutan ilmuwan Islam. Namun begitu, terdapat mereka yang mengambil peluang dari ungkapan keramat tersebut. Mereka secara terang-terangan menyeru supaya ditolak kerangka pembinaan hukum (*uṣūl al-fiqh*) atas alasan kerangka tersebut sebahagian dari budaya bertaklid.

Justeru, persoalan *istinbāt* hukum tidak terkecuali menjadi topik perdebatan. Satu pihak mengatakan bahawa *manhaj* tersebut adalah *manhaj taqlīdi* (kaedah yang diperolehi secara bertaklid). *Manhaj* tersebut tidak digelar sebagai *manhaj tasyrī'i*, sebaliknya dipanggil *manhaj taqlīdi*. Ini bersesuaian bahawa Islam tidak mengiktiraf konsep kepaderian dalam beragama. Berpegang kepada *manhaj (uṣūl al-fiqh)* susunan orang-orang terdahulu umpama menjalankan konsep kepaderian dalam Islam. Oleh itu *maṣlahah* perlu menjadi asas ketentuan hukum: *al-maṣlahah tadūr ma'a al-hukm wujūdan wa 'adaman*.³⁴

³² Al-Būṭī, *op.cit.*, h. 210.

³³ Terdapat pegangan sarjana sekarang yang bersandarkan kepada pandangan al-Ṭūfī. Antaranya masalah berpuasa mengurangkan produktiviti, menutup aurat tidak sesuai dengan wanita pada zaman ini, tidak sesuai potong tangan pencuri dan lain-lain

³⁴ Al-Raisūnī dan Jamāl Barut, *op.cit.*, h. 165-180.

Mereka mengemukakan kaedah: *al-syarī'ah maṣlahah wa al-maṣlahah syarī'ah* (Syariah itu maṣlahah, maṣlahah itu syariah). Ia bererti semua perkara yang dilihat mendatangkan manfaat kepada manusia merupakan syariat.³⁵

Namun, sarjana Uṣūl Fiqh mempertahankan bahawa *istinbāt* hukum semestinya menggunakan *manhajyyah tasyrī'yyāh* atau ilmu *uṣūl al-fiqh* dan segala kaedah-kaedahnya. Ia merangkumi topik al-Qur'an dan ilmunya sehingga *nasakh* dan *mansūkh*, al-Sunnah dan ilmunya, topik *al-Dilālat*, *al-Qiyās*, *al-Istishāb*, *al-Istihṣān*, *Qawl al-Sahābi* dan lain-lain.³⁶ Mereka berhujah bahawa mengeluarkan hukum berdasarkan *manhajyyah tasyrī'yyāh* tidak termasuk dalam golongan bertaklid. Sebaliknya ia adalah mengeluarkan hujah berdasarkan dalil. Dalam pada itu, ulama-ulama uṣūl fiqh mempunyai metode yang berbeza-beza antara satu sama lain apabila mengeluarkan hukum. Seruan '*pintu ijtihād tidak tertutup*' bukan bermakna seseorang bebas dari lingkungan wahyu untuk menetapkan hukum.

Justeru, al-Raisūnī dalam artikelnya menukulkan kaedah yang sama iaitu *al-syarī'ah maṣlahah wa al-maṣlahah syarī'ah* (Syariah itu maṣlahah, maṣlahah itu syariah). Namun begitu, beliau menolak salah tafsir golongan tersebut terhadap kaedah itu. Sebaliknya, ia mentafsirkan bahawa bahagian pertama kaedah tersebut menekankan bahawa semua perkara yang disyariatkan adalah *maṣlahah*. Sekiranya tiada *nas*, maka hukum yang *diistinbāt*kan berdasarkan *maṣlahah* ialah syariah.³⁷ Sebaliknya pandangan yang mentafsirkan syariah berdasarkan *maṣlahah*, walaupun pada permasalahan yang mempunyai *nas* yang nyata adalah meletakkan agama pada akal semata-mata. Al-Būṭi menekankan bahawa ilmuan perlu berwaspada terhadap racun yang dimasukkan oleh musuh-musuh Islam untuk mengungkaikan Islam dari dalam bibir ilmuan Islam itu sendiri dengan menggunakan *maṣlahah*.³⁸

Justeru, al-Būṭi menggariskan beberapa syarat dalam menentukan *maṣlahah*:³⁹

1. *Maṣlahah* yang ditentukan adalah masalah yang sebenar iaitu yang terkandung dalam *maqāsid al-syarā'* (maksud-maksud penurunan syariat).
2. *Maṣlahah* tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Wacana antara Dr. Aḥmad al-Raisūnī dan Prof. Jamāl Barut al-Raisūnī mempertahankan bahawa ilmu uṣūl al-Fiqh merupakan *manhajyyah tasyrī'yyāh*. Walaupun begitu tidak menafikan ruang untuk berijtihad dalam *manhaj* ini. Manakala Prof. Jamāl Barut menggelarkan uṣūl al-Fiqh sebagai *manhaj taqlīdī* dan menjadi pegangan para pentaklid. Hukum harus dikeluarkan dengan melihat kepada *maṣlahah*. (Lihat: al-Raisūnī dan Jamāl Barut (2000), *op.cit.*)

³⁷ *Ibid.*, hh. 31, 32, 153.

³⁸ *Ibid.*, al-Būṭi, *op.cit.*, h. 10-15.

3. *Maṣlahah* tersebut tidak bertentangan dengan *al-sunnah*.
4. *Maṣlahah* tersebut tidak bertentangan dengan *qiyās*.
5. *Maṣlahah* tersebut tidak membatalkan *maṣlahah* yang lebih besar atau *maṣlahah* seumpamanya.

Justeru, segala ketetapan hukum oleh seseorang dengan hujah *maṣlahah* yang bertentangan dengan *nas* yang *qat'ī* atau *nas* yang nyata (*sariḥ*) tetapi bertaraf *ẓanni*, sama ada *nas* dari al-Qur'an mahupun al-Sunnah, maka hukum tersebut adalah tertolak. Demikian juga tertolak hukum yang dikaitkan dengan *maṣlahah* sekiranya bertentangan dengan *qiyās*. Oleh itu, para sarjana wajib memperhalusi ilmu *istinbāt* hukum, proses-prosesnya supaya hukum-hakam syarak tidak ditolak begitu sahaja atas hujah *maṣlahah*.

Kesimpulan

Perbahasan mengenai *maṣlahah* merupakan sesuatu yang amat penting. Ia merupakan sandaran utama para sarjana Islam dalam mentafsirkan isu-isu semasa. Namun keperihatinan terhadap *maṣlahah* seharusnya tidak mengenenpikan kewujudan *al-nas*. Walaupun jarang kedengaran sarjana Islam semasa menerima teori yang dibentangkan oleh al-Ṭūfī, namun tindak-tanduk dan hujah mereka cenderung ke arah kaedah tersebut.

Justeru, mereka yang mahu terjun dalam bidang *ijtihād* dalam ertikata yang sebenar seharusnya mempunyai ilmu yang mencukupi mengenai ilmu *uṣūl al-Fiqh* khususnya *maṣlahah*. Ini terbukti apabila musuh-musuh Islam menjadikan *maṣlahah* sebagai jalan untuk mengurai ikatan masyarakat Islam terhadap pegangan al-Qur'an dan sunnah.

³⁹ Al-Būṭī, *op.cit.*, hh. 113-275.