

KONSEP *MAŞLAĦAH* DI SISI WAHBAH AL-ZUĦAYLĪ (1932-2015): SATU PENILAIAN

The Concept of *Maşlahah* According to Wahbah al-ZuĦaylī (1932-2015): An Assessment

Izal Muştafa Kamar*

ABSTRACT

Over the past few years, there have been renewed interests from scholars and researchers to study on maqāşid and maşlahah from various aspects and perspectives. Such interests have opened up previously unexplored avenues of research on maqāşid. Notwithstanding these benefits, there are considerable confusions-whether intentional or otherwise-in some of these writings in understanding and implementing key principles of maqāşid and maşlahah. One of the main reasons of the confusion is the inability to comprehend a key principle in which the nuşūş is in total harmony with the higher objectives of the law. Failure to understand this fundamental principle has resulted in confusion, as proponents of such ideas would propose either

* PhD Candidate, Raja Zarith Sofiah Centre for Advanced Studies of Islam (RZS-CASIS), University of Technology Malaysia International Campus, Jalan Semarak, 54100 Kuala Lumpur. izalmuştafa@gmail.com

disregarding/discrediting the nuṣūṣ or reinterpreting it and only considering the objectives behind the text, as a solution to mitigate “contradictions” which they assume occurred. Hence, this article aims to identify and explain the maṣlahah framework according to the ‘Ahl Sunnah wa al-Jamā’ah through the writings of Wahbah al-Zuhaylī. It analyzes the relationship between maṣlahah and nuṣūṣ, as well as how, according to the ‘Ahl Sunnah, nuṣūṣ should be used as a yardstick (mi’yār) when making religious decisions. One of the key findings in this study is that there are no contradictions between maṣlahah and nuṣūṣ. This study employs a qualitative method to understand key concepts of maqāṣid and maṣlahah according to the ‘Ahl Sunnah by collecting data from various data points. It utilizes both the inductive and deductive methods to comprehend key concept of maqāṣid and maṣlahah, as well as to identify the maṣlahah framework through the writings of Wahbah al-Zuhaylī.

Keywords: *maqāṣid, maṣlahah, Wahbah al-Zuhaylī, al-Ṭūfī, al-maṣāliḥ al-mursalah*

PENDAHULUAN

Secara umumnya, terdapat banyak penulisan yang membincangkan isu-isu berkaitan *maqāṣid* dan *maṣlahah*.¹ Sebahagian daripada usaha tersebut merupakan ikhtiar para ulama Ahl Sunnah kontemporari yang berusaha untuk mengenal pasti ruang-ruang

¹ Sepertimana yang disaksikan Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām sehingga beliau berusaha untuk mengumpulkan segala perbincangan/ penulisan berkaitan *maqāṣid* dan juga *maṣlahah* dalam buku ensiklopedia yang bertajuk *al-Dalīl al-Irshādī Ilā maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Sila lihat: Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Dalīl al-Irshādī Ilā maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (London: al-Mu’assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmiyyah, cetakan kedua, 2011) 1: 11.

ijtihād bagi menambahbaik penulisan serta pemahaman tentang *maqāṣid* dan *maṣlahah*. Sementara sebahagian pengkaji tertentu telah mendatangkan dengan kesimpulan-kesimpulan yang tidak tepat serta menyalahgunakan kaedah *maqāṣid* dan *maṣlahah* untuk melangkaui ketetapan *nuṣūṣ*. Pendekatan yang digunakan oleh kelompok tersebut lazimnya hasil daripada pengaruh pemikiran Najm al-Dīn al-Ṭūfī (716H) dalam kaedah *maqāṣid* dan *maṣlahah*. Walaupun mereka terdiri daripada ulama Ahl Sunnah, namun pendapat serta kesimpulan yang dikemukakan adalah tidak menepati konsep *maṣlahah* yang sebenar.² Al-Ṭūfī berpandangan bahawa sekiranya berlaku pertembungan antara *nuṣūṣ* dan *maṣlahah*, maka yang perlu diberikan keutamaan adalah *maṣlahah*. Al-Būṭī dalam penulisannya menyatakan bahawa pandangan al-Ṭūfī telah terkeluar daripada kesepakatan (*ijmāʿ*) ulama.³

² *The Encyclopaedia of Islam* menyatakan bahawa al-Ṭūfī menjadi terkenal disebabkan pendapatnya yang berani (*audacious understanding*) berkaitan *maṣlahah*. Malcom Kerr menyatakan bahawa pendapat al-Ṭūfī berkaitan *maṣlahah* merupakan pendapat yang berbeza daripada pendapat tradisional (*an extreme exception to the traditional view*). David Johnston menganggapnya sebagai seorang *uṣūlī* yang telah membuka ruang baru berkaitan teori perundangan Islam, dengan mengutamakan *maṣlahah* berbanding al-Quran dan sunnah. Wael al-Hallāq berpendapat walaupun al-Ṭūfī memberi keutamaan kepada kemaslahatan daripada sumber hukum yang lain, pemikiran al-Ṭūfī berkaitan *maṣlahah* tidak begitu tersebar selepasnya. Sila lihat: Al-Ṭūfī, *al-Taʿyīn fī Sharah al-Arbaʿīn*, ed. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ʿUthmān (Bayrūt: Muʿassasah al-Rayyān, cetakan 1998/1419H) 259; P. J. Bearman & W. P. Heinrichs (ed), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000, 2nd print) 10: 589; Malcom Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā* (United States of America: University of California Press, 1966) 101; David Johnston, “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh,” *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 2 (2004), 253; Wael Hallaq, *History of Islamic legal theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 151.

³ Muhammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah* (Bayrūt: Muʿassasah al-Risālah, cetakan ke-6, 2000), 187.

Berdasarkan pertembungan aliran dalam praktikal *maṣlahah* tersebut, maka terdapat keperluan untuk menjelaskan pendekatan *jumhūr* ulama (yang terdiri daripada ‘Ahl Sunnah wa al-Jamā‘ah) berkaitan *maṣlahah* dan hubungannya dengan *nuṣūṣ*. Analisis pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī berkaitan *maṣlahah*- serta prinsip dan *dawābiṭ* (parameter) dapat dijadikan sebagai panduan dalam berhadapan dengan *maṣlahah*. Ia turut menganalisis hubungan antara *maṣlahah* dengan *nuṣūṣ*, serta peranan *nuṣūṣ* sebagai kayu ukur (*mi‘yār*) bagi segala permasalahan. Dari itu, tiada pertembungan yang berlaku antara *maṣlahah* dengan *nuṣūṣ*. Selain itu, kajian turut menganalisis pendekatan al-Zuḥaylī dalam meraikan kemaslahatan *mukallaf* pada bab *fiqh* yang pelbagai di mana boleh dirumuskan bahawa tokoh ini sering- mengambil langkah yang seimbang (*waṣat*) serta berhati-hati.

LATAR BELAKANG RINGKAS WAHBAH AL-ZUḤAYLĪ

Bagi memberikan gambaran umum berkaitan tokoh yang menjadi penumpuan makalah ini, latarbelakang ringkas bagi Wahbah al-Zuḥaylī dihuraikan sebagai pendahuluan perbincangan. Nama penuh beliau ialah Wahbah Muṣṭafā al-Zuḥaylī. Beliau dilahirkan pada tahun 1351H bersamaan dengan tahun 1932 Masihi di kampung Dīr ‘Atiyyah, Syria. Beliau memperoleh ijazah Doktor Falsafah pada tahun 1963 daripada Universiti al-Azhar dengan kajian yang bertajuk *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kajian bersifat komparatif tersebut menghuraikan pendekatan lapan mazhab *fiqh* berkaitan isu-isu dan kesan peperangan yang berlaku.⁴

Berdasarkan penulisan al-Zuḥaylī dalam pelbagai bidang ilmu Islam, seperti *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dan *tafsīr*, didapati bahawa beliau sering kali mengambil pendekatan komparatif dengan menganalisis perbezaan pendapat yang berlaku pada sesuatu permasalahan. Begitu juga dalam bidang *uṣūl al-fiqh*, didapati al-Zuḥaylī tetap menggunakan kaedah komparatif dengan mengkaji pendapat pelbagai ulama dalam isu-isu *uṣūl al-fiqh*.⁵ Tambahan

⁴ Bad‘i al-Sayyid Al-Laḥḥām, *Wahbah al-Zuḥaylī: al-‘Ālim al-Faqīh al-Mufasssīr* (Dimashq: Dār al-Qalam, cetakan pertama, 1422H/2001) 12-17.

⁵ Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan 22, 2017/1438H) juz 1 dan 2.

dari itu, beliau menyatakan pada pendahuluan kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* tentang usahanya untuk mencontohi beberapa kaedah penulisan *uṣūl al-fiqh* karya al-Shāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt*.⁶ Hal ini berikutan beberapa keistimewaan yang beliau saksikan pada penulisan *uṣūl al-fiqh* karya al-Shāṭibī berbanding penulisan *uṣūl al-fiqh* tradisional yang lain. Keistimewaan tersebut terdapat pada beberapa aspek, seperti (i) memasukkan perbincangan berkaitan *maqāṣid* dalam penulisan *uṣūl al-fiqh*; (ii) al-Shāṭibī juga telah memperincikan perbincangan hukum-hakam *fiqh* pada penulisan tersebut; (iii) beliau juga memberi penumpuan khusus kepada isu *ijtihād* dengan memperincikan perbincangan yang berkaitan dengannya.

Pengaruh al-Shāṭibī jelas terzahir dalam penulisan *uṣūl al-fiqh* al-Zuhaylī. Sekiranya al-Shāṭibī telah mengkhususkan satu bab berkaitan *maqāṣid* dan *ijtihād*, juga telah memperincikan perbincangan hukum-hakam *fiqh* melalui contoh yang dikemukakan pada kebanyakan isu *uṣūl al-fiqh* yang dibentangkan, kaedah yang sama telah dituruti al-Zuhaylī pada kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beliau juga telah meringkaskan serta mempermudah penulisan tersebut agar mudah untuk dijadikan sebagai rujukan. Hal demikian adalah selari dengan pendapatnya tentang keperluan untuk memperbaiki kaedah penulisan ilmu *uṣūl al-fiqh* semasa berbanding penulisan *uṣūl al-fiqh* yang digunakan oleh kebanyakan ulama terdahulu.⁷

DEFINISI *MAṢLAHAH* DAN KAITANNYA DENGAN ILMU *MAQĀṢID*

Istilah *maṣlahah* berasal daripada *ṣalaha* (iaitu huruf *ṣād*, *lām* dan *hā*). Menurut *Lisān al-‘Arab*, definisi *al-ṣalāh* dan *maṣlahah* adalah sama dari sudut istilah. Kedua-duanya membawa maksud melakukan sesuatu kemaslahatan yang berlawanan daripada melakukan kerosakan.⁸ Al-Ghazālī bersetuju bahawa istilah *maṣlahah* adalah bermaksud meraih kemaslahatan dan menolak kemudaratan (*immā jalb maṣlahah aw daf‘ mafsadah*). Walau

⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1: 18.

⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1: 18.

⁸ Ibn Manẓūr al-Miṣrī, *Lisān al-‘Arab*, (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, cetakan pertama, t.t.), 2: 516.

bagaimanapun, beliau turut berpendapat bahawa *maṣlaḥah* dari segi istilah membawa makna yang lebih luas. Hal ini kerana seseorang insan akan melihat penjagaan sesuatu kemaslahatan serta menolak kemudaratan berdasarkan perspektif peribadinya, iaitu apa yang membawa kepada kemaslahatan. Dalam erti kata lain, pemerhatian mereka adalah terbatas kepada *maqāṣid al-khalq*. Akan tetapi istilah *maṣlaḥah* di sisi al-Ghazālī merangkumi penjagaan segala yang dianggap sebagai objektif serta kemaslahatan yang perlu dipelihara di sisi *shara'*, walaupun ia dilihat sebagai satu kemudaratan. Maka sesuatu kemaslahatan terpelihara melalui pemeliharaan *maqāṣid shara'* yang merupakan lima perkara yang dianggap sebagai *ḍarūriyyāt*.⁹

Terdapat hubung kait yang nyata antara *maṣlaḥah* dengan *maqāṣid* dari sudut istilah serta pengaplikasian, sehinggakan sebahagian daripada ulama seperti al-'Iz ibn 'Abd al-Salām, saling menggunakan kedua-dua istilah tersebut secara silih berganti.¹⁰ Keadaan ini menyebabkan al-Zuḥaylī berusaha untuk mengenal pasti perbezaan antara kedua-dua istilah tersebut. Hal ini kerana, istilah *maqāṣid* membawa maksud yang lebih umum berbanding *maṣāliḥ*. Dalam hal ini al-Zuḥaylī menegaskan bahawa *maqāṣid* bererti tujuan utama yang ingin dicapai *shara'*, manakala *maṣāliḥ* ia merupakan hikmah di sebalik pensyariatian.¹¹ Beliau menyatakan

⁹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'ilmi al-'uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, (Dimashq: Mu'assasah al-Risālah, cetakan pertama, 2012/1433H), 1:416.

¹⁰ Sebagai contoh, al-'Iz ibn 'Abd al-Salām berpendapat bahawa sesiapa yang meneliti objektif pada *nusūṣ (maqāṣid mā fī al-kitāb wa al-sunnah)* akan mendapati bahawa segala yang *shara'* perintahkan bertujuan untuk mencapai kebaikan dan menjaga kemaslahatan insan. Begitu juga larangan *shara'* yang bertujuan untuk menjaga kemaslahatan insan tersebut dengan mencegahnya daripada melaksanakan kemungkarannya. Sila lihat: 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām, Anām* (Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, cetakan pertama, 1999/1420H).2:124.

¹¹ Wahbah al-Zuḥaylī, *Ma'nā al-Maṣlaḥah wa al-Maqṣid fī al-Manzūmah al-Fiqhiyyah*, dalam Wahbah al-Zuḥaylī, *Qadāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā'shir*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2008/1429H) 2: 82; Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan 22, 2017/1438H), 2: 82.

perumpamaan antara *maqāṣid* dengan *maṣāliḥ* seperti sebuah pohon besar yang mana *maqāṣid* merupakan pohon tersebut, sementara *maṣāliḥ* pula terdiri daripada dahannya.¹² Oleh yang demikian, *maqāṣid* sesuatu perkara tidak akan berubah dengan peredaran zaman (*thawābit*). Berbeza dengan kemaslahatan (*maṣāliḥ*) yang bersifat tetap dan juga boleh berubah mengikut peredaran zaman. Contohnya seperti ketetapan kemaslahatan dalam bab *al-‘ibādāt*, dan perubahan mengikut peredaran zaman, perubahan keadaan serta keperluan, sepertimana dalam bab *mu‘amalāt* dan bab *al-‘ādāt*.¹³

Terdapat beberapa kekeliruan dalam memahami kaedah *maṣlahah*. Kekeliruan dalam memahami *maṣlahah* berlaku disebabkan oleh pelbagai faktor. Dalam hal ini, al-Zuhaylī menyatakan antara faktor tersebut adalah (i) terkesan dengan pendapat Najm al-Dīn al-Ṭūfī (716H) berkaitan *maṣlahah*; (ii) penguasaan yang kurang terhadap kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalāh*. Perinciannya seperti berikut:

PERTAMA: PENDAPAT NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ (716H) BERKAITAN MAṢLAHAH

Al-Ṭūfī menyatakan pandangannya berkaitan *maṣlahah* menerusi kitab *al-Ta‘yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*, ketika menjelaskan hadis yang ke-32 (*lā ḍarara wa lā ḍirār*).¹⁴ Beliau berpendapat bahawa walaupun tiga dalil utama *shara‘* (iaitu al-Quran, sunnah dan *ijmā‘*) merupakan dalil yang terkuat berbanding dalil-dalil yang lain, namun beliau tidak menafikan terdapat situasi di mana berlakunya pertembungan antara ketiga-tiga dalil tersebut dengan kemaslahatan. Dalam hal tersebut, kemaslahatan perlu diutamakan

¹² Al-Zuhaylī, *Ma‘nā al-Maṣlahah wa al-Maqṣid*, dalam al-Zuhaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh*, 2: 83.

¹³ Al-Zuhaylī, *Ma‘nā al-Maṣlahah wa al-Maqṣid*, dalam al-Zuhaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh*, 2: 92.

¹⁴ Al-Ṭūfī, *al-Ta‘yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*, ed. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uthmān, 259.

berbanding dalil-dalil al-Quran, sunnah dan juga *ijmā'*.¹⁵

Al-Ṭūfī turut membuat perbandingan antara kekuatan *maṣāliḥ* dan *nuṣūṣ*. Beliau menyatakan bahawa perbezaan pendapat yang berlaku antara ulama sebenarnya adalah berdasarkan perbezaan yang berlaku pada *nuṣūṣ*, terutamanya dari aspek periwayatan hadis. Beliau turut berpandangan bahawa *nuṣūṣ* akan menyebabkan perbezaan pendapat, sedangkan *maṣāliḥ* adalah perkara yang disepakati.¹⁶ Hal tersebut adalah berikutan daripada keputusan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb RA (ketika menjadi *khalīfah*) yang tidak menggalakkan penulisan hadis, bagi memberikan penumpuan kepada penulisan dan penyebaran al-Quran. Menurut al-Ṭūfī, hal demikian telah menyebabkan proses penyebaran hadis menjadi perlahan serta menyumbang kepada pertembungan antara periwayatan hadis.¹⁷ Menurut Ibn Rajab, pandangan tersebut merupakan dakwaan yang berat serta andaian yang tidak bersandarkan hujah. Secara tidak langsung, hal tersebut telah menyimpulkan bahawa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb RA telah menyesatkan umat Islam.¹⁸

Beberapa ulama berusaha untuk memberi huraian bagi pendapat al-Ṭūfī seperti mana berikut:

- a) Berkaitan perbezaan pendapat yang wujud dalam rangka pemahaman terhadap *nuṣūṣ*, ia bukanlah merupakan satu perbezaan yang dilarang agama. Hal ini kerana Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk menjadikan *nuṣūṣ* sebagai

¹⁵ Teks asal dalam bahasa Arab seperti berikut:

وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفهما، فإن وافقاهما فيها ونعمت ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار، وإن خالفاهما وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.
Sila lihat al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn*, 259.

¹⁶ Al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn*, 270-271.

¹⁷ Al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn*, 266.

¹⁸ Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Dhawl Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (Qāhirah: Maṭba'ah Sunnah al-Muḥammadiyah, 1953) 2: 368.

rujukan ketika berhadapan dengan perbezaan pendapat.¹⁹ Oleh yang demikian, perbezaan pemahaman yang berlaku antara ulama adalah dalam rangka pemahaman terhadap *nuṣūṣ*.²⁰ Menurut al-Zuḥaylī, ia merupakan satu perbezaan yang pasti akan berlaku kerana ia bergantung kepada kemampuan keilmuan setiap individu serta kekuatannya dalam memahami *nuṣūṣ*.

- b) Pendapat al-Ṭūfī akan menyebabkan lenturnya keseluruhan prinsip Syariah. Hal ini kerana ia mengakibatkan sebahagian hukum yang ditetapkan *naṣ* dan *ijmāʿ* menjadi terhapus (*naskh*) melalui perantaraan pendapat peribadi (*raʿy*). Berhubung penetapan sama ada sesuatu *maṣlahah* itu wujud ataupun tidak, ia bergantung kepada pendapat serta jangkakan (*raʿy wa taqdīr*) peribadi.²¹ Dari itu, al-Kawtharī (1371H) berpendapat bahawa al-Ṭūfī telah membuka ruang yang membenarkan penolakan *nuṣūṣ* apabila berlaku “pertembungan” antara *nuṣūṣ* dengan *maṣlahah*.²² Al-Zuḥaylī berpendapat bahawa apabila al-Ṭūfī memulakan sesuatu andaian yang salah (*ifṭirād bāṭil*), maka segala penghujahan dan kesimpulan yang terhasil adalah tidak tepat.²³ Hal demikian adalah kerana *nuṣūṣ* tidak pernah bertembung dengan *maṣlahah*, akan tetapi apa yang berlaku adalah salah tanggapan sebahagian individu bahawa sesuatu

¹⁹ Firman Allah SWT di dalam al-Quran:

فإن تنازعتم في شئ فردّه إلى الله والرسول

Yang bermaksud: *Maka sekiranya kamu berbeza pendapat pada suatu urusan, maka kembalikannya kepada Allah dan Rasul.* Surah al-Nisā’: 59.

²⁰ Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 98.

²¹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrīʿ al-Islāmī fīmā lā naṣṣa fīhi*, 101.

²² Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī*, (Qāhirah: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.), 244; ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrīʿ al-Islāmī fīmā lā naṣṣa fīhi* (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nashr was al-Tawzīʿ, cetakan ke-6, 1993) 101.

²³ Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 82.

naş telah bertembung dengan *maşlahah*.²⁴ Perkara tersebut mungkin berlaku disebabkan terdapat beberapa situasi yang secara zahirnya membuktikan bahawa apa yang ditetapkan *naş* tidak mampu untuk diterapkan kerana perbezaan kemaslahatan masyarakat ataupun perbezaan tempat.²⁵ Menurut al-Zuḥaylī, contoh-contoh tersebut tidak bermaksud bahawa apa yang ditetapkan *nuşūş* perlu ditinggalkan disebabkan tiada lagi kemaslahatan padanya, serta sifat *nuşūş* itu sendiri akan kekal sampai bila-bila (*khālid dā'im*). Akan tetapi apabila sesuatu situasi itu kembali sepertimana yang dijelaskan *naş*, maka ketika itu apa yang ditetapkan *nuşūş* akan kembali diaplikasikan.²⁶ Pandangan al-Zuḥaylī dilihat selari dengan pendapat *jumhūr* ulama yang menitikberatkan peranan *nuşūş*. Beliau turut berpendapat bahawa pertimbangan kemaslahatan tidak akan bertentangan dengan *nuşūş*.²⁷ Perincian teori *maşlahah* di sisi al-Zuḥaylī akan dijelaskan pada bahagian yang berikutnya.

Al-Ṭūfī didapati tidak mengemukakan contoh yang tertentu bagi membuktikan situasi di mana kemaslahatan itu bertentangan dengan *naş* serta *ijmā'*. Oleh yang demikian, sebahagian ulama

²⁴ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāşid- Fiqh al-Wāqi' fī Daw' Maqāşid al-Sharī'ah* dalam al-Zuḥaylī, *Qadāyā al-Fiqh wa 'l-Fikr al-Muā'sir*, 3: 133.

²⁵ Al-Zuḥaylī mengemukakan dua situasi yang boleh mengakibatkan seseorang untuk mengandaikan bahawa apa yang ditetapkan *naş* bercanggah dengan kemaslahatan. Pertama: Apabila yang ditetapkan *naş* itu sudah tidak lagi terzahir hikmahnya, seperti panduan daripada ayat al-Quran untuk bersabar ketika berperang berhadapan dengan sepuluh musuh. Kedua: Apabila apa yang dijelaskan oleh *naş* (*madlūl*) sudah tidak lagi wujud, sepertimana yang berlaku di zaman 'Umar ibn al-Khattāb RA apabila beliau menggugurkan golongan yang baru sahaja memeluk agama Islam (*mu'allaf*) daripada menerima zakat. Sila lihat al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāşid- Fiqh al-Wāqi' fī Daw' Maqāşid al-Sharī'ah* dalam al-Zuḥaylī, *Qadāyā al-Fiqh wa 'l-Fikr al-Muā'sir*, 3: 133.

²⁶ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāşid*, dalam al-Zuḥaylī, *Qadāyā al-Fiqh*, 3: 133

²⁷ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāşid*, dalam al-Zuḥaylī, *Qadāyā al-Fiqh*, 3: 122.

seperti al-Raysūnī, berpendapat bahawa kemungkinan al-Ṭūfī masih lagi mengkaji dan meneliti pendapatnya tersebut, memandangkan terdapat pelbagai pertembungan pada kitab tersebut.²⁸

KEDUA: KEKELIRUAN DALAM MEMAHAMI KAEDAH AL-MAṢĀLIḤ AL-MURSALAH

Menurut al-Zuhaylī, antara punca kekeliruan yang berlaku dalam memahami konsep *maṣlahah* adalah disebabkan kecelaruan dalam memahami kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalah* di sisi mazhab al-Mālikiyyah (dan juga sebahagian mazhab al-Ḥanafiyyah).²⁹ Implikasinya, terdapat tafsiran yang mendakwa golongan al-Mālikiyyah telah mengabaikan *nuṣūṣ* apabila mengaplikasikan kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalah*, lalu mengkhususkan makna umum yang dibawa *nuṣūṣ* dengan suatu kemaslahatan yang tidak

²⁸ Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fi Maqāṣid al-Sharī‘ah*, (Mesir: Dār al-Kalimah, cetakan kedua, 2013/1434H), 242; Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Hanbal- Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu, ‘Ārā’uhu wa fiqhuhu*, (Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cetakan pertama, 1947/1367H), 310; Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, ed. Muḥammad Yusrī, (Mesir: Dār al-Yusr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, t.t.), 177.

²⁹ Walaupun mazhab al-Mālikiyyah dikenali sebagai mazhab yang mempertimbangkan *al-maṣāliḥ al-mursalah*, menurut al-Zuhaylī keempat-empat mazhab *fiqh* mempertimbangkan *al-maṣāliḥ al-mursalah* dengan menggunakan istilah yang berbeza. Imam al-Shāfi‘ī memperluaskan penggunaan istilah *qiyās* sehingga merangkumi beberapa ciri-ciri (*al-waṣaf*) yang walaupun tidak dinyatakan oleh *nuṣūṣ*, akan tetapi *shara‘* mengiktirafi jenisnya (*jinsihi*) secara umum. Begitu juga mazhab al-Ḥanafi yang membahaskan tentang *al-maṣāliḥ al-mursalah* di bawah tajuk *Mulā‘im al-Mursal* dan juga *al-Iṣṭihṣān*. Mazhab al-Ḥanbalī, memperluaskan penggunaan istilah *qiyās* - seperti imam al-Shāfi‘ī - sehingga merangkumi *al-maṣāliḥ al-mursalah*. Sila lihat: Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 47-63; al-Zuhaylī, *Fiqh al-Ta‘līl wa Fiqh al-Maqāṣid*, dalam al-Zuhaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā‘shir*, 3: 129.

dinyatakan *nuṣūṣ*.³⁰

Sebagai jawapan bagi kekeliruan ini, al-Zuḥaylī menyatakan bahawa penghujahan *al-maṣāliḥ al-mursalah* adalah tidak berdasarkan akal semata-mata, bahkan ia masih lagi merupakan penghujahan yang bersandarkan *nuṣūṣ*.³¹ Walaupun sesuatu hukum bagi permasalahan tertentu (*al-wāqi'ah*) tidak dinyatakan secara khusus oleh *nuṣūṣ*, namun kaedah induktif (*isṭiqrā'*) terhadap *nuṣūṣ* membuktikan bahawa segalanya boleh dikembalikan kepada beberapa prinsip umum yang dibawa *nuṣūṣ* bagi merangkumi segala permasalahan tersebut.³² Walaupun beberapa kesimpulan hukum pada sebahagian isu *fiqh* secara zahirnya memberikan gambaran seolah-olah ketetapan *nuṣūṣ* telah ditinggalkan demi menjaga kemaslahatan tertentu, akan tetapi analisis yang terperinci membuktikan bahawa kesimpulan hukum tersebut masih boleh dikembalikan kepada prinsip umum *nuṣūṣ*.

Pandangan yang dikeluarkan oleh al-Zuḥaylī berhubung hal ini menepati pandangan ulama awal. Hal ini dapat dilihat apabila al-Shāṭibī dan al-Ghazālī menjelaskan bahawa walaupun sebahagian hukum *fiqh* tidak dinyatakan secara zahir oleh *nuṣūṣ*, akan tetapi

³⁰ Al-Zuḥaylī tidak menjelaskan siapakah yang dimaksudnya di sebalik kenyataan ini, akan tetapi dengan merujuk kepada penulisan seorang gurunya, Muḥammad Abū Zuhrah pada kitab *Ibn Ḥanbal*, ternyata Muḥammad Abū Zuhrah merupakan antara mereka yang membuat kesimpulan tersebut berkaitan *al-maṣāliḥ al-mursalah*. Beliau berpendapat bahawa mazhab al-Mālikīyah ketika mengaplikasikan kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalah* telah meninggalkan penetapan *nuṣūṣ*. Ia seperti pendapat Naṣr Abū Zayd yang menggambarkan seolah-olah terdapat pertembungan antara *nuṣūṣ* dengan *maṣāliḥ al-mursalah* dan *maqāṣid*. Sila lihat: Wahbah Al-Zuḥaylī dan Jamāl 'Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2000/1420H) 204; Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Ḥanbal- Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu, 'Ārā'uḥu wa fiqhuhu*, 303-304; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Qāhīrah: Sainā' li'l-Nashr, cetakan kedua, 1994), 130; Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 80.

³¹ Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 87.

³² Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 87.

hukumnya dapat difahami di sebalik *nuṣūṣ*.³³ Sebagai contoh, dalam hal penetapan hukuman bagi mereka yang meminum arak, al-Ghazālī menyatakan bahawa walaupun hukuman yang dijalankan di zaman Nabi SAW tidak dibataskan dengan jumlah sebatan yang tertentu,³⁴ namun ia sebenarnya kembali kepada beberapa pertimbangan utama seperti bentuk kesalahan yang lazim dilakukan oleh seseorang pemabuk.³⁵ Apabila seseorang itu mabuk, maka dia tidak akan memerhatikan perbuatannya dan seterusnya akan berbohong.³⁶

Oleh yang demikian, mereka menetapkan baginya hukuman yang sama seperti jenayah *al-qazaf*. Al-Ghazālī berpendapat bahawa ia merupakan contoh bagaimana para sahabat RA melalui prinsip *shara'* dalam pelbagai situasi telah menetapkan “andaian sesuatu perkara menuruti hukum perkara tersebut” (*yuqīmu maẓannatu al-shay' maqām nafsu al-shay'*).³⁷ Oleh itu, hukuman *al-qazaf* dijatuhkan ke atas mereka yang meminum arak, kerana terdapat kemungkinan tatkala seseorang yang mabuk akan turut berbohong serta melontarkan tuduhan. Begitu juga sebagaimana *shara'* menetapkan bahawa wuduk adalah terbatal bagi sesiapa yang tertidur disebabkan terdapat andaian berlakunya hadas;

³³ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'ilmi al-'uṣūl*, 1:427; Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. 'Abd Allāh Darrāz, Muḥammad 'Abdullāh Darrāz dan 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, cetakan pertama, 2004), 457.

³⁴ Sepertimana yang diriwayatkan al-Bukhārī bahawa Nabi SAW telah memerintahkan untuk dihukum individu yang meminum arak dengan pukulan. Maka sebahagian daripada para sahabat memukulnya dengan tangan, sebahagian yang lain memukulnya dengan sandal, manakala yang lain memukulnya dengan baju. Dalam riwayat Muslim menyatakan bahawa Nabi SAW menjatuhkan hukuman ke atas individu yang meminum arak dengan 40 sebatan menggunakan pelepah pohon kurma. Sila lihat: Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyād: Dār al-Salām, cetakan kedua, 1999), 1169, no. hadis 6781; Muslim bin Ḥajāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyad: Dār al-Salām, cetakan kedua, 2000), 756, no. hadis 4452.

³⁵ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm al-'Uṣūl*, 1:427.

³⁶ Riwayat Mālik di dalam al-Muwatta'. Sila lihat: Mālik ibn Anas, *Muwatta' al-Imām Mālik*, ed. Taqī al-Dīn al-Nadawī (Dimashq, Dār al-Qalam, cetakan pertama, 1991) 3: 80, no. hadis 709.

³⁷ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm al-'Uṣūl*, 1:427.

begitu juga ditetapkan bagi sesiapa yang telah baligh dianggap sebagai telah sempurna akal fikirannya dan lain-lain.³⁸

Al-Zuhaylī dan juga al-Būṭī menjelaskan bahawa terdapat kekeliruan berkaitan beberapa keputusan hukum ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA, sehingga mengakibatkan sebahagian individu menyimpulkan bahawa ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA telah mengabaikan *nuṣūṣ* ketika menetapkan keputusan-keputusan tersebut.³⁹ Sebagai contoh, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA telah menetapkan untuk mengugurkan golongan muallaf daripada *asnāf* yang layak menerima zakat,⁴⁰ sedangkan terdapat ayat al-Quran yang menetapkan bahagian tertentu kepada mereka. Begitu juga kesepakatan para sahabat RA yang menetapkan bahawa para penukang perlu membayar jaminan ganti rugi (*tadmīn al-ṣunnā*)⁴¹ sekiranya terdapat kerosakan atau kehilangan barang yang diamanahkan kepada mereka. Sedangkan terdapat hadis yang menetapkan bahawa seseorang penukang merupakan individu yang diberi amanah. Oleh yang demikian, beliau tidak perlu membayar apa-apa ganti rugi sekiranya bahan mentah yang ada di sisinya hilang/musnah sebelum sempat beliau menyelesaikan tugasannya.

³⁸ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min ‘ilmi al-‘uṣūl*, 1:427.

³⁹ Sebagai contoh Muṣtafā Zayd menyatakan bahawa para sahabat mempertimbangkan *maṣlahah* bukan hanya ketika tiada *naṣ*, *ijmā’* ataupun *qiyās*, bahkan kadangkala pertimbangan *maṣlahah* berlaku berlawanan dengan apa yang diamalkan di zaman Nabi SAW. Sebagai contoh, penetapan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA yang menghukumkan talak tiga yang dijatuhkan dalam satu majlis sebagai talak tiga, berlawanan dengan apa yang ditetapkan di zaman Nabi SAW. Sila lihat: Muṣtafā Zayd, ed. Muḥammad Yusrī, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Yusr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, t.t.) 44; Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 80; Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, 127.

⁴⁰ Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāqī‘ah fī al-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muṣtafā Abū al-Ghayth, ‘Abd Allāh bin Sulaymān dan Yāsir bin Kamāl, (Riyād: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, cetakan pertama, 2004/1425H) 7: 399 - 400.

⁴¹ Saidinā ‘Ali bin Abī Ṭālib RA diriwayatkan berkata bahawa hanya pilihan ini sahaja yang sesuai bagi masyarakat (لا يصلح الناس إلا هذا). Sila lihat Yaḥyā bin Sharf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Sharah al-Muhazzab*, ed. Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī, (Jeddah: Maktabah al-Irshād, cetakan pertama, t.t.), 15: 350.

Al-Zuhaylī menyatakan bahawa kesemua contoh tersebut tidak membuktikan bahawa telah berlaku pertembungan antara *nuṣūṣ* dan kemaslahatan, ataupun penjagaan *maṣlahah* melebihi ketetapan *nuṣūṣ*. Kerana bahagian muallaf digugurkan daripada *aṣnāf* zakat di zaman ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA, adalah demi menyalurkan wang zakat tersebut kepada mereka yang lebih memerlukan, sedangkan tujuan asal pemberian zakat kepada golongan muallaf telahpun tercapai, iaitu demi menguatkan agama. Oleh yang demikian, beliau telah berjihad untuk menyalurkan dana tersebut kepada golongan yang lebih memerlukan. Manakala bayaran jaminan yang diwajibkan ke atas para penukang sebagaimana ditetapkan oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA telah mengambil kira perubahan hal keadaan masyarakat ketika itu. Oleh itu, bayaran jaminan tersebut diperkenalkan bagi menjaga kemaslahatan masyarakat.⁴² Pertimbangan kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalah* tidak mengakibatkan pengabaian terhadap ketetapan *nuṣūṣ*. Walhal, kaedah *al-maṣāliḥ al-mursalah* akan mengkhususkan suatu ketetapan *nuṣūṣ* dengan prinsip umum Syariah.⁴³

TEORI MAṢLAHAH DI SISI AL-ZUḤAYLĪ

Dengan menganalisis teori *maṣlahah* di sisi al-Zuhaylī, diamati bahawa kebanyakan pendapat yang diambil berkaitan *maṣlahah* merupakan pendapat ulama ‘Ahl Sunnah wa al-Jamā‘ah (seperti al-Ghazālī dan juga al-Shāṭibī).⁴⁴ Sebagai contoh, al-Ghazālī berpendapat bahawa penetapan *naṣ* tidak boleh diubah, kerana ia bakal membuka ruang untuk diubah keseluruhan penetapan *shara‘* (*tagyīr jamī‘ ḥudūd al-Sharā‘i‘ wa nuṣūṣihā*).⁴⁵ Begitu juga al-Shāṭibī yang menegaskan bahawa maksud sebenar kaedah *al-Isūḥsān* di sisi mazhab al-Mālikīyyah dan juga al-Aḥnāf tidak bertujuan untuk mengabaikan *naṣ*. Sebaliknya ia berperanan untuk mengkhususkan dalil yang umum dengan kemaslahatan yang wujud (seperti dalam mazhab al-Mālikīyyah) ataupun mengkhususkan sesuatu dalil dengan pendapat para sahabat

⁴² Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 80.

⁴³ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 89.

⁴⁴ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min ‘ilmi al-‘uṣūl*, 1:414-432; Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 317.

⁴⁵ Al-Ghazālī, *al-Muṣtaṣfā min ‘ilm al-Uṣūl*, 1: 416.

(seperti yang diamalkan mazhab al-Ahñāf). Oleh yang demikian, pengaplikasian kaedah *al-istihsān* di sisi kedua-dua mazhab tersebut tetap menjadikan *nuṣūṣ* sebagai dasar.⁴⁶ Al-Zuḥaylī turut menegaskan bahawa *nuṣūṣ* merupakan *sharī'ah* Tuhan (*al-nuṣūṣ al-shar'īyyah tumathilu shar' -Allāh*) ke atas hambaNya. Setiap insan tidak berhak untuk meninggalkan (*ta'fīl*) ataupun berhenti daripada beramal dengannya (*tajmīd*) ataupun melangkaui (*tajāwuz*) ketetapan sesuatu *nuṣūṣ*.⁴⁷

Beliau menuruti pendekatan yang tidak hanya mempertimbangkan zahir sesuatu *naṣ* sahaja (seperti mazhab al-Zāhiriyyah) lalu mengabaikan segala *maqāṣid* di sebalik *nuṣūṣ*.⁴⁸ Begitu juga bukannya pendekatan yang hanya menitikberatkan aspek kemaslahatan sahaja lalu kerananya mengabaikan ketetapan *nuṣūṣ*.⁴⁹ Penetapan sesuatu kemaslahatan sebagai *maṣlahah* yang diterima (*mu'tabarah*) adalah berdasarkan *shara'*, dan bukannya akal insan ataupun berdasarkan kepada apa yang dianggap sebagai *maṣlahah* oleh masyarakat tertentu. Hal ini kerana segala permasalahan yang berlaku perlu diselesaikan berlandaskan panduan *shara'*.⁵⁰ Sekiranya kemaslahatan tersebut bertembung dengan hukum-hakam *shara'* ataupun dengan prinsip serta *maqāṣid shara'*, maka ketika itu *maṣlahah* tersebut adalah tertolak (*mulghāh*).

DAWĀBIT PERTIMBANGAN MAṢĀLIḤ

Al-Zuḥaylī kerap menganalisis perbahasan *fiqh* dalam bab *al-*

⁴⁶ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 317.

⁴⁷ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāṣid*, dalam al-Zuḥaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh*, 3: 134.

⁴⁸ Al-Qarḍāwī menyatakan bahawa antara ciri utama pendekatan al-Zāhiriyyah adalah dengan menuruti zahir *nuṣūṣ* tanpa melihat kepada makna sesuatu lafaz, juga tanpa pertimbangan objektif yang ingin dicapai *nuṣūṣ*. Sila lihat: Yūsuf al-Qarḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Qāhirah: Dār al-Shurūq, cetakan kedua, 2007). 59.

⁴⁹ Al-Zuḥaylī, *Fiqh al-Ta'līl wa Fiqh al-Maqāṣid*, dalam al-Zuḥaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh*, 3: 123.

⁵⁰ Wahbah al-Zuḥaylī, *Min Ḥaṣād al-Sinīn: Ḥawla Ahamm Qaḍāyā al-'Asr*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2015), 410.

‘ibādāt (seperti *ṭahārah*,⁵¹ solat,⁵² puasa,⁵³ *zakāh*,⁵⁴ *ḥajj*⁵⁵) bab *al-mu‘āmalāt*,⁵⁶ hukum-hakam kekeluargaan (*al-aḥwāl al-*

- ⁵¹ Sebagai contoh, ketika membentangkan tentang status suci ataupun najisnya air mani, beliau memilih pendapat yang menetapkan bahawa ia bukanlah najis bagi mempermudah urusan bagi insan (*taysīran ‘ala al-nās*). Sila lihat: Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan ulangannya keempat, 2004), 1: 248.
- ⁵² Sebagai contoh, berkaitan isu pergerakan (*hay’ah*) di dalam solat, beliau mengamati bagaimana *shara’* mengambil kira aspek kemudahan, keperluan insan serta keterbatasan kemampuannya. Sila lihat: Al-Zuhaylī dan Jamāl ‘Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, 173.
- ⁵³ Al-Zuhaylī menegaskan bahawa dalam membahaskan tentang perkara yang boleh membatalkan puasa seseorang (*muḥīrāt*), kesepakatan yang dicapai Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī al-Duwalī (Akademi Fiqh Islam Antarabangsa) pada keputusan yang ke-93 di Jeddah bagi menjelaskan perspektif hukum bagi beberapa jenis perubahan di zaman ini, ia boleh dipertimbangkan. Sila lihat: Al-Zuhaylī dan Jamāl ‘Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, 173; al-Zuhaylī, *Min Ḥaṣād al-Sinīn: Ḥawla Aḥamm Qaḍāyā al-‘Aṣr*, 504.
- ⁵⁴ Berkaitan isu harta yang musnah sebelum sempat dikeluarkan *zakat*nya setelah ia menjadi wajib, al-Zuhaylī menyifatkan pendapat mazhab Ḥanafī (yang tidak mewajibkan *zakāh* ke atas harta yang telah musnah sebelum sempat dikeluarkan *zakāh* padanya) sebagai satu pendapat yang mengambil kira aspek kemudahan bagi insan (*taysīran ‘ala al-nās*). Sila lihat: Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 3: 1817.
- ⁵⁵ Al-Zuhaylī berpendapat bahawa ketika kesesakan berlaku pada kawasan melontar *jamrah*, ketika itu diperbolehkan bagi seseorang untuk berpindah mazhab dan memilih pendapat ulama yang memberi kepadanya ruang yang lebih luas untuk memilih masa yang sesuai serta selamat untuk menyempurnakan lontaran *jamrah*. Sila lihat: Al-Zuhaylī dan Jamāl ‘Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, 173.
- ⁵⁶ Al-Zuhaylī berpendapat bahawa bab *mu‘āmalāt* bertujuan untuk menjaga kemaslahatan insan serta memastikan urusannya terpelihara, kerana itu kaedah *taysīr* akan sering menjadi pertimbangan. Sila lihat: Wahbah al-Zuhaylī, *Nazriyyah al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah*, (Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan keempat, 1997), 204-205; Wahbah al-Zuhaylī, *Min Ḥaṣād al-Sinīn: Ḥawla Aḥamm Qaḍāyā al-‘Aṣr*, 520.

shakhsiiyyah),⁵⁷ pewarisan (*farā'id*, *waṣīyyah*)⁵⁸ dan *waqf*)⁵⁹ dan lain-lain. Berdasarkan perbahasan tersebut, terbukti bahwa beliau sentiasa berusaha untuk mengutamakan kemaslahatan individu/masyarakat dalam segenap permasalahan yang dibahas olehnya. Sekiranya terdapat peluang pada sesuatu permasalahan untuk menuruti pendapat yang lebih ringan demi menjaga *maṣlahah* tertentu serta memberi kemudahan, maka pendapat tersebut akan diutamakan. Ia membuktikan bahawa penekanan terhadap *nuṣūṣ* tidak akan menyebabkan seseorang itu cenderung mengabaikan aspek *maṣlahah*. Hal ini kerana tiada pertembungan yang berlaku antara *nuṣūṣ* dan *maṣlahah*. Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Shāṭibī bahawa keseluruhan hukum-hukum

⁵⁷ Beliau membenarkan dalam bab pernikahan untuk berpindah kepada mazhab yang lain sekiranya dengan menuruti ketetapan mazhab tersebut akan menjaga tujuan utama mengapa disyariatkan akad pernikahan (iaitu untuk mencapai kebahagiaan bagi kedua-dua pasangan dan keturunannya). Ia sebagai usaha untuk mempermudah urusan bagi individu/pasangan. Maka pada bab perceraian, beliau mengambil pendapat yang menerima perceraian yang dijatuhkan tiga kali dalam satu majlis sebagai perceraian sekali sahaja. Sila lihat: Wahbah al-Zuhaylī dan Jamāl 'Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Hiwār li Qarn al-Jadīd*, 175.

⁵⁸ Tiada banyak ruang untuk seseorang berijtihad pada bab *waṣīyyah* dan *farā'id* dari itu al-Zuhaylī tidak mempertimbangkan kaedah *taysīr* pada kedua-dua bab tersebut, melainkan pada beberapa situasi yang terhad, demi menjaga kemaslahatan individu yang tidak memperoleh pewarisan (sama ada melalui *waṣīyyah* ataupun *farā'id*). Maka sebagai jalan keluar bagi mereka, al-Zuhaylī akan mengambil *ijtihad* sebahagian ulama yang memberi kemudahan, walaupun pendapat tersebut bertentangan dengan pendapat jumur. Sebagai contoh, beliau menyokong *ijtihad* Ibn Ḥazm untuk memberi sebahagian daripada harta pewarisan kepada ahli keluarga yang tidak mendapat pewarisan *farā'id* melalui *al-waṣīyyah al-wājibah*. Sila lihat: Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 10:7564.

⁵⁹ Al-Zuhaylī menyarankan kepada ulama di zaman ini untuk menyemarakkan lagi *ijtihad* berkaitan *waqf*, dengan mengambil kira keperluan masakini serta kemaslahatan *waqf* agar ia dapat meneruskan fungsinya. Ia memerlukan kepada keanjalan (*al-murūnah*) dalam berijtihad. Sila lihat: Wahbah Al-Zuhaylī, *Ru'yah Ijtihādiyyah fī al-Masā'il al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣarah li al-Waqf*, (Dimashq: Dār al-Maktabī, cetakan pertama, 1997/1418H), 71.

yang menetapkan *shara'* (*takālīf al-sharī'ah*) adalah bertujuan untuk menjaga kemaslahatan serta menolak kemudharatan.⁶⁰ Al-Zuhaylī telah membuktikan bahawa terdapat huraian yang mencukupi untuk dijadikan rujukan bagi meraikan *maṣlahah* dalam pelbagai isu dan masalah. Oleh itu, tiada alasan bagi golongan tertentu yang ingin meraikan kemaslahatan untuk meninggalkan *nuṣūṣ*. Hal ini adalah kerana Syariah memiliki keanjalan mengikut situasi dan keadaan melalui kaedah-kaedah pemahaman *nuṣūṣ* yang pelbagai.

Bagi memastikan segala pertimbangan *maṣlahah* selari dengan prinsip umum *shara'*, al-Zuhaylī menyarankan untuk menurut tiga *dawābiṭ* (parameter) bagi mengiktiraf *maṣāliḥ* sebagai dalil. Ketiga-tiga parameter tersebut merupakan syarat yang ditetapkan mazhab al-Mālikīyyah dan juga al-Ḥanābilah.⁶¹ Perinciannya adalah seperti berikut:

a) Sesuatu kemaslahatan perlu selari dengan *maqāṣid sharī'ah*

Al-Zuhaylī melihat *maqāṣid* sebagai dasar yang tidak akan berubah walaupun melalui peredaran zaman ataupun keadaan (*thawābit*). Oleh yang demikian, pertimbangan *maṣāliḥ* seharusnya berdasarkan kepada *maqāṣid sharī'ah*. Dalam erti kata lain, pertimbangan *maṣāliḥ* perlu memenuhi tiga elemen utama, iaitu (i) tidak bertembung dengan mana-mana prinsip *shara'*; (ii) tidak bertembung dengan *nuṣūṣ* yang *qaṭ'ī*, serta (iii) selari dengan segala kemaslahatan *shara'*.

Antara contoh yang dikemukakan adalah seperti fenomena yang berlaku di zaman Nabi SAW ketika sebahagian masyarakat yang tidak ingin berkahwin disebabkan ingin meningkatkan amal ibadah, menghidupkan malamnya dengan melaksanakan solat tanpa tanpa istirehat, dan melaksanakan ibadah berpuasa secara

⁶⁰ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 418.

⁶¹ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, 2: 77; Al-Zuhaylī dan Jamāl 'Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, 204- 207; Al-Zuhaylī, *Ma'nā al-Maṣlahah wa al-Maqṣid*, dalam al-Zuhaylī, *Qaḍāyā al-Fiqh*, 2: 82

berterusan.⁶² Walaupun mereka berusaha untuk mengutamakan kemaslahatan agama, namun disebabkan perbuatan tersebut dilihat tidak selari dengan *maqāṣid sharī'ah* serta dasar-dasar umum yang telah ditetapkan *sharī'ah*, maka mereka telah diperintahkan untuk tidak meneruskan hasrat tersebut.⁶³

b) Kemaslahatan yang dipelihara merupakan perkara yang paṣṭi dan bukan sangkaan (*al-ẓan*)

Al-Zuḥaylī memberikan penekanan khusus dalam membahaskan kemaslahatan baharu yang tidak dinyatakan *nuṣūṣ* agar *maṣlahah* yang dikenal paṣṭi adalah merupakan satu *maṣlahah* yang paṣṭi serta bukan andaian semata-mata. Beliau mengemukakan contoh sebahagian penetapan syarat berkaitan dengan pembelian hartanah dalam konteks semasa. Sebagai contoh, pengenaan syarat untuk mendaftarkan segala jenis hartanah telah mengurangkan risiko berlakunya penipuan serta membawa kepada kestabilan pada transaksi. Oleh itu, pendaftaran segala jenis transaksi hartanah merupakan suatu kemaslahatan yang diiktiraf *shara'*.⁶⁴

c) Kemaslahatan tersebut merupakan kemaslahatan yang berkaitan dengan masyarakat awam dan bukannya kemaslahatan individu

Sesuatu hukum yang ditetapkan melalui *al-maṣāliḥ* merupakan kemaslahatan masyarakat awam dan bukannya bagi menjaga kemaslahatan individu. Apatah lagi sekiranya individu tersebut merupakan seorang pemimpin negara, seorang raja ataupun salah seorang di antara ahli keluarganya. Oleh yang demikian, hukum-hakam *sharī'ah* ditetapkan adalah merangkumi sekalian individu, dan bukannya hanya untuk sebahagian individu sahaja.

⁶² Hadis riwayat al-Bukhārī dan Muslim. Sila lihat: Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 906, hadith no. 5063; Muslim bin Ḥajāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 586, hadis no. 3403.

⁶³ Al-Zuḥaylī dan Jamāl 'Atīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Hiwār li Qarn al-Jadīd*, 205.

⁶⁴ Al-Zuḥaylī dan Jamāl 'Atīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Hiwār li Qarn al-Jadīd*, 206.

Beliau tidak sependapat dengan pendapat ulama yang membenarkan untuk menyerang kubu musuh sekiranya mereka menjadikan sebahagian tawanan daripada kaum Muslimin sebagai perisai.⁶⁵ Hal ini kerana selagimana musuh yang berada pada kubu tersebut boleh dikepung serta dibataskan pergerakannya, dengannya tidak membawa kepada kemudharatan pada keseluruhan negara, maka ia masih lagi dianggap sebagai satu perkara yang boleh dikawal serta belum menjadi kemaslahatan yang merangkumi keseluruhan masyarakat.

Terdapat ulama selain al-Zuḥaylī yang berusaha untuk mengenal pasti *dawābiṭ* beramal dengan *maṣlahah*, seperti al-Būṭī yang telah mengkhususkan satu penulisan tentang *dawābiṭ maṣlahah*, dan lain-lain.⁶⁶ Jika dibandingkan antara tiga *dawābiṭ* (parameter) yang dinyatakan oleh al-Zuḥaylī dengan penulisan yang lain, jelas bahawa apa yang dinyatakan olehnya adalah merupakan satu ringkasan sahaja. Beliau hanya mengutamakan *dawābiṭ* yang penting untuk diketahui mereka yang ingin mempertimbangkan *maṣlahah*. Pada masa yang sama, beliau juga telah menyatukan sebahagian daripada *dawābiṭ* tersebut dengan yang lain. Sebagai contoh, al-Būṭī menyatakan bahawa *maṣlahah* perlu diselarikan dengan tiga perkara, iaitu (i) selari dengan *maqāṣid sharī'ah*; (ii) tidak boleh bercanggah dengan al-Quran; dan (iii) tidak bercanggah dengan sunnah. Walau bagaimanapun, al-Zuḥaylī menyatukan ketiga-tiganya pada *dābiṭ* yang pertama, iaitu kemaslahatan tidak boleh bertembung dengan *maqāṣid sharī'ah*.

⁶⁵ Al-Zuḥaylī dan Jamāl 'Aṭīyyah, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī- Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*, 207.

⁶⁶ Selain dari al-Būṭī beberapa ulama lain seperti 'Abd Allāh al-Kamāli, Aḥmad al-Ṭā'ī telah mengenal pasti *dawābiṭ* bagi *maṣlahah*. Akan tetapi, dapat disimpulkan bahawa mereka yang menulis tentang *dawābiṭ* bagi *maṣlahah* di zaman ini sebenarnya terkesan dengan penulisan al-Būṭī, memandangkan mereka sering menjadikannya sebagai rujukan ketika membahaskan tentang *dawābiṭ* bagi *maṣlahah*. Sila lihat: Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah*, 107-241; 'Abd Allāh al-Kamāli, *Min Fiqh al-Muwāzanāt bayna al-Maṣāliḥ al-Sharī'yyah* (Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, cetakan pertama, 2000) 48-81; Aḥmad 'Alwī al-Ṭā'ī, *al-Muwāzanah bayna al-Maṣāliḥ: Dirāsah Taṭbīqīyyah fī al-Siyāsah al-Sharī'yyah* (Jordan: Dār al-Nafā'is cetakan pertama, 2007) 175-181.

Walaupun sedemikian, memandang terdapat pelbagai kekeliruan yang berlaku di sisi sebahagian pengkaji dalam memahami konsep *maṣlahah* serta pengaplikasiannya, terdapat keperluan di zaman ini untuk mengembangkan perbincangan bagi *dābiṭ* yang ketiga, iaitu untuk memastikan bahawa kemaslahatan yang diraikan merupakan kemaslahatan masyarakat awam dan bukannya bagi menjaga kemaslahatan individu. Oleh itu, dapat dilihat bahawa sebahagian ulama (seperti al-Būṭī) telah memperluaskan *dābiṭ* yang ketiga, iaitu daripada hanya mengimbangi antara kemaslahatan masyarakat awam daripada kemaslahatan individu, kepada mensyaratkan agar pertimbangan sesuatu kemaslahatan tidak mengakibatkan pengabaian kemaslahatan yang lebih penting darinya.⁶⁷

KESIMPULAN

Al-Zuhaylī membuktikan bahawa pertimbangan *maṣlahah* dan *maqāṣid* tidak mengakibatkan pengabaian terhadap *nuṣūṣ*. Bahkan, beliau telah membuktikan melalui penulisannya bahawa pendekatan *jumhūr* ‘Ahl Sunnah wa al-Jamā’ah dalam meraikan kemaslahatan insan kekal menjadikan *nuṣūṣ* sebagai kayu ukur berdasarkan prinsip *shara’*. Ia membuktikan bahawa pemahaman serta penerapan prinsip *maqāṣid* dan *maṣāliḥ* yang sebenar di sisi Ahl Sunnah merupakan pendekatan yang mampu menghasilkan ijtihād yang tepat bagi mendatangkan dengan penyelesaian hukum, serta berhadapan dengan cabaran hidup di zaman yang serba moden.

RUJUKAN

- ‘Abd Allāh al-Kamāli, *Min Fiqh al-Muwāzanāt bayna al-Maṣāliḥ al-Shar’iyyah*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2000.
- ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad, Ibn Rajab al-Ḥanbalī. *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī. Qāhirah: Maṭba‘ah Sunnah al-Muḥammadiyah, 1953.

⁶⁷ Al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah*, 107-241; Aḥmad ‘Alwī al-Ṭā’ī, *al-Muwāzanah bayna al-Maṣāliḥ*, 180.

- ‘Abd al-Wahhāb Khallāf. *Maṣādir al-Tashrī‘ al-Islāmī fīmā lā naṣṣa fīhi*. Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nashr was al-Tawzī‘, cetakan ke-6, 1993.
- Aḥmad ‘Alwī al-Ṭā’ī. *al-Muwāzanah bayna al-Maṣāliḥ: Dirāsah Taḥbīqīyyah fī al-Siyāsah al-Shar‘īyyah*. Jordan: Dār al-Nafā’is cetakan pertama, 2007.
- Aḥmad al-Raysūnī. *Muḥādarāt fī Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Mesir: Dār al-Kalimah, cetakan kedua, 2013.
- David Johnston. “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh,” *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 2 (2004).
- Ibn Manzūr al-Miṣrī. *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, cetakan pertama, t.t.
- Ibn al-Mulaqqin. *al-Badr al-Munīr fī Takhrīj al-Aḥādīth wa al-Āthār al-Wāqī‘ah fī al-Sharḥ al-Kabīr*, ed. Muṣṭafā Abū al-Ghayth, ‘Abd Allāh bin Sulaymān dan Yāsir bin Kamāl. Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, cetakan pertama, 2004.
- Malcom Kerr. *Islamic Reform the Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. United States of America: University of California Press, 1966.
- Mālik ibn Anas. *Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, ed. Taqī al-Dīn al-Nadawī. Dimashq: Dār al-Qalam, cetakan pertama, 1991.
- Muḥammad Abū Zuhrah. *Ibn Ḥanbal- Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu, ‘Arā’uhu wa fiqhuhu*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, cetakan pertama, 1947.
- Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Dār al-Salām, cetakan kedua, 1999.
- Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām. *al-Dalīl al-Irshādī Ilā Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. London: al-Mu’assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmiyyah, cetakan kedua, 2011.
- Muhammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah*. Bayrūt: Mu’assasah al-Risālah, cetakan ke-6, 2000.
- Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. *Maqālāt al-Kawtharī*. Qāhirah: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.

- Muṣṭafā Zayd. *al-Maṣlahah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*, ed. Muḥammad Yusrī. Mesir: Dār al-Yusr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, t.t.
- Muslim bin Ḥajāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyāḍ: Dār al-Salām, cetakan kedua, 2000.
- Najm al-Addīn al-Ṭūfī. *al-Ta‘yīn fī Sharāḥ al-Arba‘īn*, ed. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uthmān. Bayrūt: Mu’assasah al-Rayyān, cetakan 1998.
- Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Qāhirah: Sainā’ li al-Nashr, cetakan kedua, 1994.
- P. J. Bearman & W. P. Heinrichs (ed). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2000.
- Wael Hallaq. *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Wahbah al-Zuḥaylī dan Jamāl ‘Aṭiyyah. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī-Ḥiwār li Qarn al-Jadīd*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2000.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan ulangan keempat, 2004.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Min Ḥaṣād al-Sinīn: Ḥawla Aḥamm Qaḍāyā al-‘Asr*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2015.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Naẓriyyah al-Ḍarūrah al-Shar‘iyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan keempat, 1997.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā‘shir*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2008.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Muā‘shir*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan pertama, 2011.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Ru‘yah Ijtihādiyyah fī al-Masā‘il al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣarah li al-Waqf*. Dimashq: Dār al-Maktabī, cetakan pertama, 1997.
- Wahbah al-Zuḥaylī. *Uṣūl al-Fiqh*. Dimashq: Dār al-Fikr, cetakan 22, 2017.
- Yaḥyā bin Sharf al-Nawawī. *al-Majmū‘ Sharāḥ al-Muhazzab*, ed. Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī. Jeddah: Maktabah al-Irshād, cetakan pertama, t.t.