

MAQASID AL-SHARI'AH KONSEP & PENDEKATAN



Penyunting:
Noor Naemah Abdul Rahman
Abdul Karim Ali
Ridzwan Ahmad

MAQASID AL-SHARI'AH: KONSEP DAN PENDEKATAN



2016

MAQASID AL-SHARI'AH: KONSEP DAN PENDEKATAN

Penyunting

Noor Naemah Abdul Rahman

Abdul Karim Ali

Ridzwan Ahmad

2016

Hak cipta terpelihara. Tidak dibenarkan mengeluarkan mana-mana bahagian daripada terbitan ini sama ada ilustrasi dan isi kandungannya dalam apa jua bentuk dan cara sama ada secara elektronik, fotokopi, mekanikal, rakaman dan sebagainya sebelum mendapat izin bertulis daripada pemilik hak cipta terlebih dahulu.

Maqasid al-Shari'ah: Konsep dan Pendekatan

©Jabatan Fiqh dan Usul

Cetakan Pertama 2016

Perpustakaan Negara Malaysia

Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

ISBN: 978-967-5534-58-4

Penyunting:

Noor Naemah Abdul Rahman, Abdul Karim Ali, Ridzwan Ahmad

Buku ini disusun atur dengan menggunakan font Palatino Linotype dan Traditional Arabic

Diterbitkan oleh:

Jabatan Fiqh dan Usul

Akademi Pengajian Islam

Universiti Malaya

50603 Kuala Lumpur.

Emel: api_fiqh@um.edu.my

Tel: +603-79676011

Faks: +603-796761

Daftar Isi

Daftar Isi	iv
Kata Pengantar	vii
1 Pendekatan Maqasidi Dalam Menangani Kepelbagaian Aliran Pemikiran Hukum Di Malaysia	1
<i>Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid</i>	
2 Salah Faham Terhadap Standard Masalah Dan Mafsadah Dalam Menangani Isu-Isu Semasa Di Malaysia	15
<i>Ridzwan Ahmad</i>	
3 Salah Faham Terhadap Aplikasi Maqasid Al-Shari'ah Dalam Ijtihad Semasa	47
<i>Haji Abd Rauf Muhammad Amin</i>	
4 Aplikasi Maqasid Al-Shari'ah Dalam Isu-Isu Kewangan Islam	77
<i>Mohamad Akram Laldin</i>	
5 Ta'arud Antara Maqasid Dan Kesannya Terhadap Fatwa	99
<i>Noor Naemah Abdul Rahman & Ahmad Fauwaz Fadzil</i>	
6 Pemakaian Maqasid Al-Shariah Sebagai Seismograf Dalam Penilaian Isu Semasa	111
<i>Mohd Anuar Ramli, Saiful Islam Nor Mohd Zulkarnain, Mohammad Fuad Mohd Rozib & Mohd Farhan Md Ariffin</i>	

- 7 **The Theory of Maqasid al-Shari'ah: A Literature Review and Research Agenda** 137
Abu Talib Mohammad Monawer & Noor Naemah Abdul Rahman
- 8 **Kepentingan I'tibar Al-Ma'al Dalam Istinbat Hukum Dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia** 165
Akbar Sarif & Ridzwan Ahmad
- 9 **المقاصد الشرعية بين الإفراط والتفريط: دراسة في الضوابط** 183
أمين أحمد النهاري
- 10 **التعليل بمقاصد الشريعة** 233
نعمان جعيم
- 11 **طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي دراسة وتطبيق** 247
ميثاق صادق محمود المليكي
- 12 **إخراج القيمة في زكاة الفطر** 279
الصادق المبروك الصادق
- 13 **حكم موت الرّحمة في الشريعة الإسلامية رؤية تحليلية** 303
أحمد محمد حسني & نور فاطن عليم الدين

Kata Pengantar

Alhamdulillah, setinggi kesyukuran ke hadrat Ilahi di atas penerbitan buku ini. Selawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW dan para Sahabat.

Maqasid al-Shari'ah merupakan salah satu ilmu terpenting dalam menganalisis isu-isu yang melibatkan hukum Islam semasa dan setempat. Para ulama silam menggunakannya secara berkesan dalam menangani pelbagai persoalan dan isu yang timbul di zaman masing-masing sehingga mampu membuktikan bahawa Islam adalah penyelesaian terhadap sebarang permasalahan yang timbul di setiap zaman dan tempat. Pengalaman silam ini telah cuba diikuti oleh generasi sarjana Islam masa kini. Sekitar akhir tahun 1990-an kajian dan penulisan berkaitan dengan ilmu maqasid al-shariah telah digerakkan secara aktif di pusat pengajian Islam di Timur Tengah. Malaysia juga tidak terkecuali namun ianya benar-benar berlaku di awal tahun 2000-an. Kesan dan pengaruh ilmu maqasid al-shariah bukan sahaja berlaku dalam kalangan ahli akademik namun ia melunar masuk mempengaruhi pandangan ahli politik negara sehinggakan di Malaysia, maqasid al-shariah dijadikan sebagai ukuran utama Indeks Syariah Malaysia.

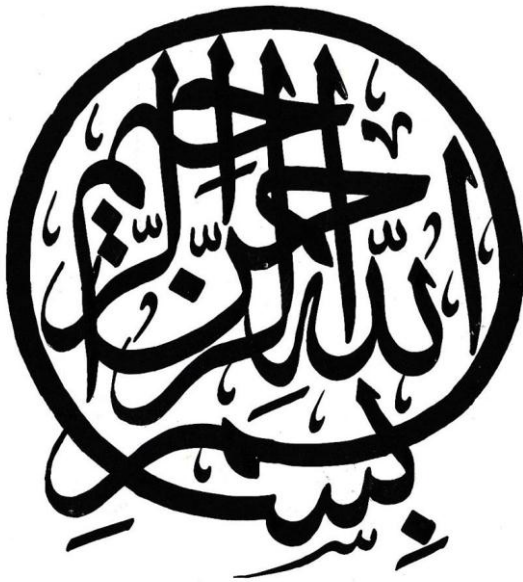
Tidak dapat dinafikan bahawa kesedaran pentingnya ilmu tersebut dalam menyelesaikan permasalahan ummah dalam pelbagai bidang kehidupan masa kini merupakan suatu perkembangan yang positif, namun persoalan lain timbul adakah mereka yang menguna pakai ilmu tersebut mampu menguasainya dengan baik ataupun hanya ikutan

dan trend masa kini semata-mata. Apabila digunakan tanpa penguasaan dan kefahaman yang mendalam, maka ia menyumbang kepada terhasilnya jurang perbezaan pandangan yang amat luas terhadap sesuatu keputusan yang dibuat sedangkan salah satu motif utama ilmu tersebut adalah untuk penyatuan pandangan dan penyelesaian semasa berdasarkan hikmah syariat sebenar. Dari sudut lain pula, perkembangan terkini juga memperlihatkan bahawa penggunaan maqasid al-shariah secara bebas tanpa penguasaan sebenar terhadap ilmu tersebut secara mendalam mampu menyumbang kepada pemikiran liberal yang mengutamakan akal melebihi kehendak nas.

Sebenarnya penguasaan terhadap ilmu tersebut perlukan kepada kefahaman yang mendalam terhadap konsep, pendekatan dan standard yang jelas bukannya hanya menyerap masuk teori-teori usul al-fiqh ataupun kaedah-kaedah fiqh secara literal. Justeru itu kehadiran buku ini diharap mampu memberi pencerahan terhadap isu-isu maqasid shariah di Malaysia yang melibatkan konsep, pendekatan, standard dan aplikasi semasa. Walaupun penulisan buku ini tidak mampu menyelesaikan semua isu yang berbangkit melalui pendekatan maqasid al-shariah di Malaysia namun ia sudah dianggap sebagai penyumbang kepada khazanah keilmuan Islam.

1 Muharram 1438H

2 Oktober 2016M



Pendekatan Maqasidi Dalam Menangani Kepelbagaian Aliran Pemikiran Hukum Di Malaysia

Mahmood Zuhdi Haji Ab. Majid

Pendahuluan

Kepelbagaian aliran pemikiran hukum dalam masyarakat Islam, termasuk di Malaysia sekarang bukan suatu fenomena baru. Ia telah terjadi sejak zaman Rasulullah SAW lagi. Malah diakui oleh Baginda sendiri sebagai mampu memberikan kebaikan kepada umatnya¹. Realitinya, kepelbagaian aliran pemikiran inilah, antara lain yang telah menyemarakkan percambahan, dan kemudiannya perkembangan pemikiran hukum sehingga mencapai kemuncaknya pada zaman perkembangan mazhab².

Bagaimanapun, ciri asal kepelbagaian aliran pemikiran ini tidak lagi berfungsi sebagaimana yang sepatutnya pada zaman selepas kemuncak berkenaan. Sebaliknya ia telah memberi kesan negatif terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam sampai kepada peringkat menjadi salah satu sebab kepada kemundurannya kerana telah melahirkan gejala taqlid yang terhasil daripada kebekuan cara berfikir³.

Semuanya ini memberi gambaran bahawa kepelbagaian aliran pemikiran hukum itu ibarat "*golok dua mata*". Sebelah matanya bersifat positif dan membangun, sementara sebelah mata lagi bersifat negatif dan meruntuh. Setiap satu daripadanya akan berfungsi dalam keadaan yang berbeza. Kalau kepelbagaian itu terjadi dalam suasana yang kondusif, sepertimana yang bermula pada zaman Rasulullah SAW dan berakhir pada zaman taqlid, ia akan memberi kemajuan yang pesat kepada pengajian hukum itu sendiri. Tetapi sebaliknya kalau terjadi dalam suasana yang tidak

¹ Sepertimana yang terkandung dalam sabda Rasulullah SAW: – "اختلاف أصحابي رحمة" – "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" – متفق عليه dan متفق عليه

² Lihat: Sha'ban Muhammad Islami, *al-Tashri' al-Islami: Masadiruhu Wa Atwaruhu*, (Kaherah: Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyah, 1985), 196-297.

³ *Ibid.*, 359-364.

kondusif, ia akan mengakibatkan kecelaruan berfikir dikalangan para ulama, apatah lagi orang awam, sebagaimana pernah terjadi pada zaman taqlid dan berpanjangan sehingga sekarang ini.

Perbezaan antara dua situasi ini dapat dilihat pada sama ada kepelbagaian aliran pemikiran ini masih tertakluk dalam kerangka berfikir dan metodologi yang tertentu atau sebaliknya. Kalau masih, ia kan menjadi ibarat dinamo yang menggerakkan pemikiran berkenaan laju kehadapan. Tapi kalau sebaliknya ia akan menimbulkan kekacauan fikiran dikalangan para pemikir itu sendiri dan akan memberi kesan yang negatif kepada bidang pemikiran berkenaan. Sebagai contoh, kepelbagaian aliran pemikiran di kalangan para Sahabah dan Tabi'in lebih bersifat sekadar perbezaan dalam pendekatan semata-mata. Kerana itu ia bersifat positif dan mampu memberi alternatif kepada umat Islam sama ada, misalnya untuk bersifat konservatif atau liberal dengan memilih samada pendekatan formal, atau "*Shakli*" sepertimana yang dipilih oleh Abdullah Ibn Umar atau pendekatan objektif, atau "*Maqasidi*" sepertimana yang dipilih oleh Abdullah Ibn Abbas⁴. Sedangkan pada zaman taqlid, kepelbagaian aliran bukan lagi berasaskan kepada kepelbagaian pendekatan semata-mata tetapi sudah melampaui batas sampai kepada peringkat berbeza pendapat tentang sumber yang patut diterima dan yang perlu ditolak. Malah dalam banyak keadaan, tidak lagi merujuk kepada sumber asal tetapi sebaliknya sekadar mempertahankan pandangan mazhab yang sedia ada⁵.

Realiti Di Malaysia

Di Malaysia, masalah kepelbagaian aliran pemikiran tentang hukum ini mempunyai cerita yang tersendiri. Meskipun ada perbezaan pendapat dikalangan para penyelidik sejarah tentang bila dan dari mana asalnya Islam datang ke Malaysia⁶ namun perbezaan pendapat

⁴ *Ibid.*, 267-275

⁵ *Ibid.*, 372-376

⁶ Lihat: R.O. Winsted, "The Advance of Muhammadinism in The Malay Peninsular and Archipelago", *JMBRASS*, No. 77, (1977); R.O. Winsted, "The Coming of Islam and Islamic Literature", *JMBRAS*, Vol. XXXI, (1958), part 3; S.Q. Fatimi, *Islam*

itu tidak begitu penting dalam konteks perbincangan di sini. Lagipun ia boleh dikompromikan berasaskan kepada artifak dan catatan sejarah yang ada. Apa yang lebih penting ialah kenyataan bahawa yang paling awal sampai ke sini ialah mereka yang beraliran Syi'ah⁷.

Dalam sejarah hukum Islam di Timur Tengah pun ada tercatat bahawa sebagai kumpulan yang kalah di bidang politik, orang-orang Syi'ah telah menukar haluan mereka kepada bidang akademik dan dakwah. Kerana itulah kemudiannya dari kalangan ini telah lahir para ulama besar yang kemudiannya menjadi guru kepada para ulama besar terkemudian, termasuk al-Imam Abu Hanifah dan al-Imam al-Shafi'i⁸. Di bidang dakwah mereka berjaya menyebarkan Islam di banyak tempat termasuk di Malaysia sendiri.

Walau bagaimanapun, aliran atau mazhab yang datang lebih awal ini kemudiannya ditolak oleh penduduk apabila bertembung dengan pendatang baru, iaitu mazhab Shafi'i⁹. Sebabnya mungkin kerana mazhab Shafi'i dirasakan lebih sesuai dengan budaya orang Melayu, atau kerana pengaruh mubaligh yang bermazhab Shafi'i itu lebih kuat

Namun, sebelum dikalahkan pun mazhab Syiah yang datang lebih awal itu tidak banyak mempengaruhi masyarakat Melayu dari segi hukum. Ia sejak mula datangnya lagi lebih menumpukan kepada pembinaan akidah, bagi menukar pandangan orang Melayu yang sebelum itu beragama Hindu kepada pandangan Islam. Oleh kerana itu, dari segi hukum, mazhab Syiah tidak meninggalkan apa-apa pengaruh dalam masyarakat Islam di Malaysia selepas itu. Apa yang ada ialah pengaruh akidah di sana

Comes To Malaya, (Singapore: MRSI, 1963); M.A. Rauf, *A Brief History of Islam (With Special Reference to Malaya)*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964); Syed Naquib al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of The Islamization of Malaya-Indonesia Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969).

⁷ Lihat: Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemelukan Umat Islam di Nusantara*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 118.

⁸ Sha'ban, *al-Tasyri' al-Islami*, 316 & 326.

⁹ Wan Muhammad Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara*, (Solo: Ramadhani, 1985), 14.

sini hasil daripada ajaran mazhab itu yang disampaikan kepada masyarakat tempatan melalui sastera hikayat¹⁰.

Dengan kata lain, dalam sejarah Islam di Malaysia kepelbagaian aliran pemikiran tentang hukum tidak pernah terjadi dalam sejarah awalnya. Pertama kerana sesudah menerima mazhab Shafi'i boleh dikatakan hampir seratus peratus orang Islam di negara ini berpegang dengan mazhab tersebut. Keduanya, meskipun masih terdapat jumlah yang sangat kecil daripada mereka yang terus berpegang dengan mazhab Syiah, namun mereka tidak mengasingkan diri mereka dengan masyarakat umum dari segi hukum. Dengan demikian, soal kepelbagaian aliran hukum dalam masyarakat Islam di Malaysia dalam sejarah awalnya tidak pernah berbangkit.

Kaum Tua Dan Kaum Muda

Mungkin, kepelbagaian aliran pemikiran hukum ini mula terjadi dalam masyarakat Islam di Malaysia di pertengahan abad ke-20 apabila lahir apa yang diistilahkan pada masa itu sebagai Kaum Muda¹¹. Gerakan Kaum Muda yang berasal dari Timur Tengah dan India ini telah memberi impak yang ketara terhadap keunggulan aliran hukum Islam di negara ini pada ketika itu¹². Tetapi akhirnya hilang begitu saja dalam keriuhan tentangan dari golongan konservatif pada waktu itu yang lebih dikenali sebagai Kaum Tua. Hanya di Perlis sahaja kaum Muda yang dipimpin oleh Abu Bakar Ash'ari, di bawah nama Ahl al-Sunnah ini mampu bertahan kerana sempat berteduh di bawah pengaruh istana. Begitupun, impaknya tidak begitu besar dan sinarnya semakin malap dari masa ke semasa¹³.

Kejayaan Kaum Tua melenyapkan perkembangan Kaum Muda di negara ini berlaku dengan cara memperkukuhkan kembali

¹⁰ Hal ini dapat dilihat dalam beberapa buku sastera hikayat. Lihat: R.O. Winsted, "The Coming of Islam and Islamic Literature", part 3.

¹¹ Lihat: Nik Abdul Aziz Bin Haji Nik Hassan, *Islam Di Kelantan*, (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1983).

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

pegangan Kaum Kaum Tua di kalangan masyarakat. Sekolah pondok, dengan ketokohan guru masing-masing dan pengaruh mereka yang mendalam dalam masyarakat merupakan pengaruh utama dalam menyekat pengaruh kepelbagaian pandangan tentang hukum ini. Selain mereka ialah kalangan birokrasi, seperti Mufti, Qadhi dan sebagainya yang rata-rata dikuasai oleh golongan konservatif yang lebih dikenali sebagai Kaum Tua¹⁴.

Tajdid atau modernisasi yang lahir dengan lebih menyeluruh selepas itu tidak juga banyak mengganggu perjalanan kesatuan pemikiran tentang hukum dalam negara ini. Kerana meskipun ia menyeru ke arah perubahan paradigma masyarakat tentang hukum untuk berubah dari pandangan klasik ke pandangan semasa namun metode yang dipilih masih berasaskan rumpun pemikiran yang sama, iaitu usul mazhab Shafi'i. Kerana itu gerakan tajdid di Nusantara termasuk di Malaysia yang berlaku selepas krisis Kaum Tua dan Kaum Muda masih minimum kesannya terhadap kesatuan cara berfikir tentang hukum¹⁵. Dengan kata lain, berapa pun cabang pemikiran yang ada ia masih berakar umbi kepada satu rumpun sahaja, iaitu rumpun ahl al-Sunnah Wal Jama'ah. Ibarat terdapat banyak anak sungai yang mengalir mengikut alur sendiri tetapi masih bersumberkan sungai besar yang satu.

Perkembangan Terbaru

Bagaimanapun sekarang suasana seperti itu telah banyak berubah. Perbezaan aliran pemikiran tentang hukum sekarang telah menjadi lebih serius. Ia bukan lagi merupakan anak-anak sungai yang bersumberkan sebatang sungai besar yang sama. Tetapi sebaliknya setiap aliran itu sudah merupakan muara kepada batang-batang sungai yang berbeza. Penyatuan anak-anak sungai ini merupakan kerja yang sangat rumit sekarang kerana ia tidak lagi bersumberkan sungai besar yang satu. Kalau dulu perkataan seperti "*jernih di hulu jernih di hilir, keruh di hulu keruh di hilir*" sekarang ini tidak lagi boleh digunapakai kerana anak-anak sungai berkenaan merupakan hilir kepada hulu yang berbeza.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Ia boleh dikatakan bermula selepas revolusi Iran¹⁶. Ramai orang Malaysia yang tertarik dengan revolusi itu menganggap mazhab Syi'ah merupakan faktor utama yang mendorong kepada kemenangan al-Imam Khomaini dalam perjuangannya menumpaskan Shah Iran dan kemudiannya mendirikan kerajaan Islam di sana. Sebagai hasil daripadanya, mereka bukan sahaja mencedok semangat perjuangan politik "Kepimpinan Ulama" untuk melawan "Syaitan", tetapi mula mendekati diri dengan mazhab Syiah itu sendiri secara jangka panjang, iaitu dengan menghantar anak-anak mereka ke Iran untuk belajar agama. Mereka yang terdidik dengan mazhab Syiah secara formal ini merupakan anak-anak sungai yang mengalir dari ibunya di Iran. Kalau ia disifatkan keruh maka untuk menjernihkannya tidak ada acara untuk dilakukan dalam negara ini kecuali memotong alirannya dengan menyambungkannya kepada sumber air dalaman, iaitu suatu operasi yang sangat sukar.

Sebagai reaksi kadar perkembangan berkenaan golongan *Ahbash* (أحباش) yang berasal dari Lubnan mula menghadirkan diri mereka¹⁷. Golongan ini meskipun tidak mendapat ramai sokongan tetapi impaknya boleh dikatakan besar kerana sikapnya yang sangat ekstrem dan dengan mudah saja mengkafirkan orang yang selain daripadanya. Sebagai musuh utama Syiah di Timur Tengah, Wahhabi pun mula bergerak cergas dengan menggunakan berbagai nama, antaranya Salafi dan Ibn Taimiyyah¹⁸. Sebagai reaksi kepada semua ini timbul apa yang disebut sebagai gerakan Ahl Sunnah Wal-Jama'ah (ASWAJA) yang juga menggunakan pendekatan keras dalam menghadapi pengaruh para pendatang berkenan. Dalam suasana yang ada, Ahmadiyah juga mula tumpang semangkuk sesudah sebelum itu merupakan kumpulan terpendil yang tidak lagi bergerak cergas¹⁹.

¹⁶ Berdasarkan pengalaman penulis sendiri dalam menguruskan aduan kalangan minoriti di Malaysia sewaktu menjadi Pesuruhjaya, Suruhanjaya Hak Asasi Manusia Malaysia (SUHAKAM) selama 6 tahun (2009-2015).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Bukan tujuan kertas ini untuk menentukan yang mana satu daripada mazhab-mazhab ini yang betul dan yang mana pula salah. Bagaimanapun adalah baik untuk dikatakan, sepertimana telah disebut sebelum ini bahawa perpecahan pendapat di kalangan mereka ini bandingannya sama seperti “golok bermata dua” ada positifnya dan ada negatifnya. Positifnya ia boleh mempercambahkan pemikiran dalam kerangka pemikiran Islam yang besar, komprehensif dan universal syaratnya ia mampu diurus dengan baik. Negatifnya, ia boleh mencelarukan keadaan dan boleh mengakibatkan perpecahan yang teruk di kalangan masyarakat, terutama masyarakat bawahan yang gagal memahami apa itu perbezaan pendapat dan apa faedah yang mungkin diperolehi daripadanya.

Malang sekali perbezaan aliran hukum pada masa ini gagal diurus dengan baik. Ia tidak berlaku di kalangan para ahli akademik yang selalunya bersikap objektif dan profesional. Sebaliknya ia berlaku di kalangan para pendakwah separuh matang yang lebih mementingkan pandangan sendiri dan sangat berminat untuk berdebat antara satu sama lain, tanpa mengambil kira kesan negatifnya terhadap masyarakat umum. Sementara para ahli akademik pula memilih untuk berdiam diri oleh berbagai sebab. Berasaskan kepada kedudukan ini perbezaan aliran hukum yang ada sekarang di negara ini lebih memberi kesan negatif kepada perkembangan intelektual Islam dan kesatuan ummah daripada positifnya. Oleh yang demikian, ia perlu dicegah atau sekurang-kurangnya dikawal agar tidak mendatangkan kesan yang lebih buruk pada masa yang akan datang.

Pendekatan Maqasidi

Ada berbagai pendekatan yang boleh digunakan bagi mencegah fenomena yang buruk ini. Antaranya ialah pendekatan “Maqasidi”. Yang dimaksudkan dengan pendekatan “Maqasidi” ialah pendekatan yang berasaskan kepada teori “Maqasid Syariah”²⁰. Sebagaimana maklum, Maqasid Syariah bertunjangkan prinsip

²⁰ Sila rujuk: Ahmad al-Raysuni, *Nazariyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, (Riyadh: al-Dar al-'Alamiyah Li al-Kitab al-Islami, 1955).

“menghasilkan kebaikan dan menolak keburukan (جلب المنفعة ودفع المضرة)²¹. Bagi merealisasikan prinsip ini, para ulama klasik membahagikan kebaikan yang hendak dicapai atau keburukan yang hendak ditolak itu kepada tiga kategori;²²

1. Yang menyentuh keperluan asas (الضروريات) atau dengan kata lain yang membabitkan masalah survival atau hidup mati umat.
2. Yang menyentuh keperluan biasa (الحاجيات). Maksudnya sesuatu yang membabitkan keperluan hidup biasa, iaitu tidak menyentuh soal survival tapi tanpanya hidup menjadi sukar dan tidak mudah dihayati.
3. Yang menyentuh keperluan mewah (التحسينات). Maksudnya hal yang berkait dengan kemewahan hidup sahaja dan tidak memberi kesan buruk terhadap keperluan biasa hidup apalagi keperluan asas yang membabitkan survival atau hidup mati ummah.

Keperluan asas atau *daruriyat* dibahagikan oleh para ulama klasik kepada lima, iaitu:²³

1. Agama (الدين). Maksudnya, agama Islam yang Maha Suci.
2. Nyawa (النفوس). Maksudnya, nyawa dan keselamatan diri.
3. Akal (العقل). Maksudnya, akal fikiran dan nilai intelektual.
4. Harta (المال). Maksudnya, harta benda.
5. Marwah (المروءة). Maksudnya maruah dan nama baik/Keturunan (النسل). Maksudnya *titihan* dan keturunan.

Menyorot kembali kepelbagaian aliran tentang hukum di Malaysia sekarang. Agak jelas, ianya sangat mengancam perpaduan ummah. Sepertimana dihuraikan di atas, ia bukan perbezaan pendapat diantara para ahli akademik yang biasanya bersifat

²¹ Lihat: al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, (Kaherah: Muhammad Ali Subaih, 1969), 1: 99.

²² Lihat: Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, 21.

²³ al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 38.

objektif dan profesional tetapi sebaliknya di antara, kebanyakannya para pendakwah separuh matang yang gagal mengambil kira kepentingan umum dalam memperjuangkan kebenaran pandangan masing-masing. Malah, kalau ditolak tepi sikap “angka baik” yang dijadikan asas oleh Islam dalam menilai sesuatu yang kurang jelas, mungkin ada orang yang boleh mempersoalkan kejituan nafsu berdebat seperti itu, sama ada lahir dari hati yang bersih untuk menegakkan kebenaran atau telah termasuk dalam jerat musuh Islam yang menginginkan perdebatan seperti itu berlaku dengan tujuan supaya masyarakat Islam terus kucar kacir dan kepimpinan yang *solid* menjadi amat sukar untuk ditegakkan.

Persoalannya bukan lagi siapa betul dan siapa salah kerana perdebatan di antara mereka banyak menyentuh nilai-nilai yang subjektif dan tidak pernah dapat diselesaikan melalui perdebatan seperti itu sejak dulu sampai sekarang.

Dari perspektif Maqasid Syariah, perpaduan ummah merupakan di antara tajuk yang termasuk dalam kepentingan asas (*Daruriyat*) yang perlu dipertahankan. Kerana ia menyentuh soal survival ummah, terutama dalam negara seperti Malaysia ini di mana banyak perkara berada dalam keadaan begitu berimbang sekali, malah dalam beberapa hal yang penting kedudukan umat Islam begitu lemah sekali. Dalam sejarah awal Islam perpaduan ummah ini dijadikan oleh Rasulullah SAW sebagai perkara utama yang diutamakan dalam agenda pembinaan negara pertama berasaskan kepada pengajaran Islam di Madinah. Begitulah juga di zaman-zaman terkemudian dimana ketinggian politik dan tamadun Islam begitu sinonim dengan perpaduan ummah, begitulah juga antara kejatuhan dan perpecahan ummah.

Kaedah Pelaksanaan:

Cara penyelesaian terhadap masalah ini juga banyak. Antaranya dengan memperkukuhkan penerimaan masyarakat terhadap “Fiqh

Semasa” (فقه المعاصرة)²⁴ / (*Contemporary Fiqh*), terutama yang “berpendekatan setempat” (مخيلة الاتجاه / *Local approach*)²⁵.

Sebagaimana maklum, perbezaan aliran dalam hukum Islam mempunyai sejarah yang lama. Sama lamanya dengan sejarah Fiqh Islam sendiri. Kerana fiqh adalah “kefahaman”, yang tentunya terdedah kepada perbezaan yang banyak. Walaupun Tuhan hanya satu, Nabi Muhammad hanya seorang, al-Quran hanya satu, dan al-Sunnah pun begitu juga tetapi pemahaman, pemikiran dan pengalaman manusia sangat berbeza. Ada orang, kefahamannya sangat mendalam seperti Umar Ibn al-Khattab r.a., sementara orang yang lain pula mempunyai daya hafalan yang sangat tinggi seperti Abu Hurairah r.a. Ada orang, sentiasa bersifat objektif dalam memahami sesuatu seperti Abdullah Ibn Abbas, sementara orang lain pula, seperti Abdullah Ibn Umar lebih memberi tumpuan kepada rupa bentuk dan teknik. Begitulah seterusnya.

Selain itu, persekitaran juga sangat berbeza, sama ada dipengaruhi oleh keadaan setempat atau semasa. Ia memberi kesan yang besar terhadap cara berfikir orang yang hidup dan bertindak di bawah pengaruhnya. Sebagai orang yang menjiwai sepenuhnya persekitaran hidup di Madinah pada zaman percambahan mazhab, Imam Malik lahir sebagai seorang faqih yang paling pragmatik sampai kepada peringkat menolak hadis tidak mutawatir sekadar kerana bertentangan dengan budaya hidup penduduk Madinah (عمل أهل المدينة)²⁶. Sebaliknya pula Imam Abu Hanifah yang membesar dalam keluarga korporat di bawah pengaruh tamadun Parsi. Beliau boleh dilihat sebagai seorang yang menggunakan daya analisis yang tinggi sehingga kepada peringkat menggunakan “Istihsan” (الاستحسان)²⁷ buat menolak Qiyas kerana bertentangan dengan qiyas yang lain. Selain

²⁴ Lihat misalnya: Yusuf al-Qaradawi *aql-Fiqh al-Islami Baina al-Isalah Wa al-Tajdid*, (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1999); Abdullah Muhammad al-Juburi, *al-Fiqh al-Islami Baina al-Isalah Wa al-Tajdid*, ('Amman: Dar al-Nafa'is, 2005).

²⁵ Lihat Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid, *Transformasi Fikah Semasa*, Selangor: PTS, 2010), 188-212.

²⁶ Lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyah*, (Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1971), 2: 234.

²⁷ Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid, *Transformasi Fikah Semasa*, 176.

itu Imam Shafi'i pula yang begitu hebat kedudukan ilmunya dalam bidang bahasa dan sastra mentafsirkan banyak ayat atau hadis berasaskan kepada susuk bahasa yang dipandang rumit oleh orang lain²⁸. Samalah juga dengan Imam Ahmad Ibn Hanbal yang lebih bersifat ulama hadis berbanding fiqh, menafikan penganalisaan fiqh bila saja ada hadis yang jelas²⁹.

Semuanya ini memberi erti bahawa keperibadian, keilmuan, persekitaran hidup dan sebagainya bagi seseorang itu mempunyai input yang jelas terhadap keputusan hukum masing-masing. Bagi seorang Muslim yang positif, ia memberi kepelbagaian yang sangat menarik ibarat taman yang menyediakan bunga bungi yang indah baik dari segi bentuk, warna mahupun bau. Sebaliknya bagi mereka yang negatif kepelbagaian ini membangkitkan kecelaruan minda yang boleh menyebabkan kekeliruan yang mendalam. Maka dari sinilah lahir respons yang berbeza terhadap kepelbagaian pendapat dalam sesuatu masyarakat itu.

Maksudnya, segala bentuk, warna dan bau taman puspawarna yang indah ini tidak lagi dapat dinikmati keindahannya oleh orang Islam pada hari ini. Kata Buya HAMKA, keindahan itu merupakan stimulasi luaran yang memerlukan respons dari dalam. Kerana itu apalah ertinya keindahan satu gesekan biola kalau diperdengarkan di telinga kerbau?

Maksud semua ini ialah kita perlu kepada aliran fiqh semasa tempatan yang cukup akomodatif. Sedangkan semua aliran yang ada itu kita jadikan sebagai literatur atau bahan persuratan yang boleh dijadikan panduan dalam merumus fiqh baru yang bersifat tempatan itu. Cuma persoalannya, tidakkah ini akan merupakan aliran baru yang boleh menambahkan lagi keadaan haru biru yang ada?

Bagi mengatasi kemelut ini, pemerintah perlu campur tangan secara bijak agar ia boleh diselesaikan dengan baik. Ini juga merupakan langkah yang berasaskan kepada Maqasid Syariah, iaitu menolak keburukan seberapa daya yang boleh meskipun terpaksa

²⁸ *Ibid.*, 293.

²⁹ *Ibid.*, 358.

melupakan kebaikan yang ada. (دفع المضرة مقدم على جلب المنفعة), (الضرر يزال). Dengan kata lain, menolak keburukan perpecahan ummah meskipun terpaksa melupakan kebaikan kepelbagaian pendapat.

Untuk membina fiqh semasa kita perlu kembali kepada al-Quran dan al-Sunnah. Kembali menganalisis segala persoalan dalam hidup ini berpandukan secara langsung kepada al-Quran dan al-Sunnah berasaskan kepada pendekatan setempat dengan segala persekitarannya. Segala pandangan fiqh klasik dijadikan sebagai asas kajian literatur, atau persuratan secara komparatif. Sementara persekitaran setempat dan segala nilai perubahan hidup semasa dijadikan sebagai input baru bagi memperkayakan persuratan berkenaan. Dalam melakukan penganalisaan ini Usul Fiqh Perbandingan (أصول الفقه المقارن) perlu menjadi asas metodologi. Dengan kata lain, mengambil kira semua aliran yang ada, kemudian dianalisis semula sebagai pandangan klasik yang menyeluruh dan kemudian dianalisis kembali berasaskan kepada kehendak sebenar al-Quran dan al-Sunnah dalam realiti yang ada di negara ini sekarang.

Bagaimanapun, kerja *tajdid* atau *islah* ini memerlukan prasyarat tertentu. Tanpanya ia sekadar boleh melahirkan faktor perpecahan baru yang lebih dahsyat. Pra-syarat tersebut boleh diuraikan seperti berikut:

1. Kembali kepada perinsip Ahl al-Sunnah Wal-Jamaah, iaitu pendapat majoriti besar masyarakat sebagai aliran yang lebih dominan di negara ini
2. Memperluaskan tafsiran konsep “Ahl al-Sunnah Wal-Jama’ah” itu sehingga mampu merangkumi sebanyak mungkin aliran yang ada.

Penutup

Sebagai penutup, adalah jelas kepelbagaian aliran dalam hukum di Malaysia sekarang banyak mendatangkan kemudaratan daripada kebaikan. Ia meskipun pada dasarnya sesuatu yang baik, sepertimana pernah ditegaskan oleh baginda Rasulullah SAW, namun potensi kebaikan itu terhalang oleh cara dan persekitaran di mana ianya berlaku. Ia bukan suatu perbezaan pendapat yang

terurus dengan baik, tambahan pula ia memungkinan berlaku perpecahan politik dalam kalangan umat Islam yang tentu sekali merugikan dari segi percaturan politik pilihanraya di negara ini.

Dari perspektif Maqasid Syariah ia perlu dibendung, kerana keburukannya perlu diberi perhatian utama daripada kebaikan yang mungkin ada. Caranya ialah dengan kerajaan melakukan campur tangan dengan arahan penerimaan terhadap pegangan Ahl al-Sunnah sesuai dengan kedudukannya yang lebih dominan dalam negara ini sejak dulu sampai sekarang. Bagaimanapun, sebagai balasannya konsep Ahl al-Sunnah Wal Jamaah itu sendiri perlu diperluaskan sampai merangkumi semua aliran pemikiran yang ada. Caranya ialah dengan membina fiqh semasa yang berorientasikan nilai dan keperluan tempatan. Bagi menjayakan program ini, universiti perlu diberi tugas dalam membina fiqh seperti itu dan mempopularkannya di kalangan masyarakat.

Bibliografi

- Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemelukan Umat Islam di Nusantara*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, Riyadh: al-Dar al-'Alamiyah Li al-Kitab al-Islami, 1955.
- Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Kaherah: Muhammad Ali Subaih, 1969.
- M.A. Rauf, *A Brief History of Islam (With Special Reference to Malaya)*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964.
- Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid, *Transformasi Fikah Semasa Selangor*: PTS, 2010.
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1971.
- Nik Abdul Aziz Bin Haji Nik Hassan, *Islam Di Kelantan*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1983.
- R.O. Winsted, "The Coming of Islam and Islamic Literature" *JMBRAS*, Vol. XXXI, 1958, part 3.
- R.O. Winsted, "The Advance of Muhammadinism in The Malay Peninsular and Archipelago" *JMBRASS*, No. 77, 1977.
- S.Q. Fatimi, *Islam Comes To Malaya*, Singapore: MRSI, 1963.

- Sha'ban Muhammad Islami, *al-Tashri' al-Islami: Masadituhu Wa Atwaruhu*, Kaherah: Maktabah al-Nahdhah, 1985.
- Syed Naquib al-Attas, *Priliminary Statement on A General Theory of The Islamization of Malaya-Indonesia Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
- Wan Muhammad Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh dan Tokoh-Tokohnya di Asia Tenggara*, Solo: Ramadhani, 1985.
- Yusuf al-Qaradawi, *'Aql-Fiqh al-Islami Baina al-Isalah Wa al-Tajdid*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1999.

Salah Faham Terhadap Standard Masalah Dan Mafsadah Dalam Menangani Isu-Isu Semasa Di Malaysia

Ridzwan Ahmad

Pendahuluan

Dalam dasawarsa ini *maqasid al-shari'ah* telah dijadikan panduan utama oleh para sarjana muslim untuk menangani pelbagai permasalahan semasa yang timbul akibat dari perubahan zaman dan tempat. Walaupun *maqasid al-shari'ah* tidak dianggap sebagai dalil mahupun sumber hukum namun penggunaannya sebagai kayu ukur utama dalam penentuan sesuatu hukum yang bersifat semasa dan setempat telah menjadi amalan semasa. Di sebalik *maqasid al-shari'ah* ada elemen utama yang dijadikan sandaran dalam menerima pakai konsep tersebut iaitu masalah dan mafsadah. Kedua-dua elemen ini memainkan peranan yang penting dalam mempengaruhi pemakaian *maqasid al-shari'ah* sama ada ianya menepati kehendak syarak yang sebenar ataupun tidak. Namun demikian pemakaian kedua-dua elemen tersebut hakikatnya perlukan standard yang jelas dan terarah bukannya bersandarkan kepada pemikiran akal insani semata-mata. Akibat dari kecuaiian dalam menguasai standard tersebut banyak permasalahan hukum Islam semasa dan setempat ditangani dengan cara yang tidak tepat bahkan tersasar dari kehendak asal syarak yang akhirnya menyumbang kepada kekeliruan dan kebingungan ummah.

Kepentingan *Maqasid al-Shari'ah*

Kepentingan *maqasid al-shari'ah* dalam menilai isu-isu semasa amat terserlah sekali apabila dilihat dari sudut peranan Syarak itu sendiri dalam meraikan kemaslahatan manusia dan menolak sebarang kemudaratan terhadap mereka¹. Oleh itu sebahagian ulama Usul

¹ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1997M/1417, juz. 2, hlm. 322 dan 353; Ibn Farhun, *Tabsirat al-Hukkam fi Usul al-Aqdiyyah wa Manahij al-Ahkam*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1995M/1416, juz.1, hlm. 3

termasuk al-Shatibi² mensyaratkan seseorang mujtahid itu mesti menguasai ilmu maqasid al-shari'ah dengan baik. Ini kerana sebarang hukum yang dikeluarkan oleh seseorang mujtahid mahupun pakar agama hendaklah berdasarkan objektif Syarak sebenar yang sentiasa meraikan kemaslahatan sejagat bukannya hanya berhukum semata-mata berdasarkan dalil dan sumber hukum yang difahami semata-mata. Justeru itu sebarang hukum yang membelakangkan kemaslahatan manusia tidak dianggap sebagai hukum Islam walaupun ianya disandarkan kepada hukum Islam dengan pelbagai takwil³. Dalam hal ini perkataan yang masyhur yang menyatakan syariat itu adalah *maslahah* tidak boleh dikesampingkan oleh mana-mana pakar agama semasa dan setempat. Oleh sebab itulah Ibn Abd al-Salam menyatakan bahawa Syariat itu kesemuanya *maslahah* sama ada menolak kerosakan mahupun mencapai kemaslahatan⁴.

Kepentingan maqasid al-shari'ah secara umumnya dapatlah disimpulkan sebagaimana berikut:

- Menolong seseorang mukalaf dalam melaksanakan kewajipan Syarak dengan sebaik mungkin dari tata cara dan keyakinan diri. Ini kerana mereka dapat memahami bahawa semua syariat Islam itu adalah untuk mencapai kebaikan di dunia dan di akhirat.
- Mampu menguatkan keyakinan bahawa Islam merupakan syariat yang sentiasa meraikan kemaslahatan dan kemanfaatan di dunia dan di akhirat. Justeru, individu muslim akan lebih rasional dan bersemangat dalam melakukan suruhan Allah SWT.
- Mampu menyumbang kefahaman yang jelas kepada seseorang mukalaf terhadap tujuan dan hikmah pensyariatan sesuatu hukum sama ada secara keseluruhannya atau sebahagiannya.

² al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1997M/1417, juz.4, hlm. 477

³ Lihat Ibn Qayyim, *A'lam al-Muwaqqi'in*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1996M/1417H, juz. 3 hlm. 11

⁴ Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, (t.th.), juz. 1, hlm. 9

- Memberi kekuatan kepada seseorang faqih dalam menistinbatkan hukum hakam semasa sejajar dengan objektif Syarak berdasarkan kefahaman sebenar terhadap hukum, batasannya dan aplikasinya.
 - Mengurangkan percanggahan dan perdebatan fiqh dan ketaasuban mazhab berdasarkan penguasaan *maqasid al-shari'ah*.
 - Mampu membuat kompromi secara bijaksana di antara berpegang kepada zahir nass dan mengambil kira roh dan petunjuk dalil sebenar. Hal ini mampu mengelak seorang faqih itu dari tergelincir dalam membuat fatwa semasa.
 - Memperkembangkan lagi perbahasan dan topik-topik perbincangan yang mempunyai hubungan rapat dengan ilmu maqasid seperti masalahah , qiyas, zara'i dan sebagainya. Hal ini dapat menjadikan ilmu Usul al-Fiqh sebagai ilmu yang sentiasa berkembang bukannya jumud.
- Seterusnya kepentingan *maqasid al-syariah* ini dapat dilihat apabila Ibn 'Ashur menyarankan agar maqasid dijadikan sebagai qati'i sehingga mampu menolak sebarang percanggahan (*khilaf*) dalam kalangan ulama di samping mampu mentarjih sebarang percanggahan yang berlaku⁵. Saranan ini membawa kepada pemisahan di antara ilmu usul al-fiqh dan ilmu maqasid al-shari'ah. Namun saranan tersebut sukar diaplikasikan disebabkan hubungan di antara kedua ilmu itu sangat mantap dan akrab tidak mampu dipisahkan di antara satu sama lain. Jika cuba dipisahkan kemungkinan ilmu *usul al-fiqh* akan menjadi ilmu yang jumud dan tidak boleh diaplikasikan secara berkesan dalam permasalahan *fiqh*. Manakala ilmu *maqasid al-shari'ah* yang tidak diresapi oleh ilmu *usul al-fiqh* akan berkembang menjadi ilmu yang terdedah kepada pelbagai penyelewengan akibat ketiadaan pengawalan yang berkesan dari ilmu *usul al-fiqh*. Oleh sebab itulah cadangan Ibn 'Ashur

⁵ Lihat Muhammad al-Tahir ibn 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Muhammad al-Tahir al-Misawi (edit), al-Basha'ir li al-Intaj al-'Ilmi, t.tp 1998M/1418H, cetakan pertama, hlm. 112-113

itu dianggap Dr. Jamal al-Din ‘Atiyyah sebagai kemudharatan terhadap kedua-dua ilmu tersebut⁶.

Standard *Maslahah* Dan *Mafsadah* Dalam Pembinaan Hukum Islam Semasa Dan Setempat

Sebenarnya para ulama silam tidak mengutarakan standard yang khusus dan teratur dalam mengguna pakai *maslahah* dan *mafsadah* namun melalui contoh-contoh yang diberikan dapat dihayati oleh para pengkaji terkemudian bagaimana standard tersebut boleh diaplikasikan dalam isu semasa. Ini kerana rata-rata mereka adalah golongan yang benar menguasai ilmu *usul al-fiqh* yang menyebabkan keperluan tersebut tidak timbul sama sekali. Namun secara tersiratnya mereka memang menguasai standard tersebut secara mendalam. Disebabkan penguasaan yang mendalam terhadap *usul al-fiqh* kebanyakan fatwa yang melibatkan hukum Islam semasa dan setempat yang diputuskan di zaman masing-masing tidak terdedah kepada penyelewengan dan kebatilan berbeza dengan suasana masa kini. Hal ini ditambah lagi dengan sifat warak dan kerohanian yang kukuh, sentiasa bertaqarrub dengan Allah menjadikan penguasaan ilmu Usul Fiqh yang dimiliki masing-masing mampu mencegah dari mengeluarkan hukum yang tersasar dari kehendak asal Syarak. Walau bagaimanapun ketika ini, keperluan kepada penguasaan terhadap standard *maslahah* dan *mafsadah* dalam mengeluarkan fatwa dan hukum semasa dan setempat amat mendesak lebih-lebih lagi ketika mana semua pihak menjadikan *maqasid al-shari’ah* sebagai kayu ukur utama.

Secara dasarnya apabila kontradiksi di antara dua masalah, kontradiksi di antara dua mafsadah dan kontradiksi di antara masalah dengan mafsadah pendekatan yang diambil untuk menyelesaikannya adalah sebagaimana berikut:

- i) Penyatuan dan perhimpunan di antara keduanya
- ii) Mengutamakan dan mentarjih salah satu dari keduanya
- iii) Memilih salah satu dari kedua posisi
- iv) Membuat undian di antara keduanya

⁶ Lihat Jamal al-Din ‘Atiyyah, *Nahw Tafsi’il Maqasid al-Shari’ah*, Dar al-Fikr, Dimashq, 2001M/1422H, cetakan pertama, hlm. 238

- v) *Tawaqquf* iaitu tidak menghukumnya dengan membiarkannya begitu sahaja .

Walau bagaimanapun apabila kontradiksi tersebut berlaku dalam situasi yang tidak sama kedudukannya maka keutamaan akan dilakukan berdasarkan penilaian-penilaian tertentu yang memerlukan standard tertentu.

Secara umumnya apabila pertentangan melibatkan *masalah* dengan *mafsadah* maka kaedah penentuan berikut dilakukan:

- i) Jika mampu dihindarkan di antara *masalah* dengan *mafsadah* maka hendaklah dihindarkan keduanya sebagaimana dinyatakan oleh ‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam⁷. Misalnya seorang yang belum lagi mengerjakan solat, menemui orang lemas yang memerlukan pertolongannya sedangkan waktu solat sudah pun menghampiri luput maka hendaklah dia bertindak menyelamatkan mangsa tersebut dengan mengqadakan solatnya⁸. Walau bagaimanapun situasi ini tidak termasuk dalam kategori kontradiksi sebagaimana dijelaskan oleh al-Shatibi⁹.
- ii) Apabila kedua-dua posisi tidak mampu dihindarkan maka hendaklah dilakukan *pentarjihan* di antara kedua-dua posisi dengan dipilih salah satu dari dua posisi yang lebih dominan. Hal ini dinyatakan oleh ‘Izz al-Din ‘Abd al-Salam¹⁰ dan al-Shatibi¹¹. Oleh itu apabila ditemui mana-mana posisi yang dominan di antara *masalah* dan *mafsadah* maka hendaklah diutamakan dengan meninggalkan salah satu posisi yang didominasi di antara kedua-dua posisi. Manakala posisi yang didominasi itu tidak akan diambil

⁷ Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 83.

⁸ Ibn ‘Abd al-Salam tidak memberikan sebarang contoh yang jelas apabila mengutarakan kaedah perhimpunan ini. Manakala contoh yang penulis nyatakan ini telah dimuatkan oleh beliau ketika membicarakan perhimpunan di antara *masalah* dengan *masalah*. Barangkali beliau lebih melihat tindakan meyelamat mangsa lemas dari aspek *masalah* sedangkan penulis melihat tindakan tersebut lebih kepada menghapuskan *mafsadah* yang sedang menimpa. [Lihat Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 57]

⁹ Lihat Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 4, hlm. 641

¹⁰ Ibid, juz. 1, hlm. 83

¹¹ al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, juz. 2, hlm. 344

kira¹² walaupun elemen yang ditinggalkan itu masih kelihatan wujud¹³ bahkan kewujudannya disamakan dengan ketiadaannya¹⁴.

iii) Apabila kedua-dua posisi iaitu *masalah* dan *mafsadah* mempunyai elemen yang sama, terdapat percanggahan para ulama dalam menangannya sebagaimana diutarakan sebelum ini. Persoalan ini sebenarnya berkaitan dengan ketidakmampuan mujtahid dalam melakukan *pentarjihan* akibat tidak dapat menemui mana-mana posisi yang lebih dominan di antara keduanya. Ianya mempunyai kaitan rapat dengan persoalan sama ada semua keputusan hukum dari mujtahid itu dianggap betul ataupun tidak disebabkan ijthad itu sendiri hasil dari pemikiran mereka. Persoalan ini masih diperdebatkan dalam kalangan ulama.

Golongan pertama yang menyatakan hasil ijthad itu hanya satu sahaja betul dan tidak semuanya betul belaka, menyarankan agar *tawaqquf*, mengambil konsep *ihtiyat* ataupun *bertaqlid* dengan mana-mana mujtahid lain apabila tidak ditemui mana-mana posisi yang dominan¹⁵. Golongan ini dipelopori oleh kebanyakan golongan Hanafiyyah dan kebanyakan golongan Shafi'iyah¹⁶ termasuk Imam al-Shafi'i, Abu Hanifah, Malik¹⁷, Abu Yusuf, Muhammad al-Shaybani dan Ibn Surayj¹⁸. Manakala golongan yang didokongi oleh

¹² Lihat Ibn 'Abd al-Salam, *al-Qawa'id al-Sughra*, hlm. 47, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 83; Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, juz. 2, hlm. 345

¹³ Lihat Ibn 'Abd al-Salam, *Shajarat al-Ma'arif wa al-Ahwal wa Salih al-Aqwal wa al-'Amal*, hlm. 139

¹⁴ Contoh-contoh berkaitan dengan permasalahan ini telah dikemukakan oleh penulis sebelum ini.

¹⁵ Lihat al-Ghazzali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, juz. 2, hlm.378-379; Ibn Badran, *Nuzhat al-Khatir al-'Atir 'ala Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Munazir*, juz. 2, hlm. 279-280

¹⁶ Ibn Badran, *Nuzhat al-Khatir al-'Atir 'ala Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Munazir*, juz. 2, hlm. 279-280

¹⁷ Lihat al-Zarkashi, *al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh*, juz.6, hlm. 241 dan 245. Abu al-Husayn Muhammad bin 'Ali al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, t.th, juz. 2, hlm. 371. Al-Shawkani, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, juz. 2, hlm. 317

¹⁸ Jalal al-Din Muhammad al-Mahalli, *Sharh Jamc' al-Jawami'* dalam al-Bannani, *Hashiyat al-'Allamah al-Bannani 'ala Sharh al-Jalal al-Mahalli 'ala Matn Jamc' al-Jawami'*,

jumhur mutakllimin, Abu Hasan al-As^cari, Qadi Abu Bakr al-Baqilani¹⁹, sebahagian dari golongan Mu^tazilah seperti Abu Huzayl, Abu ^cAli al-Juba'i, Abu Hashim²⁰, berpendapat semua hasil ijihad betul belaka. Bagi mereka hukum Allah bukan satu sahaja bahkan mengikut pemikiran *zann* mujtahid. Golongan ini pula terbahagi kepada dua pandangan, ada yang menyarankan dibuat pilihan (*al-takhayir*) di antara kedua posisi sebagaimana dipegangi oleh Qadi Abu Bakr al-Baqillani (403)²¹, Abu 'Ali al-Juba'i, Abu Hashim²² dan Abu al-Husayn al-Basri²³. Manakala sebahagian lain pula menyarankan pendekatan *tawaaqquf* apabila berhadapan dengan permasalahan ketiadaan posisi yang dominan²⁴.

Standard Masalah Dan Mafsadah Dalam Isu-Isu Semasa Yang Terpilih

Jika diteliti isu-isu yang diutarakan oleh pelbagai pihak yang melibatkan kepentingan ummah pada masa kini, bilangannya

juz. 2, hlm. 600 dan Ahmad bin Qasim al-^cUbbadi, *al-Ayat al-Bayyinat ^cala Sharh Jam^c al-Jawami^c*, juz.4, hlm. 350-351

¹⁹ Al-Razi, *al-Mahsul fi ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm. 438; Jalal al-Din Muhammad al-Mahalli, *Sharh Jam^c al-Jawami^c* dalam al-Bannani, *Hashiyat al-^cAllamah al-Bannani ^cala Sharh al-Jalal al-Mahalli ^cala Matn Jam^c al-Jawami^c*, juz. 2, hlm. 600 dan Ahmad bin Qasim al-^cUbbadi, *al-Ayat al-Bayyinat ^cala Sharh Jam^c al-Jawami^c*, juz. 4, juz.4, hlm. 349-351

²⁰ Lihat al-Basri, *al-Mu^tamad fi Usul al-Fiqh*, juz. 2, hlm. 370-371; Al-Razi, *al-Mahsul fi ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm. 438. Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, juz. 4, hlm. 190. Ibrahim bin ^cAli al-Shirazi, *al-Tabsirah fi Usul al-Fiqh*, Dr. Muhammad Hasan Haytu (edit.), Dar al-Fikr, Dimashq, 1983M/1403H, hlm. 498 dan seterusnya. Al-Bannani, *Hashiyat al-^cAllamah al-Bannani ^cala Sharh al-Jalal al-Mahalli ^cala Matn Jam^c al-Jawami^c*, juz. 2, hlm. 600; Al-Subki dan Ibn al-Subki, *al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj ^cala Minhaj al-Wusul ila ^cIlm al-Usul li al-Qadi al-Baydawi*, juz. 3, hlm. 258-259.

²¹ Al-Ghazzali, *al-Mustasfa min ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm. 379; Al-Razi, *al-Mahsul fi ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm.380; Al-Subki dan Ibn al-Subki, *al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj ^cala Minhaj al-Wusul ila ^cIlm al-Usul li al-Qadi al-Baydawi*, juz. 4, hlm. 199

²² Al-Razi, *al-Mahsul fi ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm.380; Al-Subki dan Ibn al-Subki, *al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj ^cala Minhaj al-Wusul ila ^cIlm al-Usul li al-Qadi al-Baydawi*, juz. 4, hlm. 199

²³ Al-Basri, *al-Mu^tamad fi Usul al-Fiqh*, juz. 2, hlm. 373

²⁴ Lihat Ibn Badran, *Nuzhat al-Khatir al-^cAtir ^cala Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Munazir*, juz. 2, hlm. 279-280; Al-Ghazzali, *al-Mustasfa min ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm. 378-379. Ahmad bin Qasim al-^cUbbadi, *al-Ayat al-Bayyinat ^cala Sharh Jam^c al-Jawami^c*, juz. 4, hlm. 277-285; Al-Razi, *al-Mahsul fi ^cIlm al-Usul*, juz. 2, hlm. 388 dan 454

semakin hari semakin bertambah. Manakala pihak yang mengeluarkan pandangan dan fatwa sering bertelagah di antara satu sama lain. Masing-masing mendakwa mengguna pakai standard *masalah* dan *mafsadah* bersumberkan maqasid al-Syari'ah. Justeru itu dalam penulisan yang terhad ini, penulis akan membentangkan beberapa isu semasa dan setempat secara ringkas sahaja demi menilai sejauh mana berlakunya salah faham terhadap penggunaan *masalah* dan *mafsadah* berdasarkan standard *masalah* dan *mafsadah* yang sebenar.

a) Isu kalimah Allah

Di Malaysia isu ini telahpun lama berlaku, namun ia tidak mampu diselesaikan secara tuntas sehingga kini. Ini kerana ada dua golongan yang saling berbeza pandangan. Pihak yang mengharuskannya mendakwa bahawa isu ini tidak pernah diputuskan oleh nas-nas Syarak justeru itu perlu menerima pakai kaedah fiqh الأصل في الأشياء الإباحة. Ini bermakna apabila sesuatu permasalahan tidak dinyatakan oleh nas-nas Syarak secara jelas maka hukum asal iaitu keharusan diterima pakai. Justeru itu golongan bukan Islam harus mengguna pakai perkataan Allah SWT di dalam terjemahan kitab agama mereka walaupun perkataan tersebut pada asalnya tidak dibiasakan penggunaannya oleh penganut mereka sendiri. Manakala golongan yang mengharamkannya pula melihat dari sudut perkataan tersebut yang merupakan hak umat Islam justeru tidak boleh dicerobohi di samping mereka juga mengamalkan konsep *sadd al-dhar'ah* iaitu ditakuti penganut Islam terpengaruh dengan agama tersebut.

Jika dilihat dari sudut hujah, kedua-dua golongan menggunapakai konsep *masalah* dan *mafsadah*. Golongan yang mengharuskannya juga berhujah bahawa tindakan membenarkan golongan bukan Islam mengguna pakai kalimah Allah menunjukkan sikap tasamuh dengan golongan tersebut yang akhirnya diharap mampu menjinakkan mereka kepada Islam. *Mafsadah* yang dibimbangi oleh golongan yang mengharamkannya dianggap oleh golongan ini sebagai fenomena biasa yang tidak perlu diutamakan sama sekali. Ini kerana bagi mereka seseorang itu akan keluar Islam bukan sahaja disebabkan mereka terdedah dengan penggunaan

kalimah Allah oleh penganut agama lain semata-mata. Namun golongan yang mengharamkannya tetap berpegang kepada hak asal kalimah tersebut yang dimiliki oleh umat Islam dan bukan umat lain. Mereka menjadikan *mafsadah* iaitu aqidah umat Islam terdedah kepada kacau bilau sebagai sandaran utama di samping ditakuti ianya dijadikan sebagai agenda pihak tersebut untuk mendakwah umat Islam di Malaysia kepada agama tersebut secara tidak langsung.

Terdapat beberapa penilaian untuk menentukan sama ada pihak mana yang lebih tepat ataupun terdedah kepada kesalahan tertentu. Di antara penilaian yang perlu diperhalusi di sini ialah isu pertentangan di antara *masalah* dengan *masalah* dan pertentangan di antara *masalah* dengan *mafsadah*. Memberi kebebasan kepada golongan bukan Islam menggunakan kalimah Allah dianggap sebagai sikap *tasamuh* umat Islam kepada golongan tersebut. Ia boleh membawa kepada tarikan penganut agama tersebut kepada Islam. Namun ianya bertentangan dengan hak umat Islam yang selama ini telah menjadikan kalimah Allah sebagai hak khusus bagi agama dan umat Islam dan tidak boleh digunakan atau disamakan dengan agama bukan Islam lain²⁵. Mengekalkan hak yang sedia ada merupakan *masalah* terhadap umat Islam di Malaysia.

Jika diteliti secara mendalam sikap toleransi kepada penganut agama lain memang digalakkan asalkan mereka tidak memerangi agama Islam²⁶. Namun *masalah* yang diharapkan berlaku iaitu menarik golongan bukan Islam kepada agama Islam melalui tindakan membenarkan penggunaan kalimah Allah tidak bersifat pasti (*qati'i*) mahupun hampir pasti (*ghalabat al-zann*). Malah ianya berupa harapan yang disandarkan kepada sangkaan semata-mata (*masalah mawhumah*) sedangkan *masalah* mengekalkan hak umat Islam yang sedia ada merupakan *masalah* yang pasti (*masalah qat'iyah*). Justeru metode pentarjihan sebenar ialah apabila pertentangan berlaku di antara *masalah qat'iyah* dengan *masalah mawhumah* maka diutamakan *masalah qat'iyah*. Keutamaan

²⁵ Lihat muzakarah Jawatankuasa Fatwa majlis Kebangsaan Bgai Hal Ehwal Ugama Islam klai ke 82 <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/isu-tuntutan-penganut-kristian-terhadap-penggunaan-kalimah-allah>

²⁶ Surat al-Mumtahanah (60): ayat 8

masalah qat'iyah ataupun *masalah zaniyyah* ke atas *masalah mawhumah* ini telah melahirkan banyak kaedah-kaedah fiqh. Di antaranya ialah:

a) الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ²⁷

b) مَا نَبَتْ يَبْقَيْنِ لَا يَرْتَفِعُ إِلَّا بِبَيِّنٍ²⁸

c) لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ خَطْوَةٌ²⁹

d) لَا عِبْرَةَ لِتَوَهُّمٍ³⁰

Seterusnya pertentangan yang berlaku ialah di antara *masalah 'ammah* dengan *masalah khassah*. Walaupun dikatakan golongan bukan Islam berhak mengguna pakai kalimah Allah namun hak tersebut tidak boleh berlawanan dengan hak umat Islam yang bersifat majoriti di Malaysia. Justeru itu metode pentarjihan sebenar dalam isu ini ialah mengutamakan *masalah 'ammah* ke atas *masalah khassah*³¹. *Masalah khassah* boleh diraikan selagi mana tidak bertentangan dengan *masalah 'ammah*. Manakala dari sudut

²⁷ Maksudnya: "asal itu kekal sebagaimana sedia kala". Lihat misalnya Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakar al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, Muhammad Hasan Muhammad Hasan Isma'ili al-Shafi'i (edit.), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1998M/1419H, cetakan pertama, juz. 1, hlm. 115; Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naza'ir 'ala Madhhab Abi Hanifah al-Nu'man*, hlm. 49; Ahmad al-Zarqa', *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hlm.87-93

²⁸ Maksudnya: "Sesuatu yang sabit kewujudannya dengan yakin maka tidak dapat dihilangkan melainkan dengan yakin juga". Lihat misalnya al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, juz. 1, hlm. 123. Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naza'ir 'ala Madhhab Abi Hanifah al-Nu'man*, hlm. 51

²⁹ Maksudnya: "Tidak diambilkira zann yang jelas kesalahannya". Lihat misalnya 'Ali Haydar, *Durar al-Hukkam Sharh Majallat al-Ahkam*, Dar al-Jayl, Beirut, 1991M/1411H, cetakan pertama, al-maddah 72, hlm. 72; Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, juz. 1, hlm. 338-340. Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naza'ir 'ala Madhhab Abi Hanifah al-Nu'man*, hlm. 134.-135; Ahmad al-Zarqa', *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hlm.357-359

³⁰ Maksudnya: "tidak diambilkira waham", Lihat misalnya 'Ali al-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hlm. 416-417; Ahmad al-Zarqa', *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, hlm. 363-366.

³¹ Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, Jurnal Syariah Jil. 16, Bil 1 (2008), hlm. 11

pertembungan di antara *masalah* dengan *mafsadah* pula, penggunaan kalimah Allah bagi golongan bukan Islam dilihat mampu menyumbang kepada kemudaratannya terhadap umat Islam. Ia terdedah penyalahgunaan tertentu termasuk menarik umat Islam kepada agama tersebut sedangkan dari sudut Perlembagaan Persekutuan perkara 11 (4) menjelaskan bahawa agama-agama lain tidak boleh disebar dalam kalangan orang Islam. Situasi ini lebih mencabar apabila umat Islam ketika ini berhadapan dengan isu-isu aqidah yang lebih gawat. Oleh itu *mafsadah* yang melibatkan pemeliharaan terhadap agama Islam perlu diutamakan berbanding dengan *masalah* kebebasan agama. Justeru itu utamakan penolakan mafsadah terhadap agama ke atas pencapaian *masalah* yang lain³². Ini kerana dari sudut kepentingan *kulliyat al-khams* pemeliharaan agama terletak pada tahap pertama berbanding kepentingan yang lain. Dalam hal ini toleransi terhadap agama lain tidak bersifat mutlak. Ianya tidak boleh membawa kepada pengabaian hak-hak penganut Islam serta ketinggian Islam sebagai agama rasmi negara³³.

Manakala dari sudut *mafsadahnya* pula perlu dilihat tahap kepentingannya sama ada hanya bersifat kelompok tertentu ataupun mewakili majoriti penduduk di Malaysia. Jika *mafsadah* yang ditanggung oleh penganut Kristian melibatkan bilangan yang lebih kecil (9%) berbanding *mafsadah* umat Islam yang menjadi penduduk majoriti (60%) di negara ini, maka ia hendaklah dikorbankan. Hal ini menepati metode pentarjihan iaitu utamakan penanggungan *mafsadah khas* untuk menolak *mafsadah 'ammah*³⁴.

Dari perspektif *masalah* dan *mafsadah* sebenar, isu hak dan isu keamanan negara (*uruf setempat*) perlu dilihat sama ada penggunaannya menepati *masalah mutawaqqi'ah* ataupun tidak. Hak ini selain dirujuk kepada perlembagaan Malaysia juga perlu

³² Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, Jurnal Syariah Jil. 16, Bil 1 (2008), hlm. 125

³³ Ridzwan Ahmad (2006), *Pengaruh Budaya Tempatan Terhadap Penentuan Hukum Menziarahi Rumah Terbuka Perayaan Agama Bukan Islam di Malaysia* dalam Md Saleh Hj Ahmad dll, *Hukum Islam Dan Budaya Tempatan*, Jabatan Fiqh Dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, hlm. 383-384

³⁴ Lihat Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, Jurnal Syariah Jil. 16, Bil 1 (2008), hlm. 118

dibuktikan berdasarkan latar belakang sejarah kaum-kaum di Malaysia serta uruf tempatan agar ianya tidak dianggap sebagai *masalah ma'wuhmah*. Ianya bertepatan dengan kaedah fiqh iaitu

تنزل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص
العموم وتقييد المطلق وغيرهما³⁵

Dari sudut sejarahnya penggunaan nama Allah bagi orang bukan Islam dalam bahasa mereka di Malaysia tidak wujud berbanding di negara Timur Tengah. Kalimah Allah adalah perkataan Arab yang wujud sebelum kedatangan Islam lagi. Penggunaan kalimah Allah dalam masyarakat Arab sehingga kini tanpa mengkhususkan umat Islam adalah wajar. Namun ianya berbeza dengan situasi Malaysia yang menggunapakai bahasa Melayu seterusnya menerima Islam sebagai al-din. Justeru itu membenarkan golongan bukan Islam mengguna pakai kalimah Allah atas apa tujuan sekalipun menyalahi uruf semasa dan setempat di Malaysia. Dalam hal ini rujukan fatwa mahupun pandangan dari ulama Timur Tengah perlu disesuaikan dengan uruf dan budaya tempatan di Malaysia. Bahkan tindakan menukikan secara bebas pandangan dan fatwa seseorang ulama tanpa melihat kepada motif dan maksud sebenar fatwa tersebut merupakan suatu kesalahan yang menyumbang kepada penyelewengan hukum di dalam Islam³⁶.

b) Isu hak keistimewaan Melayu

Hak-hak keistimewaan Melayu telah dinyatakan secara jelas dalam Perlembagaan Persekutuan. Walaupun hak tersebut secara dasarnya tidak membawa pernafian terhadap hak kaum lain di Malaysia namun ia dianggap oleh sesetengah pihak menyalahi konsep kesaksamaan yang dikaitkan dengan keadilan. Malah ada pihak menganggap hak keistimewaan tersebut tidak sejajar dengan

³⁵ Maksudnya: "Petunjuk adat dan petunjuk semasa (situasi semasa) diletakkan sama seperti perkataan-perkataan yang sarif dalam mentaqyidkan yang mutlak dan selain dari keduanya" [Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 2, hlm. 107

³⁶ Lihat al-Qarafi, *al-Furuq*, Dar al-Salam, Qaherah, juz. 1, hlm. 176

kehendak Islam yang mementingkan kesaksamaan dan menolak sebarang kezaliman. Pada waktu yang sama terdapat pihak dalam kalangan bukan Melayu yang memperjuangkan agar hak keistimewaan tersebut dihapuskan di Malaysia. Kaum bumiputera berpendapat hak tersebut perlu dikekalkan sebagaimana termaktub dalam Perlembagaan Persekutuan manakala kaum lain pula melihat hak mereka telah dirampas oleh kaum bumiputera akibat peruntukan tersebut. Ianya ditambah lagi dengan kegelojohan sesetengah pemimpin politik tertentu yang ingin menguasai pentas politik dengan menggunakan isu perkauman sebagai modal utama dalam arena politik mereka. Dari sudut yang lain pula isu ini pula cuba dikaitkan dengan asabiah seolah-olah Islam menentang penindasan terhadap kaum lain dan menganjurkan kesaksamaan kaum. Akhirnya hak-hak yang termaktubkan dalam perlembagaan Persekutuan turut diheret bersama sehingga mencetuskan perbalahan kaum jika tidak dikawal secara bijaksana oleh pemerintah.

Hak keistimewaan Melayu dalam Perlembagaan Persekutuan

Apabila Perlembagaan Persekutuan Tanah Melayu digubal pada tahun 1957 terdapat empat unsur penting yang dimasukkan berkaitan dengan orang Melayu iaitu hak orang Melayu, pemerintahan beraja, agama Islam dan Bahasa Melayu³⁷. Dalam Perlembagaan Persekutuan peruntukkan hak keistimewaan Melayu diletakkan di bawah perkara 153. Kandungan peruntukkan di bawah perkara 153 ini antaranya ialah meletakkan tanggungjawab memelihara kedudukan istimewa orang Melayu dan bumiputera Sabah dan Sarawak serta kepentingan sah kaum-kaum lain di bawah Tanggungjawab Yang di-Pertuan Agong. Hal ini membawa maksud bahawa Yang di-Pertuan Agong atas nasihat Perdana Menteri atau Kabinet mempunyai kuasa menyelamatkan kedudukan istimewa orang Melayu dan Bumiputera di Sabah dan Sarawak³⁸. Perkara 153 ini juga melibatkan peruntukkan jawatan-jawatan dalam

³⁷ Tun Mohd Salleh Abas (1986), *Traditional Elements of the Malaysia Constitution*, dalam F.A Trindade & H.P Lee (eds), *The Constitution of Malaysia: Further Perspectives and Developments*, Petaling Jaya: Fajar Bakti Sdn. Bhd., h. 1

³⁸ Abdul Aziz Bari (2008), *Perlembagaan Malaysia, Teori Dan Praktis*, Selangor: Arah Pendidik SDB BHD, h. 18

perkhidmatan awam dan biasiswa, danasiswa dan keistimewaan pendidikan atau latihan atau kemudahan khas lain kepada orang Melayu dan bumiputera Sabah dan Sarawak.

Selain itu, kemasukan orang Melayu dalam Rejimen Askar Melayu Diraja dengan pengecualian orang bukan Melayu seperti dalam Perkara 8(5)(f) juga dianggap sebahagian daripada kedudukan istimewa orang Melayu. Seterusnya kedudukan istimewa orang Melayu yang lain termasuklah peruntukan Perkara 89 dan 90 yang memberikan kuat kuasa undang-undang perlembagaan kepada undang-undang sedia ada yang melindungi tanah rizab orang Melayu daripada diselenggarakan oleh orang bukan Melayu. Begitu juga peruntukan khas mengenai tanah adat di negeri Sembilan dan Melaka dan tanah pegangan orang Melayu di Terengganu dinyatakan dalam perlembagaan. Secara ringkasnya perkara-perkara utama yang diperuntukkan sebagai hak keistimewaan orang Melayu adalah meliputi³⁹:

- i) Sistem tanah simpanan Melayu iaitu rizab khas untuk orang Melayu
- ii) Kouta tertentu dalam perkhidmatan awam bagi orang Melayu
- iii) Kouta tertentu dalam pemberian lesen dan permit perniagaan orang Melayu
- iv) Kouta biasasiswa dan bantuan kewangan dari segi pendidikan kepada orang Melayu.
- v) Persetujuan dari Majlis Raja-raja Melayu diperlukan dalam sebarang pindaan perundangan pentadbiran mengenai hak keistimewaan orang Melayu.

Hak dari perspektif Islam

Sebelum dibahaskan hak keistimewaan Melayu berdasarkan konsep *masalahah* dan *mafsadah* sewajarnya diperhalusi dahulu apakah yang dimaksudkan hak itu sendiri. Adakah hak yang dimaksudkan itu merupakan persamaan ataupun menifestasi dari konsep keadilan.

³⁹ Vejay Balasubramaniam (1998), *Politik Nasionalisme dan Federalisme di Malaysia*, Selangor: Fajar Bakti Sdn, h. 106

Adakah persamaan itu merupakan keadilan atau di sana terdapatnya perbezaan ketara di antara keadilan dan persamaan. Dalam Kamus Dewan hak didefinisikan sebagai millik, kepunyaan, yang benar dan kebenaran. Selain itu ia bermaksud kuasa atas sesuatu atau berbuat sesuatu (ditentukan oleh undang-undang, agama, adat istiadat dan lain-lain)⁴⁰. Dari sudut istilahnya al-Jurjani mendefinisikannya sebagai ketetapan yang tidak mungkin dingkari. Ia juga digunakan untuk membawa maksud benar, sah dan sesuatu yang tetap secara yakinnya⁴¹. Manakala Mustafa al-Zarqa pula mendefinisikan hak sebagai pengkhususan tertentu yang diberikan kepada golongan tertentu yang diiktiraf atau diberikan oleh agama secara kekuasaan atau menunaikan kewajipan⁴².

Persoalannya di sini adakah persamaan itu sendiri menjadi hak kepada setiap kaum di Malaysia ataupun persamaan itu hanya perlu dilihat apabila hak masing-masing telahpun diperolehi hasil dari permufakatan bersama. Terdapat sudut perbezaan yang perlu dilihat iaitu usaha dan sumbangan berbeza yang diberikan menyebabkan persamaan tidak dijadikan ukuran nilai sebenar. Contohnya status orang kaya dan orang miskin. Kedua-duanya mempunyai sumbangan masing-masing. Orang kaya telah memperolehi kekayaannya melalui usaha yang dilakukannya. Orang miskin pula menyumbang kepada tenaga buruh ataupun kestabilan dan keamanan negara misalnya mereka tidak merompak kekayaan orang kaya atau mengucur kacirkan negara. Jika dilihat teori persamaan secara mutlak, kekayaan yang dimiliki oleh orang kaya boleh dirampas oleh pemerintah dan diberikan kekayaan tersebut sama rata kepada semua lapisan rakyat sama ada kaya atau miskin disebabkan masing-masing mempunyai sumbangan. Namun realitinya tindakan tersebut menzalimi golongan kaya. Ini kerana usaha dan sumbangan yang diberikan berbeza di antara satu sama lain. Justeru itu apa yang boleh dilakukan oleh pemerintah

⁴⁰ *Kamus Dewan* (2000), Edisi ke 3, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 1428

⁴¹ Syed Syarif Ali bin Muhammad bin Husayn (1987), *al-Ta'rifat*, Beirut: 'Alim al-Kutub, h. 112

⁴² Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Madkhal ila Nazariyyat al-Itizam al-Ammah fi al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Qalam, 1999M/1420H, hlm. 19

berdasarkan ajaran Islam sebenar ialah harta orang kaya dikenakan zakat untuk diberikan kepada orang miskin. Ianya tidak menzalimi orang kaya kerana zakat tersebut adalah hak orang miskin yang menyumbang secara tidak langsung kepada orang kaya iaitu sumbangan kestabilan dan keamanan Negara yang dinikmati bersama.

Di sinilah keadilan sebenar yang ditegakkan oleh Islam justeru membezakan di antara persamaan dan keadilan. Oleh itu hak perlu dilihat dari sudut tanggungjawab dan sumbangan yang diberikan bukannya persamaan berdasarkan warganegara semata-mata. Jika di sisi Allah SWT, nilai keimanan dan ketakwaan diambilkira sebagai faktor yang menyebabkan seseorang itu lebih mulia di sisiNya⁴³. Manakala bagi negara pula, sumbangan dan tanggungjawab berdasarkan latar belakang sejarah negara ini perlu diambilkira dalam penentuan hak terhadap setiap warganegara di Malaysia. Hal tersebut sebenarnya telah diperakui dan dipersetujui oleh penjajah British ketika menggubal Perlembagaan Persekutuan. Ianya dikenali sebagai kontrak sosial.

Secara ringkasnya kontrak sosial merupakan suatu persetujuan yang memberikan kewarganegaraan kepada kaum bukan Melayu dan bukan bumiputera sebagai ganti kepada pemberian hak keistimewaan terhadap orang Melayu dan bumiputera. Walaupun Perlembagaan Persekutuan tidak menyatakan kontrak sosial ini secara jelas namun dari sudut sejarah dan peruntukan yang diberikan dalam perlembagaan tersebut, ianya berlaku. Melalui kontrak tersebut Perlembagaan Persekutuan digubal dan berdasarkan semangat dan roh tersebut kerangka dan hala tuju negara sebenar cuba dicorakkan oleh pemimpin negara hingga kini. Justeru itu kontrak sosial ini telah dijadikan kayu ukur utama kepada keadilan sosial di Malaysia. Ini bermakna berdasarkan Perlembagaan Persekutuan keadilan yang difahami bukan berdasarkan kesaksamaan kaum di Malaysia namun berdasarkan keadilan sosial yang dipersetujui bersama sebelum ini. Keadilan sosial ini merangkumi keadilan politik, ekonomi dan

⁴³ Surat al-Hujurat (49):13

kebudayaan. Oleh itu kontrak sosial dianggap sebagai asas utama kepada keadilan sosial di Malaysia.

Melalui kontrak sosial ini, keistimewaan Melayu merupakan hak kerana diperuntukkan dalam perlembagaan secara sah. Apabila ianya diiktiraf sebagai hak dan dipersetujui bersama maka tuntutan hak oleh mana-mana pihak yang menyebabkan hak yang sedia ada dalam perlembagaan diubah tanpa mendapat keperluan yang mendesak dianggap satu kezaliman, lebih-lebih lagi menuntut hak tersebut dihapuskan dalam perlembagaan. Dalam hal ini mengekalkan hak keistimewaan Melayu merupakan *masalah* kerana ia berasaskan hak yang telahpun dipersetujui bersama. Manakala menghapuskan hak keistimewaan Melayu tanpa keperluan yang sah merupakan *mafsadah* kerana ia berlawanan dengan konsep keadilan yang hakiki dalam Islam. Walaupun mengekalkan hak tersebut dilihat tidak menggambarkan kesaksamaan kaum di Malaysia dan didakwa sebagai asabiah namun hakikatnya ia adalah satu-satunya mekanisme dalam menegakkan keadilan sejagat di Malaysia melalui peruntukan perlembagaan. Mekanisme ataupun wasilah ini bertujuan untuk menegakkan keadilan kaum dan akhirnya menyumbang kepada kestabilan politik dan perpaduan kaum di Malaysia. Justeru itu wasilah yang digunakan untuk menegakkan keadilan adalah harus hukumnya. Ini kerana yang lebih penting dilihat ialah motif ataupun maqasid sebenar dari wasilah tersebut bukannya wasilah semata-mata. Ianya bertepatan dengan kata-kata al-Qarafi iaitu ⁴⁴المقاصد أفضل من الوسائل (*maqasid* ataupun motif sebenar adalah lebih utama dari *wasilah*).

Dalam pengamalan para Sahabat, sejarah telah merakamkan bagaimana Sayyidina Umar ketika pembukaan Iraq dan Syam bertindak mengekalkan tanah rampasan perang ke atas pemilik asalnya dan mengenakan cukai yang dikembalikan baitulmal negara⁴⁵. Beliau tidak memberikan tanah rampasan perang kepada

⁴⁴ Al-Qarafi, *al-Furuq*, Khalil Mansur (edit.). 4 Juz. Cetakan Pertama. Beirut , 1998M/1418H, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, . juz 2, hlm. 360

⁴⁵ Lihat Abu Yusuf, *al-Kharaj*, al-Matba'ah al-Salafiyah, Qaherah, 1382H, cetakan kedua, hlm. 24; Ibn Hajar, *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*, juz. 6, hlm. 270-271; Abu al-Farj 'Abd al-Rahman bin Ahmad al-Hanbali, *al-Istikhraj li al-Ahkam al-Kharaj*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1985M/1405H, cetakan pertama, hlm. 16.

tentera Islam. Apa yang menarik ialah Umar tidak menjadikan tanah tersebut sebagai pemilikan tentera, negara ataupun pemilikan umat Islam namun dikekalkan kepada pemilik asal. Hal ini menggambarkan bahawa Umar menghormati pemilik asal tanah tersebut. Walaupun negara tersebut telahpun dikuasai oleh umat Islam namun hak asal pemilikan tanah di Iraq dan Sham boleh dikekalkan asalkan ianya memberi kemaslahatan kepada negara melalui pemulangan cukai tanah.

Sebenarnya dalam isu ini, kedua-dua pihak dilihat cuba mengamalkan konsep *masalahah* dan *mafsadah* masing-masing. Mengekalkan hak tersebut dilihat masalah oleh orang Melayu manakala menghapuskan hak tersebut dianggap *masalahah* oleh golongan bukan bumiputera kerana berpaksikan kepada kesaksamaan kaum. Begitu juga sebaliknya iaitu mengekalkan hak tersebut dilihat *mafsadah* kepada golongan bukan Melayu dan bumiputera manakala menghapuskannya dilihat *mafsadah* kepada kaum bumiputera. Apabila kontradiksi berlaku di antara *masalahah* dengan *mafsadah*, pentarjihan boleh dilakukan juga dengan menilai dan menghalusi secara bijaksana terhadap risiko sesuatu perbuatan itu. Penelitian terhadap risiko (*al-ma'al*) sesuatu perbuatan itu akan membantu para fukaha dalam menentukan posisi mana yang benar-benar mencapai *masalahah* ataupun *mafsadah* yang hakiki⁴⁶.

Sebagaimana ditegaskan oleh kebanyakan Ulama Usul motif sesuatu perbuatan itu lebih penting daripada wasilah. Motif akan membawa kepada akibat sesuatu perbuatan ataupun wasilah yang didukung. Kebiasaannya kehilangan motif ataupun berubahnya motif sesuatu perbuatan menyebabkan hilangnya keabsahan sesuatu wasilah yang didukung. Oleh itu apabila gugurnya motif makan gugurlah wasilah⁴⁷. Namun apabila wasilah bertindak sebagai penyempurna, apabila gugurnya wasilah motif tidak akan gugur bersama. Contohnya, sah solat tanpa menghadap kiblat bagi mereka yang gagal melakukannya akibat kesakitan, kesempitan ruang, terpaksa dan sebagainya. Ini kerana solat adalah motif sebenar

⁴⁶ Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalahah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, Jurnal Syariah Jil. 16, Bil 1 (2008), hlm. 133

⁴⁷ Al-Qarafi, *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsul fi al-Usul*, hlm. 353

manakala syarat menghadap kiblat hanya wasilah yang membawa kepada penyempurnaan solat⁴⁸. Walau bagaimanapun demi memastikan motif yang hakiki benar-benar tercapai maka kepekaan terhadap risiko terakhir bagi sesuatu perbuatan mesti diutamakan.

Apabila sesuatu wasilah membawa akibat terhapusnya motif yang dikehendaki maka hendaklah ditegah wasilah tersebut. Contoh yang jelas di sini ialah tindakan Rasulullah SAW tidak membunuh golongan Munafiqin dalam masyarakat Islam ketika itu kerana ditakuti tindakan tersebut membawa kepada tuduhan bahawa Nabi SAW membunuh Sahabat Baginda⁴⁹. Hal ini mengakibatkan orang yang belum memeluk Islam menjauhkan diri dari Islam⁵⁰. Dari sudut lain pula motif boleh berubah walaupun wasilahnya masih sama. Misalnya melihat aurat ajnabi ditegah kerana boleh membawa kepada zina. Namun jika akibatnya tidak membawa kepada zina bahkan manfaat yang dituntut seperti melihat bakal tunang ataupun melihat aurat pesakit untuk dirawati maka wasilahnya bertukar kepada hukum harus ataupun sunat. Apa yang jelas di sini ialah pengambilkiraan akibat ataupun risiko terhadap wasilah yang digunakan untuk mencapai sesuatu motif lebih diutamakan dari hanya melihat kepada kewujudan motif zahir semata-mata.

Kewujudan motif zahir tidak boleh dijadikan asas utama jika motif akhirnya bertentangan dengannya. Tindakan menyamaratakan hak-hak dalam kalangan rakyat di Malaysia sebagai warga negara tanpa mengira kaum dan bangsa berdasarkan motif zahirnya merupakan suatu tuntutan ke atas pemerintah. Walau bagaimanapun berdasarkan latar belakang sejarah Malaysia dan kedudukan ekonomi yang tidak seimbang dalam kalangan kaum di Malaysia sehingga kini⁵¹ maka hak-hak kaum Bumiputera khususnya hak-hak keistimewaan orang Melayu perlu diutamakan

⁴⁸ Lihat Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 86

⁴⁹ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, juz. 2, hlm. 580, juz. 4, hlm. 555. Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 55.

⁵⁰ Lihat Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 55.

⁵¹ Lihat isu-isu ini dalam *Mingguan Malaysia*, Ahad, 15hb. Ogos 2004, hlm. 6, "Penguasaan Ekonomi Isunya," *Melayu Tidak Kisah Bangsa*, Ahad, 22hb. Ogos 2004, hlm. 6

dan dikekalkan sehingga kini. Jika Kerajaan bertindak menyamaratakan hak semua kaum di Malaysia maka sudah tentunya kaum Bumiputera khususnya orang Melayu tidak dapat menerimanya memandangkan mereka telah banyak bertolak ansur dengan mengorbankan sebahagian dari hak-hak asal mereka sebelum ini ketika menerima kaum lain sebagai warga negara Malaysia. Dalam hal ini tidak dapat dinafikan bahawa tindakan menghapuskan hak-hak keistimewaan orang-orang Melayu akan mengundang *mafsadah* yang besar iaitu ketidakseimbangan politik dan tidak mustahil boleh mencetuskan pergaduhan kaum sebagaimana berlaku dalam peristiwa 13 Mei 1969.

Jika dilihat kepada penguasaan ekonomi di Malaysia, sejak merdeka sehinggalah kini kaum bumiputera khususnya Melayu tidak mempunyai kelebihan bahkan ekonomi mereka paling mundur di Malaysia. Justeru itu asas persamaan yang cuba diambilkira untuk mengubah keadilan sosial tersebut tidak mewujudkan keadilan sejagat bahkan bakal mewujudkan ketidakstabilan ekonomi dan politik di Malaysia apabila kaum bumiputera yang rata-ratanya menjuari kemiskinan bertindak balas di atas ketidakadilan yang berlaku ke atas mereka. Pada asalnya tindakan menyamaratakan hak dalam kalangan kaum adalah untuk mencapai *masalah* iaitu keadilan dapat ditegakkan terhadap semua lapisan rakyat. Namun apabila tindakan tersebut boleh mengakibatkan kewujudan *mafsadah* yang lebih besar maka Kerajaan tidak boleh melaksanakannya. Dalam hal ini penolakan *mafsadah* diutamakan ke atas pencapaian *masalah* berasaskan pentarjihan terhadap risiko (*al-ma' al*) yang wujud⁵².

Sebenarnya jika kerasionalan akal digunakan secara seimbang maka kaum bukan Melayu mampu menerima hak-hak tersebut tersebut dengan lapang dada. Ini kerana manusia melalui akalnya cenderung kepada keadilan berbanding kezaliman, cenderung kepada kebenaran berbanding pembohongan, cenderung kepada kebaikan berbanding keburukan dan seumpamanya malah secara umumnya akal manusia cenderung kepada kesemua

⁵² Lihat Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, hlm. 133

kemuliaan berbanding yang berlawan dengannya dari kekejian⁵³. Tindakan mengekalkan hak keistimewaan Melayu berasaskan kedudukan ekonomi semasa adalah menepati apa yang dinyatakan oleh Ibn Abd al-salam iaitu *masalahah* golongan fakir miskin lebih utama didahulukan berbanding *masalahah* golongan kaya⁵⁴. Ini kerana ketiadaan bantuan ke atas golongan miskin akan membawa kemudaratkan ke atas mereka sedangkan orang kaya apabila kehilangan sesuatu peluang menambah kekayaan tidak akan menjadikan mereka sang sara sebagaimana sang saranya golongan miskin. Dalam hal ini kaedah pentarjihan iaitu mengutamakan *masalahah* yang membawa kesan lebih buruk apabila diabaikan ke atas *masalahah* yang kurang kesan buruknya perlu dihayati secara berterusan⁵⁵.

Semua bangsa di dunia ini menjadikan penguasaan ekonomi sebagai penanda aras sesuatu bangsa walaupun tidak menguasai politik negara. Perlu difahami hakikat di mana-mana sahaja negara di dunia ini bahawa sesebuah bangsa tidak mampu menguasai ekonomi sesebuah negara lebih-lebih lagi mereka adalah kaum minoriti jika dasar sesebuah negara tidak memberi hak keadilan kepada mereka. Justeru itu penguasaan ekonomi tidak mungkin berlaku berasaskan kecemerlangan sesuatu kaum sahaja jika tidak mendapat sokongan dan dokongan yang berterusan dari Kerajaan yang memerintah. Hal ini sewajarnya disedari dan difahami oleh semua kaum di Malaysia. Malah kaum bukan Melayu di Malaysia sewajarnya berterima kasih kepada sifat semula jadi bangsa Melayu yang amat menghormati kaum-kaum lain dan sentiasa bersifat lembut dan banyak bertolak ansur dengan mereka walaupun di tahap mengorbankan sebahagian hak mereka dalam sesetengah situasi.

Hakikat sebenar menunjukkan bahawa konsep parsamaan tidak pernah diterima pakai oleh Islam. Bahkan boleh dikatakan bahawa semua negara di dunia ini tidak beramal dengan konsep

⁵³ Najm al-Din al-Tufi, *Alam al-Jadhal fi'Ilm al-Jadal*, Wolfhart HeinrichS (edit.), Dar al-Nashr Franz Steiner, Wiesbaden, 1987M/1408H, hlm. 74

⁵⁴ Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, juz. 1, hlm. 69

⁵⁵ Ridzwan, *Metode Pentarjihan Masalahah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, hlm. 112

persamaan dalam kalangan rakyatnya walaupun mereka melaungkan slogan tersebut. Justeru itu hak-hak keistimewaan Melayu dalam Perlembagaan Persekutuan tidak berlawanan dengan maqasid al-Syari'ah bahkan ianya sejajar dengan kehendak asal Syarak yang terkandung dalam *kulliyat al-khams* iaitu memelihara agama, nyawa, keturunan, akal dan harta. Dari sudut tertegaknya keamanan sejagat pula konsep keadilan hakiki yang dipraktikkan melalui peruntukkan terhadap hak kaum bumiputera di Malaysia akan membawa kepada kestabilan ekonomi dan politik di Malaysia yang menjadi impian utama semua negara bangsa di dunia ini.

c) Perlaksanaan Hukuman Hudud

Isu pelaksanaan Hukuman Hudud dan Qisas tidak pernah terpadam dari minda umat Islam di Malaysia. Walaupun pada dasarnya umat Islam tidak dibenarkan mempertikaikan kewajipan pelaksanaan hukuman tersebut namun terdapat pihak yang masih membahaskan faktor dan bentuk kewajipan tersebut serta syarat-syaratnya. Hal ini berkisarkan permasalahan sama ada perintah pelaksanaan hukum Hudud itu berdasarkan hukuman yang regid bersandarkan *nass-nass* yang *qat'i*, tidak boleh diubahsuai ditambah dikurangi ataupun kewajipan tersebut lebih kepada *hikmah* mahupun *masalah* yang mendasarinya. Terdapat beberapa isu yang sering dikaitkan dengan pemakaian *masalah* dan *mafsadah* dalam pelaksanaan hukuman hudud di Malaysia. Di antaranya ialah masyarakat majmuk, kepentingan politik negara, kefahaman rakyat, kemantapan ekonomi dan sosial.

Masyarakat majmuk

Bagaimanakah pelaksanaan hukuman Hudud dan Qisas dapat dilaksanakan dalam sebuah negara yang mempunyai bilangan rakyat pelbagai kaum. Kalau dilihat di Malaysia komposisi masyarakatnya terdiri dari pelbagai kaum iaitu kaum Melayu, Cina dan India sebagai kaum terbesar di samping kaum-kaum lain. Apabila berbicara mengenai Undang-undang Islam di Malaysia, penulis dapati kebanyakan pihak akan melihat masyarakat majmuk sebagai hambatan utama seolah-olah tiada ruang langsung untuk

mengatasinya. Malah menurut Muhammad Qutb, masalah ini sentiasa diutarakan secara berterusan dan kebanyakan pihak menjauhkan diri dari memperkatakannya takut berlakunya fitnah di antara orang-orang Islam dan bukan Islam⁵⁶. Malah di Malaysia terdapat kajian yang menunjukkan bahawa masyarakat Cina sangat bimbang dengan isu ini. Mereka bimbang dipaksa menganut Islam, dikenakan hukum kesiksaan Islam ke atas mereka dan dipaksa tunduk kepada hukum Islam⁵⁷. Persoalannya di sini, mengapakah kaum bukan Islam dapat menerima Kanun Kesiksaan yang dipakai di Malaysia sekarang sedangkan undang-undang tersebut diimport dari Barat bukannya undang-undang agama mereka. Sebaliknya pula kita mendakwa golongan bukan Islam akan menentang jika Undang-undang Jenayah Islam dilaksanakan di Malaysia.

Realitinya masalah utama dalam perkara ini ialah berlakunya usaha tohmahan besar-besaran oleh musuh-musuh Islam terhadap Undang-undang Jenayah Islam yang menggambarkan gambaran yang salah dan negatif ke atas orang-orang bukan Islam. Islam dituduh tidak membenarkan umat bukan Islam di bawah pemerintahannya meneruskan kehidupan mulia yang sepatutnya diraih sebagai hak-hak kemanusiaan⁵⁸. Sejarah telah merakamkan bahawa orang-orang Islam tidak pernah menikmati keistimewaan sebagaimana dinikmati oleh golongan Yahudi dan Kristian dalam pentadbiran negara Islam⁵⁹. Hakikat ini diakui sendiri oleh beberapa cendekiawan Barat melalui beberapa penulisan mereka seperti Driver dan Th. Arnold⁶⁰. Semua tohmahan ini telah dibentangkan terlebih dahulu oleh Allah SWT dalam al-Quran⁶¹.

⁵⁶ Muhammad Qutb, *Shubhat Hawl al-Islam*, Maktabah Wahbah, Qaherah, 1964M, cetakan keenam, hlm. 176

⁵⁷ Lihat Hj. Razali Hj. Nawawi, *Hukum Kesiksaan Dalam Sistem Undang-undang Jenayah Islam* dalam Politik Hudud Sikap Kita, Biro Dakwah Pergerakan Pemuda UMNO Malaysia, Kuala Lumpur, 1992, cetakan pertama, hlm. 45

⁵⁸ Salih Ghanim al-Sadlan, *Wujub tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyyah fi Kull 'Asr*, hlm. 229

⁵⁹ Al-Attar, *Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyyah fi al-'Alam al-Islami*, hlm. 29

⁶⁰ Th. Arnold seorang Orientalis Barat misalnya ada menyatakan "Sesungguhnya apabila kami melihat toleransi yang berpanjangan yang dilakukan oleh kaum muslimin terhadap pemeliharaan ke atas golongan Kristian pada awal pemerintahan Islam jelaslah kepada kami pemikiran bahawa pedang digunakan untuk mengubah manusia kepada Islam jauh dari kebenarannya" [Abd al-Hamid

Sesungguhnya masyarakat majmuk bukanlah menjadi penghalang mutlak. Allah SWT tidak menfardukan sesuatu yang tidak mampu dilakukan oleh hambaNya. Sebenarnya masalah utama ialah penyebaran penyelewengan kefahaman Islam terhadap golongan bukan Islam sehingga mereka berasa takut kepada undang-undang tersebut. Hukuman Hudud dan Qisas bukan sahaja bertujuan memelihara kemaslahatan umat Islam tetapi ianya merangkumi semua umat. Keunggulan dan keadilannya telah dibuktikan sejak zaman silam lagi dan ianya bukanlah suatu perundangan yang bersifat teori yang baru hendak diuji atau dicuba⁶², belum tentu berjaya atau tidak sebagaimana undang-undang ciptaan. Penulis dengan penuh optimis menyatakan bahawa jika kefahaman sebenar dilakukan terhadap golongan bukan Islam maka mereka tidak akan menentang undang-undang tersebut sebagaimana mereka tidak menentang sistem perbankan Islam pada masa kini. Persoalannya sejauh manakah usaha tersebut dilakukan oleh pihak yang bertanggungjawab dan sejauh manakah gambaran salah terhadap pelaksanaan hukuman Hudud dan Qisas dibanteras sehingga ke akar umbinya.

Sesungguhnya adalah lebih bijaksana hukuman Hudud dilaksanakan terlebih dahulu terhadap umat Islam jika umat bukan Islam tidak mahu menerimanya. Apabila kita meyakini hukuman Hudud berdasarkan pencapaian *maslahah* dan penolakan *mafsadah*

Mutawalli, *al-Shari'ah al-Islamiyyah ka Masdar Asasi li al-Dustur*, Mansha'at al-Ma'arif, Iskandariyyah, 1975, cetakan kedua, hlm. 83] Bandingkan apa yang dilakukan oleh Eropah apabila mereka menguasai Sepanyol, umat Islam telah dibunuh beramai-ramai dan mereka mengenakan undang-undang yang menyiksa sesiapa sahaja yang tidak sependapat dengan mereka sehingga membawa ketakutan yang besar kepada rakyat. Begitu juga ketika golongan Kristian menguasai Palastine mereka membunuh beramai-ramai umat Islam dan Yahudi. Fenomena yang masih boleh kita lihat ialah di beberapa negara komunis, kebebasan suara dan agama tidak diberikan sepenuhnya kepada rakyat. Adakah sejarah ada merakamkan kedurjanaan seumpama ini berlaku pada negara-negara Islam yang memerintah dengan pemerintahan Islam [lihat al-Attar, *Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyyah fi al-'Alam al-Islamiyyah*, hlm. 28]

⁶¹ Lihat misalnya Surat al-Baqarah (2): 256, Surat Yunus (10): 99, Surat al-Kahf (18): 29, Surat al-An'am (6): 112, Surat al-Ankabut (29): 46, Surat al-Nahl (16): 125, Surat al-Mumtahanah (60): 8 dan lain-lain

⁶² Lihat al-Sadlan, *Wujub al-Shari'ah al-Islamiyyah*, hlm. 74

terhadap manusia mengapa kita tidak melaksanakannya ke atas umat Islam terlebih dahulu. Mengapa hak-hak orang Islam dikesampingkan semata-mata meraikan hati dan perasaan umat bukan Islam yang tidak ada kena mengena dengan agama Islam. Perlu difahami bahawa di antara hak umat Islam yang diperintah oleh pemerintah Islam ialah pelaksanaan hukuman Hudud dan Qisas. Pemerintah Islam berkewajipan menunaikan hak tersebut⁶³. Kewajipan tersebut tidak mempunyai kaitan dengan hak bukan Islam sehingga mereka boleh campur tangan untuk membuat penentuan sama ada sesuai atau tidak dilaksanakan. Ironinya golongan bukan Islam dibenarkan memilih peraturan hidup agama mereka sendiri manakala peraturan agama Islam yang hendak dilaksanakan ke atas umat Islam sendiri terpaksa mengambil kira kehendak golongan bukan Islam. Bagaimana selepas ini jika rakyat bukan Islam di Malaysia mendakwa azan pada waktu subuh itu mengganggu keselesaan tidur mereka. Adakah azan tersebut juga terpaksa ditinggalkan demi memelihara keharmonian kaum dalam masyarakat berbilang kaum.

Sebenarnya hak itu pada asalnya berupa *masalah hakiki* yang termasuk dalam *maqasid al-shari'ah*. Apabila sesuatu hak itu tidak ditunaikan maka wujudlah pelbagai *mafsadah* walaupun akal manusia berasa selesa dengannya. Ini kerana *masalah* dan *mafsadah* tidak boleh wujud bersama dalam sesuatu *pentaklifan* Syarak. Adalah menjadi hak bagi umat Islam sekaliannya terhadap pemerintah melaksanakan undang-undang yang selari dengan kehendak akidah mereka iaitu Islam yang berupa cara hidup yang syumul. Pemerintah bukan sahaja wajib menunaikan hak bukan Islam tetapi hak umat Islam yang menjadi majoriti di bawah kekuasaannya wajib ditunaikan semampu mungkin. Apabila hak itu berupa *masalah* maka menunaikan hak dianggap melaksanakan *masalah*. Hal ini selari dengan kaedah *fiqh* yang berbunyi *تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ*⁶⁴. Meraikan kehendak minoriti sehingga menafikan hak majoriti adalah berlawanan dengan kaedah pentarjihan

⁶³ Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Malamih al-Mujtama' al-Muslim al-ladhi Nunshuduh*, Maktabah Wahbah, Qaherah, 1993M/1414H, cetakan pertama, hlm. 171; Al-Sadlan, *Wujub Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyyah*, hlm. 33

⁶⁴ Maksudnya: "Tindakan yang dilakukan oleh pemerintah terhadap rakyat hendaklah berdasarkan masalah" [al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, Muhammad al-Mu'tasim bi Allah al-Baghdadi (edit.), Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1987M/1407H, cetakan keempat, hlm. 233.]

di antara *masalah ammah* dengan *masalah khassah* iaitu diutamakan *masalah ammah* ke atas *masalah khassah*⁶⁵.

Permasalahan mengenakan hukuman Hudud ke atas golongan bukan Islam tidak perlu diperbesarkan ketika ini di Malaysia. Ini kerana persoalan tersebut masih diperdebatkan oleh para ulama silam sehingga kini. Pada dasarnya perlaksanaan hukuman Hudud berupa perintah Syarak. Apabila ianya *dinasskan* maka secara pastinya ianya mengandungi *masalah*⁶⁶ yang tidak perlu dipertikaikan lagi oleh seseorang Muslim itu. Namun ketika mana berhadapan dengan golongan bukan Islam kemungkinan mereka tidak mahu menerima hukuman tersebut walaupun setelah diberi penjelasan yang mencukupi maka bolehlah dielakkan perlaksanaan ke atas mereka. Penentangan golongan bukan Islam ke atas sesuatu dasar negara berupa *mafsadah* yang perlu dihindari secara bijaksana. Dalam menghadapi kontradiksi di antara *masalah* dengan *mafsadah* di antara pakej yang ditawarkan dalam membuat pentarjihan di antara keduanya apabila tidak dapat disatukan ialah dengan mengutarakan permuafakatan para ulama⁶⁷. Oleh itu boleh diamalkan pendapat yang mengecualikan golongan bukan Islam demi meraikan perbezaan pendapat yang wujud.

Maslahah dan mafsadah terhadap kepentingan politik negara

Sesetengah pihak menyeru agar dalam pelaksanaan hukuma hudud di Malaysia beberapa masalah tertentu khususnya berkaitan dengan kepentingan politik negara diberi keutamaan. Dalam konteks Malaysia, *masalah* utama ialah mempertahankan kuasa politik dan kepimpinan Islam di dalam pemerintahan dan pentadbiran Islam negara supaya terus kekal di tangan umat Islam. *Maslahah* ini dianggap oleh mereka sebagai paling ulung dan lebih utama dari pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam itu sendiri. Malah ada pihak yang menganggap keadaan politik di Malaysia menggambarkan keadaan umat Islam masih lemah

⁶⁵ Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, hlm. 111-112

⁶⁶ Lihat al-Razi, *al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*, Muhammad cAbd al-Qadir cAta' (edit.), Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1999M/1420H, cetakan pertama, juz. 2, hlm. 288; al-Qarafi, *Nafa'is al-Usul fi Sharh a-Mahsul*, Muhammad 'Abd al-Qadir cAta (edit.), Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 2000M/1421H, cetakan pertama, juz.4, hlm.183 dan 204

⁶⁷ Lihat Ridzwan Ahmad, *Metode Pentarjihan Masalah Dan Mafsadah Dalam Hukum Islam Semasa*, hlm. 133

dan kurang berkemampuan justeru itu bagi mereka pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam dalam situasi seumpama ini akan melemahkan lagi umat Islam.

Sebenarnya dalam pelaksanaan hukuman Hudud, Syarak telah mengambil kira pelbagai aspek dalam meraikan *maslahah* dan menolak *mafsadah* termasuklah aspek politik. Perlu difahami dan diyakini secara mendalam bahawa penerimaan hukuman Hudud dan pelaksanaannya dalam sebuah negara Islam sekali gus termasuk di bawah *maslahah mu'tabarah* dan dianggap *maslahah qat'iyah* dan bukannya *maslahah zanniyyah* ataupun *maslahah wahmiyyah*. Ianya sejajar dengan *maqasid al-shari'ah* malah tidak termasuk di bawah *maslahah mursalah* sebagaimana difahami oleh sesetengah pihak. Manakala prosedur pelaksanaannya dan bagaimana melicinkan lagi pelaksanaannya terhadap masyarakat maka dalam hal ini termasuk di bawah *maslahah mursalah* ataupun dalam konteks politik pemerintahan diistilahkan sebagai *siyashah shar'iyah*.

Persoalan yang seharusnya dinilai terlebih dahulu untuk meletakkan *maslahah* terhadap kepentingan politik dalam konteks Malaysia sebagai lebih utama, adakah dengan tidak melaksanakan Undang-undang Jenayah Islam khususnya Hudud dan Qisas itu kuasa politik dan kepimpinan Islam pasti dapat terus kekal berada di tangan umat Islam. Apakah dengan melaksanakan Undang-undang Jenayah Islam penguasaan politik umat Islam akan tergugat dan apakah dengan tidak melaksanakannya setelah merdeka sehingga kini kuasa politik umat Islam semakin kuat. Apakah pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam boleh melemahkan kedudukan umat Islam manakala meninggalkannya dapat memperkukuhkan umat Islam. Dengan dakwaan terhadap perkara yang belum pernah dilakukan maka dakwaan tersebut berdasarkan sangkaan semata-mata. Maka jelaslah di sini *maslahah* yang dianggap lebih utama oleh pihak-pihak tertentu itu termasuk dalam *maslahah wahmiyyah* yang ditolak oleh Syarak.

Sebenarnya kelemahan umat Islam bukannya disebabkan mereka melaksanakan Syariat Allah SWT tetapi kerana meninggalkan Syariat Allah.⁶⁸ Hal ini sebgaimana yang dinyatakan oleh Sayyidina

⁶⁸ Sebagaimana dikatakan oleh Sayyidina 'Umar al-Khattab (إنا كما أذل قوم فأعزنا الله بالإسلام، (فمنهما نطلب العز بغير ما أنزل الله أذلنا الله)) maksudnya "Kita (dahulu) adalah satu kaum yang hina maka Allah telah memuliakan kita dengan Islam. Bila mana kita menuntut kemuliaan selain dari apa yang telah diturunkan oleh Allah maka Allah akan

'Umar al-Khattab iaitu (إنا كنا أدل قوم فأعزنا الله بالإسلام، فمهما نطلب العز بغير ما أنزل الله أدلنا الله), maksudnya "Kita (dahulu) adalah satu kaum yang hina maka Allah telah memuliakan kita dengan Islam. Bila mana kita menuntut kemuliaan selain dari apa yang telah diturunkan oleh Allah maka Allah akan menghinakan kita". Justeru itu di antara akibat dari dari melaksanakan undang-undang selain dari undang-undang Allah ialah berlakunya perpecahan, kelemahan, kemunduran kepada umat Islam begitu juga mereka akan dikuasai oleh umat bukan Islam dalam politik pemerintahan⁶⁹. Kita bimbangkan kuasa politik umat Islam akan terpinggir, sedangkan kuasa itu sebenarnya diberikan oleh Allah kepada sesiapa yang dikehendakiNya namun dalam waktu yang sama juga kita tidak menunaikan kewajipan yang diamanahkan olehNya kepada kita iaitu melaksanakan segala syariatNya. Maka kebimbangan ini tidak berasas sama sekali walaupun ia dianggap sebagai sebahagian *masalah* tetapi tidak sampai kepada *masalah qat'iyah* malah ianya termasuk di dalam *masalah wahmiyyah* yang ditolak pengiktirafannya oleh Syarak.

Masalah dan mafsadah terhadap kefahaman rakyat

Setengah pihak melihat kefahaman rakyat terhadap hukuman Hudud amat penting dan ianya seolah-olah dianggap syarat utama supaya kemaslahatan umat terjamin apabila undang-undang tersebut dilaksanakan. Mereka mendakwa adalah suatu kezaliman melaksanakan hukuman Hudud terhadap masyarakat yang belum lagi memahami undang-undang tersebut. Sebenarnya tidak ada sesiapa pun yang boleh memahami undang-undang Jenayah Islam secara mendalam atau detil melainkan ahli akademik yang berkecimpung khusus dalam bidang tersebut. Jika kefahaman biasa bahawa hukuman tersebut datangnya dari Allah dan wajib dilaksanakan oleh pemerintah Islam kerana ia membawa tercapainya *masalah* dan terhindarnya *mafsadah* dari manusia maka semua itu merupakan kefahaman yang wajib wujud pada setiap umat Islam dan dianggap sebagai *al-ma'lumah mi al-din bi al-darurah*. (pengetahuan asas yang wajib diketahui oleh setiap umat Islam).

menghinakan kita". [lihat 'Abd al-'Aziz Mustafa Kamil, *al-Hukm wa al-Tahakkum fi Khitab al-Wahy*, Dar al-Tayyibah, Riyad, 1995M/1415H, cetakan pertama, juz. 2, hlm. 741 dan 746]

⁶⁹ Lihat 'Abd al-'Aziz Mustafa Kamil, *al-Hukm wa al-Tahakkum fi Khitab al-Wahy*, Dar al-Tayyibah, Riyad, 1995M/1415H, cetakan pertama, juz. 2, hlm. 741 dan 746

Walau bagaimanapun tidak dapat dinafikan bahawa kejayaan sesuatu undang-undang terutamanya perundangan Islam itu amat bergantung kepada kefahaman dan keyakinan kepada undang-undang tersebut. Ini kerana hukuman Hudud hendak dilaksanakan ke atas masyarakat yang beriman. Masyarakat Islam yang telah terbiasa dengan Kanun Kesiksaan tajaan Barat perlu diberi ruang-ruang tertentu untuk memahami serba sedikit berkaitan dengan hukuman tersebut. Jika dilaksanakan dalam keadaan masyarakat tidak bersedia menerimanya ataupun menolak syiar Islam dan masih terpinga-pinga mengenai hukuman tersebut ditakuti matlamat sebenar yang dikehendaki tidak tercapai⁷⁰. Namun situasi tersebut tidak menghalang hukuman Hudud dari dilaksanakan buat selama-lamanya. Ianya mungkin mengambil masa sedikit untuk diperbetulkan.

Sebenarnya persoalan yang timbul di sini, jika masyarakat umat Islam khususnya di Malaysia masih dianggap jahil terhadap Undang-undang Jenayah Islam, siapakah yang bertanggungjawab untuk mengubah keadaan tersebut dan mengapakah mereka diselubungi kejahilan seumpama itu. Apakah kita tidak pernah mempersoalkan sehingga kini adakah semua lapisan masyarakat Malaysia memahami undang-undang sekular masa kini dan adakah persoalan kefahaman diambil kira ketika menerima pakai undang-undang tersebut. Hakikatnya kanun kesiksaan yang diterima pakai hari ini telah membentuk masyarakat menjadi jahil terhadap Hukum Hudud bukannya hudud itu sukar difahami.

Sesungguhnya pelaksanaan hukuman Hudud termasuk di dalam *masalah daruriyyah* manakala kefahaman rakyat terhadap undang-undang tersebut adalah *masalah tahsiniyyah*. Oleh itu hukuman hudud hendaklah dilaksanakan semampu mungkin di samping berusaha memberi kefahaman yang meluas terhadap rakyat melalui pelaksanaan tersebut. Aspek *mafsadah* iaitu ketidakfahaman terhadap hukuman tersebut adalah hasil dari berkekalannya Kanun Kesiksaan tajaan Barat diterima pakai di Malaysia. Untuk menghapuskan mafsadah tersebut sepenuhnya hukuman Hudud dan Qisas perlu dilaksanakan agar rakyat terdedah dengan aspek-aspek masalah yang terkandung dalam hukuman tersebut. Ini kerana sudah menjadi lumrah

⁷⁰ Lihat al-Sadlan, *Wujub Tatbiq al-Shari'ah al-Islamiyyah*, hlm. 306; Muhammad °Abd al-Ghaffar al-Sharif, *Buhuth Fiqhiyyah Mu'asirah*, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1999M/1420H, cetakan pertama, hlm. 140

alam bahawa sesuatu hukuman tidak akan difahami semata-mata teori tanpa pelaksanaan. Oleh itu pendapat yang mengatakan Undang-undang Jenayah Islam tidak boleh dilaksanakan selagi pelaksanaan undang-undang berkenaan menimbulkan keraguan di kalangan masyarakat mengenai cara, tujuan dan sejauh manakah keberkesanan hukum tersebut dalam menegakkan keadilan adalah lemah sama sekali.

Masalah dan mafsadah terhadap kemandapan ekonomi dan sosial

Ada pihak yang melihat kemandapan ekonomi dan sosial adalah sebahagian dari kemaslahatan yang perlu dititikberatkan sebelum melaksanakan hukuman Hudud dan Qisas. Usaha pembersihan terhadap kerosakan masyarakat perlu dilakukan terlebih dahulu dan begitu juga mewujudkan kemandapan ekonomi supaya hukuman potong tangan dapat dilaksanakan. Mereka berpendapat adalah tidak adil dan bertentangan dengan *masalah 'ammah* jika hukuman Hudud dan Qisas dijalankan ke atas situasi rakyat yang masih bergelumang dengan kemaksiatan. Hal ini seolah-olah mengambil kesempatan ke atas mereka sedangkan falsafah undang-undang tersebut adalah untuk menghalang manusia dari mencero bohi hukuman tersebut dan bukannya semata-mata untuk menghukum penjenayah semata-mata. Oleh itu usaha memantapkan ekonomi dan memberi pentarbiahan ke atas rakyat perlu terlebih dahulu dilakukan sebelum dilaksanakan hukuman Hudud di Malaysia.

Jika Rasulullah SAW dapat melaksanakan hukuman Hudud dan Qisas dalam masyarakat umat Islam di Madinah ketika ekonominya masih dibelenggu oleh golongan saudagar Yahudi di manakah relevannya bagi sesetengah pihak yang mengaitkan ekonomi dan sosial sebagai prasyarat terhadap pelaksanaan hukuman Hudud dan Qisas di Malaysia. Oleh itu bagi penulis prasyarat seumpama itu tidak sewajarnya dikaitkan dengan pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam di Malaysia malah ianya tidak akan menjadi garis pengukur terhadap kejayaan ataupun kegagalan sesuatu undang-undang itu. Masalah kemiskinan, sosial dan sebagainya tidak akan selesai walaupun sehingga dunia kiamat. Program pendidikan dan pentarbiahan serta penghapusan kerosakan yang melanda masyarakat adalah agenda sepanjang hayat. Sempurna ataupun tidak program tersebut tidak menjadi penghalang kepada pelaksanaan undang-undang Allah di

muka bumi. Hakikat sebenar ialah masyarakat tidak akan menjadi baik kalau tidak ada undang-undang yang mengawal mereka.

Pelaksanaan hukuman Hudud dalam Islam bukannya bermakna menghukum penjenayah semata-mata tetapi ianya juga mendidik masyarakat dengan menutup segala pintu kemaksiatan agar masyarakat terhindar dari kesalahan tersebut⁷¹. Menurut ‘Abd al-Nasir Tawfiq al-‘Attar pendapat mengutamakan pembersihan kerosakan rakyat dan pemantapan ekonomi terlebih dahulu sebelum melaksanakan Undang-undang Jenayah Islam pada zahirnya menyokong pelaksanaan undang-undang tersebut tetapi pada hakikatnya adalah tipu muslihat yang dibuat untuk menghalang dari pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam. Ini kerana menurutnya pelaksanaan undang-undang Jenayah Islam itu sendiri merupakan pembersihan masyarakat dari kerosakan⁷².

Walau bagaimanapun ini bukan bermakna konsep *tadarruj* (pelaksanaan secara berperingkat-peringkat) tidak diterima pakai dalam undang-undang Islam malah *tadarruj* merupakan sebahagian dari penyempurnaan terhadap undang-undang tersebut. *Tadarruj* di sini adalah berkaitan dengan usaha memantapkan undang-undang tersebut dan bukannya menidakkan terhadap pelaksanaannya. Termasuklah *tadarruj* di sini mewujudkan beberapa infrastruktur yang berkaitan seperti memperkukuhkan kedudukan mahkamah syariah dan memantapkan sistem kehakiman bagi melicinkan pelaksanaannya terhadap rakyat. Walau bagaimanapun dengan tertegaknya Undang-undang Islam khususnya Undang-undang Jenayah Islam bukan bermakna segala-galanya selesai dan masyarakat menjadi baik dengan undang-undang itu sahaja tetapi hendaklah undang-undang itu dilaksanakan seiring dan sejalan dengan pentarbiahan dan pendidikan terhadap rakyat⁷³. Oleh itu di samping pelaksanaan Undang-undang

⁷¹ Sebagaimana kata Muhammad al-Ghazzali dalam hukuman zina: “Islam tidak memerangi zina dengan hukuman *hadd* semata-mata. Kalau Islam bertindak demikian sudah tentulah terhasilnya banyak kerosakan di setiap rumah. Islam meletakkan hukuman haram terhadap zina terlebih dahulu kemudian mendidik umatnya dari melakukan perbuatan tersebut”. [Muhamad al-Ghazzali, *Ma‘rakat al-Mushaf fi al-‘Alam al-Islami*, Dar al-Kutub al-Hadithah, Qaherah, cetakan pertama, 1966M, hlm. 313]

⁷² Al-Attar, *Tatbiq al-Shari‘ah al-Islamiyyah fi al-Alam al-Islamiyyah*, hlm. 26

⁷³ Lihat Yusuf al-Qaradawi, *fi Fiqh al-Awvaliyyat Dirasah Jadidah fi Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah*, Maktabah Wahbah, Qaherah, 1996M/1416H, cetakan kedua, hlm. 228

Jenayah Islam penekanan kepada pendidikan dan pentarbiahan perlu dilakukan oleh pemerintah terhadap rakyat. Namun perlu difahami jika hanya aspek pendidikan dan pentarbiahan sahaja dijalankan dengan mengetepikan pelaksanaan Undang-undang Jenayah Islam maka ianya tidak akan memberikan apa-apa makna kepada usaha untuk memperbaiki rakyat.

Perlaksanaan hukuman Hudud adalah sebahagian dari manifestasi kepada keimanan dan ketakwaan terhadap Allah s.w.t. Oleh itu orang beriman tidak perlu ragu dengan janji-janji Allah s.w.t. berkaitan permasalahan tersebut. Hukuman hudud bukannya dikhususkan untuk masyarakat yang kaya ataupun benar-benar mantap ekonomi dan sosialnya. Ini kerana di samping memelihara hak-hak orang kaya dan berada hukuman hudud juga memelihara semua golongan termasuk golongan miskin.

Penutup

Sebenarnya standard masalah dan mafsadah bukan bersumberkan akal semata-mata tetapi ia merupakan standard yang digubal berdasarkan sumber nas-nas Syarak yang berasaskan maqasid al-shari'ah. Justeru itu penguasaan terhadap standard tersebut amat penting dalam memelihara keabsahan dan ketepatan hukum yang diputuskan oleh para sarjana Islam. Dalam menangani isu hukum yang bersifat semasa dan setempat standard tersebut harus dijadikan sebagai garis panduan utama demi memastikan peranan akal dapat dijanakan sepenuhnya menepati kehendak asal Syarak. Dari sudut ketepatan pengamalan terhadap standard tersebut penguasaan mendalam terhadap ilmu usul al-fiqh dan *maqasid al-shari'ah* amat penting bahkan menjadi kayu ukur utama sama ada ianya digunapakai dengan cara yang betul ataupun sebaliknya. Sehubungan dengan itu adalah menjadi keperluan utama kepada para sarjana muslim tempatan menguasai kedua-dua ilmu tersebut dengan lebih mendalam sebelum menjadikan *maqasid al-shariah* sebagai panduan utama dalam menangani isu hukum Islam semasa dan setempat.

Salah Faham Terhadap Aplikasi Maqasid Al-Shari'ah Dalam Ijtihad Semasa

Abd. Rauf Muhammad Amin

Pendahuluan

Kajian mendalam dan komprehensif terhadap tindakan dan perilaku al-Syari dalam semua aspek hukum Islam menunjukkan bahawa penyariat hukum tidak hampa dari tujuan-tujuan yang ingin dicapai atau diwujudkan. Kerana itulah, semua pakar hukum Islam (kecuali golongan *al-Dzahiriyyah*)¹ samaada dari kalangan *usuliyyin* maupun *fuqaha* bersepakat bahawa setiap hukum pasti memiliki tujuan-tujuan tertentu. Tujuan-tujuan itu kemudian dinamakan dengan *Maqasid al-Syariah*. *Maqasid al-Syariah* merupakan isu sentral dalam kajian hukum Islam, dan kerananya, memiliki pengetahuan yang cukup mengenainya adalah sangat penting bagi seorang ulama terutama mujtahid dalam mengaktualisasikan hukum-hukum Islam. Dianggap penting kerana semua perangkat hukum Islam yang berupa dalil-dalil (*adillah*), *Nushūs* (teks-teks hukum), hukum-hukum (*Ahkām*), agar dapat digunakan dan bekerja dengan baik mesti sejalan dan bersesuaian dan dipastikan dapat mendukung terwujudnya *Maqasid al-Syariah*. Itulah sebabnya *Maqasid al-Syariah* menjadi isu sentral dalam kajian hukum Islam.

Berdasarkan remark di atas, maka setiap ijtihad atau fikih mesti selalu memperhitungkan *Maqasid al-Syariah* dalam setiap aktiviti dan tindakannya. Setiap ijtihad mesti sentiasa menghadirkan

¹ Beberapa ulama memandang termasuk al-Imam al-Juwaini bahawa terjadinya *ijma'* ulama tidak tergantung pada kesepakatan golongan al-Dzahiriyyah kerana penolakan *Ijma'* dari golongan al-Dzahiriyyah tidak dapat diambil kira untuk membatalkan *ijma* ulama. Alasannya ialah kerana al-Dzahiriyyah dianggap tidak memiliki *fiqh* dan ijtihad yang sebenar yang dapat diperhitungkan. Bagi sebagian besar ulama, berpegang teguh dengan *dzahir al-Nash* tidak dapat dikategorikan sebagai *fiqh*. Bahkan *jumhur* ulama menyatakan bahawa *fiqh al-Dzahiri* adalah *fiqh* yang lemah dan memiliki kekurangan. Sebahagian ulama bahkan ada yang mengatakan *fiqh al-Dzahiriyyah* adalah perkara baru yang muncul pada abad ketiga hijriyyah. Lihat, Ahmad al-Raisūni, *Muhādhharāt fī Maqāshid al-Syariah*, Kahera: Dār al-Kalimah, 2013. h.38.

dan memastikan terwujudnya Maqasid dalam proses memahami, menafsirkan dan menerapkan teks-teks hukum. Sebaliknya ijthad atau fiqh yang mengabaikan *Maqasid al-Ahkām* atau *al-Nushūsh* maka ijthad itu dapat dikatakan sebagai ijthad yang tidak *valid* atau *legal* dalam pandangan teori hukum Islam. Pada point inilah kita dapat memahami pentingnya kedudukan Maqasid al-Syariah dalam sistem hukum Islam. Ia bukanlah suatu perkara yang datang untuk menghapus atau melawan sistem hukum Islam baik itu teks-teks hukum, hukum itu sendiri maupun dalil-dalil hukum. Tapi ia dapat dinyatakan sebagai intisari sistem hukum Islam dan kerananya ia sangat penting untuk diambil kira dalam rangka menjaga orisinaliti atau validiti sistem hukum Islam. Prosedur inilah yang kemudian disebut dalam perkembangan hukum semasa dengan *al-Ijtihād al-Maqāshidi*. Ijthad ini dalam melakukan proses penggalan dan penetapan fiqh tidak hanya mengikuti kehendak dan tuntutan dzahir al-Nash, tetapi ijthad ini disamping melakukan itu ia juga berupaya mencari maksud dan tujuan di balik teks hukum yang sedang dikajinya berasaskan keyakinannya bahawa setiap teks mengandung maksud tertentu sepertimana yang sudah dikemukakan sebelumnya².

Pembacaan yang *syumul* terhadap sejarah hukum Islam menunjukkan bahawa ijthad yang berbasis *Maqasid al-Syariah* adalah sebuah pendekatan atau tipologi ijthad yang hidup subur pada masa-masa keemasan Islam, mulai zaman sahabat sampai pada masa sebelum gerakan pengkodifikasian ilmu Islam. Bahkan kedua sumber utama Islam telah meletakkan pondasi yang kuat bagi pendekatan ijthad ini. Berbagai hukum-hukum syara' dalam al-Quran dan Hadits tidak hanya disampaikan begitu sahaja tetapi juga diiringi dengan menyebutkan maksud-maksud yang ingin dicapai dari hukum-hukum yang dimaksud termasuk hukum-hukum ibadah yang utama yaitu ibadah shalat, puasa, zakat, dan haji. Meskipun ibadah-ibadah ini oleh para ulama dimasukkan dalam

² Karya ulama semasa yang cukup mewakili dalam mendiskripsikan ide dan gagasan *al-Ijtihād al-Maqāshidi* adalah Karya Nur al-Din al-Khādimi, *al-Ijtihād al-Maqāshidi: Hujjiyyatuhū, Dhawābituhū, Majālatuhū*: Qatar, Kitab al-Ummah. 1998; Ahmad al-Raisuni, *al-Fikr al-Maqāshidi: Qawāiduhū wa Fawāiduhū*. Maroko: Jarīdat al-Zaman. 1999.

kategori ibadah mahdhah yang ciri khasnya adalah *Ta'abbudi*³, namun al-Quran dengan sangat jelas memberi petunjuk mengenai tujuan-tujuannya atau maqāshidnya.

Berdasarkan fakta di atas, maka dapat dikatakan bahawa *al-Ijtihād al-Maqāshidi* merupakan project Islam yang cukup besar. Project ini diharapkan dapat menjawab berbagai cabaran-cabaran isu-isu semasa yang menyapa kehidupan umat Islam, begitu juga dapat memperbaiki citra hukum Islam dalam menghadapi dunia global yang serba mencabar. Oleh kerana itu, agar ia dapat bekerja dan berfungsi dengan benar dan tepat, ia mesti dikawal dengan benar dan ketat. Kalau tidak, pemikiran hukum Islam akan mengalami kerugian yang tidak dapat dijangkakan. Project ini boleh jadi gagal mencapai matlamatnya apabila ia tidak dijaga dan dipertahankan termasuk cabaran yang datang dari internal kelompok Islam itu sendiri. Pendekatan *Maqāsid al-Syariah*, kalau dilihat dari segi kekuatan legalitasnya, semestinya diterima oleh semua kalangan dari umat Islam. Namun kenyataannya project ini tetap saja ditolak oleh sebahagian kalangan Islam, baik dengan niat baik atau kerana tujuan-tujuan tertentu yang tidak dapat diketahui secara pasti. Bahkan penolakan mereka sudah sampai pada taraf tuduhan bahawa Ijtihad Maqāshidi akan menghantarkan kepada liberalisme dalam Islam, malah ada yang sudah menganggap pendekatan ini adalah pelecehan nyata terhadap Nash-nash syar'i yang konstant.

Artikel ini akan difokuskan untuk membincangkan kesalahpahaman yang berlaku terkait aplikasi *Maqasid al-Syariah* dalam hukum semasa. Ada dua kelompok besar dari kalangan Islam yang dapat dikesan sentiasa mengganggu lalu lintas pendekatan

³ *Ta'abbudi* ialah perkara hukum yang tidak dapat dijangkau oleh akal mengenai hikmah dan tujuannya. Sebaliknya *Ta'aqquli* ialah perkara hukum yang dapat dipahami oleh akal mengenai tujuan dan hikmahnya. Pakar hukum Islam menyatakan bahawa pada dasarnya hukum-hukum Islam adalah bersifat *Taaqquli* yang bermaksud bahawa akal diberi *aces* untuk mencari dan mengenali berbagai hikmah dan tujuan yang ada disebalik hukum-hukum itu. Ini bermaksud bahawa bila ada kemudian perkara-perkara hukum yang tidak dapat dijangkau oleh akal maka itu termasuk perkara yang dikecualikan kerana keterbatasa akal itu sendiri bukan kerana perkara itu ditutup oleh Allah bagi usaha untuk mengenalinya.

Maqāsid al-Syariah, yakni kelompok *dzhariyyah*⁴ dan kelompok Islam liberal. Kedua kelompok ini, pada kenyataannya telah melakukan kesalahan dalam isu Maqāsid al-Syariah. Menyangkut kelompok kedua, mereka telah membajak isu Maqāsid al-Syariah dan mengeksploitasinya untuk tujuan pelecehan hukum-hukum syara' yang qath'i. Maqāsid yang sejatinya untuk memperkokoh dan memperkuat kedudukan hukum-hukum syara', ditangan mereka hukum-hukum itu malah menjadi tidak berdaya.

Kedudukan dan Urgensi Ijtihad berbasis Maqasid dalam Ijtihad Semasa

Zaman yang sedang kita hidupi dan jalani saat ini sangatlah kompleks dan tidak sesederhana zaman turunnya wahyu dan zaman gerakan ijtihad masa lalu. Zaman kita disamping kompleks ia juga sangat rumit dan dinamis. Di sisi lain wahyu yang terkandung dalam al-Quran dan al-Sunnah sangat terbatas. Situasi seperti ini pada gilirannya, menjadikan kehidupan seorang muslim terpaksa mesti melakukan usaha sinkronisasi antara realiti wahyu yang terbatas dan realiti zaman yang dinamis. Pada point ini sebuah tugas besar segera menghadang ulama (mujtahid) Islam yakni bagaimana memastikan setiap prilaku yang dijalankan sudah sesuai dengan keinginan dan kehendak Allah. Ijtihad ulama yang merefer kepada spirit, semangat dan tujuan-tujuan luhur teks-teks suci itu adalah sangat penting dan sangat diperlukan. Dan inilah yang kita sebut sebagai *Ijtihad Maqāshidi*.

Kegiatan ijtihad seorang mujtahid, secara garis besar tidak terlepas dari dua poros utama, yakni ijtihad dalam rangka memahami/ menafsirkan dan mengaktualisasikan Nash (*al-Ijtihād fi Nithāq al-Nushūsh*). Yang kedua, ijtihad ntuk menetapkan hukum masalah-masalah yang sama sekali tidak disentuh oleh Nash (*al-Ijtihād fi Khārij Nithāq al-Nushūsh*)⁵. Pengetahuan yang mencukupi

⁴ Kelompok *al-Dzhariyyah* sering disebut sebagai kelompok fundamentalis, konservatif, tekstualis, skripturalis. Ada juga yang menjulukinya dengan *Nashshiyin*.

⁵ Tingkat kesulitan yang tidak normal yang kadang-kadang dihadapi oleh seorang mujtahid ialah apabila menerapkan tujuan Nash (*Maqashid al-Nash*) menghendaki atau berakibat kepada pengabaian arti dzahir kerana menggunakan arti dzahir

mengenai Maqāsid al-Syariah oleh seorang mujtahid sangat potensial untuk menjamin validiti ijtihadnya dalam dua poros itu. Dengan kata lain bahawa untuk mengukur kekuatan dan kelemahan sebuah ijtihad dapat dikesan melalui kemampuannya mengenal pasti kemudian mewujudkan apa sesungguhnya yang menjadi tujuan dari sebuah masalah hukum yang sedang dihadapi atau dikaji oleh seorang mujtahid. Kerana itulah, dapat dikatakan bahawa ijtihad yang berorientasi pada Maqāsid bukannya melecehkan teks tapi ia malah memperkokohnya. Teks dan hukum yang dikandungnya, bagi pendekatan ini memiliki *Maqshad/Maqshid* (tujuan) dan tidak boleh dipisahkan kerana ia adalah dua sisi mata uang.

Berdasarkan fakta diatas, maka urgensi ijtihad maqāshidi dapat dikesan pada dua point besar; pertama ialah pendekatan ini mampu menyegarkan hukum Islam kerana tidak perlu lagi tergantung pada teks-teks yang sangat terbatas dan yang kedua ia dapat memberi jaminan dan ketenangan bahawa keputusan atau ketetapan hukum yang telah diambil telah selaras dan sejalan dengan kehendak dan keinginan Allah swt.

Imam Ibn 'Āsyur telah merumuskan peran-peran yang dapat dimainkan oleh pengetahun *Maqasid al-Syariah* dalam proses pencarian, penggalian dan penetapan hukum Islam⁶.

Pertama, Peran *Maqasid al-Syariah* dalam memahami dan menafsirkan *Nushūs* (Teks-teks hukum).

Perlu ditegaskan bahawa peran ini hanya berlaku pada teks-teks yang dzanni dan tidak berlaku pada teks-teks qath'i. Peran ini bermaksud bahawa pengetahuan mengenai Maqāsid dapat mendrive perhatian seorang mujtahid agar ia dapat menentukan makna yang lebih sesuai dengan maksud teks dari makna-makna yang tersedia bagi teks dzanni yang dihadapinya. Bahkan kadang-kadang

dapat mengancam tidak terwujudnya maqshid Nash itu sendiri disebabkan masalah penerapan teks memiliki karakter yang spesifik yang tidak dimiliki masalah-masalah yang sama yang sudah terjadi sebelumnya.

⁶ Ibn āsyur, *Maqāsid al-Syariah al-Islāmiyyah*, Yordan: Dār al-Nafāis, 2001, hlm.183-184.

terpaksa melakukan takwil terhadap teks berkenaan dan mengalihkannya dari makna zahirnya apabila makna zahir itu menyalahi kehendak maqsidnya. Sebagai contoh misalnya, al-Quran menyatakan *al-Nafsu bi al-Nafsi*⁷. Berdasarkan makna dzahir ayat ini, seorang jiwa yang dibunuh maka tebusannya (qisas) adalah satu jiwa juga. Makna zahir ayat ini tidak dapat lagi dipertahankan apabila kesnya pembunuhan secara berombongan. Menurut zahir ayat tadi, pembunuh berombongan akan dibebaskan dari hukuman qisas. Tetapi apabila seorang mujtahid memahami bahawa memelihara jiwa merupakan salah satu tujuan hukum yang utama, maka ia akan mengutamakan tujuan hukum yang menghendakinya untuk memutuskan semua pembunuh akan dibunuh qisas kerana membunuh satu orang, daripada berpegang pada makna zahir ayat yang menghendaki satu jiwa kerana satu jiwa. Alasannya kalau mereka tidak diqisas maka artinya pemeliharaan jiwa manusia tidak akan tercapai, kerana pembunuhan akan mudah dilakukan orang hanya dengan berlindung pada pembunuhan secara berombongan. Inilah yang dimaksud pengetahuan maqasid berperan dalam memahami dan menafsirkan nash dengan benar.

Kedua, Peran *Maqasid al-Syariah* dalam melakukan kompromi atau tarjih antara teks-teks yang bertentangan.

Seorang mujtahid apabila ia ingin mengamalkan atau menerapkan sebuah dalil nash pada suatu masalah, maka hal pertama yang mesti ia lakukan ialah memastikan dalil yang ingin diterapkannya itu tidak ada dalil yang lain yang menggugatinya. Kontribusi Maqasid al-Syariah dalam hal ini dapat dilihat seperti berikut;

- a. Apabila dalil yang ingin digunakannya dalam sebuah kes memiliki konten yang sejalan dengan maqasid al-Syariah maka kemungkinan adanya dalil lain yang berbeza sangat kecil, dan dorongan untuk mencari dalil yang berbeza itu pun menjadi kecil. Begitu pun sebaliknya, kalau dalil yang ada di depannya tidak kuat kesesuaiannya dengan maqasid al-syariah, maka besar kemungkinan ada dalil lain yang menentanginya.

⁷ QS al-Maidah ayat 45.

- b. Setelah seorang mujtahid mencari lalu tidak menemukan dalil nash yang dapat menggugat dalil nash yang ada padanya, maka apabila dalil nash yang ada padanya memiliki konten yang sesuai dengan maqasid maka itu membuatnya menjadi tenang dan percaya diri bahawa tidak ada memang dalil lain yang menggugat dalilnya, begitu pun sebaliknya.
- c. Apabila ia menemukan dalil yang berbeza dengan dalil yang sudah ada, maka ia mesti mengutamakan dalil yang sesuai bahkan potensial mewujudkan maqasid daripada dalil yang tidak sesuai dan tidak dapat mewujudkan maqasid⁸.

Ketiga, Peran *Maqasid al-Syariah* dalam penentuan illat-illat hukum dalam rangka melakukan qiyas. Memahami peran Maqasid al-Syariah dalam konteks ini sangat mudah dan tidak susah, kerana hubungan yang sangat erat antara illat dan maqsid. Pengetahuan yang mantap mengenai Maqasid al-Syariah akan sangat membantu menentukan illat bagi sebuah hukum. Peran ini menghendaki bahawa sifat yang akan dijadikan atau ditentukan sebagai illat hendaknya tidak hanya ia merupakan perkara yang jelas dan terukur tapi ia juga mesti dapat mewujudkan kemaslahatan atau menghindarkan kemudaratan. Kenyataan ini misalnya dapat dilihat terutama pada metod “ al-Munāsabah” sebagai suatu cara menentukan illat. Hubungan metod “al-Munāsabah” dengan Maqāsid digambarkan oleh imam al-Zarkasyi dengan “ Yang dimaksud dengan *al-Munāsabah* ialah *al-Ikhālah*, *al-Mashlahah*, *al-Istidlāl* dan memelihara *Maqāsid al-Syariah*⁹.

Keempat, Peran *Maqasid al-Syariah* dalam penetapan hukum masalah-masalah baru yang tidak dapat ditentukan melalui qiyas.

Dalam bidang inilah seorang mujtahid lebih memerlukan pengetahuan Maqasid dibanding dengan bidang-bidang lain.

⁸ Lihat Ibnu ‘Asyur, *Maqāshid al-Syariah al-Islamiyyah*, h. 183, Nu‘man Jugaim, *Thuruq al-Kasyf ‘an Maqāsid al-Syāri’*, Yordan: Dār al-Nafāis, h. 143; Abd. Rauf Muhammad Amin, *al-Ijtihād fi Dhau Maqāsid al-Syariah: Malāmih wa Dhawābith*, Brunei Darussalam, Penerbitan KUPU, 2013, h. 357.

⁹ Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīth*, Kairo: Dār al-Kutbi, 1994. vol.7 h. 262.

Pengetahuan yang cukup yang dimilikinya mengenai Maqasid akan sangat membantunya menyelesaikan berbagai masalah-masalah hukum semasa yang sulit ditemukan linknya ke Nash-nash syar 'i maupun qiyas. Setiap tindakan atau masalah hukum yang tidak ada dasarnya dalam teks hukum secara langsung atau qiyas, tapi dapat mendatangkan atau mewujudkan kemaslahatan maupun menghindarkan kemudharatan, maka perkara itu mesti dipertimbangkan oleh mujtahid. Namun hal penting yang perlu dicatat ialah mashlahah dan kemudharatan yang menjadi pertimbangan itu tetap mesti dilegitimasi oleh kesesuaiannya dengan Maqasid al-Syariah. Kerana setiap mashlahah yang tidak sejalan dengan Maqasid adalah mashlahah illegal dan kerananya mesti ditolak.

Kemestian adanya proses penyesuaian antara mashlahah dengan maqasid al-Syariah adalah perkara yang ditekankan oleh banyak *fuqaha* dan *ushuliyyun*. Imam al-Gazali misalnya mengatakan, mashlahah itu apabila kita sepakat mengartikannya dengan memelihara maqasid al-Syariah maka tidak sepatutnya ada perbezaan pandangan mengenainya bahkan mesti diyakini ianya sebagai hujjah¹⁰.

Kelima, Peran *Maqasid al-Syariah* dalam mempersempit wilayah hukum-hukum *Ta'abbudi*.

Peran Maqasid al-Syariah disini dibangun atas sebuah prinsip dasar dalam teori hukum Islam sepertimana sudah disingguh di awal secara umum bahawa pada dasarnya prinsip "rasionalisasi¹¹" itu berlaku pada hukum-hukum syara' samada pada bidang ibadah

¹⁰ Imam al-Gazali, *al-Mustashfa*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1413 H, h. 179; Keterangan lebih detil mengenai kode etik-kode etik mashlahah lihat al-Buthi, *Dhawābith al-Mashlahah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992. h. 110.

¹¹ Yang dimaksud dengan rasionalisasi di sini ialah upaya seorang mujtahid untuk mencari, menemukan kemudian menetapkan faktor apa yang mendorong al-Syari' dalam pensyariatian sebuah hukum atau menetapkan apa tujuan di balik pensyariatian sebuah hukum. Rasionalisasi adalah terjemahan sederhana dari terma " *al-Ta'lil*" atau " *al-Taqshiid*".

mahupun muamalah. Prinsip “*Irrasional*”¹² hanya berlaku pada isu-isu yang memang punya karakter atau sifat yang tidak dapat ditembus oleh akal samada pada bidang ibadah mahupun bidang muamalat.

Kerana itulah, seorang mujtahid yang memiliki pengetahuan yang mendalam dan komprehensif mengenai maqasid al-syariah sangat memungkinkan baginya dengan modal pengetahuan itu untuk dapat menetapkan illat-illat hukum-hukum yang bagi sebahagian ulama adalah irrasional. Bahkan ia mampu dengan pengetahuan itu menghilangkan asumsi sifat irrasional sebahagian hadis-hadis Nabi.¹³ Kerana itu pulalah dapat ditegaskan bahawa semakin tinggi dan dalam pengetahuan seorang mujtahid mengenai maqasid al-Syariah maka semakin sempit domain *Ta’abbudi* bagi dirinya meskipun ulama lain belum sampai pada taraf yang sama. Maka dengan demikian, ia selalu terdorong untuk melakukan penyelidikan berterusan untuk menemukan illat melalui cara-cara yang telah digariskan dan dirumuskan oleh para ulama dalam literatur-literatur ushul fiqhi¹⁴.

Berdasarkan fakta diatas, maka Maqāsīd al-Syariah adalah instrument yang sangat penting dan tidak dapat diabaikan dalam proses ijtihad dalam semua bentuknya. Disamping kerana perannya sangat strategis, ia juga dapat membantu memahami berbagai hikmah yang ada dalam sistem hukum Islam dan dapat menyelesaikan berbagai persoalan samasa dengan mudah.

Kesalahpahaman terhadap ijtihad berbasis Maqasid

Kesalahpahaman yang terjadi mengenai aplikasi *ijtihad maqāsidi* terutama dalam isu kontemporari disebabkan oleh banyak faktor. Namun pada kenyataannya, faktor itu berpunca pada suatu point kesalahan besar yakni menganggap *Maqāsīd* itu adalah lawan dari

¹² Ialah perkara-perkara hukum yang tidak dapat ditembus oleh akal mengenai apa faktor yang mendorong pensyariatannya atau apa tujuan di balik pensyariatannya. Irrasional terjemahan sederhana dari terma “ *al-Ta’abbud*”

¹³ Lihat Ibn ‘Asyur, *Maqāsīd al-Syariah al-Islamiyyah*, h.187.

¹⁴ Ada dua lagi peran pengetahuan maqasid al-Syariah yang disebut Ibnu ‘Asyur di tempat lain. Lihat Ibn ‘Asyur, *Maqāsīd al-Syariah al-Islamiyyah*, h. 188;

Nash dan ia hadir dari dunia lain jauh dari Nash-nash Syar'i sehingga ia dapat bekerja sendiri tanpa mengindahkan dalil-dalil yang lain. Padahal realiti yang sebenar ialah Maqāsid itu sebuah esensi-esensi yang diperolehi melalui berbagai penyelidikan terhadap pelbagai nash-nash syar'i. Begitu pula ia merupakan esensi yang menjadi tumpuan yang dikandung oleh berbagai dalil-dalil syar'i.

Kesalahpahaman ini tidak hanya terjadi pada masa ini, tetapi ketika al-Syātibi menulis pemikiran dan gagasannya tentang ilmu ini, ia sudah menyebut dua kelompok yang tidak sejalan dengan project ini. Yang pertama adalah kelompok penggugat, ialah kelompok *al-Dzhariyyah* dan yang kedua kelompok eksploitatif yakni kelompok *al-Bāthiniyyah*. Kedua kelompok ini kemudian berkembang sampai saat ini. Kelompok kedua direpresentasikan oleh kelompok liberal dari kalangan Islam dan yang pertama diwakili oleh kelompok tekstualis yang memiliki trend memahami dan mengaplikasikan teks-teks hukum berdasarkan makna dzahir dari teks itu¹⁵.

A. Kelompok Tekstual

Kelompok ini tidak pernah berhenti untuk mempengaruhi wacana Islam agar isu *Maqāsid al-Syariah* tidak mendapat tempat di hati umat Islam pada umumnya dan para pemerhati pemikiran Islam khususnya. Untuk mendistorsi project ini mereka selalu menggunakan statemen-statemen provokatif agar umat Islam membenci project ini. Kemungkinan lain dari munculnya kelompok ini ialah adanya kekhawatiran yang berlebihan yang dipicu oleh semangat keagamaan yang berlebihan pula terhadap sebarang perkara baru yang muncul dalam dunia pemikiran Islam dan boleh jadi juga dikeranakan oleh kecurigaan yang wajar yang dipicu oleh penyalahgunaan Maqāsid al-Syariah oleh orang-orang yang menekuni bidang ini tanpa batas. Bagi mereka, ada beberapa pertanyaan -sekaligus

¹⁵ Lihat al-Syāthibi, *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992. 2/391; Abdul Majid al-Najjār, *Masālik al-Kasyf 'an Maqāsid al-Syāriah baina al-Syātibi wa Ibnī 'āsyūr*, *Thuruq al-Kasyf 'an Maqāsid al-Syāri'* Lubnan: Dār al-Garb al-Islami, 1992. h. 144; Nur al-Din al-Khādami, *Al-Ijtihād al-Maqāshidhi*, 2/24.

sebagai bentuk kekeliruan- yang selalu mengganjal dalam pikiran mereka terkait metod ijthad maqasidi seperti berikut;

1. Mengadopsi metod Maqasid kemudian merasionalkan hukum-hukum Islam berdasarkan maqasid akan berujung pada reinterpretasi teks-teks keagamaan berbeda dengan tafsiran-tafsiran yang sudah baku.
2. Ijthad Maqasidi akan berakibat pada pengabaian nash-nash hukum serta terlepas dari kekuasaannya kerana sudah merasa cukup dengan Maqasid dan mashlahah sepertimana yang sudah terbukti oleh sebahagian penulis, pemikir dan mufti yang sangat terpengaruh dengan metod Maqasid.
3. Propaganda Ijthad Maqasidi akan berujung pada penghapusan hasil ijthad (fikah) ulama-ulama terdahulu.
4. Propaganda massif terhadap metod ijthad ini kepada umat Islam seluas-luasnya akan menciptakan kekacauan keberagamaan umat Islam.¹⁶

Meskipun kekhawatiran dan kecurigaan ini terasa cukup berlebihan, tapi ia juga dapat dimaklumi dan cukup beralasan. Hal ini terjadi kerana medan kajian ini banyak diamalkan oleh kelompok yang bukan bidangnya, atau bidangnya tapi tidak *qualified*. Bahkan dieksploitasi oleh orang-orang yang memiliki tujuan buruk dan mendistorsi citra fiqhi Islam. Kerananya, kita seringkali disuguhkan oleh mereka fatwa-fatwa dan pandangan-pandangan yang nyeleneh dan sangat aneh yang-menurut mereka-dibangun diatas Maqāsīd al-Syariah. Kenyataan inilah kemudian yang memunculkan sebuah stigma buruk bagi umat Islam secara massif bahawa ijthad atau fatwa yang maqasidi adalah ijthad yang memiliki ciri khas atau karakter yang melampaui atau meminggirkan nash-nash syar'i. Bahkan ada yang lebih parah yakni terjadinya stigma bahawa ijthad Maqasidi adalah ijthad yang dapat membebaskan seorang muslim dari kewajiban-kewajiban agama dan membolehkan untuk melakukan hal-hal yang haram¹⁷.

¹⁶ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Maqāsīd al-Maqāsīd: al-Gāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyya li Maqāsīd al-Syariah*, Beirut: al-Syabakat al-'Arabiyyah li al-Abhāts wa al-Nasyr. 2013, hlm. 4-5.

¹⁷ Lihat ibid, hlm. 5.

Setelah memaparkan kesalahpahaman kelompok tekstualis terhadap aplikasi *Maqasid al-Syariah*, kita dapat mengemukakan counter terhadap kekhawatiran dan kecurigaan mereka dengan mengemukakan esensi dan hakikat *Maqasid al-Syariah* serta cara kerjanya guna mencari persamaan persepsi mengenaiya agar ia tidak disalahpahami lagi yang dapat menghambat bagi kemajuan metod ini.

Keperluan ijtihadh/fikah terhadap Maqasid al-Syariah

Secara umum, suatu perkara penting yang tidak diketahui apa tujuan di sebaliknya, dan tidak mempertimbangkan tujuan itu ketika perkara itu dijalankan atau digunakan, maka akan kehilangan esensi, manfaat dan faedahnya. Kerana pentingnya sebuah tujuan, al-Syatibi menekankan bahawa "*Tujuan itu adalah ruh sebuah pekerjaan*".¹⁸

Dr. Ahmad al-Raisuni, seorang ulama kontemporari yang memiliki concern yang sangat tinggi terhadap isu *Maqasid* dan banyak menulis karya yang cukup berarti di bidang ini mengartikulasikan statemen al-Syatibi diatas sebagai berikut;

"Statement ini tidak hanya berlaku pada maksud-maksud mukallaf dan perbuatannya, tetapi berlaku umum untuk semua bidang. Ruh al-Quran itu ialah maksudnya, ruh al-Sunnah itu adalah maksudnya, ruh hukum-hukum syara' itu ialah tujuan-tujuannya, dan ruh keberagamaan itu ada pada tujuan-tujuannya dan mewujudkan tujuan-tujuan itu. Maka dari itu, fikah yang tidak memiliki/memperhatikan tujuan adalah fikih yang tidak punya ruh. Seorang faqih yang tidak memiliki tujuan adalah faqih yang tidak punya ruh, untuk tidak mengatakan ia bukan seorang faqih. Seseorang yang beragama tidak punya tujuan maka keberagamaannya tidak memiliki ruh. Pendakwah yang tidak mempunyai tujuan-tujuan, ia adalah pendakwa yang tidak memiliki ruh. Sangatlah jelas bagi setiap orang bahawa perbezaan antara sesuatu yang memiliki ruh dan perkara yang kehilangan ruh adalah perbezaan sangat esensial dan substansial.

¹⁸ Al-Syatibi, al-Muwafaqat, 2/344.

Berdasarkan hal ini, maka suatu fakta yang tidak dapat dielakkan ialah kepastian menerima suatu perkara dengan ruh dan maksudnya, begitu pula kemestian memahami dan mengamalkan hukum-hukum syara' berdasarkan maksud dan tujuannya¹⁹.

Pada kenyataannya, substansi ijtihad Maqāsidi memang sangat luhur dan mulia. Namun demikian merambah jalan ke substansi ini cukup susah dan melelahkan, bahkan penuh dengan kesusahan dan kesulitan yang cukup mencabar. Walau bagaimanapun cabaran-cabaran itu tidak bulih menjadi alasan untuk memberhentikan dan menganggapnya sebagai sesuatu yang illegal, sepertimana yang diinginkan oleh kalangan dzahiriyyin. Kerana itu, sesuatu teori atau konsep yang diyakini benar tidak boleh dihapuskan hanya kerana ada beberapa penerapan yang tidak tepat dan benar terhadap teori atau konsep berkenaan. Yang mesti dilakukan ialah membimbing penerapan-penerapan itu ke arah yang benar dengan menunjukkan aturan-aturan baku dan valid mengenai penerapannya.

Relasi Ideal antara Teks dan Maqāsīd

Secara faktual, isu yang paling rumit dan krusial dalam isu Maqasid ialah bagaimana cara yang tepat menyesuaikan antara teks dan maksudnya. Bukan hanya dalam proses ijtihad tetapi kerumitan ini berlaku pada semua lini studi Islam dengan menggunakan terma-terma yang berbeda, misalnya antara akal dan naql, antara wahyu dan ijtihad dan antara agama dengan realiti dan sebagainya.

Projek Maqāsīd al-Syariah sangat potensial mengalami keberhasilan tertakluk pada kesuksesannya menjelaskan dengan kemas hubungan atau relasi antara keduanya. Dengan sendirinya kelompok yang awalnya curiga dapat dengan mudah menerimanya setelah mereka merasa aman terhadap eksistensi dan kelestarian teks-teks hukum.

Isu penyesuaian nash dengan masalah (maqasid) bukan isu baru, bahkan sudah memicu perdebatan sejak lama lagi dalam

¹⁹ Ahmad al-Raisuni, *Maqāsīd al-Maqāsīd*, hlm.5.

sejarah pemikiran hukum Islam. Isu ini kemudian memicu munculnya tiga sikap yang berbeza. Pertama, pandangan jumbuh ulama, dan yang kedua, kelompok tekstualis sementara yang ketiga pandangan al-Tufi.

Jumbuh ulama memiliki pandangan yang menetapkan kemestian antara lafaz dan makna, antara makna tersurat dan maksud yang tersirat berjalan selaras, sehingga keduanya dapat difungsikan dan diamalkan. Apa bila terjadi pertentangan maka yang lebih kuat hujjah dan *dalalah*-nya diutamakan di semua kes sambil merujuk kepada nash-nash yang lain atau kepada kaedah-kaedah syara' untuk memperkuat satu makna atas makna yang lain. Kelompok dzahiri memiliki ciri yang mengutamakan makna literal nash-nash syar'i dan menolak segala bentuk takwil, ta'lil dan mengabaikan kemaslahatan. Sementara al-Thufi, menurut hasil analisis al-Raisuni, tampaknya tidak beza dengan pandangan sebahagian ulama jumbuh mengenai kebolehan men-*takhsis* atau men-*taqyid* nash-nash syar'i. Yang membezakan al-Thufi dari mereka ialah al-Thufi memberi diskripsi berlebihan mengenai asumsinya tentang pertentangan nash dengan mashlahah dan pendapatnya yang mengutamakan mashlahah atas nash. Tetapi tesisnya yang paling buruk ialah penekanannya bahawa nash-nash itu saling bertentangan dan merupakan pemicu terjadinya perbezaan pendapat yang dicela oleh Islam sementara mashlahah merupakan esensi yang sejati yang tidak diperselisihkan dan ia menjadi punca kesepakatan.²⁰

B. Kelompok Liberal

Kelompok ini tidak jarang menggunakan Maqāsid al-Syariah sebagai topeng untuk meloloskan project liberalisme di dunia Islam. Mereka juga seringkali dengan sengaja mengatasnamakan Imam al-Syatibi dalam menggambarkan dan membenarkan gagasan liberalismenya. Ahmad al-Raisuni memiliki diskripsi yang cukup menarik mengenai kelompok ini. Ia mengatakan sebagai berikut;

²⁰ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Muhādharāt fi Maqāsid al-Syariah*, hlm.241-242.

“Dulu, ada kelompok yang disebut “al-Bathiniyyah” seperti “Ikhwan al-Shafa” yang mempunyai kebiasaan melakukan penakwilan segala bentuk teks dan memutar balik segalanya. Semuanya itu dilakukannya tanpa ada sandaran dalil apapun. Hari ini, ada kelompok yang disebut oleh Syekh al-Qaradawi sebagai “Jaringan al-Thufi moden”, namun saya menganggap al-Thufi terbebas dari mereka. Kerana mereka ini sesungguhnya sama sekali tidak memberi tempat (pengakuan) sedikit pun terhadap teks-teks syar’i (Nushus) itu, bahkan mereka berusaha agar nushus itu dapat dinon fungsikan atas nama “mashlahah”. Bahkan diantara mereka sudah ada yang menolak dengan sangat jelas “supremasi teks” dan mengajak orang ramai agar terbebas dari supremasi itu²¹.

Berikut slogan dan cirikhas kesalahpahaman kaum liberalis dalam memahami dan mengaplikasi Maqāsid al-Syarīah.

a. Mendiskreditkan nilai nash-nash.

Mereka ingin bahkan mendorong agar dalam ijtihad atau memproduk pemikiran keagamaan Islam, semestinya kita terbebas dari nash-nash partikular (*Nushūsh Juziyyah*) kemudian hanya mengikatkan diri dengan Maqāsid al-Syariah (ide-ide moral). Bahkan, bagi mereka, apabila teks-teks partikular (*Nushus Juziyyah*) bertentangan dengan Maqasid al-Syariah, maka teks itu ditolak dan diabaikan kemudian berfokus pada maqāsid al-Syarīah. Realitanya di lapangan, kelompok liberal dengan sangat mudah membuang teks-teks hukum hanya kerana berdasarkan asumsi belaka tanpa melalui penyelidikan yang komprehensif.

Al-Syatibi, tampaknya memiliki perasaan akan munculnya kesalahan ini, dengan demikian, ia kemudian membantahnya.

كما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليهِ؛ فهو مخطئ، كذلك من
أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه.

²¹ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Muhādarāt*, hlm.244.

أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، الجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة.

فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي

أن الجزئيات داخله مدخل الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله

فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

b. Membuka lebar-lebar wilayah kemashlahatan dunia.

Mereka mengeksploitasi isu Maqasid untuk mengenyampingkan kemaslahatan agama (akhirat). Klaim ini juga tidak lepas dari pantauan al-Syatibi. Ia menegaskan dengan statemen yang jelas bahawa konsep maqasid yang ia kembangkan bukan sama sekali membuka lebar masalah dunia meskipun merugikan mashlahah akhirat.

المصالح المحتملة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية والدليل على ذلك

أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت²².

واعتبار الدين مقدم على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع²³ وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما²⁴

c. Memperluas Otoriti Akal dalam Ijtihad.

Al-Syatibi memiliki statement yang sangat tajam membantah klaim ini. Ia malah memberi supremasi nash ke atas akal. Ia juga sangat meragukan kemampuan akal mengetahui mashlahah secara detail.

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل²⁵ فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد²⁶ هذا القائل أن المعرفة بما تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه²⁶.

d. Melepaskan diri dari Prinsip “Saddu al-Dzariah”.

وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع²⁷

²² Al-Syatibi, *al-Muwafaqāt* 2/28.

²³ Ibid, 2/265.

²⁴ Ibid, 2/511.

²⁵ Ibid, 1/125.

²⁶ Ibid, 2/78.

e. **Memperkecil Peran Dalil-dalil Syara’.**

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد؛ لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه.

f. **Mengadopsi “Kemudahan Hukum” di semua lini.**

وكذلك صلاة الجماعة، من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول -عليه السلام- من دوام على ترك الجماعة؛ فهم أن يحرق عليهم بيوتهم²⁸

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمر مشروع لأنه سبب لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أي وجه كان، وليس بسبب -في الوضع الشرعي- لإتلاف مال أو نفس، ولا نيل من عرض، وإن أدى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال أو النفس²⁹

g. **Menyokong “Fenomena Perbedaan pandangan keagamaan”³⁰**

وهذه الآية³¹ صريحة في رفع النزاع والاختلاف؛ فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا

²⁷ Ibid, 3/263.

²⁸ Ibid, 1/211.

²⁹ Ibid, 1/374.

³⁰ Lihat, Ibrahim al-Sakrān, *Ihtijājāt al-Munāwiin li al-Khitāb al-Syar’I*, t.cet, t.thn, h. 75.

³¹ QS al-Nisa ayat 59.

بالرجوع إلى شيء واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل³².

والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثير كله، قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد³³.

Kelompok ini merasa tidak cukup telah melakukan dosa besar kerana telah mendistorsi tesis-tesis maqasid al-Syatibi. Mereka juga sering mengeksploitasi tesis al-Thufi dengan memberi muatan yang jauh melenceng dari tesis al-Thufi. Point yang mereka selalu tegaskan ialah Islam memang telah datang membawa kemaslahatan, namun kemashlahatan itu sendiri selalu berubah. Setelah mengecualikan aqidah dan sebahagian ibadah ritual, mereka tegaskan semua bentuk kemashlahatan itu berubah terus atau boleh berubah. Kerana itulah, segala sesuatu yang mereka anggap menurut standar dan asumsi mereka sebagai sebuah mashlahah maka mereka mengamalkannya. Nash boleh jadi-kata mereka-telah berfungsi dengan baik di zamannya namun saat ini tidak lagi dapat berfungsi sebagaimana yang diharapkan.³⁴

Salah satu karya kontemporari yang cukup artikulatif mengelaborasi identiti dan trend kelompok liberal dalam memainkan isu maqasid al-Syariah dalam memahami Islam adalah karya Syekh Yusuf al-Qaradhawi yang berjudul : *Dirāsah fi Fiqh Maqāsīd al-Syariah Bainal al-Maqāsīd al-Kullīyyah wa al-Nushūs al-Juzīyyah*. Karya ini mengulas tiga sikap utama kelompok-kelompok Islam terkait dengan isu Maqasid al-Syariah; *al-Dzāhīriyya al-Judud, al-Mu 'aththilah al-Judud dan madrasah al-Washatiyyah*. Ia telah membuat senarai mengenai cirikhas, asas metodologi dan sikap keagamaan yang diadopsi oleh kalangan liberal.

Menurut al-Qaradhawi, ada empat pondasi metodologi yang diadopsi oleh kalangan ini;

1. Mengutamakan logika akal diatas logika wahyu

³² Al-Syatibi, al-Muwafaqāt 5/60.

³³ Ibid, 5/61.

³⁴ Lihat Ahmad al-Raisuni, *Muhādarāt*, hlm.244.

2. Jargon Umar telah membuang Nash kerana pertimbangan Mashlahah
3. Jargon Kemashlahatan al-Thufi
4. Supremasi Mashlahah diatas Syara' (*Haitsu Tuwjad al-Mashlahah fatsamma Syar 'ullah*)³⁵

Contoh Penyelewengan Kalangan Liberal Dalam Aplikasi Maqasid Al-Syariah

a. Hukum Potong Tangan.

Bagi kalangan liberal, hukum potong tangan yang digariskan dalam al-Quran sudah tidak relevan lagi diaplikasikan pada masa sekarang kerana maksud dan mashlahah yang diinginkan dulu dapat diwujudkan dengan cara lain³⁶. Manusia pada masa sekarang sudah memiliki cara yang lebih relevan dan lebih tepat yang dapat mewujudkan penjeraan itu tanpa pesalah itu dipotong tangannya atau dibunuh.

b. Hukum Iddah

Seorang liberal yang berkebangsaan Tunis, Nuruddin Buthuri, mengatakan, “ Di zaman sekarang seorang muslim tidak lagi merasa perlu untuk melakukan poligami, hukum rajam dan sebat. Begitu pula seorang perempuan yang diceraikan tidak lagi perlu mengambil iddah tiga kali suci atau haid atau 4 bulan 10 hari bagi seorang janda yang mati suaminya. Ini dikeranakan maksud dari hukum itu ialah memastikan ada atau tidak ada kehamilan bagi perempuan yang diceraikan atau mati suaminya. Fasilitas teknologi kedokteran masa sekarang sudah memungkinkan kita mengetahui semua itu secara pasti dengan sangat cepat, bahkan perempuan yang sedang hamil dapat diketahui jenis janin yang dikandungnya tidak lama setelah konsepsi janin (al-'ulūq). Kerana itulah, beberapa kalangan sudah mulai menyuarakan perlunya melakukan ijtihad

³⁵ Lihat Yusuf al-Qaradhawi, *Dirāsah fi Fiqh Maqāsīd al-Syariah Bainal al-Maqāsīd al-Kullīyyah wa al-Nushūs al-Juzīyyah*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2008. Hlm.97-116.

³⁶ Lihat *ibid*, 245.

pada hukum-hukum yang disebutkan sendiri oleh teks-teks hukum itu sendiri³⁷.

Dalam konteks Indonesia, tampaknya apa yang dinyatakan oleh Syekh Yusuf al-Qaradawi itu adalah benar adanya. Kelompok liberal yang tergabung dalam JIL (Jaringan Islam Liberal) yang berdiri sejak tahun 2001 telah menyerang metodologi studi Islam dengan merilis metodologi baru dalam studi Islam. Salah seorang dari mereka sangat aktif memutar balik hukum-hukum syariat dengan menerapkan metodologi baru dalam kajian dan studi hukum Islam. Dalam tajuk artikelnya “Membangun Ushul Fikhi Alternatif”, ia menyerang dan mencap ushul fikhi klasik yang telah dibangun oleh ulama yang kapaciti keilmuannya tidak diragukan dengan metodologi yang sudah out of date dan kerananya sudah saatnya merekonstruksi ushul fikih baru dengan mengajukan empat tawaran baru³⁸.

1. *Al-Ibrah bi al-Maqāshid la bi al-Alfādz* (Mengutamakan maksud nash bukan makna lafaznya)
2. *Jawāz Naskh al-Nushūsh bi al-Mashlahah* (Bolehnya membatalkan nash kerana bertentangan dengan tuntutan mashlahah)
3. *Tanqīh al-Nushūsh bi aql al-Mujtama’* (Nash dapat dirubah kalau bertentangan dengan logika publik)

Untuk membendung dan menekan kesan buruk dan pengaruh negatif dari kesalahpahaman atau kekeliruan baik disengaja atau tidak disengaja dari kedua kelompok literal dan liberal, maka dipandang perlu meletakkan panduan metodologis bagi penggunaan Maqasid al-Syariah dalam proses penggalan, penetapan dan penerapan hukum-hukum Islam.

A. Panduan Metodologis Penggunaan Maqasid dalam Ijtihad semasa.

Panduan ini adalah hasil akumulasi pembacaan berbagai literatur yang telah membahas isu ini secara tidak langsung. Ada kesukaran

³⁷ Lihat ibid, 246 mengutip dari Nur al-Din Buthūri, *Maqāsid al-Syariah: al-Tasyrī’ al-Islāmiy al-Mu’āshir bainā Tumūh al-Mujtahid wa Qushūr al-Ijtihād*, hlm.155.

³⁸ Lihat <http://islamlib.com/kajian/fikih/membangun-ushul-fikih-alternatif/>

tersendiri yang dialami dalam proses ini kerana literatur Islam yang langsung menusuk ke jantung isu ini sangat jarang kalau bukan tidak ada.

1- Perlunya mendeteksi wilayah *Ta'abbudi* dan *Ta'lil*.

Teori besar dalam ajaran Islam khususnya hukum Islam adalah Syariat Islam adalah Syariat Kemashlahatan, hikmah dan rahmah. Setiap kebijakannya mesti diyakini mengandung hikmah dan mashlahah kemanusiaan. Tidak ada kemashlahatan di balik ketetapan sebuah hukum yang kembali kepada diri Tuhan, tapi semuanya kembali kepada penerima hukum yaitu manusia. Teori besar ini kemudian dikeruhkan oleh teori kecil yaitu bahawa ada bagian-bagian dari syariah yang tidak dapat ditangkap hikmah dan rahasianya, kerana demikian wilayah ini adalah wilayah haram bagi ijthid maqasidi. Pertanyaannya kemudian siapa yang menentukan kes tertentu tidak dapat di rasionalkan lalu kemudian dilarang untuk memasukinya? Menurut penulis, ini adalah masalah paling krusial dalam wacana ijthid maqasidi. Literatur-literatur ushul fiqhi termasuk miskin dalam wilayah ini. Persoalannya kemudian adalah boleh jadi suatu kes tertentu secara substantif adalah wilayah muamalah tapi kesalahan teknis ia dikategorikan sebagai wilayah ibadah begitu juga sebaliknya.

Cara menyelesaikan problem ilmiah yang krusial ini adalah dengan mengadopsi pembagian wilayah syariah ibadah dan syariah muamalah, penjelasannya sebagai berikut:

Dalam ranah Ibadah ada yang disebut dasar-dasar Ibadah (*Ushūl al-Ibādah*) dan cabang-cabang ibadah (*Furū' al-'Ibādah*). Dasar-dasar ibadah perlu ada kesatuan metod dalam rangka berinteraksi dengannya yaitu dengan mengakui bahawa wilayah ini adalah wilayah paten Tuhan, dengan demikian kita mesti tunduk pada apa yang telah digariskan dan ditentukan olehnya, di dalamnya tidak boleh ada upaya merasionalkannya dengan cara memindahkan hikmah yang ada di dalamnya kepada kes lain yang memiliki kesamaan karakter. Metod ini adalah inti dan basis agama dan tidak boleh kita melirik kemashlahatan manusia meskipun kita sudah meyakini sebelumnya bahawa di dalam semua bagian syariah

terdapat mashlahah yang tidak nampak di mata. Termasuk dalam kategori ini adalah yang populer dengan sebutan *Muqaddarāt*, *Kaffārāt*, *Kaifiyyāt*. Berbeda dengan dasar-dasar ibadah, cabang-cabang ibadah terdapat peluang untuk melakukan ijtihad maqasidi dan wilayah ini sangat tergantung kepada kecerdasan ilmuan Islam dan para fuqahanya. Artinya mereka mesti melihat dengan cara teliti menyangkut tabiat dan karakter kes yang ada di depannya dan sedang ia hendel. Bilamana hasil penyelidikannya menunjukkan bahawa kes itu layak untuk dirasionalkan (pemberlakuan qiyas) maka ia akan melakukannya tapi kalau ia menemukan bahawa tabiatnya tidak dapat ditembus oleh rasionalisasi³⁹ maka ia mesti menyerah dan mendasarkan diri pada apa yang sudah digariskan, dan tidak boleh menarik hukum itu kepada kes-kes lain. Alasan metod ini adalah kerana dasar-dasar ibadah meskipun mampu dideteksi hikmah dan illatnya tapi tidak ada jaminan bahawa illat itulah yang menjadi patokan kerana ini adalah wilayah Tuhan buka wilayah manusia, kemudian mengetahui secara pasti alasan filosofis di balik hukum itu bukanlah merupakan kemestian dan bukan pula merupakan pembebanan agama.

Berbeda dengan ranah ibadah, hukum dan ketentuan dasar dalam ranah muamalah adalah karakter mashlahah. Maksudnya Mashlahahlah yang akan menjadi fokus utama seorang ilmuan Islam ketika ia sedang menghadapi kes-kes kontemporari dalam wilayah ini⁴⁰. Artinya seorang ilmuan Islam ketika menghadapi kes muamalah pertama kali yang mesti ia lakukan adalah mendeteksi mashlahah apa yang dibidik oleh Allah di balik sebuah kes muamalah lalu ia kemudian mesti menempuh cara tertentu untuk membumikan mashlahah itu ke dalam kes itu. Dalam kondisi ini, ia akan menghadapi dua kemungkinan. Pertama, ia akan menemukan bahawa hukum formal yang ditentukan oleh Nash mampu membumikan atau mewujudkan mashlahah yang ia klaim. Kalau kemungkinan ini yang terjadi maka ia mesti menuruti hukum formal itu dan tidak boleh mencari-cari mashlahah yang lain. Kedua,

³⁹ Rasionalisasi yang dimaksud disini upaya seorang mujtahid untuk menetapkan illat (Ta 'lil) tertentu atau maksud tertentu (Taqsīd) bagi sebuah masalah hukum.

⁴⁰ Lihat : Abd. Rauf Muhammad Amin, *al-Ijtihad Taathuruhu wa Ta'tsiuruhu fi Fiqhay al-Maqasid wa al-Waqi*, Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2013. h. 212.

kemungkinan yang akan terjadi adalah hukum formal yang disebutkan dalam Nash tidak mampu mewujudkan mashlahah yang ditemukannya. Kalau kemungkinan ini yang terjadi, maka berdasarkan panduan dan metod ijtihad dalam wilayah ini, ia mesti mengalihkan diri dari hukum formil ke hukum nonformil yang mampu mewujudkan mashlahah tadi⁴¹. Kebijakan ini berdasarkan pada kaedah baku bahawa mashlahah yang ia temukan dari penyelidikannya tadi kemudian ia verifikasi orisinalitinya adalah mashlahah yang menentukan dan ia tidak perlu menoleh kepada kemungkinan adanya masalah lain yang akan menjadi pertimbangan oleh agama.

Metod ini diharapkan membuahkan hasil yang diharapkan oleh banyak penstudi Islam yaitu terjadi harmonisasi dan sinkronisasi antara Teks dengan Mashlahah. Metod ini juga mampu mengikis dan menyingkirkan asumsi terjadinya benturan antara Nash dengan Mashlahah. Dan tidak kalah pentingnya adalah bahawa dengan metod ini seorang mujtahid atau semacamnya akan mampu memperkecil wilayah *ta'abbudi* dalam hukum Islam. Dengan demikian, kita akan dapat bersenang hati kerana apa yang kita yakini dari teori besar bahawa tidak ada bagian dari ajaran-ajaran syariah yang tidak dapat dirasionalkan, semuanya mengandung alasan filosofis.

2- Perlunya revitalisasi pembedangan atau pewilayaan "Maqāsid" dan "Wasā'il" dalam hukum Islam.

Dari semua rangkain ajaran-ajaran syariah, mesti dipahami betul bahawa hukum-hukum itu memiliki karakternya masing-masing. Ada hukum-hukum yang menjadi tujuan hukum ada juga hukum-hukum yang hanya sebatas sarana hukum yang ditempuh untuk memenuhi tujuan hukum. Dalam kajian Syariah ditegaskan bahawa sarana itu dihadirkan untuk membantu terciptanya tujuan hukum. Dengan demikian, seorang ilmuan mesti menjadikan fokus kajiannya adalah tujuan hukum, jangan sampai tujuan-tujuan luhur

⁴¹ Metode ini tidak boleh dilihat sebagai upaya untuk melecehkan Nash, tapi mesti dipahami sebagai sebuah upaya untuk mewujudkan apa yang menjadi cita-citanya.

itu tidak terpenuhi dan tercapai dan jangan sampai seorang mujtahid menjadikan hukum-hukum sarana sebagai fokus kajiannya. Artinya jangan sampai ia terlalu komitmen dengan perwujudan hukum-hukum sarana meskipun mengorbankan hukum-hukum tujuan.

Dengan demikian, maka mesti ada usaha-usaha untuk selalu memantau perkembangan perwujudan tujuan hukum, dan mesti selalu memikirkan sarana apa yang paling tepat dan efektif untuk mewujudkan tujuan-tujuan syariah. Dalam terapannya tidak semua dan tidak selamanya aktifitas-aktifiti keberagamaan umat Islam sudah sesuai dengan tujuan-tujuan hukum. Kadangkala sebuah keberagamaan kerana ia ditunjuk oleh teks atau Nash kita konsisten dengannya padahal ia telah menabrak tujuan syariah. Dengan metod ini hal-hal seperti ini tidak dapat terjadi atau mesti dihindari. Salah satu implikasi dari rasionalisasi yang liar adalah bilamana kita menempatkan suatu hukum tujuan pada level hukum sarana, sehingga hukum itu kita anggap sesuatu yang berubah pada hal ia sungguh hukum paten yang tidak berubah.

Ayat 60 dari surah al-Anfal Allah S.w.t menyinggung masalah maqasid(Tujuan) dan wasail(sarana): *Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).* Ayat ini menyinggung tujuan utama yang tetap dan tidak dapat berubah yaitu kemestian menghadirkan wibawa dan ketakutan dalam diri orang -orang kafir sehingga mereka tidak sewenang-wenang memperlakukan umat Islam sebagaimana yang mereka inginkan. Salah satu (sarana) yang disebutkan ayat ini untuk mewujudkan tujuan utama itu adalah umat Islam mesti memiliki kekuatan yang menggentarkan hati orang-orang kafir. Sedangkan kuda-kuda yang ditambat yang disebutkan dalam ayat itu hanya sebatas bagian dari sarana (kekuatan).

3- Perlunya kategorisasi Prioritas Mashlahah dan mafsadah.

Setelah meyakini perlunya mempertimbangkan tujuan-tujuan hukum, maka hal penting yang segera di hadapi oleh seorang ilmuan adalah mashlahah yang menjadi fokus perhatiannya adalah suatu hal yang bertipe-tipe, bertingkat-tingkat dari segi kekuatan dan kepentingannya, begitu pun halnya pada kes mafsadah. Ulama klasik yang lebih awal mengemukakan ide ini adalah Izzuddin bin Abdussalam, ia misalnya mengatakan “ Kemashlahatan dan Kemafsadatan memiliki tingkat atau level yang berbeza-beza. Berdasarkan tingkatan kemashlahatan itu orang diberi penghormatan dan kemuliaan didunia dan pahala di akhirat, begitu pun orang diberi ganjaran dan siksaan di akhirat berdasarkan kemafsadatan itu. Dan dosa kecil dan dosa besar juga berdasarkan tingkatan kemafsadatan itu”⁴². Sesungguhnya ini adalah metod orisinil kerana ia berbasis al-Quran. Misalnya, dalam al-Quran kita mendapatkan firman Allah : *Dan Ketahuilah olehmu bahawa di kalanganmu ada Rasulullah. kalau ia menuruti kemauanmu dalam beberapa urusan benar-benarlah kamu mendapat kesusahan, tetapi Allah menjadikan kamu 'cinta' kepada keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. mereka Itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus.*

Kita coba perhatikan ketika Allah menyebut tiga tipe mafsadah yaitu kekafiran(*kufir*), kefasikan (fusūq), dan kedurhakaan ('*Ishyān*). Di ayat lain misalnya Allah juga membuat hirarki kebaikan. Allah berfirman : Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Pada surah yang sama Allah berfirman :61. Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "*Hai Musa, kami tidak dapat sabar (tahan) dengan satu macam makanan saja. sebab itu mohonkanlah untuk kami kepada Tuhanmu, agar dia mengeluarkan bagi kami dari apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu sayur-mayurnya, ketimunnya, bawang putihnya, kacang adasnya, dan bawang merahnya*". Musa berkata: "*Maukah kamu mengambil yang rendah sebagai pengganti yang lebih baik ? pergilah kamu ke suatu kota, pasti kamu memperoleh apa*

⁴² Lihat : Izzuddin bin Abdussalam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.cet. t.thn. h. 27

yang kamu minta". lalu ditimpahkanlah kepada mereka nista dan kehinaan, serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah. hal itu (terjadi) Kerana mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tidak dibenarkan. demikian itu (terjadi) Kerana mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas ".

Teori tingkatan kemashlahatan dan kemafsadatan pada gilirannya akan melegitimasi teori baru dalam rasionalisasi hukum Islam yaitu bahawa apabila kemashlahatan mesti diupayakan perwujudannya maka tidak semua mafsadah mesti dipertimbangkan dalam tataran aplikatif kerana pada kondisi-kondisi tertentu mashlahah-mashlahah itu akan berbenturan sama lain dan kondisi itu memastikan pembuangan mashlahah tertentu dan mempertimbangkan yang lain. Disini tampak jelas manfaat penetapan prioritas-prioritas masalah- dan kemafsadatan. Yang mesti ditekankan disini adalah pengabaian seorang ilmuan terhadap panduan penetapan prioritas ini akan menyalahi panduan *ijtihad maqasidi*. Berdasarkan penelusuran sejarah rasionalisasi hukum Islam, tercatat bahawa pemerkosaan terhadap panduan rasionalisasi hukum pertama kali terjadi dari seorang al-Thufi yang menempatkan "Mashlahah" diatas teks-teks suci agama dan kemudian ia mengasumsikan kemungkinan terjadinya perseteruan antara teks dengan mashlahah. Saat itulah perubahan paradigma rasionalisasi dari sentralisasi Nash ke arah sentralisasi Mashlahah. Paper ini tidak bertujuan untuk mendiskusikan dasar-dasar pikiran yang membidani teori mashlahah al-Tufi kerana sudah dibahas oleh banyak penyelidik atau penstudi. Namun yang menarik untuk dikemukakan adalah betapa maraknya pendekatan rasional dalam kajian Islam, dan tidak kalah menariknya adalah kurangnya literatur yang mengupas tuntas panduan rasionalisasi ajaran Islam (*Ta'lim wa Taqshid*) pada saat yang sama kita dapat terilhami oleh al-Quran dan Sunnah betapa pentingnya menyuguhkan Islam atau hukum yang rasional. Paper ini mengasumsikan bahawa isu paling krusial adalah tidak adanya aturan-aturan baku yang menjadi rujukan semua pihak dalam isu ini.

Kesimpulan

Setelah memaparkan beberapa perkara yang terkait dengan isu utama paper ini, ada beberapa point yang perlu di-*highlight* yang sekaligus menjadi kesimpulan.

1. Pendekatan Maqasid al-Syariah tidak hanya penting dalam studi hukum Islam, tetapi kepentingannya juga berlaku pada semua bidang studi Islam, bahkan pendekatan ini sangat diperlukan oleh siapapun yang menginginkan kehidupannya berarti dan penuh dengan makna. Kerana itu, pendekatan ini sangat layak dijadikan sebagai project besar oleh Institusi-institusi Islam dan institusi pengajian tinggi Islam khususnya, bahkan menjadikannya sebagai salah satu subjek yang mesti dipelajari oleh setiap yang ingin mendalami kajian Islam.
2. Ada dua kecenderungan dalam kajian-kajian Islam yang dapat mengganggu lalu lintas Maqasid al-Syariah yakni kecenderungan pendekatan literal dan pendekatan yang diadopsi oleh kalangan liberal. Keduanya berpotensi besar mendistorsi citra Islam bahkan mengancam kehancuran Islam. Kerana itu, perbincangan mengenai pentingnya pendekatan ijihad maqasidi perlu dikembangkan untuk membongkar kesalahpahaman-kesalahpahaman yang terus terjadi kalau tidak dibendung dengan langkah-langkah yang sistemik.
3. Kajian-kajian mengenai panduan mekanisme (*Dhawābith*) ijihad maqasid perlu terus dikembangkan dan dibincangkan untuk menekan lajunya trend liberalisme dalam kajian dan studi Islam sekaligus bertujuan untuk menepis kekhawatiran dan kecurigaan kaum literal yang masih banyak mempengaruhi kalangan Islam terutama kalangan muda Islam.
4. Kalangan liberal seringkali mengeksploitasi pandangan-pandangan teoritis beberapa tokoh maqasid dalam seperti Umar bin Khattab, al-Thufi dan al-Syatibi. Kerana itu, dipandang perlu adanya karya yang berterusan dan serius yang dapat menjelaskan pandangan murni tokoh-tokoh berkenaan untuk

menjaga orisinaliti sikap keagamaan umat Islam, *Wallahu A 'lam bi al-Shawāb*.

Bibliografi

- Abd. Rauf Muhammad Amin, *al-Ijtihād fi Dhau Maqāsid al-Syariah: Malāmih wa Dhawābith*, Brunei Darussalam, Penerbitan KUPU, 2013
- Abd. Rauf Muhammad Amin, *al-Ijtihad Taathuruhu wa Ta'tsiiruhu fi Fiqhay al-Maqasid wa al-Waqi*, Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2013.
- Abdul Majid al-Najjār, *Masālik al-Kasyf 'an Maqāsid al-Syāriah baina al-Syātibi wa Ibnī 'āsyur*, Thuruq al-Kasyf 'an Maqāsid al-Syāri' Lubnan: Dār al-Garb al-Islami, 1992.
- Ahmad al-Raisuni, *al-Fikr al-Maqāshidi: Qawāiduhū wa Fawāiduhū*. Maroko: Jarīdat al-Zaman. 1999.
- Ahmad al-Raisuni, *Maqāsid al-Maqāsid: al-Gāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyya li Maqāsid al-Syariah*, Beirut: al-Syabakat al-'Arabiyah li al-Abhāts wa al-Nasyr. 2013.
- Ahmad al-Raisūni, *Muhādharāt fi Maqāshid al-Syāriah*, Kaherah: Dār al-Kalimah, 2013
- al-Buthi, *Dawābith al-Mashlahah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992.
- al-Gazali, *al-Mustashfa*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1413 H
- al-Syāthibi, *al-Muwāfaqāt*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992.
- Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīth*, Kairo: Dār al-Kutbi, 1994.
- Ibn āsyur, *Maqāsid al-Syariah al-Islāmiyyah*, Yordan: Dār al-Nafāis, 2001.
- Ibrahim al-Sakrān, *Ihtijājāt al-Munāwiin li al-Khitāb al-Syar'I*, t.cet. t.thn,
- Izzuddin bin Abdussalam, *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.cet. t.thn.
- Nu'man Jugaim, *Thuruq al-Kasyf 'an Maqāsid al-Syāri'*, Yordan: Dār al-Nafāis.
- Nur al-Din al-Khādimi, *al-Ijtihād al-Maqāshidi: Hujjyyatuhū, Dhawābituhū, Majālātuhū*: Qatar, Kitab al-Ummah. 1998.

Nur al-Din Buthūri, *Maqāsid al-Syariah: al-Tasyrī' al-Islāmiy al-Mu'āshir baina Tumūh al-Mujtahid wa Qushūr al-Ijtihād*.

Yusuf al-Qaradhawi, *Dirāsah fi Fiqh Maqāsid al-Syariah Bainal al-Maqāsid al-Kulliyah wa al-Nushūs al-Juziyyah*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2008.

[4]

Aplikasi Maqasid Al-Syariah Dalam Isu-Isu Kewangan Islam

Mohamad Akram Laldin

Pendahuluan

Syariat Islam mencakupi seluruh aspek kehidupan manusia kerana syariah bermatlamat memandu manusia mencapai nilai kehidupan yang terbaik di dunia dan akhirat. Oleh yang demikian, al-Qur'an dan al-sunnah telah memberi penekanan terhadap sifat anjal (fleksibel) hukum syariah dan kepentingan memastikan kesesuaian aplikasinya dalam kehidupan manusia.

Perkara ini akan terjamin apabila hukum syariah dilaksanakan berdasarkan panduan objektif-objektif syariah yang khusus atau umum. Hukum syariah tidak boleh diaplikasi secara berasingan daripada *maqasid al-syari'ah* kerana sekiranya hal ini berlaku, syariah tidak akan terlaksana secara keseluruhan dan matlamat yang diinginkan daripada pelaksanaan hukum syariah tidak akan tercapai.

Antara aspek kehidupan manusia yang mendapat perhatian khusus syariah adalah hal ehwal yang berkaitan dengan pengurusan harta atau lebih dikenali dengan sistem ekonomi dan aktiviti kewangan. Ianya adalah kerana syariah mengiktiraf bahawa harta atau wang adalah salah satu keperluan hidup manusia dan perlu diurus tadbir dengan baik. Para ulama silam telah meneliti sumber-sumber syariah dan mengeluarkan hukum-hukum syariah berkaitan dengannya, beserta dengan beberapa *maqasid* (objektif) *syari'ah* khusus mengenai urusan ini.

Kertas kerja ini akan meneroka aplikasi *maqasid al-syari'ah* dalam isu-isu kewangan Islam. Pada peringkat awal, ia akan membicarakan secara ringkas konsep *maqasid al-syari'ah* dan perkara yang berkaitan dengannya, *maqasid al-syari'ah* berhubung aktiviti ekonomi dan kewangan Islam, mekanisma syariah dalam mencapai

maqasid al-syari'ah beserta mekanisma-mekanisma lain yang berkaitan dan kesimpulan.

Maqasid Al-Syari'ah: Konsep dan Dimensi

Maqasid al-syari'ah ialah tujuan dan rahsia-rahsia yang telah ditetapkan Allah pada setiap hukum yang telah disyariatkan, iaitu untuk mencapai kebahagiaan individu dan masyarakat, memelihara undang-undang dan seterusnya untuk memakmurkan dunia sehingga mencapai tahap kesempurnaan, kebaikan, kemajuan dan ketamadunan yang tinggi.¹ Menurut *al-Shatibi* dalam kitabnya *al-Muwafaqat fi Usul al-Syariah*, selain untuk memelihara kemaslahatan atau kepentingan manusia dalam menjalani kehidupan di dunia, ia juga bertujuan untuk memelihara kepentingan manusia selepas kematian mereka.

Oleh yang demikian, konsep *maqasid al-syari'ah* mesti difahami dalam kerangka yang lebih besar dan tidak terlakuk hukum yang termaktub sahaja bahkan yang belum diputuskan, syariah. Dalam hal ini Yusuf al-Qaraḍāwī² menjelaskan bahawa maksud syariah boleh difahami dalam dua sudut pandang yang berbeza, pertama, syariah difahami sebagai undang-undang Islam (*aḥkām*) berkaitan dengan *'ibādah* (dalam hubungan manusia dan Tuhan) dan *mu'āmalāt* (dalam hubungan sesama manusia). Syariah dalam perspektif ini dibatasi dalam kerangka undang-undang yang mengatur aspek praktikal kehidupan manusia. Kerana itu, *maqasid al-syari'ah* juga difahami dalam kerangka tujuan undang-undang Islam atau tujuan Islam dalam perundang.

Pandangan kedua melihat syariah dalam konteks yang lebih luas. Syariah adalah aturan kehidupan yang mencakupi seluruh aspek kehidupan manusia dalam bidang keyakinan (*'aqidah*), etika dan moral (*akhlāq*) dan juga peraturan dan undang-undang (*aḥkām*). Syariah dalam perspektif ini mencakupi seluruh spektrum

¹ Wahbah Al-Zuhayli, *Nazariyah al-Dharurah al-Shari'ah Muqaranah Ma'a al-Qanun al-Wadhi'* (Damsyik: Dar al-Fikr. 1996), 48.

² Yusuf al-Qaraḍāwī, *Dirasah fi Maqasid al-Shari'ah: Baina al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juz'iyah* (Kaherah: Dar al-Shuruq, 2007), 16-22.

kehidupan manusia berkaitan dengan keyakinan, moral, etika, prinsip-prinsip dasar ekonomi, social, politik, budaya, dan seluruh dimensi ketamadunan manusia.³

Pemahaman berasal dari makna syariah itu sendiri iaitu “sumber air” atau “jalan menuju ke sumber air”. Syariah kerana itu dipahami sebagai sebuah konsep yang menyeluruh dan kerangka besar yang ada untuk menyokong kewujudan manusia dan menyediakan segala prinsip-prinsip utama, nilai-nilai, dan jalan untuk mewujudkan kesejahteraan manusia (*maṣāliḥ al-‘ibād*) di dunia dan akhirat (Qur’an, 2:30; 3:191; 6:165; 38:27; 44:38-39; 42:13, 21; 45:18; 67: 1-2).⁴

Syariah sebagai sistem kehidupan mempunyai tujuan utama mewujudkan kesejahteraan manusia (*maṣlaḥah*; pl. *maṣāliḥ*). Semua ajaran, perintah dan larangan berkait rapat dengan tujuan dan hikmah menjadi rahmat, dan menepati dengan kehendak manusia. Oleh itu, *maqasid al-syari’ah* sudut bahasa, sering disamakan dengan *maṣlaḥah*. Al-Qaradawi⁵ menyatakan, "Di mana ada syariah, terdapat *maṣlaḥah*." Ia adalah mustahil bahawa syariah, yang telah diciptakan oleh Allah, akan diturunkan untuk membahayakan manusia atau penciptaan (Al-Quran, 2: 143; 67: 14)⁶ atau untuk menjadikan kehidupan manusia sukar (Qur'an, 2: 185, 220; 4:28, 5: 6).⁷ Sebaliknya, ia telah diturunkan kepada menyebabkan manusia dan segala makhluk berkembang di dunia dan akhirat.

Maqasid al-syari’ah secara asasnya ialah hubung kait dengan *Maṣlaḥah* manusia dengan menyediakan aturcara kehidupan yang kondusif. Al-Ghazālī mengklasifikasikan apa yang dimaksud dengan *maqāsid* dan *maṣāliḥ* sebagai berikut:

³ Abdil Aziz Berghout, *Maqasid al-Shari’ah as an Approach for Intellectual Reform and Civilization Renewal*, (Kuala Lumpur), 51-66.; Abdul Rauf Faisal, *Islam A Sacred Law* (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), 2002), Jil. 3.

⁴ Al-Baqarah: 2:30; Ali- ‘Imran 3:191; Al-An’am 6:165; Al-Sad 38:27; Al-Dukhan 44:38-39; Al-Shu’ara’ 42:13, Al-Anbiya 21; Al-Jathiyah 45:18; Al-Mulk 67: 1-2.

⁵ Al-Qaradawi, *Dirasah fi Maqasid al-Shari’ah*, 116.

⁶ Al-Baqarah 2: 143; Al-Mulk 67: 14.

⁷ Al-Baqarah 2: 185, 220; Al-Nisa’4:28, Al-Maidah 5: 6.

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ،
وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ
وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ
الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ، وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ:
وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ
مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا
يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

Adapun maslahat pada dasarnya adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, tetapi bukan itu yang kami maksud; sebab menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan terwujud dengan meraih tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahat ialah memelihara tujuan syara' / hukum Islam, dan tujuan syara' dari makhluk itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan (ada yang menyatakan keturunan dan kehormatan, pen.), dan harta mereka. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima hal prinsip ini disebut maslahat, dan setup yang menghilangkan kelima prinsip ini disebut mafsadat dan menolaknya disebut maslahat."

Oleh itu perbincangan mengenai *maqasid* merangkumi semua dimensi kehidupan manusia sejagat, dimensi mikro dan makro serta agama dan dunia, syariah akan memastikan faedahnya kepada individu dan masyarakat sosial. Peraturan ini diciptakan untuk

melindungi dan menambahbaik keadaan manusia yang hidup di atas muka bumi ini.⁸

Merujuk kepada perkara yang pertama di atas, matlamat utama hukum Islam adalah bagi memelihara kemaslahatan (kepentingan) masyarakat yang terbahagi kepada tiga bentuk kepentingan:

1. *Maslahah* asas (*Daruriyyah*) yang melibatkan pemeliharaan lima perkara iaitu agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta. Kesemua kepentingan ini dapat dianggap sebagai keperluan asasi yang amat diperlukan oleh setiap manusia, di dalam kehidupan bermasyarakat. Seandainya salah satu daripada keperluan ini tidak dipenuhi, kehidupan manusia sudah tiada ertinya lagi. Sebarang perkara dan tindakan yang mencabul kelima-lima perkara ini akan dianggap sebagai *mafsadah*.
2. *Maslahah* yang diperlukan (*Hajiyah*) yang melibatkan semua yang diperlukan oleh manusia untuk mewujudkan kemudahan dan kelapangan dalam menjalankan tugas dalam kehidupan. Walaupun ianya tidak sampai kepada tahap keperluan asasi yang boleh menyebabkan kebinasaan hidup manusia, tetapi ianya diperlukan bagi mengelakkan kesusahan hidup di dalam masyarakat.
3. *Maslahah* yang diperlukan untuk menjaga kehormatan hidup manusia (*Tahsiniyyah*) yang melibatkan kemuliaan akhlak dan adat yang baik. Semuanya diperlukan bagi menjamin kelancaran hidup manusia dalam masyarakat.

Selain daripada yang telah dinyatakan di atas, terdapat juga klasifikasi lain yang telah dibincangkan oleh para ulama' seperti, objektif umum dan khusus oleh Ibn 'Ashur dan objektif menyeluruh dan objektif tidak menyeluruh oleh Imam Al Raisuni. Ini adalah

⁸ Muhammad Hisham Kamali, *Shariah Law an Introduction* (England: Oneworld Publication, 2008), 22.

hasil daripada penelitian dan pemerhatian mereka kepada hukum Syariah.

Selain konsep *maslahah* (kepentingan umum), *darar* (kemudaratan) juga adalah konsep yang amat berkait rapat dengan *maqasid al-syari'ah*. Pemerhatian kepada dua konsep ini membawa kepada realisasinya *maqasid al-syari'ah*, iaitu menjamin kepentingan manusia dan memeliharanya daripada kemudaratan. Kedua-dua aspek ini mestilah ditentukan berdasarkan panduan syariah dan bukan berpandukan akal manusia semata. Ulama telah membicarakan konsep-konsep ini dan mengambil kira dalam mengeluarkan hukum. Malah, terdapat banyak kaedah fiqh yang telah dibangunkan sebagai panduan kepada aplikasinya, antaranya:

- *Daf'u al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-manafi'*: "menghalang kejahatan atau kemudaratan adalah lebih utama daripada mendapatkan manfaat."
- *Al-dararu yuzal*: "kemudaratan perlu dibasmi."
- *Al-dararu yudfa 'u bi qadr al-imkan*: "Kemudaratan perlu dibasmi sedaya upaya."

Oleh yang demikian, segala kegiatan manusia serta aktiviti ekonomi dan kewangan Islam perlulah memberi perhatian kepada kedua - dua aspek ini agar sentiasa selari dengan *maqasid al-syari'ah*.

Maqāṣid Al-Syarī'ah dalam Aktiviti Ekonomi dan Kewangan

Maqāṣid al-syarī'ah dalam kewangan Islam perlu dipahami sebagai asas, rangka kerja dan panduan yang memastikan terwujudnya *maṣlahah* (kebaikan) di dalam berbagai transaksi kewangan. Dalam konteks ini *maqāṣid al-syarī'ah* dalam aspek kewangan Islam adalah segala tujuan Islam yang mendasari system kehidupan yang mencakup kriteria, nilai, dan petunjuk berasaskan wahyu untuk diaplikasikan dalam aspek ekonomi dan kewangan dan

membimbing manusia dalam merealisasikan *masalah* dan mencegah/menghilangkan *mafsadah*.⁹

Pandangan seperti ini penting kerana ia akan meluaskan lagi perbincangan kita kepada persoalan *mengapa* dan *untuk tujuan apa* kontrak tertentu dilarang atau dibolehkan. Pada masa yang sama perbincangan tidak akan terhenti kepada kontrak apa yang dilarang atau dibolehkan oleh hukum Islam, elemen-elemen yang perlu ada atau mekanisma apa yang mesti dipatuhi untuk menjadikan sebuah transaksi sah seperti yang sekarang mengikut piawaian syariah yang ditetapkan. Malahan, *maqāsid* perbincangan *maqāsid* dalam kewangan Islam akan membuka ruang kepada pertanyaan lain seperti apa kewujudan kewangan Islam, *mengapa* kita perlu mengembangkan kewangan Islam, tujuan apa yang ingin dicapai, dan kemanakah hala tuju industri kewangan Islam sepatutnya diarahkan.

Pada peringkat awal, ulama' memfokuskan kepada penemuan hukum Syariah berkaitan dengan aspek kehidupan dan antaranya dalam aspek kewangan Islam. Mereka telah meneliti pelbagai kontrak yang digunakan dalam transaksi harian, berkaitan aktiviti agrikultur dan perdagangan. Namun, pada ketika itu, tumpuan yang diberi adalah lebih kepada status haram dan halal sesuatu perkara. Lalu, ulama' seterusnya telah mengkaji aspek *maqāsid* dalam segala hukum syariah sebagai memenuhi jurang yang ada.¹⁰ Maka *maqāsid* dalam setiap aspek kehidupan manusia termasuk ekonomi dan kewangan telah dicapai hasil penelitian ulama' terhadap segala hukum syariah.

Memahami *maqāsid* adalah amat penting, dan ianya membawa kepada kefahaman yang jelas terhadap kontrak-kontrak dan aktiviti ekonomi yang dibenarkan syariah. Perbincangan ini juga memberi kefahaman berkenaan *maqāsid* sebenar syariah dalam aktiviti ekonomi dan kewangan Islam, justeru menjelaskan bagaimana *maqāsid* membawa kepada amalan atau sistem ekonomi

⁹ Mohamad Akram Laldin dan Hafas Furqani. "The Foundation of Islamic Finance and The *Maqāsid al-Shari'ah* Requirement." Jurnal Kewangan Islam, (2013).

¹⁰ Muhammad Tahir Ibnu Ashur, *Treatise on Maqāsid as-Shari'ah*, terj. Dr. Muhammad Tahir el-Mesawi (International Institute of Islamic Thought, 2006).

berkeadilan. Keperluan semasa manusia serta transaksi – transaksi kompleks yang banyak berlangsung memerlukan ulama' dan para penyelidik memberi perhatian kepada aspek *maqāsid syari'ah* dan memastikannya dipenuhi.

Antara objektif Syariah berkaitan aktiviti ekonomi dan kewangan Islam yang telah ditemui ulama' adalah:

Kitaran / Pusingan Harta Secara Berterusan

Syariah memberi fokus terhadap keadilan dan manfaat manusia. Oleh yang demikian, Syariah mementingkan pencapaian objektif ini supaya sebahagian besar masyarakat dapat terlibat dalam aktiviti kewangan dan menghalang daripada ianya terkumpul pada sebahagian manusia sahaja. Hal ini adalah selari dengan firman Allah:

“Dan jangan sekali-kali orang-orang yang bakhil dengan harta benda yang telah dikurniakan Allah kepada mereka dari kemurahanNya, menyangka bahawa keadaan bakhilnya itu baik bagi mereka. Bahkan dia adalah buruk bagi mereka. Mereka akan dikalungkan (diseksa) dengan apa yang mereka bakhilkan itu pada hari kiamat kelak dan bagi Allah jualah hak milik segala warisan (isi) langit dan bumi dan (ingatlah), Allah Maha Mengetahui dengan mendalam akan segala yang kamu kerjakan”.

(Al-Nisa':4: 180)

Objektif ini adalah bagi membawa kemakmuran dan kesejahteraan kepada anggota masyarakat. Oleh yang demikian syariah menetapkan kewajipan menunaikan zakat, anjuran melakukan infaq kebajikan dan larangan terhadap monopoli dan mengumpukkan harta. Malah, syariah turut mengharuskan segala kontrak selagi ianya tidak melanggar batas-batas syariah. Selain itu, syariah turut menganjurkan pelaksanaan pelbagai kontrak dan aktiviti ekonomi yang mengajak kepada perkongsian sumber atau modal dan pemindahan wang.

Pelaburan Kekayaan Secara Berterusan

Pembangunan hidup manusia tidak hanya meliputi aspek memenuhi keperluan asasi mereka sahaja tetapi juga peningkatan taraf hidup, dan aspek ini memerlukan peningkatan terhadap kekayaan dan sumber. Oleh itu, harta sedia ada perlu dilaburkan supaya keuntungan dapat dijana dan pelbagai projek yang meningkatkan kehidupan manusia dapat dilancarkan. Aktiviti pelaburan dapat menjana keuntungan, modal, sumber dan perusahaan baru. Oleh itu, aktiviti ini perlu disertai oleh seramai mungkin pelabur beserta pelbagai mekanisma dan instrument pelaburan perlu dibangunkan supaya modal dapat dimanfaatkan secara efektif.

Objektif ini mengajak manusia untuk memaksimumkan manfaat sumber dan modal sedia ada bagi menaik taraf hidup manusia dan memakmurkan bumi selain membantu orang lain. Al-Qur'an dan hadis melarang manusia meminta-minta tanpa terlebih dahulu memanfaatkan sumber atau modal sedia ada seperti apa jua barangan atau tenaga kerja atau tubuh yang dimiliki untuk mencari pendapatan dan meneroka alam dalam mencari rezeki Allah.

Pencapaian Kemakmuran Masyarakat yang menyeluruh

Antara matlamat asas syariah adalah memenuhi keperluan asas setiap anggota masyarakat. Oleh itu, kemakmuran secara menyeluruh perlu dihasilkan dan kekayaan perlu diagih secara adil dalam masyarakat. Maka, aktiviti ekonomi dan kewangan tidak boleh menumpukan terhadap penjanaan keuntungan semata-mata tetapi perlu juga memberi tumpuan terhadap keadilan sosial dan kebajikan masyarakat. Ekonomi dan kewangan Islam perlu membasmi amalan kasta atau kelas ekonomi dalam masyarakat dan mengurangkan jurangnya. Oleh itu lebih banyak perkhidmatan mikro perlu ditawarkan oleh institusi kewangan Islam selain menjadi teman rapat masyarakat dalam mencari penyelesaian terbaik kepada masalah kewangan mereka. Malah, aktiviti ekonomi dalam negara juga perlu selari dengan pembangunan sosio-ekonomi masyarakat.

Ketelusan Aktiviti Ekonomi dan Kewangan

Syariah turut berusaha untuk mencapai objektif ini bagi mengelak berlaku sebarang konflik, penyalahgunaan dan pembaziran sumber, pertikaian dan pertelingkahan atau dendam antara pihak – pihak urusan ekonomi dan kewangan. Hal ini adalah kerana Islam amat mementingkan keredhaan antara dua pihak yang berusniaga serta keadilan dalam urusan niaga yang berlangsung. Oleh itu, Syariah menganjurkan amalan merekod dan penyaksian dalam sebarang transaksi serta penetapan syarat-syarat tertentu dalam transaksi berkaitan perincian tertentu seperti dalam kontrak murabaha, mudarabah dan musyarakah. Syarat-syarat sedemikian adalah amat penting dan sebarang kemungkiran boleh menyebabkan kontrak jadi tidak sah.

Pemilikan Sah

Objektif ini adalah berdasarkan kepada penekanan Syariah terhadap pemilikan serta perbelanjaan sesuatu harta secara halal dan sah. Hal ini adalah selari dengan firman Allah:

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan (gunakan) harta-harta kamu sesama kamu dengan jalan yang salah (tipu, judi dan sebagainya), kecuali dengan jalan perniagaan yang dilakukan secara suka sama suka di antara kamu dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.”

(Al-Nisa': 29)

Malah Rasulullah s.a.w turut melarang umat Islam menjual sesuatu barang yang belum dimilikinya. Jika dilihat dalam aspek transaksi, syariah amat mementingkan aspek qabdh (pegangan) dan penyerahan (*taslim*) barangan dalam setiap urusan niaga.

Maka dapat disimpulkan bahawa *maqasid al-syari'ah* dalam aspek kewangan dan ekonomi Islam adalah berkait rapat antara satu sama lain dan menyokong pelaksanaan sistem ekonomi berkeadilan. Selain itu, kita juga boleh dapati bahawa ulama' turut menggariskan objektif lain seperti pengagihan semula harta, mengurangkan jurang

sosial dan ekonomi masyarakat dan lain – lain sebagai sebahagian daripada *maqasid al-syari'ah* dalam aspek kewangan dan ekonomi Islam. Namun, pada pandangan penulis, objektif –objektif ini telah turut disertakan dalam perbincangan di atas.

***Maqasid Al-syari'ah* dalam Isu-Isu kewangan Islam**

Prinsip *Maqasid Al-syari'ah* dalam Pengembangan Produk Kewangan Islam

Dalam makalah ini kami mengenalpasti empat peranan *maqāsid Syariah* dalam mengembangkan sistem kewangan Islam. Pengenalan ini juga bakal menjadi penanda aras serta kerangka asas dalam kewangan Islam *maqasid*.

a. Dalam pengenalan *maqāsid* pematuhan syariah dalam kewangan Islam tidak bermakna semata-mata mematuhi prinsip minimum perundangan Islam.

Sebaliknya, pematuhan syariah bermakna menstruktur dan menyusun kewangan Islam dalam kerangka semangat dan nilai Islam agar mencapai cita-cita dan tujuan Islam dalam bidang kewangan. Kefahaman ini bermula dari konsep syari'at secara asasnya adalah satu arena yang lebih luas daripada undang-undang/peraturan/perundangan Islam. Syariah merupakan satu sistem hidup yang merangkumi semua aspek sistem kepercayaan dan kepercayaan (*aqidah*), undang-undang dan peraturan (*ahkam*) hubungan Tuhan (*'ibādah*) dan hubungan sesama manusia (*mu'amalah*) dan juga sistem etika dan moral (*akhlak*).¹¹ Syari'at dalam perspektif ini meliputi seluruh spektrum kehidupan Islam yang merangkumi kepercayaan, moral (akhlak), kebaikan, prinsip-prinsip dan panduan, hal-hal ekonomi, politik, budaya dan ketamadunansikap prihatin bukan sahaja masyarakat Islam tetapi seluruh umat manusia.¹² Syariah ialah perspektif Islam yang terhasil

¹¹ Al-Qaradawi, *Dirasah fi Maqasid al-Shari'ah*, 16-22.

¹² Berghout, 'Maqasid al-Shari'ah as an Approach', 51-66.

dari petunjuk Ilahi yang terdiri daripada kerangka dan sistem pada setiap binaanya.¹³

Oleh itu *maqāṣid* adalah satu konsep menyeluruh yang terbentuk hasil daripada objektif shari'at yang berkaitan dengan kehidupan manusia. *Maqasid al-syari'ah* tidak sekadar hanya mengenal pasti objektif syariah dalam undang-undang (Ahkam) semata-mata. Perbincangan *maqāṣid* dalam bidang kewangan perlu sentiasa merujuk kepada objektif umum syari'at yang memberikan rangka kerja besar dan arah bagaimana transaksi kewangan hendaklah disusun dalam sistem ekonomi Islam. Dalam rangka *maqāṣid*, aktiviti kewangan dan perbankan Islam membawa kepada objektif syari'at sebenar dalam merealisasikan masalah (manfaat) dan mencegah atau menangkis mafsadah (kemudaratan).

b. *Maqasid Al-syari'ah* dalam kewangan Islam merujuk kepada keseluruhan aktiviti kewangan dan matlamat agar mencapai piawaian yang ditetapkan oleh prinsip Syariah.

Dalam memahami ruanglingkup undang-undang Syariah, *maqāṣid al-Syariah* adalah satu disiplin ilmu yang perlu ada bagi mencapai keseluruhan matlamat dan objektif Islam, dan ianya dijadikan sebagai piawaian serta kriteria, nilai dan panduan berdasarkan wahyu yang diaplikasikan dalam kehidupan praktikal untuk menyelesaikan masalah dan membimbing arah kehidupan manusia. *Maqasid al-syari'ah* adalah matlamat atau tujuan asas shari'at yang telah diketengahkan kembali. Oleh itu, perbincangan *maqasid al-syari'ah* dalam kewangan Islam, perlu dilihat dalam perspektif yang lebih luas dan semasa, ia tidak harus terhad kepada objektif Islam dan undang-undang sahaja bahkan ia mencakupi maksud dan hikmah disebaliknya.

Walaupun kita bersetuju akan kepentingan menilai kewangan islam dari sudut pandang falsafah asal, ilmu *maqasid al-syari'ah* dilihat sebagai nilai tambah dalam mengkaji dan mengetahui untuk apa dan kenapa dihalalkan atau diharamkan sesuatu

¹³ Abdul Rauf Faisal, 'Islam A Sacred Law' (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), 2002), jil.3.

transaksi. Teras perbincangan bukanlah sekadar menjurus kepada hukum kontrak sahaja tetapi turut mencakupi segenap aspek demi merealisasikan kewangan Islam yang sebenar. Dari sudut pandang *maqāsid*, Islam mengambil kira semua aspek termasuklah kerangka, proses, dan operasi dalam kewangan Islam sebagai menyediakan satu platform yang kondusif kepada pengamal aktiviti perbankan.

c. Membangunkan sistem kewangan Islam yang kukuh, pendekatan integratif dan perspektif menyeluruh mengenai visi Islam secara menyeluruh dalam bidang kewangan adalah diperlukan.

Maqasid al-syari'ah berasal dari sumber utama iaitu al-Quran dan Sunnah yang secara jelas atau tersirat dengan menerangkan tujuan syari'at dalam kehidupan manusia. Dalam usaha ini, hujah intelek (*'Aql*) adalah penting. Teks-teks (*nusus*) sendiri perlu dibaca secara mendalam dan menyeluruh sejajar dengan rasional mereka, tujuan dan matlamat supaya keseimbangan antara proses dan tujuan, bentuk dan kandungan, tafsiran literal dan pemahaman hakiki dalam menggubal undang-undang dalam urus niaga kewangan Islam. Ekonomi dan kewangan dalam pandangan Islam dianggap sebagai sistem utama kehidupan. Oleh itu, semangat, ajaran, norma-norma dan garis panduan agama dilihat sebagai merangkumi semua dimensi. Bidang ekonomi dibincangkan dalam rangka kerja ini. Di peringkat yang lebih tinggi, terdapat makro-matlamat yang cuba diketengahkan, seperti keadilan sosial, kesaksamaan, kerjasama dan kebersamaan dalam masyarakat pada peringkat mikro, Islam menggalakkan individu yang mempunyai ciri-ciri yang dikehendaki tampil ke hadapan untuk merealisasikan matlamat dari sudut praktikal.

Sebagai satu kerangka pemikiran baru yang menitik-beratkan aktiviti kehidupan manusia; ekonomi Islam, perbankan dan system kewangan adalah satu cabaran dalam memperbaharui sistem ekonomi manusia yang sedia ada, penambahbaikkannya dari sudut praktikal dan penawaran sesuatu yang memberi faedah sebagai membimbing manusia dalam mencapai kesejahteraan. Pelbagai krisis dihadapi umat manusia-seperti yang ternyata jelas

membezakan jurang antara kebendaan dan kesejahteraan, antaranya kemiskinan dalam angka yang besar dan ketidakadilan, kemusnahan ekologi, dan lain-lain-mencerminkan bahawa sistem ekonomi semasa benar-benar tidak berfungsi dengan baik dalam menjawab isu-isu dan masalah yang sedia ada. Oleh itu, alternatif baru diperlukan untuk membasmi dan memulihkan keadaan dan memberi jalan keluar dari belenggu masalah ekonomi yang ada. Antara perkara asas yang perlu dilengkapi ialah dengan pemahaman syariah secara menyeluruh beserta disiplin-disiplin ilmu yang lain dan pada masa yang sama, pihak yang berkepentingan akan merasa terpacu dalam memberikan sumbangan seperti ahli-ahli falsafah, ahli ekonomi, sosiologi, dan lain-lain untuk menyertai perarakan dalam membangunkan sistem kewangan Islam.

d. Keperluan memahami *maqasid* sebelum garis panduan diletakkan. Dengan demikian, ketepatan praktikal/amali dapat dicapai dalam mendapatkan hasil yang betul untuk proses ijtihad dalam menstruktur produk kewangan Islam dan hala tujunya.

Interaksi *'aql* dan literasi (*nusus*) bukan sahaja dalam mengesah-taraf bahkan digalakkan untuk menerangkan secara lebih lanjut *maqasid al-syari'ah* dalam rangka kerja umum (*maqasid 'ammah*) dan rangka kerja khusus (*maqasid khaṣṣah*). Dalam *ijtihad*, semua aspek dari *'illah*, *masalah*, *hikmah* dan *maqasid* perlu diambil kira, supaya keputusan (hukum) yang baik yang akan menghubungkan-jalinkan perkara *usul* (akar) dan perkara *furū'* (cawangan), undang-undang yang praktikal dan objektif yang jelas boleh dihasilkan.¹⁴ *Maqasid* akan membuka saluran ijtihad seiring dengan prosedur teknikal undang-undang *usul al-fiqh* dan *amali (Ahkam shar'iyya āmaliyya)*¹⁵. Pendekatan sebegini bukan sahaja meneliti 'mekanisme yang terbaik' dalam aspek teknikal luaran dalam pembikinan produk kewangan bahkan mencakupi semangat dan ruh Syariah dalam segenap aspek.

¹⁴ Al-Qaradawi, *Dirasah fi Maqasid al-Shari'ah*.

¹⁵ Kamali, *'Shariah Law an Introduction'*.

Pemerhatian dari sudut *maqasid al-syari'ah* dapat membuka persepsi dalam memahami teks yang berkaitan dengan konteks praktikal dan dari sudut pandang Syariah.

Amalan perbankan Islam sebahagian besarnya mengambil berat isu-isu teknikal /operasi disamping mempunyai produk atau kontrak yang patuh Syariah, ini hasil dari usaha para intelektual untuk menggubah sistem kewangan yang berasaskan riba kepada Islam dengan mengekalkan konsep yang sedia ada pada produk konvensional untuk memenuhi keperluan undang-undang Islam di samping mengekalkan objektif yang sama seperti sistem kewangan kapitalis. Hasilnya, kita melihat terdapat hampir semua perbankan yang berasaskan riba mempunyai kaunter yang menawarkan kewangan Islam.¹⁶

Dalam usaha menghasilkan produk yang menepati piawaian Syariah, kita perlu sedar bahawa ini bukanlah pengakhiran hasilnya, tetapi usaha kita dalam mencapai maksud dan tujuan yang dikehendaki oleh agama yang selari dengan kehendak *maqasid* ini merupakan anjakan paradigma dalam menangkis pemahaman yang sempit, pematuhan yang selari dengan aplikasi undang-undang formal kepada uas dan lebih mendalam syariah sebagai merangkumi keseluruhan kehidupan manusia. Dari segi ini, ia akan menjadi satu anjakan kepada pematuhan syari'ah dan maqasid. Usaha perlu memberi tumpuan kepada menghasilkan instrumen kewangan yang konsisten dengan objektif yang lebih tinggi.¹⁷ Kerangka kewangan Islam perlulah optimis agar dapat memastikan quality produk yang dihasilkan samada dari segi sistem dan etika memuaskan hati pelanggan.

Aplikasi Mekanisma Syariah dalam Merealisasi *Maqasid* dalam Ekonomi dan Kewangan Islam

Bukan sahaja matlamat akhir aktiviti ekonomi dan kewangan Islam membawa kepada sistem ekonomi berkeadilan, tetapi Syariah juga

¹⁶ Hafas Furqani,. "Contemplating Raisons D'etre and Future Direction." *Kertas Penyelidikan ISRA 27*, (2011).

¹⁷ Ibid.

menggariskan pelbagai panduan bagi memastikan *maqasid* aspek kewangan dan ekonomi Islam dapat direalisasikan. Maka, dapat disaksikan di sini bahawa Syariah bukan sahaja menggariskan matlamat tetapi turut menyenaraikan kaedah-kaedah (panduan) untuk mencapainya. Justeru, perlu dipastikan bahawa segala panduan ini diikuti dan dilaksanakan. Antara panduan-panduan tersebut adalah:

a. Larangan Menimbunkan Harta

Demi pembangunan kehidupan manusia, larangan menimbunkan harta adalah antara aspek yang perlu difokuskan. Ianya adalah selari dengan firman Allah:

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya banyak di antara pendeta-pendeta dan ahli-ahli agama (Yahudi dan Nasrani) memakan harta orang ramai dengan cara yang salah dan mereka menghalangi (manusia) dari jalan Allah (agama Islam). Dan (ingatlah) orang-orang yang menyimpan emas dan perak serta tidak membelanjakannya pada jalan Allah, maka khabarkanlah kepada mereka dengan (balasan) azab seksa yang tidak terperi sakitnya. (Iaitu) pada hari dibakar emas perak (dan harta benda) itu dalam Neraka Jahanam, lalu diselar dengannya dahi mereka dan rusuk mereka, serta belakang mereka (sambil dikatakan kepada mereka): Inilah apa yang telah kamu simpan untuk diri kamu sendiri, oleh itu rasalah (azab dari) apa yang kamu simpan itu”

Al-Taubah:34-35

Larangan ini adalah penting kerana aktiviti menghimpunkan harta membawa kepada pelbagai impak negatif antaranya harta tidak dimanfaatkan untuk pelaburan atau infaq, lalu menyebabkan tiada kemakmuran ekonomi dan produktiviti yang amat penting bagi seluruh anggota masyarakat. Contohnya, harga barangan di pasaran akan menjadi tidak tentu dan penindasan terhadap pengguna berlaku apabila para peniaga menyorok barangan runcit dan menanti harga naik. Maka jelaslah bahawa amalan ini perlu dibasmi dengan tegas.

b. Larangan Riba

Amalan riba merupakan suatu amalan yang tidak beretika dan haram. Ianya melibatkan pemilikan harta secara tidak adil serta penindasan terhadap pihak lain. Selain itu, amalan riba turut menyuburkan budaya malas di kalangan golongan berharta kerana mereka beruapaya mendapat keuntungan tanpa mengambil sebarang risiko atau dengan sekadar menunggu pulangan deposit mereka. Oleh yang demikian Rasulullah s.a.w telah menyatakan bahawa Allah melaknati semua pihak yang terlibat dengan riba. Perhatikan juga berkaitan amalan riba dalam firmanNya berkaitan hal ini:

“Orang-orang yang memakan (mengambil) riba itu tidak dapat berdiri betul melainkan seperti berdirinya orang yang dirasuk Syaitan dengan terhuyung-hayang kerana sentuhan (Syaitan) itu. Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: Bahawa sesungguhnya berniaga itu sama sahaja seperti riba. Padahal Allah telah menghalalkan berjual beli (berniaga) dan mengharamkan riba. Oleh itu sesiapa yang telah sampai kepadanya peringatan (larangan) dari Tuhannya lalu dia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum pengharaman itu) adalah menjadi haknya dan perkaranya terserahlah kepada Allah dan sesiapa yang mengulangi lagi (perbuatan mengambil riba itu) maka mereka itulah ahli Neraka, mereka kekal di dalamnya. Allah susutkan (kebaikan harta yang dijalankan dengan mengambil) riba dan Dia pula mengembangkan (berkat harta yang dikeluarkan) sedekah-sedekah dan zakatnya. Dan Allah tidak suka kepada tiap-tiap orang yang kekal terus dalam kekufuran dan selalu melakukan dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal soleh dan mengerjakan sembahyang serta memberikan zakat, mereka beroleh pahala di sisi Tuhan mereka dan tidak ada kebimbangan (dari berlakunya sesuatu yang tidak baik) terhadap mereka dan mereka pula tidak akan berdukacita.”

Al-Baqarah: 275 -277

c. Larangan Berlaku Boros, Bakhil dan Membazir

Syariah mengambil berat sikap dan perbuatan manusia dalam segala aspek kehidupannya termasuk dalam urusan mengendali hartanya atau harta orang lain. Tiga sifat yang dinyatakan di sini, adalah merupakan sikap-sikap negatif utama yang perlu diperhatikan. Hal ini adalah kerana sikap ini membawa kepada kemusnahan harta yang mana tiada harta dapat disimpan atau dibangunkan. Malah, ianya merosakkam nilai diri manusia dan menjerumuskannya ke dalam aktiviti haram dan tidak bermoral. Oleh yang demikian, sikap – sikap ini wajar dielakkan dan dikawal.

d. Larangan Monopoli

Syariah menganjurkan agar aktiviti kewangan dijalankan secara sihat serta pencapaian kemakmuran sejagat dan bukan keuntung pihak tertentu sahaja. Oleh itu, apa jua bentuk monopoli tidak dibenarkan. Malah, Islam menggalakkan amalan kebebasan ekonomi serta membuka peluang untuk semua pihak. Monopoli perlu dibasmi kerana ianya adalah bertentangan dengan Syariah dan akhlak Islam kerana melibatkan sifat pentingkan diri, tamak dan kekikiran selain daripada membawa kepada penindasan golongan lemah. Sesungguhnya Rasulullah s.a.w melaknati mereka yang mengamalkannya.

e. Larangan Terlibat dengan *Gharar Fahish*

Oleh kerana antara *maqasid al-syari'ah* dalam ekonomi dan kewangan Islam adalah ketelusan, maka keterlibatan dengan *gharar fahish* adalah dilarang oleh kerana konflik dan piolemik yang akan disebabkan. Malah, ianya adalah bagi memastikan keadilan berlansung dan setiap pihak memperolehi haknya. Namun, penglibatan dengan *gharar yasir* adalah dimaafkan syariah dan hal ini akan ditentukan oleh amalan kebiasaan antara para peniaga dan uruf.

Perbincangan di atas menunjukkan bahawa Syariah telah meletakkan beberapa panduan bagi merealisasikan *maqasid al-syari'ah* dalam aspek ekonomi dan kewangan Islam. Panduan ini

agak menyeluruh kerana membimbing manusia berkaitan amalan serta sikap yang perlu diterapkan tatkala berurusan dengan harta atau pun dalam menjalankan aktiviti ekonomi dan kewangan Islam. Benarlah firman Allah:

“... Tiada Kami tinggalkan sesuatu pun di dalam kitab Al-Quran ini; kemudian mereka semuanya akan dihimpunkan kepada Tuhan mereka (untuk dihisab dan menerima balasan).”

Al-An’am: 38

Selain daripada mekanisma yang disebut di atas, terdapat panduan lain daripada *maqasid* Syariah yang boleh membimbing ke arah sistem ekonomi berkeadilan. Antaranya adalah seperti berikut:

- a. Aplikasi klasifikasi *maqasid* (*daruriyat*, *hajiyat* dan *tahsiniyat*) sebagai panduan dalam membuat keputusan berkaitan aktiviti ekonomi dan kewangan Islam. Hal ini melibatkan agen ekonomi dan institusi kewangan Islam perlu menilai aktiviti – aktiviti mereka dan mengutamakan aktiviti yang memenuhi keperluan *daruriyat* masyarakat terlebih dahulu, sebelum aspek *hajiyat* dan *tahsiniyat*. Sebagai contoh, seperti pembangunan berkaitan sumber makanan, perumahan kos rendah, pendidikan dan kesihatan diutamakan atau dilaksanakan terlebih dahulu sebelum menyediakan perkhidmatan berkaitan pelancongan, rekreasi dan lain-lain. Justeru, pembangunan secara berperingkat dan menyeluruh akan dicapai dan segala keperluan semasa masyarakat dipenuhi. Maka, tiadalah masyarakat yang terpinggir daripada menikmati hasil pembangunan ekonomi dan kemakmuran dicapai secara bersama. Perkara ini akan memerlukan agar kajian menyeluruh dilakukan sebelum sebarang aktiviti ekonomi atau kewangan dilaksanakan dan sebarang perbelanjaan dilakukan secara berhemah.
- b. Mengambil kira *masalah* dan *darar* dalam aktiviti ekonomi dan kewangan Islam. Hal ini akan menuntut para agen

ekonomi dan institusi kewangan melakukan penilaian secara menyeluruh terhadap impak sebarang aktiviti yang ingin dilakukan. Mereka perlu berusaha membangunkan sesuatu yang bebas daripada membawa kemudaratan kepada masyarakat selain ianya amat bermanfaat kepada masyarakat. Segala kaedah fikah yang berkaitan boleh dijadikan panduan. Malah pada masa kini, pihak – pihak yang terlibat dalam ekonomi turut mempromosikan pelaburan hijau (*green investment*) dan pelaburan bertanggungjawab sosial (*socially responsible investment*) yang berusaha mengelakkan pelaburan yang membawa kemudaratan pada masyarakat serta meningkatkan taraf sosio-ekonomi mereka. Konsep sama boleh diterapkan dalam ekonomi Islam selagi ianya selari dengan Syariah.

- c. Promosi dan aplikasi konsep keusahawanan social (*social entrepreneurship*) yang selari dengan Syariah. Konsep ini perlu digalakkan kerana ianya mendorong semua individu untuk terlibat menyelesaikan masalah dan menjana aktiviti yang dapat meningkatkan socio-ekonomi masyarakat. Ianya membawa kepada penerokaan idea, plan atau aktiviti baru yang luar biasa untuk membantu masyarakat. Namun, ianya akan menuntut agar segala modal, tenaga, sumber dan masa individu dilaburkan dalam aktiviti yang keutamaannya membantu masyarakat beserta membawa pulangan kewangan pada masa kemudian. Konsep ini adalah selari dengan *maqasid* Syariah dan merupakan suatu aktiviti ekonomi baru yang perlu diteroka.
- d. Pengubahsuaian amalan urustadbir korporat (*corporate governance*) agar selari dengan panduan Islam. Hal ini adalah kerana para agen ekonomi dan pengurus institusi kewangan Islam perlulah bertindak berdasarkan panduan Syariah bagi menjamin dan potensi institusi berkaitan dapat dioptimumkan bagi membawa kepada pencapaian *maqasid al-syari'ah*. Oleh yang demikian, dicadangkan agar rangka urustadbir korporat masa kini diterapkan dengan aspek Syariah dan akhlak serta prinsip Taqwa kepada Allah

diterapkan dalam diri setiap individu yang terlibat dengan aktiviti ekonomi. Mereka perlu jelas bahawa mereka merupakan khalifah yang akan dihisab Allah di atas segala perbuatannya serta menjadi pemegang amanah Allah apabila berurusan dengan harta memandangkan Islam menggariskan bahawa harta adalah pinjaman daripada Allah dan bukan milik mutlak manusia. Malah, beberapa aspek dalam prinsip tanggungjawab social korporat (*corporate social responsibility*) yang selari dengan Syariahboleh diambilkira.

Perbincangan di atas memperlihatkan pelbagai mekanisme lain yang berpandukan *maqasid*, yang boleh diaplikasikan bagi menyokong usaha merealisasikan sistem ekonomi berkeadilan. Malah, mungkin terdapat mekanisme lain yang tidak dinyatakan di sini yang turut menyokong matlamat ini. Sesungguhnya syariah itu kaya dengan panduan – panduan untuk memandu kehidupan manusia ke arah yang terbaik selain dan fleksibel dari sudut aplikasinya dan menjadi tanggungjawab manusia untuk melaksanakannya

Kesimpulan

Syariah dan *maqasid*nya seharusnya menjadi dasar kepada segala aktiviti manusia, malah perlu dipastikan bahawa segala tercapai secara menyeluruh, termasuk *maqasid* berkaitan aktiviti ekonomi dan kewangan Islam. Pelbagai mekanisme dan panduan Syariahboleh dimanfaatkan dan dilaksanakan dalam proses ini, justeru menjamin pelaksanaan sistem ekonomi berkeadilan. Jika tidak, ianya akan kekal sebagai teori dan idea serta impian yang tidak akan tercapai dan menjadi kerugian besar kepada manusia.

Manusia perlu menyedari bahawa inilah panduan terbaik dan menyeluruh bagi kehidupan mereka dan melaksanakannya. Ianya menjamin kesejahteraan hidup manusia di dunia dan akhirat dan bukan sahaja memenuhi keperluan asasi manusia tetapi membuka peluang kepada mereka menikmati pembangunan serta peningkatan taraf hidup. Malah, manusia bertanggungjawab melaksanakannya sebagai sebahagian daripada tanggungjawab mereka selaku khalifah dalam masyarakat dan pemegang amanah

Allah (harta). Oleh itu, manusia seharusnya memainkan peranan aktif dalam mengusahakan dan mencapai keadilan ekonomi dan sosial untuk manfaat seluruh umat manusia, selain menjadi contoh teladan kepada orang bukan Islam tentang keadilan dan manfaat panduan Syariah dan *maqasidnya*.

Bibliografi

- Al-Qardhawi, Yusuf. *Dirasah fi Maqasid al-Shari'ah: Baina al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juz'iyah*. 16-22 vols. Kaherah: Dar al-Shuruq, 2007.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Vol. 1. 351 vols. Beirut: Dar- al-Maarifah, 1996.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Nazariyah al-Dharurah al-Shari'ah Muqaranah Ma'a al-Qanun al-Wadhi'*. 48 vols. Damsyik: Dar al-Fikr, 1996.
- Ashur, Muhammad Tahir Ibnu. *Treatise on Maqasid as-Shariah*. Translated by Dr. Muhammad Tahir el-Mesawi. International Institute of Islamic Thought, 2006.
- Berghout, Abdil Aziz. *Maqasid al-Shari'ah as an Approach for Intellectual Reform and Civilization Renewal*. 51-66 vols. Kuala Lumpur, 2006.
- Faisal, Abdul Rauf. *Islam A Sacred Law*. Vol. 3. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), 2002.
- Furqani, Hafas. "Contemplating Raisons D'etre and Future Direction." *Kertas Penyelidikan ISRA*, 2011.
- Kamali, Muhammad Hisham. *Shariah Law an Introduction*. Oneworld Publication. 2008.
- Laldin, Mohamad Akram, and Hafas Furqani. "The Foundation of Islamic Finance and The *Maqasid al-Shari'ah* Requirement." *Jurnal Kewangan Islam*, 2013.

Ta'arud Antara Maqasid Syariah: Penyelesaian dan Kesannya Terhadap Fatwa

Ahmad Fauwaz Bin Fadzil & Noor Naemah Abdul Rahman

Pengenalan

Perbincangan berkenaan dengan Maqasid Syariah adalah perbincangan yang sangat penting kerana ia merupakan ruh kepada Syariah Islam yang membawa keadilan,rahmah,hikmat dan masalah. Apatah lagi dizaman semua orang berbincang tentang maqasid samada dalam bentuk yang sempit atau terlampau meluas sehingga menzalimi nas-nas Syarie yang ada. Perbincangan secara ilmiah yang berpandukan kepada disiplin ilmu perlu dipatuhi oleh semua pembicara-pembicara maqasid Syariah sehingga ia bersifat seimbang dan wasatiyyah seperti yang diinginkan oleh Allah Taala.

Di antara isu penting di dalam ilmu maqasid adalah *ta'arud* maqasid yang perlu diberi perhatian oleh para mufti dan para sarjana hukum bagi memastikan setiap fatwa atau keputusan hukum dirumuskan dengan wajah yang sah tanpa menafikan setiap tahap maqasid.

Definisi Ta'arud dan Maqasid Syariah:

Ta'arud telah didefinisikan dengan pelbagai ungkapan dalam kalangan ulama usul. Secara umumnya terdapat definisi secara Bahasa dan Istilah bagi istilah tersebut

Al-Ta'arud dari sudut bahasa: Percanggahan setiap satu perkara ke atas perkara lain. *Al Ta'arud* dari sudut istilah adalah "Percanggahan dua dalil atau dalil-dalil berdasarkan kefahaman yang berlainan sehingga terhalang berlakunya penyatuan di antara dalil-dalil tersebut kerana terhasilnya hukum yang berlainan daripada kedua-duanya,satu hukum mewajibkan sementara yang satu lagi adalah hukum yang mengharamkan¹.

¹ Wahbah al-Zuhaily, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Kaherah: Dar al-Fikr, 2009), 2: 456.

Sementara maqasid syariah pula, telah didefinisikan oleh para ulama dengan pelbagai ungkapan. Antaranya, Dr Alyubi telah mendefinisikan maqasid syariah sebagai

“ Ilah dan hikmah yang dijaga oleh Syariat dalam pensyariatan samada dalam bentuk umum dan khusus kerana ingin merealisasikan masalah hamba-hamba²”

Sheikh Abdullah bin Bayyah mendefinisikan ia sebagai

“ Sesuatu perkara yang diinginkan oleh syarak dengan mensyariatkan sesuatu hukum³”

Ia memberi makna apabila syariat ingin daripada manusia melaksanakan agendanya maka syariat mensyariatkan hukum syarak bagi merealisasikan kehendak syarak.

Berdasarkan dua definisi ini maka maqasid syariah bererti: matlamat syariat yang dijelmakan pada pensyariatan hukum.

Setelah melihat kepada definisi *Ta'arud* dan *Maqasid Syariah* maka pengkaji menyimpulkan bahawa *Ta'arud Maqasid Syariah* adalah “Pertembungan di antara salah satu *afrod maqasid* dengan yang lain dari aspek yang mana satukah yang perlu didahulukan”.

Adakah perbincangan Ta'arud Maqasid termasuk di dalam perbincangan ilmu usul?

Sekiranya dirujuk kepada kitab-kitab usul dalam perbahasan *taa'rud* dan *tarjih*, tidak kedapatan perbincangan secara khusus tentang hal ini melainkan setelah munculnya *al-Amidi 631H* yang memasukkan *al Maqasid* di dalam bab *al Tarjih* seperti yang dinyatakan oleh *al-Raysuni*.⁴

Al-Amidi telah menyebutkan isu ini dengan menyatakan ⁵

² Al-Ayubi, *Maqasid al Shariah wa 'Alaqatuha Bi al- Adillah al Syar'iyah*, (Riyadh: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1998), 37.

³ Abd Allah Ibn Bayyah, *'Amali al-Dilalah Wa Majal al Ikhtilafat*, (Lubnan : Darul Minhaj 2007), 332.

⁴ Raysuni, *Nazariyyah al-Maqasid 'Inda Al Imam Al Syatibi* (? : Matba'ah Al Hidayah 2011) ms49.

⁵ Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, (Lubnan: Dar al-Minhaj 1997), juz 4, ms 383

أن يكون المقصود من احدا العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري فما مقصوده من الحاجات الضروريات أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به.

Secara rumusan ungkapan tersebut membawa pengertian bahawa 'illah yang dibawah maqasid daruriyyah lebih diutamakan daripada illah yang bukan dibawah maqasid daruriyyah.

Al-Amidi membicarakan isu ini di dalam bab *ta'arud* sifat illah sewaktu membincangkan perkara *al-Ta'arud al-waqi' bayn al ma'qulayni*.

Daripada perbincangan al-Amidi tersebut, jelas menunjukkan perbincangan tentang maqasid di zaman beliau masih tertakluk di dalam bab qiyas dan belum menjadi ilmu yang asing dan mustaqil seperti pendapat sebahagian ulama yang lain

Sementara al Syatibi, tokoh maqasid yang dianggap luar biasa dalam sejarah perundangan Islam telah membahaskan secara tidak langsung tentang maqasid di dalam kitabnya *al Muwafaqat*. Beliau juga telah membuat sentuhan tentang ta'arud antara afraad maqasid. Sebagai buktinya beliau telah menyebutkan dalam permasalahan ketiga dari bab al maqasid⁶

وبيان ذلك أن حفظ المهجة مهم كلي وحفظ المروءات مستحسن ,
فحرمت النجاسات حفظ للمروءات وإجراء لأهلها من محاسن العادات.
فإن دعت الضرورة إلى حفظ المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى.

Bermaksud : *Di dalam menerangkan fakta al takmilah kepada al asl, bahawa penjagaan nyawa adalah daruriy kulliy (prinsip) dan menjaga maruah adalah perkara tahsinat maka dengan sebab itu diharamkan pengambilan bahan najis untuk menjaga maruah dan membawa golongan ini kepada budaya yang menarik. Tetapi sekiranya keadaan darurat iaitu menjaga nyawa menuntut untuk dipelihara dengan mengambil bahan najis maka menjaga nyawa lebih atwla"*

⁶ Al-Shatibi, *Al Muwafaqat*, (Beirut: Dar al-Makrifah1975) j2 ms 11

Kenyataan ini menunjukkan bahawa ta'arud di dalam maqasid memberi impak dalam penentuan hukum fiqh dan fatwa sehingga makna masalah itu tercapai dalam kalangan manusia bagi kehidupan dunia dan akhirat mereka. Gambaran yang diberikan oleh al Syatibi berkenaan dengan ta'arud daruri iaitu menjaga nyawa dan mengelak daripada penggunaan bahan najis yang dianggap beliau sebagai perkara tahsinat yang bertujuan menjaga maruah perlu diambil berat oleh para mufti atau para faqih dalam menilai bagaimana memberikan keutamaan antara afraad maqasid apabila berlakunya pertembungan.

Bahkan senario seumpama ini telah didapati dilakukan oleh Rasulullah SAW sendiri dalam peristiwa Baginda telah memberikan para sahabat meminum air kencing unta⁷ yang ditimpa penyakit sedangkan air kencing unta adalah najis mengikut sebahagian mazhab tetapi untuk menyelamatkan nyawa maka menjaga nyawa adalah lebih diutamakan daripada menjaga maruah yang termasuk dalam kelompok maqasid *tahsinat*.

Menangani hal yang sama al Zarkasyi juga turut melihat isu ta'arud afraad maqasid adalah dari sentuhan ilmu usul. Hal ini boleh dibuktikan melalui apa yang disebutkan oleh beliau sewaktu mendefinisikan ta'arud dan tarjih dengan menyebutkan⁸

والقصد منه تصحيح الصحيح وإبطال الباطل . اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة, بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه . وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تعارض بعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى

⁷ Al-Dar al-Qutni, *Sunan al-Dar al-Qutni* (Dar al-Fikr 1994) hadith no: 1746

⁸ Al-Zarkashi, *Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-fiqh*, (Maghrib: Dar al-Hidayah 1992) juz 6, ms 134

والدليل على تعيين الأقوى أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فإما أن يعمل
جميعاً أو يلغيا جميعاً أو يعمل با بالمرجوح والراجح وهذا متعين.

“ Yang dimaksudkan daripada bab ini adalah mentashihkan yang sah dan membatalkan yang salah. Ketahuilah bahawa Allah Taala meletakkan pada semua setiap hukum hakam dengan dalil-dalil yang qatie sebaliknya Allah Taala menjadikan dalil-dalil tersebut bersifat zanni dengan bertujuan untuk meringankan beban golongan mukallafin agar tidak terbatas kepada satu mazhab sahaja ketika wujudnya dalil pada sesuatu hukum. Apabila secara pastinya pensabitan hukum-hukum Syarak sabit dengan dalil-dalil zanni . kadang-kadang terdapat dalil-dalil zanni bertentangan dengan dalil yang lain pada zahir pandangan mujtahid berdasarkan sifat yang jelas atau tidak jelasnya sesuatu dalil maka ketika itu pentarjihan adalah wajib pada dalil-dalil yang bertembung dan wajib beramal dengan dalil yang terkuat. Dan dalil yang menunjukkan kepada beramalan dengan dalil yang kuat adalah apabila bertembung dua dalil sama ia diharmonikan kedua-keduanya atau digugurkan kedua-keduanya atau diamalkan salah satu daripada dalil yang marjuh atau rajih maka pendapat yang rajih ini perlu diamalkan:

Berasaskan apa yang disebutkan oleh al-Zarkasyi menunjukkan bahawa pertentangan antara dalil syarak secara zahirnya akan berlaku. Dalam memperkatakan ta'arud yang berlaku antara dalil syarak maka adalah menjadi satu tuntutan untuk turut dibicarakan ta'arud dalam maqasid kerana maqasid adalah satu pendekatan *maslak* yang mendampingi dalil-dalil Syarie. Dr al Raysuni mengesahkan perkara ini dengan menyatakan bahawa ulama usul memasukkan perbahasan tarjih antara maqasid dalam perbahasan al Tarjih. Keadaan ini secara tidak langsung menunjukkan bahawa kewujudan ta'arud antara maqasid adalah suatu hakikat

ورأينا أيضا أن الأصوليين أدخلوا المقاصد في باب الترجيح ونصوا على
ترجيح المقاصد الضروريات على الحاجة والحاجة على التحسينية ...

كما تعرضوا لترجيح الضروريات فيما بينها. وهذا اشتراط ضمنى للعلم بالمقاصد في حق كل من يجتهد ويرجح بين العلل والمقاصد فلا يمكن أن يرحح بين المقاصد إلا عالم بها⁹.

Bermaksud : Kita melihat bahawa ulama-ulama usul memasukkan maqasid di dalam bab Tarjih dan mereka menaskan bahawa maqasid daruriat ditarjihkan ke atas maqasid hajiah dan ditarjihkan maqasid hajiah ke atas maqasid tahsiniah. Sepertimana mereka turut membicarakan pertarjihan di dalam maqasid daruriat(menjaga agama,nyawa,kehormatan,akal dan harta) di antara kandungan maqasid daruriat itu sendiri. Pensyaran secara tidak langsung ini(bukan secara lafaz) terhadap pengetahuan ilmu maqasid adalah pada setiap orang yang berjihad dan orang yang mentarjih di antara illah dan maqasid. Tidak mungkin seseorang mentarjih di antara maqasid melainkan dia mengetahui ilmu maqasid.

Kenyataan ini menunjukkan wujudnya *ta'arud* maqasid yang perlu disedari dan difahami oleh setiap mufti dan ahli hukum agar mereka dapat mengeluarkan fatwa atau jawapan fiqh dengan tepat. Hal ini penting kerana apabila seseorang mufti tidak mampu membezakan kedudukan hukum hakam mengikut darjat dan kedudukan dari aspek daruriyyat,hajiyyat dan tahsiniyyat dia pasti akan terjebak kepada kesilapan fatwa (Zallah) dan menyanggahi prinsip Syariah iaitu keadilan, rahmah, hikmah dan maslahah.

Antara contoh yang dapat diberikan seperti isu menunaikan solat bersama imam yang fasiq. Sifat adil di dalam solat adalah bersifat tahsiniyyat dan menunaikan solat adalah daruriyyat dan berjamaah boleh dimasukkan di dalam kategori hajiyyat di mana tidak boleh seseorang meninggalkan solat berjamaah di atas alasan imamnya fasiq kerana kedudukan solat berjamaah lebih tinggi daripada sifat adil pada imam. Dalam hal ini terdapat hadis yang telah diriwayatkan bahawa Nabi pernah bersabda:

⁹ Al-Raysuni, *Nazariyyah al-Maqasid*, 374.

Terjemahan: Solatlah dibelakang setiap imam yang baik dan jahat.

Dalam sejarah juga telah sabit secara yang sahih bahawa sebahagian sahabat Nabi telah menunaikan solat dibelakang Hajjaj al-Thaqafi¹⁰. Ini adalah sebahagian dari contoh ta'arud antara maqasid yang berlaku di zaman para sahabat dan diselesaikan secara baik oleh para sahabat di zaman mereka.

Penyusunan Maqasid

Di dalam penyusunan keutamaan maqasid , terdapat dua aliran yang menyusun secara tertib untuk dijadikan sebagai parameter keutamaan kepada para mujtahid ketika berlakunya pertembungan di antara afraad maqasid. Penyusunan dan tertib ini pada hakikatnya menunjukkan kepada wujudnya ta'arud di antara afraad maqasid yang memerlukan kepada pentarjihan ketika berlaku pertembungan. Aliran jumhur menyusun susunan dan tertib maqasid seperti berikut¹¹:

1. Menjaga agama
2. Menjaga nyawa.
3. Menjaga keturunan
4. Menjaga akal
5. Menjaga harta.

Dr Ali Jumaah bekas mufti Negara Mesir sewaktu membincangkan tentang susunan tertib maqasid dalam kitab beliau *Simat al-'Asr*¹² telah memberikan pandangan baru yang agak asing daripada pandangan majoriti ulama dalam susunan tertib *Maqasid Ammah*. Dr Ali menganggap susunan tertib maqasid bukannya bermula dengan agama tetapi dengan jiwa. Beliau menyebutkan di dalam bukunya:

¹⁰ Muhammad al-Shirbini al-Khatib, *al-Iqna'* (Dar al-Fikr, 1995), 166.

¹¹ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 2: 11.

¹² Ali Jumaah, *Simat al-Asr Ru'yah Muhtam* (Kaherah :Dar al-Faruq, 2006) 335

Penyusunan yang kami berpandangan yang sesuai di zaman ini adalah:

1. Menjaga nyawa
2. Menjaga akal.
3. Menjaga agama
4. Menjaga keturunan
5. Menjaga harta.

Menurut beliau susunan yang secara tradisinya yang dimulakan dengan maqsad penjagaan agama sebagai yang paling atas perlu diubah kepada susunan yang lebih berkesan dengan keperluan pada zaman kini iaitu meletakkan maqsad penjagaan nyawa terdahulu. Ini kerana agama yang dimaksudkan dalam penyusunan maqasid daruriyyat al khamis menurut beliau bukan bererti Islam, tetapi menurut beliau agama di sini bererti syiar-syiar agama yang berhajat kepada niat walaupun berada di dalam bab muamalat. Maka dengan secara logiknya menjaga nyawa dan akal mesti diletak di peringkat paling atas kerana ia lebih praktikal kerana tanpa nyawa dan akal syiar syiar agama tidak dapat di laksanakan. Menurut beliau:

“ Tertib ini walaupun ia adalah baru tetapi ia tidak terkeluar daripada manhaj orang terdahulu bahkan ia termasuk di dalam satu mukaddimah yang boleh menjadikan kehidupan ini lurus”¹³

Meneliti perselisihan pandangan antara Dr Ali Jumuah dengan para ulama terdahulu, pengkaji tidak melihat penyusunan baru yang dikemukakan oleh Dr Ali ini bercanggahan dengan apa yang disusun oleh ulama terdahulu seperti al Syatibi dan lain-lain kerana asas kepada perbezaan penyusunan ini merujuk kepada permasalahan *maratib al taqqadum* seperti yang dibahaskan oleh ulama mantik seperti al Bajuri di dalam Hasyiah ke atas matan al Sulam iaitu¹⁴:

1. *Taqaddum Tabie*
2. *Taqaddum zaman*

¹³ Ibid.

¹⁴ Al-Bajuri, *Hashiyah al-Bajuri a'la Matn al-Sulam* (Mesir: Mustafa al-Halabi, t.t), 3.

3. *Taqaddum illah*
4. *Taqaddum rutbah*
5. *Taqaddum sharaf.*

Ia diringkaskan di dalam bait Syair

وخمسة أنواع التقدم يا فتى أقر بها بيت من الشعر واعترف
تقدم طبع والزمان وعلّة ورتبة أيضا والتقدم للشرف

Maka pengkaji melihat apa yang disusun oleh ulama -ulama terdahulu ia disusun dari aspek taqaddum syaraf di mana mereka menyusun dari aspek kemuliaan adapun Dr Ali Jumuah beliau menyusun dari aspek taqaddum zaman iaitu sekiranya mengikut aspek susunan masa sudah tentu nyawa dan akal yang dijaga terdahulu kerana manusia lah yang menggerakkan agama. Maka seperti kata ulama usul

إذا انفكت الجهة فلا تعارض¹⁵

Ta'arud Maqasid Dan Kesannya Kepada Penentuan Fatwa

Perbincangan terdahulu telah membuktikan bahawa ta'arud antara afрад maqasid adalah suatu yang benar berlaku. Sebagai rentetan dari kedudukan tersebut, secara tidak langsung ia membawa kesan kepada penfatwaan. Hal ini dapat dilihat berlaku kepada fatwa para ulama silam. Sebagai contoh fatwa Yahya Ibn Yahya al-Laythi seorang ulama di Andalus ketika memberi fatwa bagi kes seorang Raja di Andalus yang melakukan hubungan persetubuhan dengan hambanya setiap hari di bulan Ramadan. Menangani hal ini Yahya telah berfatwa bahawa Raja tersebut perlu berpuasa dua bulan berturut-turut kerana dia melihat sekiranya berfatwa dengan membebaskan hamba tidak mencapai maqasid syarak yang bersifat menjaga agama walaupun mengikut aturannya pembebasan hamba berada pada susunan terlebih dahulu sebelum puasa dua bulan berturut-turut

¹⁵ Lihat Ahmad bin Hamzah al-Ramli, *Ghayah al-Ma'mul Fi Sharh al-Waraqat* (Damsyiq: Mu'assasah al-Risalah Nasyirun 2005), 345.

Pertembungan antara maqasid menjaga kehormatan dengan menjaga agama dalam kes di atas telah menyebabkan Yahya Ibn Yahya al-Laythiy berfatwa dengan kewajipan berpuasa berturut-turut agar raja tersebut tidak mengulangi perbuatan berkenaan. Walaupun fatwa ini dikatakan oleh ulama sebagai *fasad al I'tibar* فساد الاعتبار tetapi ia dijadikan sebagai contoh pertembungan dalam dunia fatwa¹⁶.

Pertembungan maqasid akan menjadikan fatwa sentiasa berubah mengikut ijtihad para ulama kerana terdapat perbezaan *maslak* dikalangan mereka dalam menentukan kedudukan peringkat maqasid. Apalagi apabila fatwa merupakan pandangan yang sentiasa dinamik dan menerima perubahan. Para ulama Islam hampir bersepakat bahawa fatwa akan berubah mengikut perubahan empat dimensi/ الجهات الأربع iaitu¹⁷ : masa, tempat, uruf dan budaya serta manusia itu sendiri

Sheikh al-Qaradawi telah memberikan penambahan kepada faktor perubahan dengan menditilkannya kepada perkara-perkara berikut¹⁸:

1. Perubahan zaman.
2. Perubahan keadaan
3. Perubahan kawasan
4. Perubahan Uruf
5. Perubahan maklumat
6. Perubahan pemikiran mujtahid
7. Perubahan politik dan sosial
8. Perubahan keperluan
9. Perubahan kemampuan manusia
10. Umum al Balwa

¹⁶ Al-Qaradawi, *al-Fatawa al-Shadhdhah* (Mesir: Dar al-Syuruq 2010), 13 dan 14

¹⁷ Lihat Ali Jumu'ah, *Simat al Asr*, 45

¹⁸ Lihat al-Qaradawi, *Mujibat Taghyir al Fatawa fi 'Asrina* (Kaherah: Dar al-Syuruq 2010) 11

Perbincangan-perbincangan seumpama ini tidak lain kecuali untuk menggambarkan bahawa fatwa sifat adalah menerima perubahan kerana faktor luaran yang mewajibkan seseorang mufti mengubah fatwa-fatwanya apabila wujud faktor perubahan tersebut. Sehingga didapati al Qarafi menyatakan satu kenyataan yang tegas bahawa

“ Kejumudan ke atas kitab-kitab(ulama -ulama) adalah kesesatan di dalam agama¹⁹.

Terdapat beberapa lagi contoh pendapat atau fatwa yang terkesan dengan ta’arud maqasid seperti berikut:

1. Pengharusan membatalkan solat fardu untuk menyelamatkan nyawa orang lemas dari aspek pertembungan penjagaan agama dan nyawa. Dalam hal ini para ulama melihat pertimbangan keutamaan diberikan kepada penjagaan nyawa mengatasi penjagaan agama.
2. Pengharusan mengeluarkan harta yang ada dalam perut mayat kerana hendak menjaga harta. Dalam contoh ini berlaku pertembungan di antara maqasid menjaga kehormatan dengan menjaga harta. Didapati sebahagian ulama mentarjihkan keutamaan penjagaan harta sebagai lebih awla.
3. Pengharusan membuang barang kapal laut untuk menyelamatkan penumpang kapal. Dalam contoh ini dilihat berlaku pertembungan di antara penjagaan nyawa dan penjagaan harta. Ulama sepakat menyatakan penjagaan nyawa diberi keutamaan
4. Pengharusan berbuka puasa ketika lapar melampau. Dalam contoh ini berlaku pertembungan di antara penjagaan agama dan penjagaan nyawa. Dalam hal ini yang diutamakan adalah penjagaan nyawa.

Penutup

Setelah membahaskan isu ta’arud antara maqasid, secara kesimpulannya beberapa perkara boleh dirumuskan:

¹⁹ Shihab al-Din al-Qarafi, *Al-Ihkam Fi Tamyiz al-Fatawa ‘An al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah 1995), 67.

1. Ta'arud adalah keadaan menunjukkan percanggahan dua dalil atau amarah dalam sesuatu isu hukum
2. Maqasid bukan merupakan dalil mustaqil yang merupakan petunjuk mutlaq kepada para mujtahid atau pun mufti kerana padanya boleh berlaku *ta'arud* yang memerlukan proses pentarjihan
3. Fatwa memang terkesan dengan *ta'arud* antara *afrad maqasid*.
4. Terdapat khilaf di kalangan ulama terdahulu dengan sebahagian ulama semasa dalam menentukan keutamaan penyusunan tertib maqasid

Bibliografi

- Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Lubnan: Dar al-Minhaj, 1997
- Al-Ayubi, *Maqasid al Shariah wa 'Alaqtuha Bi al- Adillah al Syar'iyah*, Riyadh: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1998
- Al-Bajuri, *Hashiyah al Bajuri a'la Matn al Sulam*, Mesir:Mustafa al-Halabi, t.t.
- Al-Dar al-Qutni, *Sunan al- Dar al-Qutni*, Dar al-Fikr 1994
- Al-Jumu'ah, *Simat Al-Asr Ru'yah Muhtam*, Kaherah :Dar Al Faruq, 2006
- Al-Qaradawi, *al-Fatawa al-Shadhdhah* , Mesir: Dar al-Syuruq, 2010.
- Al-Ramli, Ahmad bin Hamzah al-Ramli, *Ghayah al-Ma'mul Fi Syarh al-Waraqat* , Damsyiq: Mu'assasah al-Risalah, 2005
- Al-Raysuni, *Nazariyyah al-Maqasid 'Inda Al Imam Al Syatibi* , Matba'ah Al Hidayah, 2011
- Al-Shatibi, *Al- Murwafaqat*, Beirut: Dar al-Makrifah, 1975
- Al-Syirbini Al Khatib, *al-Iqna'* , Darul Fikri 1995
- Al-Zarkashi, *al-Bahr al Muhit fi Usul al-Fiqh*, Maghrib: Dar al-Hidayah, 1992
- Al-Zuhaily, *Usul al fiqh al- Islami* , Kaherah: Dar al-Fikr, 2009)
- Ibn Bayyah, *Amali al-Dilalat Wa Majal al Ikhtilafat*, Lubnan : Darul Minhaj 2007.

Pemakaian Maqasid al-Shari'ah Sebagai Seismograf¹ Dalam Penilaian Isu Semasa

*Mohd Anuar Ramli, Saiful Islam Nor Mohd Zulkarnain, Mohammad Fuad
Mohd Rozib & Mohd Farhan Md Ariffin*

Pendahuluan

Islam merupakan *al-din* yang komprehensif lagi progresif di mana dalam menurunkan Shariah untuk diamalkan oleh umat Islam, Allah SWT tidak menetapkannya melainkan telah menggariskan beberapa objektif sama ada secara umum ataupun khusus agar manusia dapat meneruskan kehidupan dengan mendatangkan kemaslahatan dan menolak segala mafsadah.

Maqasid al-Shari'ah merupakan wacana yang mengalami perkembangan sebagaimana disiplin ilmu Islam yang lain dalam Usul al-Fiqh. Ia adalah asas kepada segala perlakuan *mukallaf* dan menjadi enjin yang menggerakkan aktiviti manusia dalam rangka merealisasikan kepentingan umum iaitu memberikan kemanfaatan dan menghindarkan kerosakan bagi mencapai keredhaan Allah. Ini kerana sifat Shariat Islam adalah bersumberkan Ilahiyyah, tetapi berorientasikan insaniyyah.²

Dengan sifat tersebut, maqasid al-Shari'ah yang terbentuk merupakan integrasi antara dimensi Ilahi yang bersumberkan daripada Allah SWT yang bersifat transenden, yang ditaati kerana keimanan dan petunjuk wahyu dan juga dimensi insani yang mengambilkira kemaslahatan manusia sebagai makhluk yang ditaklifkan Shari'ah.³ Situasi ini disebabkan hukum Islam bukan lahir dari kondisi yang hampa (*ex nihilo*), bukan juga diturunkan

¹ Seismograf adalah alat untuk mengukur kekuatan gempa bumi. Dalam konteks kajian ini, pengkaji menggunakan ia sebagai alat untuk mengukur sahaja.

² Muhammad 'Imarah. *Al-Shari'ah al-Islamiyyah wa al-'Ilmaniyyah al-Gharbiyyah*, (Kaherah: Dar al-Shuruq, 2003), 11-12.

³ La Jamaa, "Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari'ah", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, vol. 45, no. 2, 2011, 1251-1270.

dalam kondisi yang hampa (*in nihilo*).⁴ Tiapnya mempunyai kondisi dan ruang yang tertentu di samping sasaran mukallaf.

Sehubungan itu, kajian ini akan membincangkan konsep maqasid al-Shari'ah, asasnya sebagai seismograf dalam penilaian di samping bentuk aplikasinya dalam konteks semasa sama ada sebagai kayu ukur pembinaan indeks, parameter mahupun penggunaannya sebagai etika.

Konsep Maqasid al-Shari'ah

Istilah *maqasid Shari'*, *maqasid al-Shari'ah* dan *maqasid al-Shar'iyyah* merupakan istilah-istilah yang sinonim⁵. Istilah ini akan dihuraikan berasaskan dua konsep, iaitu, berasaskan literal dan berasaskan satu disiplin ilmu.

Maqasid Shariah Berdasarkan Pengertian Literal

Konsep ini memerlukan huraian kepada dua perkataan utama yang menjadi asas kepada konsep *maqasid al-Shari'ah*, iaitu perkataan *maqasid* dan *al-Shariah*.

Definisi Maqasid

Perkataan *maqasid* dari sudut bahasa merupakan jamak kepada perkataan *maqad*, iaitu *masdar mimiy* yang diambil dari kata kerja (قصد) yang membawa maksud pegangan, punca, sasaran, kelurusan, keadilan dan kesederhanaan.⁶ Dengan lain perkataan, istilah ini merujuk kepada maksud objektif yang membawa erti berasaskan kenyataan atau fakta sebenar.⁷

⁴ Maulidi. "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, vol. 49, no. 2, 2015, 251-264.

⁵ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, cet. 4, (Riyadh : al-Dar al-Alamiah Li al-Kitab al-Islami, 1995), 17.

⁶ Muhammad Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t.t), 3: 353.

⁷ Noresah Baharom et al., *Kamus Dewan*, edisi ketiga, cet. 5, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000), 939.

Definisi Shari'ah

Shari'ah berasal daripada perkataan *shara'a* (شَرَعَ) yang bermaksud sumber air yang tidak pernah putus⁸ dan terus mengalir, memulai sesuatu pekerjaan dan juga menjelaskan⁹, menerangkan serta menunjukkan jalan¹⁰. Dari segi istilah, ia merangkumi keseluruhan apa yang diturunkan oleh Allah SWT kepada umat manusia melalui Rasul-Nya, Nabi Muhammad SAW¹¹. Menurut Muhammad 'Imarah, Shari'ah merupakan ciptaan Allah SWT, bukanlah ijihad kemanusiaan. Sifatnya tetap dan tidak berubah kerana ia adalah asas dan usul agama.¹² Metode untuk sampai kepada matlamat dan tujuannya adalah berasaskan manhaj Rabbani, kerana sumbernya adalah wahyu Allah SWT.¹³ Sedangkan pengembangannya adalah melalui fiqh yang terdedah kepada perkembangan zaman, tempat, realiti, kemaslahatan dan kefahaman.

Maqasid al-Shariah Sebagai Satu Istilah

Maqasid al-Shariah merupakan istilah yang mempunyai sejarah perkembangannya yang tersendiri. Sama seperti perkembangan ilmu-ilmu Islam yang lain, seperti ilmu fiqh dan usul fiqh. Istilah ini mengalami perkembangan dari satu period ke satu period di mana pada peringkat awalnya ia tidak menonjol sebagai satu bidang yang tersendiri sehinggalah ke zaman kemuncaknya di zaman al-Shatibi, ilmu ini masih juga belum dikonsepsikan dengan satu huraian yang lengkap. Namun, ulama mutakhir memberanikan diri untuk memberikan konsep *maqasid al-Shari'ah* serta huraiannya dengan

⁸ Muhammad b. Abi Bakr al-Razi, *Mukhtar al-Sihhah*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 151.

⁹ Ali Ibn Muhammad al-Jurjani, *Mu'jam al-Ta'rifat*, (Kaherah: Dar al-Fadilah, t.t.), 109.

¹⁰ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, 8: 175.

¹¹ Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, edisi 2, (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1992), 2.

¹² Muhammad 'Imarah, *Ma'rakah al-Mustalahat Bayna al-Gharb wa al-Islam*, (Kaherah: Nahdah Misr, t.t.), 70.

¹³ Fawzi Ba Thabit, *Fiqh Maqasid al-Shari'ah fi Tanzil al-Ahkam*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2011), 26.

panjang lebar di samping menjadikannya sebagai satu disiplin ilmu yang tersusun. Definisi ini penting agar ia tidak disalah fahami oleh golongan awam.

Dari segi pengertian Shara', ulama usul al-fiqh telah mentakrifkan bahawa *maqasid al-Shari'ah* adalah merupakan makna dan tujuan yang dikehendaki Shara' dalam mensyariatkan sesuatu hukum bagi kemaslahatan umat manusia.

Ibn 'Ashur (1393 H)¹⁴ mendefinisikan *maqasid al-Shari'ah* dalam konteks am dan khas. Beliau menjelaskan bahawa *maqasid 'ammah* sebagai pengertian-pengertian dan hikmah-hikmah yang dititikberatkan dalam semua atau sebahagian besar perundangan Islam. Ia tidak hanya dikhususkan kepada hukum-hukum tertentu sahaja. Beliau menyebut dan menerangkan *maqasid 'ammah* ini sebagai memelihara peraturan, menarik kebaikan, menolak keburukan, menyamaratakan semua manusia, memartabatkan Shariah, memperteguhkan umat dan sebagainya. Beliau mendefinisikan *maqasid khashah* sebagai metode-metode yang digunakan oleh Shari' untuk merealisasikan objektif manusia yang bermanfaat atau untuk memelihara kepentingan umum mereka dalam urusan personal mereka. Ini termasuklah setiap hikmah yang dipelihara dalam pertasyriatan hukum yang berhubung dengan tindak tanduk manusia, contohnya, tujuan perjanjian dalam kontrak al-rahn, mendirikan sistem rumahtangga dan kekeluargaan dalam akad perkahwinan dan menolak kemudharatan yang berterusan dalam pensyariatkan talak.

Manakala 'Ilal al-Fasi (1394 H) menghimpunkan objektif Shari'ah am dan khas dalam definisi beliau di mana ditakrifkan sebagai matlamat Shari'ah dan rahsia-rahsia pensyariatkan setiap hukum yang ditentukan oleh Allah¹⁵. Konsep ini merangkumi objektif umum dalam frasa yang pertama iaitu (matlamat Shari'ah) dan objektif khusus iaitu dalam frasa keduanya.

¹⁴ Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (t.t.p.: al-Basha'ir Li al-Intaj al-'Ilmi, 1998), 171.

¹⁵ 'Ilal al-Fasi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah Wa Makarimuha*, cet. 5, (Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 1993), 7.

Al-Raysuni mendefinisikan maqasid al-Shari'ah sebagai matlamat-matlamat yang diletakkan Shari'ah untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia¹⁶. Pada hakikatnya definisi ini merujuk kepada takrif al-Fasi, melainkan beliau menghapuskan frasa terakhir yang menunjukkan objektif khusus.

Wahbah al-Zuhayli mendefinisikan maqasid al-Shari'ah sebagai makna-makna dan tujuan yang dititikberatkan dalam semua hukum atau sebahagian besarnya atau ialah matlamat dari Shari'ah dan rahsia-rahsia yang diletakkan oleh Shari' dalam setiap hukum¹⁷.

Al-Yubi pula mendefinisikan maqasid al-Shari'ah sebagai makna-makna dan hikmat-hikmat dan seumpamanya yang Shari' memeliharanya dalam pentasyriatan sama ada secara umum atau khusus untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia¹⁸.

Muhammad Bakr mendefinisikan maqasid al-Shari'ah sebagai kepentingan-kepentingan sama ada segera atau bertanggung yang dikehendaki Allah SWT kepada para hambaNya yang menganut Islam dan mereka berpegang dengan syariatNya.¹⁹

Dalam menganalisis konsep maqasid al-Shari'ah menurut kalangan ulama usul dan fuqaha', 'Abd Allah Bayyah merumuskan terdapat tiga penggunaannya, iaitu maqasid sebagai hukum dan matlamat, maqasid sebagai jalan yang merealisasikan hukum dan maqasid sebagai tujuan atau niat bagi mukallaf dan matlamat mereka. Namun, beliau menegaskan bahawa maqasid Shari'ah merupakan falsafah penyariatan Islam.²⁰ Allah SWT menurunkan Shari'ah untuk tujuan kemaslahatan dan kesejahteraan manusia. Semua aturan Shari'ah mempunyai maqasid yang ingin dicapai.²¹ Dengan itu, dalam literatur, perbincangan maqasid turut dikaitkan

¹⁶ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid*, 19.

¹⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damsyik : Dar al-Fikr, 1996), 2: 1017.

¹⁸ Muhammad Sa'id al-Yubi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah Wa 'Alaqtuha Bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, (Riyadh : Dar al-Hijrah, 1998), 37.

¹⁹ Muhammad Bakr Isma'il Habib, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah: Ta'silan wa Taf'ilan*, (Arab Saudi: Rabitah al-'Alam al-Islami, 1427H), 18.

²⁰ 'Abd Allah bin Bayyah, *'Alaqah Maqasid al-Shari'ah bi Usul al-Fiqh*, (Mekkah: Mu'assasah al-Furqan, 2006), 21.

²¹ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenamedia, 2016), 52-53.

dengan dengan masalah, kerana objektif Shari'ah itu sendiri untuk *jalb al-maslahah wa dar' al-mafsadah*.

Pembahagian *maqasid* ini berdasarkan urutan kekuatannya boleh dibahagi kepada tiga, iaitu *al-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyat* di samping pelengkapannya (*mukammilat*).²²

1. *al-Daruriyat*

Al-Daruriyat merupakan objektif yang mana kehidupan agama dan keduniaan manusia berdiri dengannya, jika sekiranya ia tidak ada nescaya berlakulah kepincangan hidup manusia di dunia ini dan kehilangan nikmat yang abadi²³ serta mengalami kesiksaan di akhirat nanti.

Ulama klasik membahagikan *al-daruriyat* yang asasi (*al-daruriyat al-khamsah*) kepada lima, iaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Para ulama' telah membuat ketetapan wujudnya tertib antara lima jenis masalah-maslahah asasi tersebut, iaitu kepentingan agama diletak pada kelas pertama dan lebih utama dari kepentingan jiwa, sementara kepentingan jiwa mestilah diutamakan dari kepentingan akal, kepentingan akal mestilah diutamakan dari kepentingan keturunan dan kepentingan keturunan pula diutamakan dari kepentingan harta²⁴.

Islam menjaga *daruriyat* ini di dalam dua segi, mewujudkan dan melengkapkannya. Yang pertama merupakan dari segi positif yang berkaitan dengan penjagaannya dari sudut wujud dan yang kedua merupakan negatif yang berkaitan dengan penjagaannya dari sudut tidak ada.²⁵

1. Untuk merealisasikan agama, Allah telah mewajibkan pelaksanaan segala rukun Islam yang lima, dan untuk

²² Ada yang menterjemahkan kepada keperluan primer, sekunder dan tertier di samping terjemahan elementer, supplementer dan komplementer.

²³ Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, cet. 2, (Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiah, 1981), 282.

²⁴ Muhammad al-Said, *Buhuth Fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'Inda al-Usuliyin*, (Kaherah: t.p., 1977), 98; Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, (Beirut : Dar Ihya' al-Turath al-Arabi), 217.

²⁵ Al-Yubi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 194-195.

menjaga agama, Islam telah mewajibkan jihad dan mengenakan siksa ke atas mereka yang murtad. Oleh yang demikian, terpeliharalah konsep beragama dan umat Islam dari kerosakannya.

2. Bagi menenteramkan jiwa, Islam telah mensyariatkan perkahwinan demi mengekalkan generasi manusia. Dan bagi memelihara jiwa, Allah telah mewajibkan makan dan minum dan memakai pakaian, serta mengenakan hukuman ke atas pembunuhan iaitu *qisas* atau *diat* dan *kaffarat*.
3. Untuk mewujudkan akal yang sihat Islam mengharuskan setiap perkara yang menjamin keselamatan dan menyuburkannya dengan menimba ilmu pengetahuan. Untuk menjaga akal, Islam mengharamkan setiap perkara yang merosakkan atau melemahkan kekuatan, seperti minum minuman yang boleh memabukkan dan mengambil sesuatu yang mengkhayalkan atau merosakkan akal fikiran seperti dadah dan sebagainya serta mengenakan hukuman yang berat ke atas mereka yang melakukannya.
4. Untuk menjaga keturunan, Islam telah mensyariatkan perkahwinan serta mengharamkan zina dan qazaf, dan mengenakan hukuman ke atas orang yang berzina dan membuat qazaf. Oleh itu terpeliharalah keturunan manusia dari perkara yang tidak diingini.
5. Manakala untuk mewujudkan harta pula, Islam telah mewajibkan manusia mencari rezeki yang halal dan mensyariatkan muamalat sesama mereka seperti berjual-beli, sewa-menyewa, syarikat, memberi pinjam dan sebagainya. Untuk memeliharanya, Islam mengharamkan mencuri, mewajibkan hukuman potong tangan, mengharamkan penipuan, khianat, riba dan memakan harta orang lain secara tidak sah dan mewajibkan ganti-rugi ke atas harta yang dimusnahkan.

2. *al-Hajiyat*

Al-hajiyat ialah kepentingan yang diperlukan oleh manusia bagi memberi kemudahan kepada mereka dan menghapuskan

kesempitan yang membawa kepada kesulitan dan kesukaran dengan ketiadaannya²⁶. Manakala ketiadaannya pula tidaklah sehingga membawa kepincangan dalam hidup manusia sebagaimana yang berlaku dalam tahap *al-daruriyat*, tetapi ia membawa kesukaran hidup mereka.

Dari segi kronologinya pula, ia berada selepas teori *al-daruriyat*. *Maslahah-maslahah* ini boleh didapati dalam ibadat, adat, muamalat dan keseksaan.

1. Di dalam ibadat, disyariatkan beberapa kemudahan (*rukhsah*) seperti sembahyang *qasar* dan *jama'* bagi orang yang musafir, diharuskan tidak berpuasa Ramadan bagi orang yang sakit atau musafir, menunaikan sembahyang dalam keadaan duduk bagi orang yang tidak mampu berdiri, menyapu khuf sebagai ganti basuh kaki ketika berwudhu', bermusafir dan lain-lain lagi.
2. Di dalam adat pula, diharuskan berburu dan bergembira dengan rezeki yang halal dalam bentuk makanan, pakaian dan tempat kediaman.
3. Di dalam muamalat, diharuskan berbagai-bagai kontrak atau akad yang bermatlamat memenuhi keperluan manusia seperti jual-beli, sewa, bersyariat, memberi jaminan dan sebagainya sebagaimana disyariatkan jalan-jalan bagi melepaskan tanggungjawab melalui sistem fasakh, menamatkan perkahwinan melalui perceraian kerana hajat atau keadaan mendesak dan diberi kuasa kepada wali untuk mengahwinkan anak perempuannya yang masih kecil kerana keperluan memilih pasangan yang sekuflu.
4. Di dalam keseksaan, Islam memberi kepada waris mangsa bunuh hak bunuh balas (*qisas*) dan bantu membantu di antara keluarga pembunuh dengan

²⁶ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Shari'ah*, cet. 3, (Beirut : Dar al-Makrifah, 1997), 2: 326.

menanggung *diat* dan disyariatkan penolakan hukum hudud dengan sebab syubhat.

3. *al-Tahsiniyat*

Teori *al-tahsiniyat* merupakan kepentingan yang dituntut oleh maruah yang menghendaki berpegang dengan adat-adat yang baik dan budi pekerti yang mulia²⁷, jika sekiranya ia tidak ada nescaya tidak membawa kepada kepincangan sistem hidup manusia sebagaimana berlaku kepada *al-daruriyat* dan tidak pula membawa kepada kesukaran hidup mereka sebagaimana yang berlaku pada tahap *hajiyyat*, tetapi ia membawa kepada kehidupan yang tidak elok pada pandangan orang-orang yang berakal. Ia boleh didapati dalam ibadat, adat, muamalat dan keseksaan.

1. Di dalam ibadat, Islam mensyariatkan bersuci dan menutup aurat di dalam sembahyang, memakai baubauan semasa berada di dalam masjid dan tempat perhimpunan orang ramai dan sebagainya.
2. Di dalam muamalat, Islam melarang berjual-beli barang-barang najis dan yang memudharatkan, jual-beli seorang ke atas jual-beli orang lain, pinangan atas pinangan orang lain.
3. Dalam adat pula, Islam mengajar adab-adab makan dan minum, mengharamkan memakan makanan yang keji dan memudharatkan, sebagaimana Islam melarang melampaui batas dalam makan minum dan berpakaian dan sebagainya.
4. Di dalam keseksaan Islam melarang membunuh kanak-kanak, perempuan dan paderi ketika peperangan, mewajibkan menunaikan haji bagi yang berkemampuan dan sebagainya.²⁸

²⁷ Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqasid al-'Ammah Li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Riyadh: al-Dar al-'Alamiah Li al-Kutub al-Islami, 1994), 164.

²⁸ *Ibid.*

Objektif Syariah memonitor tahap ini dalam rangka menilai ataupun mengukur sejauhmana sesuatu perkara itu selaras dengan tuntutan Sharak.

Selain daripada itu, dalam menilai sesuatu perkara juga, beberapa aspek lain perlu diambilkira untuk mencapai objektif Syariah. Ini kerana selain maqasid berasaskan kekuatannya, terdapat juga kategori lain. Dari segi rangkumannya, ia boleh dikategorikan kepada 3, iaitu:

1. *al-'Ammah*

Iaitu objektif umum yang diambilkira oleh Shariat dalam menentukan semua atau sebahagian besar hukum.²⁹

Contohnya,

- i. Menarik kemanfaatan dan menolak kerosakan.
- ii. Memudahkan dan mengangkat kesempitan.

Kedua-dua objektif ini lebih umum daripada objektif yang lain.

2. *Al-Khassah*

Iaitu objektif khusus yang diambilkira oleh Shariat dalam menentukan sesuatu atau beberapa kelompok hukum tertentu atau dalam bab-bab kecil yang serupa³⁰. Seperti objektif dalam ibadat, objektif muamalat dan jinayat.

Contohnya,

- i. Objektif *Shari'* dalam hukum kekeluargaan.
- ii. Objektif *Shari'* dalam urusan kehartaan.
- iii. Objektif *Shari'* dalam urusan muamalah.
- iv. Objektif *Shari'* dalam hukuman dan persaksian dan sebagainya³¹.

²⁹ Al-Yubi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 388.

³⁰ *Ibid*, 411.

³¹ Al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid*, 20.

3. *Al-Juz'iyah*

Iaitu objektif serpihan yang diambilkira oleh Shariat dalam menentukan sesuatu hukum tertentu atau apa yang dimaksudkan oleh *Shari'* daripada setiap hukum *Shar'i*, daripada wajib, haram, sunat, makruh, harus, syarat atau sebab.³²

Contohnya, objektif masalah khusus di dalam wuduk, atau di dalam sembahyang, jual-beli atau lainnya dalam masalah *furu'*.

Antara Maqasid al-Shari'ah dan Maqasid al-Mukallaf³³

Dalam kerancangan perkembangan wacana maqasid al-Shari'ah, terdapat beberapa bentuk polarisasi aliran yang bergeser antara *maqasid al-Shari'ah*³⁴ dengan *maqasid al-mukallaf*³⁵ atau *maqasid al-'ibad* yang sewajarnya tiada kontradiksi di antara keduanya.

Ulama silam amat berhati-hati menggunakan maqasid al-Shari'ah dalam penentuan hukum seperti amalan dalam kalangan ulama mazhab Shafi'i, dan ada juga yang memperluaskan pengaplikasiannya seperti ulama mazhab Maliki.³⁶ Walau bagaimana pun, penggunaan mereka masih dalam sempadan nass, tanpa membelakangkan nass dengan alasan mendahulukan kemaslahatan, melainkan dalam konteks yang minimum.

Namun dalam perkembangan kontemporari, terdapat golongan yang melangkaui batas, sama ada cenderung kepada menafikan penggunaannya dalam konteks semasa, Misalnya seperti golongan literalis (*harfiyyin*) dan formalis (*shakliyyin*) yang dianggap sebagai neo-zahiri di era moden.³⁷ Yusuf al-Qaradawi menggelarkan

³² *Ibid.*

³³ Perbincangan *tahsin* dan *taqbih* dalam perspektif kalam.

³⁴ Tujuan Allah SWT menurunkan aturan Syariat seperti terkandung dalam wahyunya.

³⁵ Tujuan yang terkandung di dalam setiap perbuatan mukallaf.

³⁶ Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Transformasi Fikah Semasa*, (Selangor: PTS Islamika, 2010), 59-60.

³⁷ Danusiri, "Epistemologi Syara'", Noor Ahmad et al. (eds.), *Epistemologi Syara'*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 48.

golongan seperti ini sebagai neo-literalis (*zahiriyyah al-judud*)³⁸. Menurut beliau golongan ini hanya menyibukkan diri untuk mempelajari hadis tanpa cuba memahaminya melalui kaedah fiqh, *usul al-fiqh*, maqasid al-Shari'ah dan mendalami 'illah bagi setiap nas yang ada³⁹. Dengan pegangan ini mereka tidak menerima kaedah keanjalan hukum Islam dalam menangani perubahan masa, tempat dan keadaan⁴⁰.

Sebagai contoh, mereka tidak mengharuskan pembayaran zakat fitrah dengan nilai atau mata wang⁴¹. Hujah mereka adalah bayaran dengan *'ayn* (zat barangan) merupakan apa yang telah dilakukan oleh Nabi SAW. Oleh itu hujah secara literal tidak bersesuaian untuk dipegang dalam konteks perubahan sosio-ekonomi dan budaya masyarakat Islam⁴². Jika diperhalusi pendapat ini, mereka seolah-olah telah menolak ruh dan objektif pensyariatan zakat itu sendiri. Ini kerana, tindakan Nabi SAW yang mengutip zakat berdasarkan makanan asasi pada zamannya kerana pada waktu itu ia sukar didapati dan lebih bernilai berbanding mata wang. Namun, pada zaman kini, makanan asasi sangat mudah didapati dan keperluan hidup sudah semakin berbeza dan bertambah. Malah, pemberian zakat dengan nilai mata wang kepada asnaf menjadi lebih berkesan dan praktikal bagi mencapai rahsia pensyariatan zakat berbanding pemberian makanan asasi yang cenderung mudah rosak di samping tidak tahan lama. Pemberian berbentuk wang membolehkan mereka memenuhi keperluan dengan lebih efisien, sesuai dengan keperluan hidup⁴³.

³⁸ Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazarat Tahliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996), 175.

³⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah* (Kaherah: Dar al-Shuruq, edisi kelima, 2008M), 155-156.

⁴⁰ Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arba'ah* (Damshik: Dar al-Fikr, edisi ketiga, 1430H/2009M), j.1, 353.

⁴¹ Ia adalah pendapat dari mazhab Maliki, Shafi'i dan Hanbali. Lihat perbincangan ini dalam Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, edisi 2, 1973), 799-808.

⁴² Kementerian Wakaf Kuwait, *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kurwaytiyyah* (Kuwait: Dar al-Safwah, 1995), 23: 344-345.

⁴³ al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah*, 155-157.

Di samping itu, terdapat juga golongan yang melonggarkan penggunaannya berasaskan pendekatan kontekstual (*maqasidi*) dengan mendahulukan akal atas dasar kemaslahatan, yang merupakan jelmaan golongan muktazilah (neo-muktazilah). Misalnya wujud kelompok sarjana beraliran liberal⁴⁴ yang mengulang semula idea, pemikiran dan pendekatan golongan sarjana orientalis dengan label seperti modernisme dan pascamodernisme⁴⁵ dengan pendekatan kontekstual yang mesra-insani. Hakikatnya, masalah yang digunakan dalam menentukan hukum Sharak bukanlah satu dalil yang terasing dan berdiri sendiri, tetapi ia merupakan gabungan dalil-dalil terperinci (*al-Adillah al-Juz'iyah al-Tafsiliyyah*) dari al-Quran dan al-Sunnah yang dirumuskan bagi menjaga lima maqasid utama. Oleh yang demikian, adalah mustahil berlakunya pertentangan antara masalah dan nass⁴⁶. Dengan nada sinikal, Wael Hallaq menempelak pentafsiran nas oleh ulama ini dengan istilah *hegemony of arabicate fiqh*, yang tidak menghormati identiti kebangsaan dan kumpulan etnik tertentu ketika menetapkan hukum kerana keterikatan dengan bahasa Arab semasa melakukan interpretasi hukum.⁴⁷ Pendekatan sebegini mampu menafikan kemaslahatan setempat.

Contoh penggunaan masalah yang berlebihan adalah pendapat yang mengharamkan amalan poligami yang disyariatkan Allah SWT demi menjaga masalah isteri dan anak-anak dalam perkahwinan pertama, lantas ada yang mempromosikan slogan “*one husband, one wife*”, sedangkan ia bertentangan dengan objektif pensyariatan poligami yang memberikan perlindungan kepada wanita dan jalan alternatif yang halal bagi mendapatkan zuriat bagi pasangan yang ada masalah kesihatan reproduktif.⁴⁸ Mereka turut

⁴⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Dirasah Fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah: Bayn al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juz'iyah*, cet. 3, (Kaherah: Dar al-Shuruq, 2008), 13.

⁴⁵ Mannan Buchari, *Menyingkap Tabir Orientalisme*. (Jakarta: Amzah, 2006), 149.

⁴⁶ Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, t.t.), 129-130, 161-162.

⁴⁷ Wael B. Hallaq, “Maqasid and the Challenges of Modernity”, *al-Jami'ah*, vol. 49, no. 1, 2011, 10-11.

⁴⁸ Mohd Anuar Ramli, “Analisis Gender Dalam Hukum Islam”, *Jurnal Fiqh*, 9 (2012), 137-162.

mempromosikan legalisasi perkahwinan sejenis, iaitu lelaki dengan lelaki dan wanita dengan wanita demi memelihara hak asasi manusia, sedangkan perlakuan tersebut bertentangan dengan objektif pensyariatian perkahwinan sebagai asas kelangsungan keturunan umat manusia. Mereka juga menuntut persamaan hak pewarisan antara lelaki dan wanita demi memelihara keadilan kepada golongan wanita atas dasar kesetaraan gender, sedangkan dalam aspek pewarisan wanita dalam hukum Islam tidak menunjukkan unifikasi dalam kadar yang diperuntukkan.⁴⁹

Lebih berbahaya sekiranya mereka ingin menjadikan maqasid al-Shari'ah sebagai alternatif kepada Usul al-Fiqh, dengan andaian ilmu Usul al-Fiqh tidak dapat memenuhi tuntutan reformasi hukum Islam semasa.⁵⁰ Dengan itu, pendekatan maqasid al-Shari'ah ibarat senjata yang mempunyai dua mata yang tajam. Dalam sisi pertama, ia boleh digunakan untuk tujuan baik dan kebajikan, dan di sisi kedua, ia boleh dimanipulasi untuk mencapai tujuan buruk dan kefasadan.⁵¹

Oleh itu, dalam merealisasikan tanggungjawab sebagai hamba, tidak dapat tidak maqasid al-Shari'ah sebagai teori seismograf hukum Islam dijadikan piawai yang sah dan digunakan dalam usaha untuk mencari kebaikan di samping menolak segala keburukan dan mengangkat segala kesulitan yang mengganggu gugat agenda kehidupan manusia. Dengan panduan wahyu yang berdimensi Ilahi dan acuan akal yang berdimensi insani, Maqasid al-Shari'ah dapat memandu manusia tanpa melampaui batas *ifrat* dan *tafrit* dalam mempertimbangkan masalah.⁵²

⁴⁹ H. Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, (Jakarta: Gramedia, 2014).

⁵⁰ Ibrahim Muhammad Siddiq, *Maqasid al-Shari'ah: Bayna al-Fikr al-Uslu wa al-Fikr al-Haddathi*, <http://ar.islamway.net/book>, 10.

⁵¹ Nur al-Din Mukhtar al-Khadimi, *Ilm al-Maqasid al-Shar'iyah*, (Riyadh: Maktabah 'Abikan, 2001), 7.

⁵² Samih 'Abd al-Wahhab al-Jundi, *Ahammiyah al-Maqasid fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Atharuha fi Fahm al-Nass wa Istinbat al-Hukm*. (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2008), 8; Taha Jabir al-'Alwani, *Maqasid al-Shari'ah*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2001), 126-127.

Dinamika Maqasid al-Shari'ah

Lafaz maqasid belum digunakan sebelum kurun ke-IVH sepertimana penggunaan masa kini. Namun, ini tidak bermakna Maqasid al-Shari'ah tidak menjadi perbincangan sentral semenjak zaman Rasulullah SAW. Walaupun tidak menjadi istilah yang popular, ia adalah asas kepada setiap hukum yang ditetapkan. Ini kerana wahyu yang diturunkan adalah demi kemaslahatan umat manusia. Dengan kata lain, tiada hukum tanpa objektif Shariah. Penggunaannya di sebalik prinsip mengangkat *mashaqqah* dan keserbasalahan di samping menolak kemudharatan.

Begitu juga dalam fasa selanjutnya, ia berlegar dalam penggunaan istilah *masalih*, dan penggunaan *istihsan* kalangan ulama Hanafi dan *masalih al-mursalah* kalangan ulama Maliki. Imam al-Razi mengkhususkan tajuk dalam penulisan Usul al-Fiqh dengan tajuk *al-Masalih al-Mursalah* atau *al-Istislah*.⁵³

Dalam fasa berikutnya dijemakan dalam penggunaan nama kitab seperti *al-Mahasin* oleh al-Shashi (w. 360H), *al-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah* oleh al-Raghib al-Asfahani (w. 302H). Kemudiannya, topik maqasid dimasukkan dalam sebahagian penulisan ulama, misalnya seperti kitab *Ghiyath al-Umam* oleh Imam al-Haramayn al-Juwayni (w. 478H), kitab *al-Mankhul* dan *al-Mustasfa* oleh pelajar beliau iaitu Imam al-Ghazali (w. 505H), kitab *al-Qawa'id al-Sughra* dan *al-Kubra* oleh 'Izz ibn 'Abd al-Salam (w. 660H) dan Ibn Taymiyyah (w. 728H) dalam fatwanya⁵⁴.

Kemuncak kepada perkembangan ini adalah penghasilan kitab yang mengkhususkan tentang maqasid, iaitu *al-Muwafaqat* oleh al-Shatibi (w. 790H).⁵⁵

⁵³ Iaitu *al-Masalih* yang sesuai dengan *maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*. Fakr al-Din al-Razi, *al-Kashif 'an Usul al-Dala'il wa Fusul al-'Ilal*, (tahq.) Ahmad Hijazi al-Saqa, (Beirut: Dar al-Jayl, 1992), 7.

⁵⁴ Yusuf Ahmad Muhammad al-Badwi, *Maqasid al-Shari'ah 'Inda Ibn Taymiyyah*, (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2000).

⁵⁵ Hamdan Muslim al-Mazru'i, "Maqasid al-Shari'ah: Dirasah Mustalahiyah", *Abhath wa Waqa'i al-Mu'tamar al-'Amm al-Thani wa al-Ishrin*, al-Majlis al-A'la li Shu'un al-Islamiyyah, 6-7.

Rentetan perkembangannya hingga kini, maqasid al-Shari'ah telah dibangun sebagai disiplin ilmu tersendiri oleh Ibn 'Ashur (w. 1394H) yang kemudiannya dikembangkan oleh ulama semasa. Banyak karya-karya berkaitan maqasid al-Shari'ah telah dihasilkan mutakhir ini

Berdasarkan perkembangan tersebut, maqasid al-Shari'ah berevolusi daripada hanya sub perbincangan dalam qiyas iaitu *masalik al-'illah*, hingga dibincangkan dalam kitab yang khusus dan akhirnya menjadi sebuah disiplin ilmu yang tersendiri.⁵⁶

Maqasid al-Shari'ah sebagai Seismograf Penilaian

Wacana tentang maqasid di Malaysia baru bermula di awal 1990an dan telah semakin giat dilakukan selepas tahun 2000.⁵⁷ Kini, maqasid al-Shari'ah digunakan secara berleluasa sebagai kerangka analisis. Situasi ini disebabkan perbincangannya tidak serumit polemik di dalam disiplin Usul al-Fiqh. Apatah lagi tafsirannya bersifat linear dan terbuka.

Disebabkan ruang perbincangannya yang dilihat "mudah", banyak pihak mula menggunakannya sebagai kerangka analisis sama ada secara mendalam mahupun mendatar. Hakikatnya, disiplin ini adalah kemuncak kepada penguasaan ilmu Usul al-Fiqh yang tinggi. Sesungguhnya maqasid bukanlah dalil tersendiri yang bebas daripada dalil-dalil Shara' bahkan ia difahami daripada nass Shara', kaedah dan petunjuknya.⁵⁸

Namun begitu, penyusunannya yang mudah difahami dan klasifikasi yang jelas, di samping sandaran maqasidnya kepada

⁵⁶ Jabbar Sabil, "Dinamika Teori Maqasid", *Jurnal Ilmiah: Islam Futura*, vol. 10, no. 2, 2011, 38-49.

⁵⁷ Ridwan Jamal, "Maqashid Al-Syari'ah Dan Relevansinya Dalam Konteks Kekinian", *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, vol. 8, no. 1 (2010), 1-12; Nora'inan Bahari dan Ahmad Hidayat Buang, "Penggunaan Maqāsid Al-Syari'Ah Dalam Fatwa Muamalat Di Malaysia: Kajian Literatur", *Journal of Shariah Law Research* (2016) vol. 1(1), 1-18.

⁵⁸ Wa'il 'Abd Allah al-Huwayrini, *al-Manhaj fi Istinbat Ahkam al-Nawazil*, cet. 2, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2012), 476.

Shariah, bukan insan atau *al-'ibad*, ia dilihat mempunyai justifikasi yang kuat sebagai kerangka analisis.

Pembahagiannya yang sistematik berdasarkan tiga kategori utama menyebabkan ia dilihat sebagai kerangka yang jelas, walaupun terbuka kepada interpretasi bervariasi dalam mengisi tahap dan pertembungan antara *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*. Antara penggunaannya masa kini adalah:

1. Maqasid al-Shari'ah sebagai pengukuran indeks

Asas maqasid al-Shari'ah digunakan dalam membangunkan indeks. Antara indeks yang dibangunkan berasaskan kerangka maqasid al-Shariah adalah indeks pembangunan, Indeks Syariah Malaysia, indeks patuh Syariah dan sebagainya.⁵⁹

2. Maqasid al-Shari'ah parameter

Asas maqasid al-Shariah digunakan sebagai parameter sebagai kayu ukur dalam analisis terhadap sesuatu isu tetapi tidak samai tahap pembangunan indeks yang lebih komlikated. Biasanya ia berasaskan kepada tiga kategori asas sama ada *daruriyat*, *hajiyyat* mahupun *tahsinat*. Misalnya kajian berkaitan dengan pembangunan negara, pendermaan jasad mayat, pendermaan organ dan sebagainya.⁶⁰

⁵⁹ Salman Syed Ali & Hamid Hasan, *Towards a Maqasid al-Shariah based Development Index* (Jeddah Islamic Research and Training Institute, 2014); M. Fevzi Esen, "A Statistical Framework on Identification of Maqasid Al-Shariah: Variables for Socio-Economic Development Index", *Journal of Business Studies Quarterly*, 2015, vol. 7, no. 1; Mohd Shukri Hanapi, "The Islamic-Based Development Index (IBD-I) Worldview: A Case Of The Malaysian Syariah Index (MSI)", *Asia Pacific Journal of Advanced Business and Social Studies*, vol. 1, iss. 1, 2015, 168-179; Mehmet Asutay & Astrid Fionna Harningtyas, "Developing Maqasid al-Shari'ah Index to Evaluate Social Performance of Islamic Banks: A Conceptual and Empirical Attempt", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2015, Vol. 1, No. 1, 5-64; Bedoui, H. E., & Mansour, W. "Performance and Maqasid al-Shari'ah's Pentagon-Shaped Ethical Measurement", *Journal of Science and Engineering Ethics*, 2015, 21(3) 555-576.

⁶⁰ Mohamad Zaidi Abdul Rahman, Aplikasi Maqasid Al-Syari'ah Dalam Pentadbiran Negara: Satu Tinjauan Sejarah Islam, *Jurnal Fiqh*, No. 12 (2015) 29-56; Saiful Azhar Rosly, "Shariah Parameters Reconsidered", *International Journal of*

3. Maqasid al-Shari'ah sebagai etika

Maqasid al-Shari'ah turut dijadikan asas dalam perbincangan berkaitan etika dari perspektif Islam. Ini kerana perbincangan berkaitan keselamatan nyawa dan akal mempunyai asas signifikan dalam paradigma keagamaan, kerana ia dititikberatkan dalam Shariah Islam. Etika Islam dibangunkan khususnya dalam bidang sains dan teknologi, perubatan dan sebagainya sama ada dengan label bioetika, etika bio-perubatan dan seumpamanya.⁶¹

Sehubungan itu, pembangunan maqasid al-Shari'ah sebagai seismograf dalam penilaian pelbagai kategori sama ada mengukur pencapaian, menilai kemanfaatan, menganalisis keberkesanan dan sebagainya menunjukkan dinamika dalam perkembangan ilmu maqasid. Menurut Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam, kebanyakan kemaslahatan dunia dan keburukannya dapat diketahui dengan akal, sepertimana juga kebanyakan pensyariatannya.⁶² Sebagai asas dalam seismograf, maqasid al-Shari'ah mempunyai kepentingan yang tersendiri dalam mengukur dan mempertimbangkan sesuatu perkara demi menjamin tertariknya kemaslahatan dan tertolaknya keburukan. Pertimbangan yang menjadi kayu pengukur ini semestinya berlandaskan nilai-nilai al-Quran dan al-Sunnah yang menjadi asas sebelum pendekatan teori maqasid al-Shari'ah digunakan. Ini untuk memastikan piawaian yang dilakukan masih di dalam kerangka Shariat.

Islamic and Middle Eastern Finance and Management, vol. 3, iss 2, 2010, 132-146; Marybeth T Acac, "PANCASILA A Contemporary Application of Maqasid al-Shari'ah?", *Journal Of Indonesian Islam*, Vol 9, No. 1, 2015, 58-79; Maheran Zakaria, "The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasid al-Syari'ah on Zakat Distribution Effectiveness", *Asian Social Science*, Vol. 10, No. 3; 2014, 165-173.

⁶¹ Amana Raquib, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives' (Maqasid Approach)*. (Petaling Jaya: The Other Press, 2015); Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics and Application*, (Oxford: Oxford Press, 2009); Mohd Zaid Mustafar & Joni Tamkin Borhan, "Muslim Consumer Behavior: Emphasis on Ethics from Islamic Perspective", *Middle-East Journal of Scientific Research* 18 (9) 2013, 1301-1307.

⁶² 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam Fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 1: 8.

Maqasid al-Shari'ah: Antara Pengekalan & Penganjalan

Secara umumnya, disiplin maqasid berkembang dari zaman ke zaman dengan kelahiran tokoh-tokoh baharu yang mengembangkan lagi perbincangan maqasid al-Shari'ah.

Pada masa kini, tokoh-tokoh seperti al-Raysuni, al-Qaradawi, Ibn Bayyah dan ramai lagi turut membincangkan tentang maqasid al-Shariah. Mereka tidak membebaskan diri daripada tradisi ulama silam dan masih terikat dalam kerangka yang dibangunkan oleh al-Shatibi dan al-Ghazali.

Sedangkan asas perbincangannya dibangunkan berlatarkan masyarakat zaman silam yang jauh berbeza dengan realiti masa kini yang perlu kepada penambahan terhadap *daruriyat al-khams*. Timbul polemik apakah batasan keterikatan dengan teori yang dibangunkan masih kekal relevan ataupun ada ruang untuk memperkembangkan elemen asas dalam perbincangan maqasid al-Shariah.

Apakah ia sebuah wacana yang terbuka atau inklusif hingga semua pihak boleh menerobos ke dalamnya sebagai pentafsir Shariah atau ia merupakan disiplin yang eksklusif bagi pihak tertentu sahaja. Dalam istilah yang digunakan oleh Ahmad Minhaji, pertentangan ini adalah kesan dua pendekatan hukum Islam yang berbeza, iaitu antara pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan pendekatan empiris-historis-induktif.⁶³ Yang mana satu pihak lebih terikat daripada pihak kedua yang lebih terbuka.

Jaser Awda, salah seorang sarjana kontemporari telah membincangkan Maqasid al-Shariah dari perspektif yang baharu, iaitu berasaskan pendekatan sistem.⁶⁴ Beliau melakukan reformasi yang dulunya bernuansa penjagaan (*protection*) dan pelestarian (*preservation*) menuju maqasid yang bercitarasa pengembangan (*development*) dan keutamaan hak asasi (*human rights*) yang perlu

⁶³ Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul al-Fiqh", Amin Abdullah et al. (eds.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 119.

⁶⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010), 24.

dijadikan tema dalam penentuan hukum semasa.⁶⁵ Hal ini adalah kerana dilihat klasifikasi maqasid klasik hanya bertumpu kepada individu semata berbanding masyarakat secara umum (penjagaan asas yang lima).

Gambaran Islam yang ideal itu tidak mampu wujud melalui hukum-hukum yang terhasil daripada sejarah kemanusiaan lampau namun ia berkembang seiring dengan perubahan zaman. Usaha untuk mencari titik kesatuan antara membumisasikan Shariah, merealisasikan realiti sosial dan memenuhi kehendak al-Shari' ini dapat dilihat ketika Maqasid Shariah diletakkan sebagai suatu metode atau sistem yang menganalisis kajian hukum Islam (istinbat hukum). Hasilnya, penjelmaan hukum Islam daripadanya mampu meningkatkan pembangunan insan (*human development*) serta menjamin hak asasi manusia secara umum. Namun bagi al-Huwairini, penambahan kepada wacana maqasid berkaitan kemanusiaan, keadilan sosial, kebebasan dilihat sebagai usaha untuk merosakkan bangunan maqasid Shariah kerana ia merupakan slogan pihak Barat dan orientalis dalam acuan keagamaan baharu.⁶⁶

Namun begitu, apakah parameter *daruriyyat* hanya terbatas kepada lima aspek sahaja. Dalam perbincangan ulama, terdapat ulama yang menambah *daruriyyat* keenam iaitu menjaga maruah, ada yang menambah hingga lapan seperti Nabhani.⁶⁷ Malah bagi 'Abd al-Latif al-Humayyim, beliau menambah sehingga sepuluh (*usul al-'ashrah*), iaitu agama, akal, nyawa, jasad, harta, *nasab* (keturunan), *nasal* (usia), *al-zawj* (kahwin), *al-'ird* (maruah) dan *al-watan* (tanah air). Usul ini berdasarkan penelitian beliau terhadap nas al-Qur'an al-Sunnah dan al-ijma'.⁶⁸ Pada pandangan pengkaji, dalam konteks semasa, *hifz al-bi'ah* (penjaga alam sekitar) juga relevan untuk dimasukkan dalam kategori *daruriyyat*. Ini kerana pengabaian aspek ini boleh mengancam nyawa manusia.

⁶⁵ M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, (Bandung: Mizan, 2014), 11.

⁶⁶ A-Huwayri, *al-Manhaj fi Istinbat Ahkam al-Nawazil*, 478.

⁶⁷ 'Abdullah Yahya al-Kamali, *Maqasid al-Shari'ah fi Daw'i Fiqh al-Muwazanat*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000), 129-133.

⁶⁸ 'Abd al-Latif al-Humayyim, *al-Daruri fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Jordan: Dar 'Ammar, 2004), 39-40.

Sebagai agama yang progresif, Shariat Islam mempunyai piawaian yang menjadi mekanisme dalam mengukur sesuatu perkara sama ada dari sudut *vertikal* mahupun *horizontal*. Teori *maqasid* yang ditunjangi oleh *al-daruriyat*, *al-hajiyat* serta *al-tahsiniyat* perlu digunakan dalam menilai sesuatu aspek yang telah dan akan dilaksanakan menepati kehendak dan tuntutan Shariat.

Sehubungan itu, sebuah teori ilmu Islam, *maqasid Shari'ah* mempunyai kepentingan yang tersendiri dalam mengukur dan mempertimbangkan sesuatu perkara demi menjamin tertariknya kemaslahatan dan tertolaknya keburukan. Pertimbangan yang menjadi kayu pengukur ini semestinya berlandaskan nilai-nilai al-Quran dan al-Sunnah yang menjadi asas sebelum pendekatan *maqasid al-Shari'ah* digunakan. Asas ini adalah signifikan bagi memastikan piawaian dan penilaian yang dilakukan masih di dalam kerangka Shari'ah,⁶⁹ tidak terseleweng dari koridor Shari'ah.

Penutup

Walaupun manusia sebagai entiti yang ditaklifkan dengan Shari'ah, namun mereka tidak mempunyai hak untuk bebas mentafsirkan kemaslahatan tanpa panduan Shari'ah. Paradigma antroposentrisme perlu diharmonikan dengan kerangka wahyu agar *maqasid al-Shariah* dan *maqasid al-mukallaf* dapat disinergikan bagi mencapai kemaslahatan shar'i lagi insani, iaitu mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan.

Sehubungan itu, dalam menilai dan mempertimbangkan sesuatu penetapan hukum Islam, objektif Shariah perlu ditekankan supaya kehidupan manusia berjalan lancar di samping masalah manusia terjamin. Oleh itu, tahap kemaslahatan yang terdiri daripada *al-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyat* perlu diambilkira berdasarkan urutan keutamaannya berserta dengan objektif umum, objektif khusus serta objektif serpihan. Dengan proses ini, segala penilaian dan standard piawaian yang dilakukan serta dijalankan akan menjadi lebih telus dan sah.

⁶⁹ Jaser 'Awda, *al-Ijtihad al-Maqasidi: Min al-Tasawwur al-Usulil ila al-Tanzil al-'Ilmi*, (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013), 20-30.

Oleh itu, *al-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyat* amat penting dalam mengukur dan menilai segala aspek yang telah dan akan dilaksanakan. Unsur *al-daruriyat* perlu diutamakan daripada *al-hajiyat*. Seterusnya *al-tahsiniyat* dikemudiankan daripada *al-hajiyat* di samping mengambilkira unsur-unsur pelengkapanya (*takmilah*). Ini bertujuan untuk mencapai kebaikan dan menolak sebarang keburukan atau dengan kata lain *maslahah* direalisasikan dan *mafsadah* dihindarkan.

Bibliografi

- 'Abd Allah bin Bayyah, *'Alaqah Maqasid al-Shari'ah bi Usul al-Fiqh*, Mekkah: Mu'assasah al-Furqan, 2006.
- 'Abd al-Latif al-Humayyim, *al-Daruri fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, Jordan: Dar 'Ammar, 2004.
- 'Abdullah Yahya al-Kamali, *Maqasid al-Shari'ah fi Daw'i Fiqh al-Muwazanat*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000.
- 'Ilal al-Fasi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah Wa Makarimuha*, cet. 5, Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.
- 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam Fi Masalih al-Anam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 1: 8.
- Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics and Application*, Oxford: Oxford Press, 2009.
- Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, Beirut : Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Shari'ah*, cet. 3, Beirut : Dar al-Makrifah, 1997.
- Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, cet. 4, Riyadh : al-Dar al-Alamiah Li al-Kitab al-Islami, 1995.
- Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul al-Fiqh", Amin Abdullah et al. (eds.), *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenamedia, 2016.
- Amana Raquib, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives' (Maqasid Approach)*, Petaling Jaya: The Other Press, 2015.

- Bedoui, H. E., & Mansour, W. "Performance and Maqasid al-Shari'ah's Pentagon-Shaped Ethical Measurement", *Journal of Science and Engineering Ethics*, 2015, 21(3) 555-576.
- Danusiri, "Epistemologi Syara'", Noor Ahmad et al. (eds.), *Epistemologi Syara'*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Fakr al-Din al-Razi, *al-Kashif 'an Usul al-Dala'il wa Fusul al-'Ilal*, (tahq.) Ahmad Hijazi al-Saqa, Beirut: Dar al-Jayl, 1992.
- Fawzi Ba Thabit, *Fiqh Maqasid al-Shari'ah fi Tanzil al-Ahkam*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2011.
- H. Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, Jakarta: Gramedia, 2014.
- Hamdan Muslim al-Mazru'i, "Maqasid al-Shari'ah: Dirasah Mustalahiyah", Abhath wa Waqa'i al-Mu'tamar al-'Amm al-Thani wa al-Ishrin, al-Majlis al-A'la li Shu'un al-Islamiyyah.
- Ibrahim Muhammad Siddiq, *Maqasid al-Shari'ah: Bayna al-Fikr al-Usul wa al-Fikr al-Haddathi*, <http://ar.islamway.net/book>.
- Jabbar Sabil, "Dinamika Teori Maqasid", *Jurnal Ilmiah: Islam Futura*, vol. 10, no. 2, 2011, 38-49.
- Jaser 'Awda, *al-Ijtihad al-Maqasidi: Min al-Tasawwur al-Usul ila al-Tanzil al-'Ilmi*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.
- Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010.
- Kementerian Wakaf Kuwait, *Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, Kuwait: Dar al-Safwah, 1995.
- La Jamaa, "Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari'ah", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, vol. 45, no. 2, 2011, 1251-1270.
- M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Bandung: Mizan, 2014.
- M. Fevzi Esen, "A Statistical Framework on Identification of Maqasid Al-Shariah: Variables for Socio-Economic Development Index", *Journal of Business Studies Quarterly*, 2015, vol. 7, no. 1.

- Maheran Zakaria, "The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasid al-Syari'ah on Zakat Distribution Effectiveness", *Asian Social Science*, Vol. 10, No. 3; 2014, 165-173.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*, edisi 2, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1992.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Transformasi Fikah Semasa*, (Selangor: PTS Islamika, 2010), 59-60.
- Mannan Buchari, *Menyingkap Tabir Orientalisme*, Jakarta: Amzah, 2006.
- Marybeth T Acac, "PANCASILA A Contemporary Application of Maqasid al-Shari'ah?", *Journal Of Indonesian Islam*, Vol 9, No. 1, 2015, 58-79;
- Maulidi. "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, vol. 49, no. 2, 2015, 251-264.
- Mehmet Asutay & Astrid Fionna Harningtyas, "Developing Maqasid al-Shari'ah Index to Evaluate Social Performance of Islamic Banks: A Conceptual and Empirical Attempt", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2015, Vol. 1, No. 1, 5-64.
- Mohamad Zaidi Abdul Rahman, Aplikasi Maqasid Al-Syari'ah Dalam Pentadbiran Negara: Satu Tinjauan Sejarah Islam, *Jurnal Fiqh*, No. 12 (2015) 29-56.
- Mohd Anuar Ramli, "Analisis Gender Dalam Hukum Islam", *Jurnal Fiqh*, 9 (2012), 137-162.
- Mohd Shukri Hanapi, "The Islamic-Based Development Index (IBD-I) Worldview: A Case Of The Malaysian Syariah Index (MSI)", *Asia Pacific Journal of Advanced Business and Social Studies*, vol. 1, iss. 1, 2015, 168-179.
- Mohd Zaid Mustafar & Joni Tamkin Borhan, "Muslim Consumer Behavior: Emphasis on Ethics from Islamic Perspective", *Middle-East Journal of Scientific Research* 18 (9) 2013, 1301-1307.
- Muhammad 'Imarah, *Ma'rakah al-Mustalahat Bayna al-Gharb wa al-Islam*, Kaherah: Nahdah Misr, t.t.

- Muhammad 'Imarah. *Al-Shari'ah al-Islamiyyah wa al-'Ilmaniyyah al-Gharbiyyah*, Kaherah: Dar al-Shuruq, 2003.
- Muhammad al-Said, *Buhuth Fi al-Adillah al-Mukhtalaf fiha 'Inda al-Usuliyin*, Kaherah: t.p., 1977.
- Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, t.t.p.: al-Basha'ir Li al-Intaj al-'Ilmi, 1998.
- Muhammad b. Abi Bakr al-Razi, *Mukhtar al-Sihhah*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1997), 151.
- Muhammad Bakr Isma'il Habib, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah: Ta'silan wa Taf'ilan*, (Arab Saudi: Rabitah al-'Alam al-Islami, 1427H.
- Muhammad Mustafa al-Zuhayli, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tatbiqatuha fi al-Madhahib al-Arba'ah*, Damshiq: Dar al-Fikr, edisi ketiga, 1430H/2009M.
- Muhammad Mustafa Shalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, cet. 2, Beirut: Dar al-Nahdah al-Arabiah, 1981.
- Muhammad Sa'id al-Yubi, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah Wa 'Alaqatuha Bi al-Adillah al-Shar'iyah*, Riyadh : Dar al-Hijrah, 1998.
- Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, t.t.
- Nora'inan Bahari dan Ahmad Hidayat Buang, "Pergunaan Maqāṣid Al-Syarī'Ah Dalam Fatwa Muamalat Di Malaysia: Kajian Literatur", *Journal of Shariah Law Research* (2016) vol. 1(1), 1-18.
- Nur al-Din Mukhtar al-Khadimi, *'Ilm al-Maqasid al-Shar'iyah*, Riyadh: Maktabah 'Abikan, 2001.
- Ridwan Jamal, "Maqashid Al-Syari'ah Dan Relevansinya Dalam Konteks Kekinian", *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, vol. 8, no. 1 (2010), 1-12.
- Saiful Azhar Rosly, "Shariah Parameters Reconsidered", *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, vol. 3, iss 2, 2010, 132-146.

- Salman Syed Ali & Hamid Hasan, *Towards a Maqasid al-Shariah based Development Index*, Jeddah Islamic Research and Training Institute, 2014.
- Samih 'Abd al-Wahhab al-Jundi, *Ahammiyah al-Maqasid fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Atharuha fi Fahm al-Nass wa Istinbat al-Hukm.*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2008.
- Taha Jabir al-'Alwani, *Maqasid al-Shari'ah*, Beirut: Dar al-Hadi, 2001.
- Wa'il 'Abd Allah al-Huwayrini, *al-Manhaj fi Istinbat Ahkam al-Nawazil*, cet. 2, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2012.
- Wael B. Hallaq, "Maqasid and the Challenges of Modernity", *al-Jami'ah*, vol. 49, no. 1, 2011, 10-11.
- Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Damsyik: Dar al-Fikr, 1996.
- Yusuf Ahmad Muhammad al-Badwi, *Maqasid al-Shari'ah 'Inda Ibn Taymiyyah*, Jordan: Dar al-Nafa'is, 2000.
- Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1996.
- Yusuf al-Qaradawi, *Dirasah Fi Fiqh Maqasid al-Shari'ah: Bayn al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nusus al-Juz'iyyah*, cet. 3, Kaherah: Dar al-Shuruq, 2008.
- Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakah* Beirut: Mu'assasah al-Risalah, edisi 2, 1973.
- Yusuf al-Qaradawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah*, Kaherah: Dar al-Shuruq, edisi kelima, 2008M.
- Yusuf Hamid al-'Alim, *al-Maqasid al-'Ammah Li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Riyadh: al-Dar al-'Alamiah Li al-Kutub al-Islami, 1994.

The Theory of Maqasid al-Shari'ah: A Literature Review and Research Agenda

Abu Talib Mohammad Monawer & Noor Naemah Abdul Rahman

Introduction

The concept of '*Maqasid al-Shariah*' refers to the objectives of *shari'ah* (Islamic law) that promote human welfare through acquisition of every possible benefit (*manfa'ah*) and avoidance of any kind of harms or injuries (*madarraah*). Ibn Ashur said: "The overall objective (*maqasid 'amm*) of Islamic legislation is to preserve the social order of the community and insure its healthy progress by promoting the well-being and virtue (*salah*) of the human being. The *salah* of human beings consists of the soundness of their intellects and the righteousness of their deeds, as well as the goodness of the things of the world in which they live that are put at their disposal" (Ibn-Ashur, 2006). In order to achieve those objectives the lawgiver (*shari'*) - Allah swt prescribed many *ahkam* (provisions and rulings) since the inception of sending prophets and messengers which meet at some divinely common purposes that could help mankind to live a systematic and peaceful life on this earth (al-Qayyim, 1973; Kamali, Khan, & Al Shaikh-Ali, 2008; Mohamad Akram Laldin & Hafas Furqani, 2013). This is the very meaning of the concept of *maslahah* (in singular, plural is *masalih*) as known in Islamic Jurisprudence (*al-fiqh al-Islami*).

The application of *maqasid al-shariah* is evident in the *ijtihad* (individual reasoning) of Muslim jurists (*fuqaha*) beginning from the companions (*sahabah*) of the prophet (PBUH) and more evidently it is found in the *ijtihad* of 'Umar- the caliph of Islam (al-Dehlawi, 2005; al-Jundi, 2008). *Maqasid al-shariah* was well considered by almost all later *fuqaha* (jurists of Islamic jurisprudence) particularly Abu Hanifah (150H), Malik (178H), Shafi'ie (204H) and Ahmad (241H), Imams of four popular Sunni *madhahib* (schools of Islamic legal thought) in their *ijtihad* as found in their *fiqh* legacy (al-Furuji, 2001; Ibn-Mukhtar, 2014; Kamali et al., 2008).

Hence, the concept of *maqasid al-shariah* and its applications are not something innovated by the later *fuqaha* rather it is the core concept of *shari'ah* since its inception; and the Qur'an and the Sunnah are the first sources that explicitly stated *masalih* in the provisions and legal rulings (*ahkam*) of *shari'ah* (al-Qayyim, 1973). Shah Wali al-Allah al-Dehlawi (2005) affirmed the consideration of *masalih* in the *ahkam* of *shari'ah* substantiating with the Sunnah and the consensus (*ijma'*) of people of three best centuries (*khayrul Qurun*). The concept of *masalih* was considered in the *ijtihad* of previous scholars regardless of its theorization, and it was also considered in the *ijtihad* of other scholars who were not studied by contemporary researchers yet. In addition, scholars of *ahl al-Ra'y*, who are more popular for causation and rationalization (*ta'lil*) of *Shari'ah*, were to be considering *masalih* in their *ijtihad*.

However, it became a fact that Shatibi is mentioned whenever *maqasid* is discussed; and the study of this subject linked to the repetition of Shatibi's discourse. Meanwhile, Shatibi's discourse is linked to the theory of al-Ghazali which received full reservation. The subject again remained the same until Ibn Ashur (1379H) who fouded it as a new knowldge and added a new dimension to previous categorizes of *maqasid*. Meanwhile, the development and evolution of *maqasid al-shariah* as a discipline requires study of all discussions contributed to this discourse by the pioneers, contemporaries as well as the later scholars in order to discover new information about the Islamic law and its dynamism to respond to the contemporary needs of the society. More importantly, the thoughts of pioneer scholars need to be examined, because the later additions are mostly benefited from the earlier contributions. At this very point, the contribution of earlier *fuqaha* i.e. scholars before al-Shatibi (790H) comes to the focus.

The objective of this paper is to review the contemporary literature on the contributions of the earlier *fuqaha* along with the evolution of the *maqasid* theory. It will also find out the gaps in the literature to propose some directions for future research. In this review, the authors selected the *fuqaha* who contributed to *maqasid al-Shari'ah* whether by application or by theorization since its emergence until al-Shatibi (790H) during the period between 2nd and

8th centuries. The paper will exclude four scholars whose contributions have been studied enough to the extent that their names i.e. al-Juwayni, al-Ghazali, al-Shatibi and Ibn Ashur, are repeated whenever the theory of *maqasid al-shari'ah* is discussed.

To collect data, the researchers used Google Scholar search engine using the keywords: *maqasid*, *maqasidi*, *masalih*, *maslahah*, *maslahi*, *Ta'lil*, *Taqsid*, *I'tibar al-Ma'al*, *Daruriyyat*. This is because these keywords are frequently mentioned by contemporary researchers and scholars after the discourse of *maqasid al-Shari'ah* was theorized. This paper will use different dimensions of *maqasid* theory in order to highlight the *maqasidic* thinking of the selected *fuqaha*. The dimensions are such as three levels *maqasid al-shari'ah*: *Daruriyyat* (necessities), *Hajiyyat* (needs) and *Tahsiniyyat* (luxuries); five necessities: protection of Deen, life, progeny, intellect and property; three types of *maqasid*: general, specific and partial; *I'tibarul Ma'alat* (consideration of consequences) etc.

This paper is divided into three parts. The first part will discuss the terminologies, theorization and evolution of *maqasid al-shariah*. The following part will deal with the contemporary studies on the contributions of early classical *fuqaha* and identify the gaps in the literature. The final part will put the limitations of the present research and will provide some directions for future research.

The Terminology of *Maqasid al-Shari'ah*

The word *maqasid al-shari'ah* is later used by the scholars whereas other different words were used by the earlier scholars to mean the same concept. It is to be noted that terminologies are the innovations of systematic study of later scholars. The same applies to the term of *maqasid al-shari'ah*. Among the terms used by the early scholars are *Hikam* (wisdom), *Asrar* (secrets), *Ma'ani* (underlying insights), *Mabaghi*, (aims), *Ilal* (reasons), *Maghza* (purport/gist), *Murad al-Shar'* (purport of law), *Gharad al-Shar'* (goal of law), *Murad Allah* (purport of Allah), *Murad Rasulihi* (purport of His Messenger), *Maqsad* (end), *Maqsud* (intent) etc.

As for the technical term *maqasid* was used by scholars like al-Hakim al-Tirmizi (320H) as a key word in the title of his book *al-Salat wa*

Maqasiduha to mean *masalih* in. Before him after other fuqaha used other different key words identical to *maqasid* in the titles of their books such as *makarim* used by al-Raghib al-Asfahani (302H) in his book *al-Zari'ah ila Makarim al-Akhlaq*; *Masalih* by Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl al-Balakhly (322H) in *Masalih al-Abdan wa al-Anfus*; *Mahasin* and *istislah* by Abu Bakr al-Qaffal al-Shashi (365H) in *Mahasin al-Shari'ah*; *Ilal* by Ibn Babawayh al-Qimmi (381H) known as al-Shaykh al-Saduq in *Ilal al-Shar'iyi*' and by 'Abu al-Hasan al-Amiri (381H) in *al-Ibahan 'an Ilal al-Diyana*h; *manaqib* by him; and *istislah* by al-Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadhani (417H) (al-Mazru'ie, n.d.; al-Raysuni, 1429H). Surprisingly, the terms *maqasid al-shari'ah* and *maqasid al-shar'* were used by Imam Shafi'ie (204H) himself as explicitly stated by al-Jawayni in *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* (al-Juwayni, 478H; Ibn-Mukhtar, 2014) albeit these terms were attributed to al-Juwayni by some contemporary scholars like al-Raysuni and Kamali (al-Raysuni, 1429H; Kamali et al., 2008). However, its practical implementation goes back to the period of *sahabah* and more evidently to the *ijtihad* of 'Umar- the second caliph of Islam (al-Jundi, 2008). It is according to Hallaq (2011) termed in English as 'universal aims of the law'. The Table below illustrates *maqasid al-shari'ah* in its pre-theorized period:

Approach	Scholar	Terminology	Chapter	Topic
Atomistic: Partial (<i>Juz'iyah</i>) and Specific (<i>khassah</i>)	al-Hakim al-Tirmizi (320H)	<i>Maqasid/ Purposes</i>	'Ibadat	Prayers
		<i>Asrar/ Secrets</i>		Pilgrimage
		<i>'Ilal/ Reasons</i>	General	Verities
1. Consideration of <i>maslahah</i> and <i>maqasid</i> through the application of <i>Qiyas</i>	Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl al-Balkhi (322H)	<i>'Ilal/ Reasons</i>	<i>Mu'amalat/ Dealings</i>	Islamic juridical Rulings
		<i>Maslahah/ Benefits</i>	<i>Riyadat/ Health</i>	Health (Physical and Mental)
2. Consideration of <i>maqasid</i> in <i>fiqh</i> issues	Al-Qaffal al-Shashi (365H)	<i>Mahasin/ Beauties, Istislah/ welfare</i>	Different Chapters	Different Topics

and rulings as it is more importantly observed in the Hanafite school.	Ibn Babawayh al-Qimmi (381H)	'Ilal/ Reasons	Different Chapters	Verities
--	------------------------------	----------------	--------------------	----------

Table 1: *Maqasid al-shari'ah* in pre-theorized period

Theorization of Maqasid al-Shari'ah

Theories are mostly the result of generations of scholarly discussion, and the need for them emerges and grows with the passage of time and the increasing distance between the natural understanding of the *sahabah* (companions of the prophet), *tabi'un* (the successors), and *atba' al-Tabi'in* (the post successors) for the underlying insights (*ma'ani*) and wisdoms of the *shari'ah* rulings in addition to that of later generations (Abdur Rahman al-Qaradawi, 2000). It would be a mistake to expect early scholars like Imam Abu Hanifah (150H), Imam Malik (178H), Imam Shafi'ie (204H), Imam Ahmad (241H), Abu Bakr al-Razi al-Jassas (370H) and others to have formulated mature textbook terminologies and theories of *maqasid al-shari'ah*.

However, they established *maslahah* in their *ijtihad* in order to achieve *maqasid al-shari'ah* throughout the application of different *adillah* (indicants/ principles) namely *istihsan* (juristic preference) by Hanafites, *maslahah mursalah* (unrestricted benefit), or *istislah* (public interest) by Malikites, Shafi'ites and Hambalites etc. in addition to various *qawa'id fiqhiyyah* (*fiqh*/ legal maxims). Those indicants are identical to *masalih* and ultimately serve the theory of *maqasid al-Shari'ah* (al-Khadimi, 1998; al-Mazru'ie, n.d.).

Maqasid al-shari'ah came to be systematically theorized starting from the later 4th century by al-Juwayni (478H) followed by his disciple Abu Hamid al-Ghazali (505H). Afterwards, scholars like Ibn Rushd (520H), Ibn al-'Arabi (543H), Fakhr al-Din al-Razi (606H), al-Amidi (631H), Ibn 'Abd al-Salam (660H), al-Qarafi (684H), al-Tufi (716H), Ibn Taymiyyah (728H), and Ibn al-Qayyim (751H) contributed a lot to the theorization of this discourse (al-Mazru'ie, n.d.; al-Raysuni, 1429H). During this period, the discussion on *maqasid al-shari'ah* was compiled under the

books of *Usul al-Fiqh* without any specific section until the period of al-Shatibi (790H). Al-Shatibi formulated a complete chapter in *al-Muwafaqat* for the discussion on *maqasid al-shariah*. Later on, Ibn Ashur (1379H) wrote a specific book proclaiming *maqasid al-shari'ah* as a new knowledge and consequently a lot of research was conducted by later scholars till now. The Table bellow outlines the theorization of maqasid al-shri'ah:

Approach	Scholar	Contribution
Holistic	Immature Stage	
	Abu al-Hasan al-Amiri (381H)	Five categories of necessities
	al-Qadi Abd al-Jabbar al-Hamazani (417H)	
	Mature Stage	
	al-Juwayni (478H)	Five levels of human needs, Qawa'id
	Abu Hamid al-Ghazali (505H)	Confining the levels in three, elaboration of them, Mukammilat, confining needs in five, Qawa'id, induction for maqasid, ways of indentifying,
	Ibn Rushd (520H)	Classification of Tahsinat, Tarjih using maqasid, classification of maslahah,
	Ibn Arabi (543H)	
	Muhammad al-Bukhari (546H)	
	Fakhr al-Din al-Razi (606H)	
	Saifuddin al-Amidi (631H)	
	Ibn 'Abd al-Salam (660H)	

		Means and ends,
	al-Qarafi (684H)	Qawa'id, protection of Honor, order of masaliha and maqasid, Popularity of Malikite school,
	al-Tufi (716H)	Dawabit of Maslahah
	Ibn Taymiyyah (728H)	masalih of 'ibadat, Criticism of Hilah, details of <i>Sadd al-Zara'i'</i> and <i>Ta'lil</i>
	Ibn al-Qayyim (751H)	Details on Maqasid al-Mukallifin, Maslahah as the overall characteristic of Shai'ah
	Most Mature Stage	
	Al-Shatibi (790H)	Separate discussion, elaboration, chapterization, reorder, intents of Lawgiver and intents of responsible human, more evidences and proofs, integrity of maqasid and usul al-fiqh, setting criteria, condition of ijthad, preservation by promotion and protection, ways of confirming Maqasid, etc.
	Ibn Khaldun (808H)	Significance for welfare state
	Al-Shawkani (1250H)	Debate on protection of honor as a purpose
	New Stage	
	Ibn Ashur (1393H)	Individual book, kulliyyaat, specific purpose of mu'amalat: family, wealth, judiciary, criminal punishment, protection of

		honor as an individual objective, addition of <i>maqasid khassah</i> ,
	Allal al-Fasi (1394H)	

Table 2: Theorization of *Maqasid al-Shri'ah*

Evolution of *Maqasid al-Shari'ah* Theory

Based on the abovementioned discussion, it became clear that *maqasid al-shari'ah* was emerged since the inception of Islamic legal thought during the lifetime of prophet pbuh and followed by his companions and their successors. It continued to be considered in the legal thought of prominent Imams of four Sunni schools of thought in addition to the Imams of Shi'ah, Mu'tazilah and Maturidiyyah schools of thought. The approach of *fuqaha* towards *maqasid* in this stage was atomistic whether partial (*juz'iyyah*) or specific (*khassah*). However, the theorization of *maqasid* as a philosophy emerged in the late 4th century in the hand of Abul Hasan al-'Amiri (381H). He introduced the *maqasid* thinking that inclines towards a holistic vision and general deduction through the classification of human necessities into five categories and its application in criminal punishments which are prescribed to preserve the individual and social pillars of human life. After al-'Amiri, Abdul Jabbar al-Hamadhani, a Mu'tazili scholar highlighted the wisdoms and welfare in the *ahkam* (provisions) of *shari'ah* using *istislah*. However, the theory was in its immature state in this century because the classifications of *maqasid* according to 'levels of necessity' were not developed until the fifth Islamic century. Then, the whole theory reached its most mature stage (before the twentieth century CE) in the eighth Islamic century (al-Raysuni, 1995; Auda, 2007).

In the late 5th century, al-Juwayni (478H) also discussed the five categories of necessities enlightened by al-'Amiri and he added new dimensions to this theory. He proposed five levels of human needs namely necessities (*daruriyyat*), public needs (*al-hajah al-'Ammah*), moral behavior (*al-makrumat*), recommendations (*mandubat*) and a level which cannot be attributed to a specific reason (al-Juwayni,

478H; al-Raysuni, 1995). He views that the purpose of the Islamic law is preservation of (*al-'ismah*) for people's 'faith, souls, minds, private parts, and money (Auda, 2007). He formulated various *qawa'id* (principles) of *maqasid*. He proposed *maqasid shari'ah* as the only way to salvage Islam would be to 're-construct' it from the bottom up, using the 'fundamental principles, upon which all rulings of law are based and to which all rulings of law converge (al-Juwayni, 478H; Auda, 2007). His disciple al-Ghazali (505H) suggested *masalih* as the protection of Lawgiver's intent. He confined the five levels of *maqasid* proposed by al-Juwayni in three levels: *daruriyyat*, *hajiyyat* and *tahsiniyyat*; and set their order. He also suggested *mukammilat* (complementary) to each level. Moreover, he proposed the induction as the proving evidence of *maqasid* and confirmed the ways of knowing them. He also formulated many *qawa'id* for achieving *maqasid* in addition to highlighting the wisdom and purposes behind various *ahkam* of *shari'ah*.

After al-Ghazali, a number of scholars like al-Razi, Amidi, Ibn 'Abdussalam, al-Qarafi, al-Tufi, Ibn Taymiyyah and Ibn al-Qayyim contributed the philosophy of *maqasid*. Their contributions are prevalent in further elaboration of *maqasid*, its classifications, and categorizations such as means and ends, *maqasid* of *mukallaf* and *shari'*, its criteria, its use for priority, formulation of *qawa'id*, criticism of any conjecture about *maqasid* that will be discussed later. In the following years, Ibn Taymiyyah confirmed the *masalih* in *ibadat* (worship) and criticized the *hilah* (juristic trick), *sada al-Zara'i'*, *ta'lil* (ratiocination) and popularity of Malikite school for *Maqasid*. His disciple Ibnul Qayyim discussed details of *maqasid al-Mukallifin* and concluded *maslahah* as the overall nature/ characteristic of *shari'ah*. He confirmed that "The Islamic law is all about wisdom and achieving people's welfare in this life and the afterlife. It is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the Islamic law, even if it is claimed to be so according to some interpretation" (Ibn al-Qayyim, 1973). Thus, the theory of *maqasid al-shari'ah* reached its mature stage through the passage of time between al-Juwayni and Ibnul Qayyim.

However, the theory of *maqaisd* was crystallized in late 8th century by al-Shatibi (790H). He discussed the theory of *maqasid al-shari'ah* in a separate chapter on his book '*al-Muwafaqat*'. He classified, elaborated and reordered the *maqasid al-shari'ah* into different types, sections and categories for detailed elaboration. He categorized them into maqasid of Shari' (Lawgiver) and *maqasid* of *Mukallaf*. He established more evidences and proofs on confirming *maqasid*; and an integrity of *maqasid* with *usul al-fiqh*. He set the criteria for *masalih*, and suggested preservation of *shari'ah* from both positive (*wujud*) and negative ('*adam*) angles through promotion and protection. He instituted the foundation of *maqasid al-shari'ah* through a comprehensive presentation after being scattered. He proposed the ways to confirm the purposes of *shari'ah*. He made *maqasid al-shari'ah* the condition of the validity of *ijtihad*. Afterwards, some other scholars such as Ibn Khaldun (808H), al-Dehlawi (1176H) and al-Shawkani (1250H) also discussed and elaborated the theory of *maqasid al-shari'ah*.

After being matured, the theory of *maqasid al-shari'ah* proclaimed as a new knowledge by Ibn Ashur as he discussed *maqasid al-shari'ah* in an individual book- '*Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*'. He mentioned *kulliyat* (universal intents) and highlighted different partial and specific intents in *mu'amalat* (means) such as family, law, wealth, judiciary laws and criminal punishment. He suggested the protection of honor as an individual *Maqsad* and he added the specific *maqasid* to general and partial *maqasid*. Thus *maqasid al-shari'ah* reached a new stage of Islamic legal thought (al-Hasani, 1995; Ashur, 2001). The Table bellow shows the evolution of maqasid al-shari'ah:

⇨		⇨		
Atomistic Approach		Holistic Approach		
Partial	Specific	Immature	Mature	New
Consideration	Compilation	Theorization	Crystallization	Proclamation
150H	320H	381H	790H	1393H
Abu Hanifah	Al-Hakim al-Tirmizi	Abu al-Hasan al-Amiri	al-Shatibi	Ibn Ashur
Malik	Abu Zayd al-Balkhi	al-Qadi Abd al-Jabbar	Ibn Khaldun	
Shafi'ie	Al-Qaffal al-Shashi	al-Juwayni	al-Dehlawi	
Ahmad	Abu Bakr al-Razi al-Jassas	al-Ghazali	al-Shawkani	
Al-Raghib al-Asfahani	Ibn Babawayh al-Qimmi	Ibn Rushd		
		Ibn al-Arabi		
		Muhammad al-Bukhari		
		Fakhr al-Din al-Razi		
		Saifuddin al-Amidi		
		Ibn 'Abd al-Salam		
		al-Qarafi		
		al-Tufi		
		Ibn Taymiyyah		
		Ibn al-Qayyim		

Table 3: Evolution of the Theory of *Maqasid al-Shari'ah*

Review Of Literature On The Contributions Of Early Scholars

In this section, the authors will review the contemporary studies of the contributions of early scholars to the theory of *maqasid al-shari'ah* in order to highlight their contributions to the theory and to find the gaps in the literature.

Phase of the Consideration of Maqasid al-Shari'ah

The 2nd and 3rd centuries of Islamic calendar are the very formal and rich period of Islamic legal thought as the most popular fuqaha namely Imam Abu Hanifah (150H), Imam Malik (178H), Imam Shafi'ie (204H) and Imam Ahmad (241H) lived in that period. As mentioned before, they considered and applied the philosophy of maqasid al-shari'ah in their ijtihad using different techniques (*adawat*) of maqasid such as *istihsan* (juristic preference) by Abu Hanifah, *maslahah mursalah* (unrestricted benefit), or *istislah* (public interest) by Imam Malik, Imam Shafi'ie and Imam Ahmad etc. in addition to various *qawa'id fiqhiyyah* (*fiqh*/ legal maxims) and a number of *qawa'id 'ammah* (general principles).

With regard to Imam Abu Hanifah, despite he was popular for *qiyas* and *istihsan* that are identical to maqasid al-shari'ah in establishing human welfare and public interest, no study has been devoted to his contribution to the philosophy, as far as the researchers know. This may be due to the popularity of the very term *maqasid al-shari'ah* and the theorization of the philosophy after his demise in the next few centuries. Abu Zayd (2016) highlighted the maqasid approach and underlying wisdom and human welfare in the prohibition of guaranty in criminal punishments, writing in contracts of sell and other transactions. However, this is a very brief sketch of his stand in this regard which does not represent reflect the maqasidic thinking of such a great Imam.

As for the contribution of Imam Malik, two studies have been conducted on his maqasidic thinking. One of them is entitled "*Al-Nazr al-Maqasidi 'inda al-Imam al-Malik*" by Muhammad Ahmad al-Qayyati. The author successfully proved the maqasidic thinking of

Imam Malik in his study as he highlighted *adillah shar'iyah* (indicants of shari'ah) particularly *istislah* or *maslahah mursalah* used by the Imam Malik. The other study was conducted by Muhammad Ahmad al-Qayyati which is entitled "*Maqasid al-Shari'ah 'inda al-Imam Malik bayna al-Nazariyyah wa al-Tatbiq'*". The author established a close connection between *maqasid al-mukallifin* *maqasid al-shari'ah*. He highlighted that Imam Malik emphasized on ease and removing difficulties and on the rejection of human action it is based on desires and does not meet the *maqasid al-Shari'*. He also mentioned the consideration of *maqasid al-shari'ah* by Imam Malik in *'ibadat, mu'amalat, and tasruffat* (conducts).

In regard to the Imam al-Shafi'ie, a study entitled "*Maqasid al-Shari'ah 'inda al-Imam al-Shafi'ie'*" has been done by Ahmad Wifaq Ibn Mukhtar. The author here proved the precedence of Imam al-Shafi'ie in consideration of *maqasid al-shari'ah* as the first pioneer and founder of *usul al-fiqh*. The author extensively discussed the *adillah* of Imam al-Shafi'ie which are identical to *maqasid al-shari'ah* particularly *maslahah mursalah*. The Imam considered the *maqasid* in all levels of human needs: *daruriyyat, hajiyyat* and *tahsiniyyat*. In order to highlight the *maqasidic* thinking, the author mentioned eighty different examples whereby the Imam ruled based on *ta'lil maqasidi* (*maqasidic ratio legis*). This work also revealed the Imam al-Shafi'ie himself used the word *maqasid* for the first time prior to al-Juwayni as it was mentioned by him (al-Juwayni, 1399H).

As regards Imam Ahmad, the researchers did not find any academic study on his *maqasidic* thinking. However, Abu Zayd (2016) in "*Taqsid al-Ahkam fi al-Fikr al-Fiqhi 'inda al-Imam Ahmad Ibn Hanbal'*" mentioned *maslahah musalah* as one of the *adillah* of Imam Ahmad with which the Imam considered *maqasid al-shari'ah*. The author mentioned few cases whereby Imam Ahmad established *maqasid al-shari'ah*. The Table bellow shows the studies conducted in contribution of four popular Sunni Imams to the philosophy of *maqasid al-shari'ah*:

Scholar	Study	Researcher
Imam Abu Hanifah (150H)	Taqsid al-Ahkam fi al-Fikr al-Fiqhi 'inda Abi Hanifah	Wasfi Ashur Abu Zayd
Imam Malik (178H)	1. Al-Nazr al-Maqasidi 'inda al-Imam al-Malik	Muhammad Munseef al-'Usri
	2. Maqasid al-Shari'ah 'inda al-Imam Malik bayna al-Nazariyyah wa al-Tatbiq	Muhammad Ahmad al-Qayyati
Imam Shafi'ie (204H)	Maqasid al-Shari'ah 'inda al-Imam al-Shafi'ie	Ahmad Wifaq Ibn Mukhtar
Imam Ahmad (241H)	Taqsid al-Ahkam fi al-Fikr al-Fiqhi 'inda al-Imam Ahmad Ibn Hanbal	Wasfi Ashur Abu Zayd

Table 4: Four imams' consideration for *maqasid al-shari'ah*

Studies on Maqasid al-Shariah from Madhhab Perspective

Besides the studies on the contribution of some classical fuqaha, a number of studies have been conducted on the consideration of maqasid al-shari'ah in whole realm of schools of Islamic jurisprudence. The table bellow presents the list of the studies carried out in popular four Sunni schools of Islamic law:

Madhhad	Studies	Researcher
Hanafite	Ri'ayat al-Maqasid fi al-Madhhab al-Hanafi	Al-Hasan al-Safiri (1994 CE)
Malikite	Al-Maqasid fi al-Madhhab al-maliki khilal al-Qarnayn al-Khamis wa al-Sadis	Nur Uddin Mukhatar al-Khadimi (2003)
	2. Mura'at al-Malikiyyah li Maqasid al-Mukallifin	Maylud al-Furuji (2001)

	Al-Ijtihad al-Maqasidi 'inda Malikiyyat al-Andalus	Abdul Karim Bunani (1437H)
Shafi'ite		
Hanbalite	Mura'at Maqasid al-Shari'ah fi al-Madhab al-Hanbali	Hammad Muhammad Ibrahim (2011)

Table 5: Four madhabib's consideration for *maqasid al-shari'ah*

Phase of the Compilation of Maqasid al-Shari'ah

The 4th century of Islamic calendar is the beginning of compilation of Islamic law in *maqasid* approach. In this phase, *maqasid al-shari'ah* were discussed partially and specifically that are known as *maqasid juz'iyah* and *maqasid khassah* respectively. Some studies have been devoted to the contribution of fuqaha of this phase. Scholars of this phase are mainly Al-Raghib al-Asfahani (302H), Al-Hakim al-Tirmizi (320H), Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl al-Balkhi (322H), Al-Qaffal al-Shashi (365H), Abu Bakr al-Razi al-Jassas (370H), Ibn Babawayh al-Qimmi (381H). Some studies have been conducted on the contributions of some of them while no attention was paid to the contributions of al-Raghib al-Asfahani and al-Balkhi. In fact, al-Balkhi for the first time highlighted the importance of soundness of body and mind. He discussed human welfare from two aspects. The first aspect is the philosophical one which emphasized that the welfare is achieved through acquiescing benefit (*jalb al-manfa'ah*) and avoiding harm or injury (*ijtinab al-madarrah*). The goal and objective is the betterment in the Here and the Hereafter. The second aspect is practical, and that is the way to reach the goal by preserving body and mind. The table bellow illustrates the studies on the contributions of fuqaha of this phase on *maqasid al-shari'ah*:

Scholar	Study	Researcher
Al-Raghib al-Asfahani (302H)	X	
Al-Hakim al-	تعلييل الأحكام بين أهل السنة والشريعة الإمامية: الحكيم الترمذي و نموذجين	خالد زهري

Tirmizi (320H)		
Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl al-Balkhi (322H)	X	
Al-Qaffal al-Shashi (365H)	الفكر المقاصدي عند الإمام القفال الشاشي الكبير من خلال كتابه محاسن الشريعة	حروز ياسمينه
Abu Bakr al-Razi al-Jassas (370H)	التفسير المصلي للنصوص عند الإمامين الجصاص و ابن العربي من خلال كتابيهما أحكام القرآن	يوسف منير
Ibn Babawayh al-Qimmi (381H)	تعليل الأحكام بين أهل السنة والشيعه الإمامية: الحكيم الترمذي و نموذجين	خالد زهري

Table 6: Recent studies on maqasid scholars of the compilation phase

Phase of the Theorization of Maqasid al-Shari'ah

This phase beginning from the late 4th century until the late 8th century is when the maqasid al-shari'ah started to be theorized and reached its maturity. As mentioned earlier, Abul Hasan al-Amiri (381H) is one who initiated formulation of the theory of maqasid al-shari'ah as he suggested five types of necessities in human life. Afterwards, the later scholars particularly al-Juwayni inherited his classification and moved forward in the philosophy. As far as the researchers concerned, no study has been devoted to highlight al-'Amiri's contribution and discussed all the details of his maqasidic thinking. Al-Qadi Abdul jabbar al-Hamazani also discussed the wisdom of shari'ah influenced by his mu'tazili thinking whereby the 'aql plays an important role to derive the ruling in issues. The researchers also did not find any study on his contribution. In the second half of 5th century al-Juwayni, al-Ghazali, Ibn Rushd, Abnul 'Arabi, al-Razi, Ibn 'Abd al-Salam, Al-Qarafi, al-Tufi, Ibn Taymiyyah, and Ibul Qayyim have contributed a lot to the theory to the extent that the theory reached its maturity on the hands of these scholars. A number of studies have been conducted on their contributions by the contemporary researchers namely Imuhammad Abdo, Isma'eel Muhammad al-Sa'eedat, Abdul Majid al-Khudari, al-Shayma al-Sayyid, Barrah Malik, Zuhayr Malik Riyalat, Yamnah Hamuri, 'Umar Ibn Salih, Habibah Ahadush, Mustafa Zayd, Bushu'ayb Lamadi, Majid al-'Askar, 'Abdur Rahman al-Qaradawi and Jundi Samih.

Meanwhile, the researchers did not find any academic study on the contributions of al-Amiri, al-Qadi Abd al-Jabbar, al-Juwayni, al-Amidi despite they are among the pioneer scholars who were concerned about maqasid al-shari'ah whether in theorization or implementation. Most of the scholars after al-Juwani quoted him especially in the theorization of maqasid. In addition, the study which has been devoted to the contribution of al-Juwayni is an article that proves al-Juwayni as an Imam of maqasid al-shari'ah. However, those quotations and this small article are not sufficient to illustrate the comprehensive view of Imam al-Juwayni in the theorization of maqasid al-shari'ah. The table bellow shows the recent studies on the scholars who contributed to the theorization of *maqasid al-shari'ah*:

Scholar	Study	Researcher
Abul Hasan al-Amiri (381H)	X	
al-Qadi Abd al-Jabbar al-Hamazani (417H)	X	
al-Juwayni (478H)	إمام الحرمين الجويني إمام الفكر المقاصدي	Ahmad al-Raysuni
Abu Hamid al-Ghazali (505H)	1. الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي	Imuhammad Abdo
	2. مقاصد العقائد عند الإمام الغزالي	Imuhammad Abdo
	3. مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام الغزالي	Isma'il Muhammad al-Sa'eedat
Ibn Rushd (520H)	1. الفكر المقاصدي عند ابي الوليد ابن رشد القرطبي	Abdul Majid al-Khudari
	2. الفكر المقاصدي عند ابن رشد الحفيد	al-Shayma al-Sayyid Mahmud Ali
Ibn Arabi (543H)	1. الفكر المقاصدي عند الامام ابي بكر العربي المالكي	Barrah Malik

	2. التفسير المقاصدي عند ابن العربي في تفسير أحكام القرآن	Zuhayr Malik Riyalat
Muhammad al-Bukhari (546H)	X	
Fakhr al-Din al-Razi (606H)	مقاصد العقيدة ومقاصد الشريعة عند الإمام فخر الدين الرازي	Yamnah Hamuri
Saifuddin al-Amidi (631H)	X	
Ibn 'Abd al-Salam (660H)	مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام	'Umar Ibn Salih Ibn 'Umar
al-Qarafi (684H)	الفكر المقاصدي عند الإمام شهاب الدين القرافي	Habibah Ahadush
al-Tufi (716H)	المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي	Mustafa Zayd
Ibn Taymiyyah (728H)	1. الفكر المقاصدي عند ابن تيمية	Bushu'ayb Lamadi
	2. مقاصد الشريعة في المعاملات المالية عند ابن تيمية وأثرها في الأحكام الفقهية والنوازل المالية المعاصرة	Majid Ibn Abdullah Ibn Muhammad al-'Askar
	3. نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين: دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري.	'Abdur Rahman Yusuf Adullah al-Qaradawi
Ibn al-Qayyim (751H)	مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية	Jundi Samih Abdul Wahhab

Table 7: Recent studies on the scholars of theorization of *maqasid al-shari'ah*

Phase of the Crystallization of Maqasid al-Shari'ah

In the late 8th century theory of *maqasid al-shari'ah* was crystallized in the voluminous monograph of al-Shatibi and reached its most mature stage whereby al-Shatibi set a connection of *maqasid al-shari'ah* with every chapter of *usul al-fiqh* and devoted a separate chapter for *maqasid al-shari'ah* in the monograph. He is considered the first teacher of *maqasid al-shari'ah* for his comprehensive presentation. A lot of studies devoted to his works that are out of the scope of this paper. Afterwards in the beginning of the 9th century Ibn Khaldun introduced the maqasidic vision of shari'ah governance (*siyasah shar'iyah*) in his remarkable book *al-Muqaddimah*. However, the researchers did not find any academic study dedicated to the highlight Ibn Khaldun's maqasidic approach to *siyasah shar'iyah*. Another two scholars who contributed to maqasid al-shari'ah are Shah Waliullah al-Dehlawi (1176H) and Muhammad ash-Shawkani (1250H) in the 12th and 13th centuries. As for al-Dehlawi, he discussed the misconceptions about maqasid al-shari'ah in the beginning of his book "*Hujjatullah al-Balighah*". He discussed all the opinions on underlying wisdoms behind Islamic laws and refuted both extreme and liberal views; and he highlighted the underlying wisdom, benefits and welfare behind all provisions of shari'ah. He mainly discussed the partial *maqasid of shari'ah* in details.

As regards al-Shawkani, consideration of maqasid al-shari'ah is one of the methods he applied in his *ijtihad* in the *fiqh* issues as well as in the interpretation of the holy Qur'an. He confirmed that a jurist must know maqasid al-shari'ah and that the shari'ah is founded on acquisition of benefits and avoidance of harms. He also added that the acts of acquisition of benefits and avoidance of harms are not absolute; rather it is in specific cases whereby there is no textual evidence, which does not fall under any general principle, which is not affiliated to unrestricted principle (al-Shawkani, 1250H).

However, no study has been conducted to the contributions of al-Dehlawi and al-Shawkani as far as the researchers know. The table below shows the recent studies on the contributions of the scholars of this phase to *maqasid al-shari'ah*:

Scholar	Study	Researcher
al-Shatibi (790H)	Excluded	
Ibn Khaldun (808H)	مقاصد الشريعة أدوات لفهم الظواهر الاجتماعية (رؤية خلدونية)	Al-Jaylani Miftah
	مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني	Mazin Muwaffaq Hashim
al-Dehlawi (1176H)	X	
al-Shawkani (1250H)	X	

Table 8: Recent studies on scholars of the phase of crystallization of maqasid theory

New Phase of Maqasid al-Shari'ah

The late 14th century is the new phase of the theory of maqasid al-shari'ah led by its second teacher-Ibn Ashur. He suggested the protection of honor as an individual objective of Islamic law. He also called for the separation of maqasid al-shari'ah from usul al-fiqh as a new knowledge. A number of studies have been done on his contribution to this theory. Hence, it is out of the scope of this paper. With regard to Alal al-Fasi, he determined justice as the universal maqasad of shariah. He confirmed that shariah is based on moderation and justice. He said that shir'ah is the right path that includes the necessities of life and governance. This is how he connect the politics with shari'ah deeply. Alal al-Fasi emphasized more on akhlaq (morals and manners) as he confirmed akhlaq as the scale of every general maslahah and base of each maqsad among all maqasid of Islam. The table below shows the studies on the contribution of such two great scholars:

Scholar	Study	Researcher
Ibn Ashur (1393H)	Excluded	
Allal al-Fasi (1394H)	مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي	Salahuddin al- Jawarshi
	الأصل التقصيدي للنظرية النقدية عند علال الفاسي	Isma'il Husni

Table 9: Studies on the scholars of the new phase of maqasid

Limitations And Future Research Directions

As with any other research, the present study also has some limitations that provide avenues for further inquiry. The main limitation of this work is that it considered only

Academic studies using the Google search engine along with some list and index. Selection and analysis of the data are done manually. In fact a systematic review requires selective database and selective category of journals. Thus, there is scope for conducting quantitative studies in this area using databases and software.

In addition, it focused only on the pioneer fuqaha whose names are repeatedly mentioned in different researches into maqasid al-shari'ah. We did not count all the scholars who have contributed to this philosophy. Future reviews may include a comprehensive inquiry into all scholars of the philosophy.

Moreover, this paper generally identified the studies on the pioneer fuqaha's contributions to maqasid al-shari'ah rather than their contributions to any specific subject or issue.

From the review of literature, we have also identified various research gaps that require future investigation. On the basis of these research gaps, we have formulated five research questions that can be addressed by future researches:

Research Question 1: Did Imam Abu Hanifah consider maqasid al-Shari'ah in his legal thought?

Based on the evidence in this literature review, as well as evidence in other fiqhi literature, it became obvious that Imam Abu Hanifah considered maqasid al-shari'ah in his ijtihad. Al-Shatibi- the first teacher of Maqasid al-shari'ah, confirmed his understanding and application of maqasid al-shari'ah while talking about al-ijtihad al-qiyasi (ijtihad based on analogy): under this type falls the ijtihad of successors of prominent mujtahids such as Ibnul Qasim and Ashhub of Malikite school; Abu Yusuf and Muhammad of Hanafite school; and Muzani and Buwayti of Shafi'ite school. This is because they followed their Imams and what is required for understanding the texts of shari'ah. Hence, they ramified the issues and offered fatwas accordingly. As a result, people accepted their insights and fatwas as well as implemented whether their fatwas agreed with the school of their Imam or not. This is because they understood the maqasid al-shari'ah. It is also known that Abu Hanifah was popular for applying the principle of istihsan which is identical to maqasid al-shari'ah and he was also popular for his more engagement in business and financial transactions whereby the istihsan was applied more. Hence, the further research can be carried out on "Consideration of Imam Abu Hanifah for maqasid al-shari'ah in his legal thought with special reference to Islamic finance". This is important due to reduce disputes among Hanafite school and others three schools of Islamic jurisprudence as well as to respond to the current financial issues.

Research Question 2: What is the Islamic model of health care?

The modern medical science tends to treat our health through a team of specialists from different specializations. More important they started to focus on mental therapy and psychological care for patients. In this very point, Abu Zayd Ahmad Ibn Sahl al-Balkhy's contribution is remarkable. He established very close relation between physical treatment and psychological treatment. He mentioned sound mind and sound health are closely inter-related as they affect each other. This is known as 'Psychosomatic Medicine'.

Here the medical science looks into the causes in body and mind at the same time. Any type of physical disease the doctors investigate the influence of mind in it. This falls under the 'Biopsychosocial Model' of modern medical science. Al-Balkhy highlighted the importance, benefits and ways of health care both mental and physical from a maqasid approach. Hence, future study could be conducted on the "Maqasid model of health care in Islam with special reference to *Masalih al-Abdan wa al-Anfus* of al-Balkhy".

Research Question 3: Did the first renewer of *usul al-fiqh*- Abu Bakr al-Jassas consider maqasid al-shari'ah in his legal thought?

Imam Abu Bakr Ahmad Ibn Ali al-Razi al-Jassas (370H) is considered to be contributing to the renewal of *Usul al-Fiqh* for the first time after Imam al-Shafi'ie in terms of content and morphology (Zuwayb, 2014). He is classified among *ahl al-ra'y* who are popular for *qiyas* (analogical reasoning) and *ra'y* (discretionary opinion) that are akin to ratiocination (*ta'lil*) of *shari'ah* and *maslahah*. There are various texts of al-Jassas that prove his standpoint on *masalih*. For example, he said, obligations and commands are prescribed according to *masalih* (benefits). Nobody knows except Allah swt about the interests and benefits of human beings (*'Ibad*) (al-Jassas, 370H). He emphasized the five main objectives of *shari'ah*, and balancing them. In addition, he formulated different *qawa'id fihiyyah* (*fiqh* maxims) and set up various principles that could ensure *masalih* and lead to achieving *maqasid al-shari'ah*. For example, comparison between *masalih* (benefits) and *mafasid* (harms), application of ensuring simplicity and removing hardships; consideration of local norms and customs (*'urf*) etc. originate his *maqasid* approach in his *ijtihad* (Yusuf, 2009). Hence, Further research may continue to examine the "consideration of maqasid al-shari'ah in Imam al-Jassas' legal thought.

Research Question 4: What is the contribution of Abul Hasan al-'Amiri to the theorization of maqasid al-shari'ah?

Imam Abul Hasan al-'Amiri (381H) is the pioneer one who initiated the theorization of maqasid al-shari'ah for the first time as far as the existing literature shows. He introduced the five types of necessities

as mentioned earlier. In his book '*al-I'lam bi Manaqib al-Islam*', al-'Amiri confined the human welfare in three dimensions: akhlaq, society and governance. Thus, al-Amiri provided a holistic vision of welfare and maqasid model of human life. By this classification of human welfare into these three dimensions, al-'Amiri established a close relation between akhlaq and social relation of human being and between akhlaq, rule of governance and he confirmed the influences of each dimension on the next dimension in order. In '*Mahasin al-Islam*' he discussed the specific *maqasid* (*khassah*) and partial (*juz'i*). However, the existing literature merely highlighted his introducing the five types of necessities only and his other contributions are absent in the current literature. Hence, future researchers may study the "holistic vision of human welfare in Islam with special reference to Abul Hasan al-'Amiri".

Research Question 5: What is framework of politics and governance in Islam?

Since the decline of Khilafah, the Muslim countries are suffering from the political instability and lack of good governance. Al-Sagheer (1994) confirmed that lack of maqasidic thinking led the most previous jurists to be negligent about the context and realities (*waaqi'*) of the society. They became habituated to do analogy (*qiyas*) based on traditional usulitic analogues (*ashbaah*) and similarities (*nazaa'ir*). Hence, their provisions (*ahkam*) and analogues remained in their memories and did not correspond to the realities. Meanwhile, the awareness of the early scholars about *maqasid al-shari'ah* and politics enabled them to be united under the authority of government (*dawlah sultaniyyah*) for the betterment of the country. This is why, it is necessary to link *maqasid al-shari'ah* to the government policies instead of remaining in the academic circle of scholars for discussion and compilation in volumes. Particularly, the government was among the most important things eager for protection and ensuring welfare.

At this very point Ibn Khaldun's (808H) approach to politics and governance is outstanding. He established a close relation between politics and *maqasid al-shari'ah* saying that empowering the

leader (*nasbul imam*) is essential (*wajib*) based on the consensus of the prophet's companions and their followers (*tabi'un*). This is to protect human kind which is among the essential objectives (*daruriyyat*) of *shari'ah*. He set five conditions governing the institution of (the imamate): (1) knowledge, (2) probity (*adalah*), (3) competence (*kifayah*), and (4) freedom of the senses and limbs from any defect that might affect judgment and action. There is a difference of opinions concerning a fifth condition, that is, (5) Qurashite descent. While discussing the fifth condition he said, the provisions (*ahkam*) must have objectives and wisdoms that the *shari'ah* includes them and it is legislated for them (Ibn Khaldun, 2004).

Ibn Khaldun emphasized to search for maqasid almost in all issues regarding politics and governance. This significantly appears where he identified 'group feeling' (*asabiyyah*) as the wisdom behind the condition of Qurashite descent for a leader. He said, the benefit of making Qurashite descent as a condition is not confined in *tabarruk* (being blessed) by the prophet's link as it is understood by some scholars, albeit it is achieved consequently. Rather, the benefit (*maslahah*) of the condition of Qurashite descent is *asabiyyah* (group feeling) which ensures the protection and recourse of the human kind, and it removes the conflicts and division under the leader. Consequently, the nation become content to the leader and the rope of harmony tightens in *asabiyyah* (Ibn Khaldun, 2004).

Hence, the future researchers may pay attention to identify the "maqasid model of politics and governance in Islam with special reference to Ibn Khaldun's al-Muqaddimah".

Conclusion

This paper has made a comprehensive assessment of the contemporary literature that addresses the classical muslim scholars' contributions to the philosophy of Islamic law- maqasid al-shari'ah from the historical perspective. It is seen that most of the recent academic studies circle around the four scholars. It is necessary for the future researchers to pay attention to other scholars who are contemporary with or prior to them in the same discourse. The present study has identified several gaps along with suitable

directions for future inquiry. This paper also calls for more attention to all additions to the theory of maqasid al-shari'ah and for more research on the topic. This could be responded through research into the contributions of the rest of the scholars like Imam Ahmad Ibn Hanbal, al-Raghib al-'Asfahani, al-Qadi Abdul Jabbar al-Hamadani, al-Juwayni, Abu 'Abdullah Muhammad 'Abdur Rahman al-Bukhari, Saifuddin al-Amidi, al-Dehlawi and al-Shawkani to the theory of maqasid al-shari'ah, whether in theorization or in application. This recommendation is based on a holistic understanding of the evolution of philosophy of Islamic law. The reward, however, will be new insights and a much richer understanding of how the classical scholars understand the shari'ah and present its beauty behind the ahkam.

References

- al-Dehlawi, S. W. A. A. I. A. a.-R. (2005). *Hujjat Allah al-Balighah* (A.-S. Sabiq Ed. 1 ed. Vol. 1). Beirut: Dar al-Jayl.
- al-Furuji, M. (2001). *Mura'at al-Malikiyyah Li Maqasid al-Mukallifin*. (Master), Algerian University Unpublished.
- al-Hasani, I. (1995). *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam Muhammad al-Tahir Ibn Ashur* (1 ed. Vol. 1). Herndon, Virginia, USA: The International institute of Islamic Thought.
- al-Jassas, A. B. A. I. A. a.-R. (370H). *al-Fusul fi al-Usul* (U. J. al-Nashmi Ed. 2 ed. Vol. 4). Kuwait: Ministry of Endowment and Islamic Affairs.
- al-Jundi, S. A. a.-W. (2008). *Ahammiyyah al-Maqasid fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Atharuha fi Fahm al-Nass wa Istambat al-Hukm* (1 ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- al-Juwayni, A. a.-M. a. A. a.-M. I. A. A. I. Y. (478H). *al-Burhan Fi Usul al-Fiqh* (A. a.-A. M. al-Dayb Ed. 4 ed. Vol. 2). Mansurah: Dar al-Wafa.
- al-Khadimi, N. a.-D. I. M. (1998). *Al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuhu wa Dawabituhu wa Majalatuh* (U. U. Hasanah Ed. Vol. 1). Qatar: Wazarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah.

- al-Mazru'ie, H. M. (n.d.). *Maqasid al-Shari'ah: Dirasah Mustalahiyyah*. Paper presented at the Articles and Events of 22nd Conference, Duha, Qatar.
<http://www.kantakji.com/makased.aspx>
- al-Qaradawi, A. R. Y. A. (2000). *Nazariyyat Maqasid al-Shari'ah Bayna Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah wa Jamhur al-Usuliyin: Dirasah Muqaranah Min al-Qarn al-Khamis Ila al-Qarn al-Thamin al-Hijri* (MA), Jami'at al-Qahirah, Unpublished.
- al-Qayyim, S. a.-D. M. I. A. B. A. a.-Z. i. a.-J. I. (1973). *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin* (T. A. a.-R. Sa'ad Ed. 1 ed. Vol. 1). Beirut: Dar al-Jayl.
- al-Raysuni, A. (1429H). *al-Bahthu fi Maqasid al-Shari'ah: Nash'atuhu wa Tatawwaruhu wa Mustaqbaluhu*. Retrieved from <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=4&book=4937>
- al-Raysuni, A. (1995). *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shatibi* (4th ed.). Herndon, Virginia, USA: The International Institute of Islamic Thought
- al-Sagheer, A. M. (1994). *Al-Fikrul Usuli wa Ishkaaliyyat al-Sultat al-'Ilmiyyah fi al-Islam* (1st ed.). Beirut: Darul Muntakhab al-'Arabi.
- Ashur, M. a.-T. I. (2001). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (M. a.-T. al-Maysawi Ed. 2nd ed.). 'Umman: Dar al-Nafa'is.
- Auda, J. (2007). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London. Washington: IIIT.
- Hallaq, W. B. (2011). Maqasid and the challenges of modernity. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 49(1), 1-31.
- Ibn-Ashur, M. a.-T. (2006). *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (M. E.-T. El-Mesawi, Trans.). London. Washington The International Institute of Islamic Thought.
- Ibn-Mukhtar, A. W. (2014). *Maqasid al-Shari'ah 'Inda al-Imam al-Shafi'ie* (1 ed. Vol. 1). al-Qahirah: Dar al-Salam.
- Kamali, M. H., Khan, S., & Al Shaikh-Ali, A. (2008). *Maqasid al-Shariah made simple*. London: International Institute of Islamic Thought.

- Khaldun, W. A. R. I. M. I. (2004). *Muqaddimat Ibn Khaldun* (1st ed. Vol. 2). Dimashq: Daru Ya'rab.
- Mohamad Akram Laldin, & Hafas Furqani. (2013). Developing Islamic finance in the framework of maqasid al-Shari'ah Understanding the ends (maqasid) and the means (wasa'il). *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6(4), 12. Retrieved from www.emeraldinsight.com/1753-8394.htm
doi:10.1108/IMEFM-05-2013-0057
- Yusuf, M. (2009). *al-Tafsir al-Maslahi li al-Nusus inda al-Imamayn al-Jassas wa Ibn Arabi min khilal Kitabayhima Ahkam al-Qur'an* (Master), University of Hadj Lakhdar Batna, Unpublished. Retrieved from http://www.riyadhalelm.com/researches/2/33_tafsir_mslahi.pdf
- Zuwayb, H. (2014). Tajdid Usul al-Fiqh al-Hanafiyyah: Abu Bakr al-Razi al-Jassas Unmuzajan. *Dirasat al-Mawruth al-Dini*. Retrieved from <http://www.mominoun.com/english/en-us/articles/>

Kepentingan *I'tibar Al-Ma'al* Dalam Istinbat Hukum Dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Akbar Sarif & Ridzwan Ahmad

Pendahuluan

Ijtihad merupakan mekanisma yang dibenarkan dalam Islam ketikamana muncul permasalahan baru yang memerlukan penyelesaian. Sehingga hasil daripada ijtihad tersebut dapat membimbing ummat dalam menjalankan kehidupan selari dengan tujuan syarak. Ini kerana, seorang mukalaf dituntut menjalankan kehidupan sesuai dengan Syarak dalam segala perbuatan tingkahlakunya, bukan sebaliknya. Justeru itu, segala amalan atau perbuatan mestilah sesuai dengan kehendak Syarak¹. Ini kerana, tujuan Syarak bagi mukalaf ialah agar seluruh perbuatan mukalaf sesuai dengan tujuan Syarak². Manakala perbuatan mukalaf yang bercanggah dengan Syarak akan tertolak dengan sendirinya³.

Sebagai agama yang bersaskan kepada wahyu, Islam memiliki karakteristiknya tersendiri⁴, sehingga ijtihad pun tidak berasaskan kepada akal semata-mata namun tetap berasaskan kepada

¹ Lihat Al-Shatibi, Abi Ishaq, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Muhammad 'Abd Allah Darraz(muhaqqiq), j 1, juz 2, cet. 3, (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, (2003M/ 1424 H), 136-137

² Lihat Imam al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, j 1, juz 2, cet. 3, 251

³ Sepertimana dikatakan oleh Imam al-Shatibi, كل من ابتغى في تكليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض . فمن ابتغى في تكليف ما لم تشرع له فعلمه باطل . lihat Imam al Syatibi, *al-Muwafaqat*, j 1, juz 2, cet. 3, 252

⁴ Karakteristik Islam sebagai agama wahyu sangat berbeza dengan agama lain yang merupakan agama sejarah. "Maka agama kristian, agama barat-sebagaimana juga agama lain yang bukan islam- adalah agama kebudayaan, agama 'buatan' manusia yang terbina dari pengalaman sejarah yang terkandung oleh sejarah, yang dilahirkan serta dibela dan di asuh dan dibesarkan oleh sejarah". Penjelasan Lebih lanjut lihat, Syed Muhammad Naquib al –Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001M), 37. Lihat juga Adian Husaini, "Kajian Islam Historis dan Aplikasinya Dalam Studi Gender", *Jurnal Islamia*, Vol no.1, 2009, 23.

pemahaman daripada dua sumber utama iaitu al-Qur'an dan Hadis⁵, manakala sumber-sumber hokum lain tetap merujuk kepada dua sumber utama tersebut. Oleh itu, para ulama seperti Imam al-Ghazzali⁶, Imam al-Amidi⁷ atau al-Baidhawi⁸ secara umumnya telah memaknai ijihad sebagai aktiviti menyimpulkan hukum-hakam syarak daripada dalil-dalilnya dalam bidang syari'ah yang dilakukan oleh mujtahid. Wajar jika kemudian ulama seperti Imam al-Shafi'I menyamakan ijihad dengan Qiyas, ini bermaksud bahawa dalam prosesnya Ijihad tidak dapat dipisahkan dengan pemahaman terhadap sumber hokum Islam iaitu Nass.

Sememang pada zaman ini, Ijihad amat sukar dilakukan oleh individu tertentu. Ini kerana banyak serta kompleksnya permasalahan yang wujud pada ketika ini, kapabiliti seseorang untuk mencapai derajat mujtahidpun amat sukar. Manakala, permasalahan ummat mesti ada yang memberikan jawapan sebagai panduan dalam kehidupan mereka, sehinga wajar jika ijihad dilakukan oleh Institusi tertentu yang di isi oleh beberapa orang yang memiliki kepakaran ilmu pada bidangnya sehingga dapat melengkapi satusama lain dalam Istinbat suatu hukum seperti Majelis Ulama Indonesia di Indonesia.

⁵ Muhammad Ibn Idris al Shafi'i, *Al- Risalah*, Ahmad Muhammad Shakir(Muhaqqiq), (Beyrut: Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 106-117. Manna' Al-Qattan(, *Tarikh al Tashrik Al Islami*, cet.5, (Qahirah: Maktabah Wahbah, 2001M), 32. Lihat juga Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Usul al Fiqh*, (Mesir: Maktabah Dakwah Al-Islamiyyah, 1943M/1361H), 39

⁶ Beliau mengetrikan Ijihad sebagai pengerahan seluruh kemampuan seorang Mujtahid untuk menemukan pengetahuan tentang hukum Syarak. Lihat Al-Ghazzali, Abu Hamid, *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 'Abd Allah Mahmud Muhammad 'Umar(Muhaqiq), cet. 1, (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 527

⁷ Ijihad menurut beliau, mengerahkan seluruh kemapuan dalam menemukan suatu dugaan dalam hokum syarak yang dirasa sudah tidak ada lagi kemampuan untuk mendapatkan lebih daripada itu. Lihat al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (al-Riyad: Dar al-Sami'i, 2003), juz 4, 197

⁸ Beliau memaknai ijihad sebagai mengerahkan seluruh kemampuan dalam upaya mengetahui hokum syarak. lihat Jamaluddin abd al-Rahman ibn Hasan al-Isnawi, *Nihayat al-Sul fi syarhi Minhaj al-Wusul ila 'ilm al-Usul li al-Baidawi*, (Beirut: dar Ibn Hazm, 1420 H), juz 2, 1025

Perlu difahami bahawa ditaklifkanya hokum-hakam bagi mukallaf dalam Islam ialah untuk mencapai masalah dan mencegah mafsadah⁹. Oleh itu, ketika proses Istinbat hukum, mujtahid bukan setakat memberikan hukum-hakam pada zahirnya sahaja namun perlu memperhatikan hasil akhir yang dikuatiri wujud dari suatu perbuatan tersebut. Ini kerana, terdapat suatu perbuatan atau keadaan yang pada asalnya boleh namun ditegah kerana wujud *mafsadah* yang akan dicapai dari perbuatan tersebut, ataupun suatu perbuatan atau keadaan pada asalnya ditegah namun ianya dibenarkan kerana terdapat *masalah* yang akan dicapai.

Oleh itu, hasil akhir dari suatu perbuatan atau keadaan boleh berupa *Maslahah* ataupun *Mafsadah*. Bagi menyelesaikan perkara yang sebegini, terdapat satu metode dalam kalangan ulama usul dikenal dengan *al-Nazr fi Ma'alat al-Af'al* atau *I'tibar al-Ma'al*. Tulisan ini, akan cuba menjelaskan konsep *I'tibar al-ma'al* tersebut dan cuba menganalisis kemungkinan pengaplikasian konsep tersebut dalam Fatwa Majlis Ulama Indoensia (MUI).

Konsep *I'tibar Al-Ma'al*

I'tibar al-Ma'al dapat dilihat secara bahasa juga pengamalan. Dari segi bahasa *al-Ma'al* berasal dari akar kata awalaun, bermaksud tempat kembali¹⁰. Manakala pengamalan didapati banya dalam nas tentang maalat al-af'al. dalam surah al-an'am: 108. Dalam ayat ini dijelaskan bahawa memaki sesembahan kaum musyrik adalah ditegah ini kerana perbuatan mencaci mereka akan berakibat kepada tindakan pihak musyrik menghina Allah swt sebagai sesembahan kaum muslim. Walhal, perbuatan mereka menghina Allah swt tidaklah sebanding dengan cacian kepada sesembahan mereka, ini kerana cacian mereka kepada Allah lebih besar berbanding cacian kepada seembahan mereka. Oleh itu, mencaci sesembahan orang musyrik ditegah, sekalipun terdapat masalah dalam perbuatan itu

⁹ Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Qahirah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), 291

¹⁰ Mahmud Yunus, *Kamus Arab -Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah atau Pentafsiran al-Qur'an, t.th), 409

pada mulanya, namun melihat pada maal atau implikasi dari perbuatan tersebut ianya adalah terlarang¹¹.

Dalam hadis nabi dijumpai juga larangan menghina orang tua orang lain. Abdullah bin Amr meriwayatkan dari pada Nabi Muhammad Sallahu 'alaihi wasalam bersabda: bermaksud “ sesungguhnya sebahagian dari dosa besar ialah seseorang itu memaki kedua ibu bapaknya” Baginda ditanya, “Bagaimana mungkin wujud seorang yang memaki kedua ibu bapaknya ya Rasulullah?” Baginda Bersabda, “seseorang memaki bapak seseorang yang lain, lalu dia memaki balik bapaknya dan memaki balik ibunya”.¹² Dalam hadis tersebut, nampak bahawa Rasulullah menegah seseorang memaki ibu bapak temanya. Tegahan tersebut kerana melihat kepada *ma'al* atau implikasi yang akan diterima, iaitu seperti memaki ibu bapaknya sendiri.

Oleh itu, perlu diperhatikan bahawa suatu perbuatan yang dibenarkan dalam hokum Islam, boleh saja memiliki implikasi pada kebalikan daripada perbuatan tersebut. Atau dengan kata lain, *masalahah* yang ingin di capai dari perbuatan tersebut justeru berakibat *mafsadah* setaraf dengannya atau lebih besar sehingga ianya ditegah demi menghindari *mafsadah* yang akan berlaku. Pada masa yang lain boleh saja suatu perbuatan yang asalnya ditegah justeru meliki *masalahah* yang sama taraf dengannya atau lebih besar, sehinggakan ia dapat mempegaruhi hokum asal dari perbuatan tersebut¹³.

Oleh itu, memperhatikan *ma'al* atau implikasi yang mungkin wujud dalam suatu perbuatan samada *masalahah* atau *mafsadah* ketika

¹¹ Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Juz 4, 142-143

¹² Ihat dalam Sahaih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab La Yasubu al-Rajulu Walidaihi, no Hadis 5973. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fathu al-Bari Bi syarhi Shahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab La Yasubu al-Rajulu Walidaihi*, no Hadis 5973 (al-Qahirah: Dar-Alhadis, 2004)15 Jilid, juz 10, 454-455 “ Inna min Akbari al Kabair an Yal'ana al-Rajulu walidaihi, Qila: Ya Rasulallah, Wa kaifa Yal'anu al-Rajulu wa lidaihi? Qala: Yaubbu al-Rajulu aba al-Rajuli Fayasubu abahu wa Yasubbu Ummahu”.

¹³ Ini menunjukkan bahawa hasil akhir dari suatu perbuatan boleh berupa *masalahah* atau *mafsadah*, ini juga dapat difahami bahawa perbuatan mukallaf merupakan sarana atau wasilah bagi tercapainya *masalahah* atau *mafsadah* sehingga *maalat al-asbab* mempunyai kesamaan dengan *maalat al-af'al*.

istinbat hokum sangat di perlukan. Ia dapat menjadi metode tersendiri bagi membantu mujtahid. Ini kerana tanpa memperhatikan *ma'alat* ia akang mengakibatkan tujuan syarak tidak tercapai. Wajar jika didapati para ulaama mazhabpun sangat mementingkan implikasi terhadap sesuatu perbuatan sehingga memasukkannya sebagai satu elemen penting dalam hokum.

Ini dapat dilihat dalam mazhab hanafi contohnya, mereka melihat hokum bukan hanya terhad kepada harus serta taat sahaja, namun ia perlu dilihat kepada kesan perbuatan Syarak atau tercapainya suatu Ghayah atau tujuan¹⁴. Ini menunjukkan bahawa selain hukum-hakam yang lima mereka juga melihat kepada *maqasid* dan implikasi.

Dalam mazhab al-Shafi'i pun tidak ketinggalan pentingnya melihat *ma'alat al-af'al* dalam hukum. Imam al-Mawardi contohnya berpandangan “setiap tindakan yang menyebabkan tidak tercapainya tujuan akhir, maka tidandakan itu batal”¹⁵. Bahkan Imam al-Shatibi sebagai ulama yang menjelaskan panjang lebar tentang konsep ini berpandangan “ melihat kepada implikasi terhadap segala perbuatan adalah perkara yang diakui dan merupakan tujuan syarak, sama ada perbuatan itu bersifat muwafiqah atau selaras atau bersifat mukhalafah atau menyalahi atau tidak selari. Oleh yang demikian, bagi seorang mujtahid tidak boleh berhukum terhadap sesuatu perbuatan dari perbuatan-perbuatan yang disandarkan kepada mukalaf dengan mereka melaksanakan sesuatu tuntutan hokum kecuali selepas melihat kepada kesan atau implikasi terhadap perbuatan tersebut”¹⁶.

Sehiggakan al-Imam al-Shatibi berpandangan sesungguhnya perbuatan itu diiktiraf oleh Syarak namun jika dilihat kepada risikonya(*ma'al*) ianya akan menghasilkan *mafsadah*. Maka asal dari

¹⁴ 'Abd al-Qadir ibn Hirz Allah, *al-Ta'lil al-Maqasidi li ahkam al-Fasaw wa al-Buthlan fi al-Tasarufat al-Masyru'ah wa asaruha al-Fiqhi*, (Beirut: Maktabah al-Rushd Nashirun, 2005), 98-99

¹⁵ Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Shafi'I wa huwa Syarh Mukhtasar al-Muzni*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), jil 6, 282

¹⁶ Lihat Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, jilid. 2, juz. 4, cet. 3, h. 140-143

perbuatan itu diiktiraf Syarak namun risikonya tidak diiktiraf oleh Syarak¹⁷.

Di antara contohnya ialah penetapan cukai harta atau kekayaan. Memang al-Imam al-Ghazzali berpendapat bahawa jika para tentera muslim memiliki kekayaan atau gaji yang mencukupi maka pemerintah tidak harus menetapkan wajib cukai kepada orang-orang yang kaya. Namun beliau juga berpendapat bahawa jika kekayaan atau gaji tentera tidak mencukupi; sehingga dikhuatiri menyebabkan mereka mencari harta lain di luar dari tugasnya dan boleh menimbulkan sesuatu yang negatife pula, misalnya perkara tersebut dijadikan kesempatan bagi musuh untuk menguasai Negara muslim. Maka dengan melihat *al-Ma'al*, pemerintah dibolehkan untuk mengatur dan mewajibkan cukai kepada orang-orang kaya¹⁸. Dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahawa dengan mengetahui risiko (*al-Ma'al*) sesuatu itu, maka ia akan memudahkan fuqaha dalam menentukan hal keadaan itu benar-benar menepati *masalah* ataupun *mafsadah* atau *Maqasid al-Shari'ah*.

Dari penjelasan di atas, para ulama telah mempamerkan kepada kita bahawa dalam syariat itu, di antara perkara yang penting diperhatikan ialah *ma'alat al-Af'al* atau implikasi dari tidakan tersebut.

Konsep *I'tibar al-Ma'al* merupakan suatu kaedah yang tidak berdiri sendiri. Ini kerana, ianya masih lagi bersandarkan kepada kaedah-kaedah lain. Terdapat beberapa kaidah yang digunakan oleh para ulama ketika membahas konsep *ma'alat al-af'al*. Di antara kaedah tersebut ialah *al-Zari'ah*, *al-Hiyal* juga *Mura'at al-Khilaf*. Demi mengenal pasti konsep *I'tibar al-ma'al* maka penjelasan kepada ketiga konsep ini adalah perlu sehingga mendapat gambaran 'am tentang konsep *I'tibar al-Ma'al* tersebut.

¹⁷ Lihat Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, jilid. 2, juz. 4, cet. 3, h. 140-143. Manakalah contoh yang beliau ungkapakan akan dibahas dalam perbahasan *hilah*.

¹⁸ al-Ghazzali, *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 'Abd Allah Mahmud Muhammad 'Umar(Muhaqiq), cet. 1, (Beyrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008M), 280. Lihat Juga al-Ghazzali, *al-Mankhul Min Ta'liqat al-Usul*, Muhammad Hasan Haytu(Muhaqiq), cet. 3, (Beyrut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998M), 468

a. *al-Dhari'ah*

Secara bahasa, *dhari'ah* bermakna wasilah atau sebab¹⁹. Boleh juga bermaksud jalan atau sebab menuju kepada sesuatu²⁰. Oleh itu, definisi *dhari'ah* secara bahasa bersifat 'am, ianya mengandungi semua wasilah, sama ada yang boleh digunapakai atau tidak boleh, ianya juga diberikan maksud *sadd* (menutup) wasilah dan juga bermaksud *fath* (membuka) wasilah. Oleh kerana jalan yang dapat menyampaikan kepada hukum-hakam ada dua jenis iaitu *maqasid* (objektif) yang mengandungi *masalahah* dan juga mudarat sekali gus, dan yang kedua adalah *wasa'il* iaitu jalan yang dapat menyampaikan kepada *maqasid*. Hukum-hakam wasail ini sesuai dengan hukum-hakam *maqasid*, maka hukum wasilah kepada yang wajib ialah wajib dan sebaliknya hukum wasilah kepada yang haram ialah haram²¹.

Wajar jika kemudian al-Imam al-Shatibi berpandangan bahawa *al-Dhari'ah* adalah wasilah yang mengandungi *masalahah*, namun ianya membawa kepada kerosakan²². al-Imam al-Shatibi memberikan banyak contoh wasilah yang berkaitan perbahasan *sadd al-dhari'ah*, dalam perbincangannya tentang objektif mukallaf dan perbuatannya yang mendatangkan *masalahah* diri yang mengandungi bahaya ke atas orang lain, disimpulkan sebagai berikut:

- i. Wasilah yang mendatangkan bahaya secara pasti, sepertimana seseorang yang menggali sumur di dalam rumah, sedang ianya tahu secara pasti bahawa ada seseorang yang akan mengunjunginya di waktu malam. wasilah seperti ini adalah terlarang secara pasti sebab ianya mendatangkan bahaya secara Shari'ah.
- ii. Wasilah yang berkemungkinan besar akan mendatangkan bahaya, sepertimana menjual senjata

¹⁹ Ibnu al-Manzur, *Lisan al-Arab*, al-Qahirah: Dar al-Ma'afir, jilid 3, 1498

²⁰ Sa'di Abu Jaib, *al-Qamus al-Fiqhi*, (Dimasq: Dar Al-Fikr, 1993), cet 2, juz 1, 136. Lihat juga, Muhammad Rawwas Qal'ahji, *Mu'jam lughah al-Fuqaha*, cet 2, juz 1, (Beyrut: Dar al-Nafa'is, 1988), 214

²¹ Akbar Sarif, Analisis Perbandingan Konsep Masalahah dan Mafsadah antara Imam al-Ghazzali dan Imam al-Shatibi, (Disertasi Serjana Syariah Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2012), 104-106

²² al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, Juz. 4, cet. 3, 144

pada saat fitnah atau perang, menjual anggur ke atas penjual minuman keras. Maka perkara ini terlarang secara shari'ah, kerana ianya kemungkinan besar akan menjerumuskan keatas bahaya dan juga sebagai bentuk berhati-hati (*ihthiyāl*).

- iii. Wasilah yang berkemungkinan kecil atau jarang mendatangkan kepada bahaya, sepertimana menolak menanam anggur bagi pembuat minuman keras atau contoh lain dalam perkara-perkara yang berkemungkinan kecil mendatangkan bahaya. Maka perkara ini juga dilarang sebagai berhati-hati (*ihthiyāl*).
- iv. Wasilah yang kebanyakannya mendatangkan bahaya namun tidak selalu, sepertimana jual beli dengan tempoh (*bai'ul ajal*) dan jual beli ribawi, maka perkara ini sepertimana yang ditegaskan oleh Imam al-Shatibi adalah di antara perkara yang perlu mendapat pandangan dan kajian²³.

b. *Al-Hiyal*

Hiyal merupakan kaedah yang juga banyak diperhatikan oleh ulama, menurut bahasa hiyal merupakan jama' daripada kata al-Hilah yang bermaksud tipu muslihat²⁴. Dalam al-Muhit dikatakan al-Hilah ialah kecerdikan, kepandaian menganalisa serta kemampuan merespon dengan tajam²⁵. Ia juga bermaksud alasan yang dibuat-buat untuk melepaskan diri²⁶. Sehingga ia boleh dimaknai sebagai sarannya cerdas untuk mengalihkan sesuatu daripada zahirnya agar sampai kepada suatu tujuan.

Pengertian hiyal menurut Istilah hampir menyerupai makna secara bahasa dalam pandangan ulama usul. Imam al-Shatibi

²³ al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 1, juz. 2, cet. 3, h. 264

²⁴ Mahmud Yunus, Kamus Arab-Indonesia, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/ pentafsiran al-Qur'an, t.th), 111

²⁵ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, juz 11, 184.

²⁶ Ahmad Warson Munawwir, al-Munawwir Kamus Arab Indoensia Terlengkap, h 311

memaknai sebagai melakukan sesuatu perbuatan yang secara zahirnya diperbolehkan dengan tujuan untuk menghapuskan hukum Syarak dan merubahnya kepada hukum yang lain²⁷. Manakala ibn al-Qayyim melihat bahawa hiyal merupakan penipuan dengan menunjukkan sesuatu yang di perbolehkan untuk sampai kepada sesuatu yang diharamkan²⁸.

Di antara contohnya, menghibahkan harta benda untuk terbebas dari membayar zakat yang hampir sampai kepada hawlnya. Sesungguhnya hibah dibolehkan oleh Syarak namun perbuatan memberi hibah agar terhindar dari membayar zakat yang hampir sampai kepada hawl ianya dilarang. Tujuan *ma'al* hibah agar terhindar daripada membayar zakat adalah ditegah kerana tujuannya membatalkan hukum Syarak²⁹. Oleh itu, *hiyal* pada contoh di atas yang mempunyai risiko terbatalnya kaedah Syarak. Oleh itu, *al-Hilah* semacam ini adalah haram dan ditegah untuk dilakukan.

Beberapa contoh telah diberikan oleh Rasulullah, tentang pengharaman al Hilah semacam ini. Iaitu melakukan rekayasa pada pencampuran atau pemisahan harta untuk menyiasati kewajipan zakat³⁰. Pada hadis tersebut dinyatkan bahawa merekayasa jumlah harta bagi mengelakan zakat atau agar zakatnya lebih sedikit adalah perbuatan yang ditegah. Namun begitu, menurut Imam al-Shatibi tidak semua hiyal diharamkan. Beliau menjelaskan beberapa pembahagian hiyal kepada tiga bentuk iaitu hiyal yang diharamkan, hiyal yang diharuskan dan hiyal yang tidak jelas sama ada ia halal atau haram.

Pertama: al-Hiyal yang di harmamkan, jika cara serta matlamat adalah haram. Atau cara halal namun matlamat haram. Atau cara tersebut disyari'atkan untuk sesuatu yang diharuskan syarak tetapi disalahgunakan.

Kedua: al-Hiyal yang diharuskan jika cara dan matlamat adalah dibenarkan syarak seperti jual beli atau sewaan. Jika hiyal

²⁷ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat.*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, h. 145-146

²⁸ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaq'i'in 'an Rab al-'Alamin*, juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), 122

²⁹ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, h. 145-146

³⁰ Lihat *Sahih al-Bukhari*, no. 1358

tersebut demi membela hak, mencegah kebatilan, selamat dari sesuatu yang haram dan menuju halal. Cara yang digunakan boleh sesuatu yang diharuskan atau di tegah; namun jika cara yang digunakan adalah haram, ianya berdosa menggunakannya walaupun tujuannya tidak haram seperti pernyataan kafir dalam desakan atau acaman dan hatinya tetap dalam Iman.

Ketiga: hiyal yang tidak jelas samada ia haram atau halal. Ini kerana ketiadaan petunjuk yang pasti samada pada bahagian pertama atau kedua. Juga ketiadaan penjelasan yang menyatakan tentang maksud tertentu dari syarak atau wujud sesuatu yang bercanggah dengan masalah. Oleh itu, sebahagian ulama menyatakan bahawa ihtiyal tidak bercanggah dengan masalah makanya ianya harus, sebahagian lain menyatakan harus.

Dalam menyikapi *al hiyal*, para ulama yang membenarkan *al hiyal* seperti abu hanifah juga mengampil kira implikasi sesuatu. Beliau membolehkan *al hiyal* pada hukum hakam yang berkaitan individu. Maksudnya, dibolehkan menggunakan harta dengan tujuan apapun seperti hibah atau membayar hutang sehingga menyebabkan tidak diwajibkannya zakat. Ini kerana hibah, membayar hutang adalah masalah bagi mukallaf walaupun berisiko pada tidak wajib zakat pada mukallaf tersebut, dengan syarat bahawa hibah dan membayar hutang tersebut tidak diniatkan untuk membatalkan hukum zakat, jika demikian ianya adalah ditegah. Namun jika perbuatan itu hanya sebagai implikasi dari suatu perbuatan dengan tidak ada motif dari perbuatan itu untuk menentang hukum syarak maka ianya adalah diharuskan³¹.

Dari perbahasan diatas, nampak bahawa *al hiyal* sama ada *shari'iyah* atau *ghair al shariyyah* sangat dipengaruhi oleh *al-Maal* suatu perbuatan. Jika *al-maal* dari perbuatan tersebut bercanggah dengan prinsip syarak atau *masalahah* maka ia adalah *al-hilah ghair al-Shar'iyah*, namun jika *al-Maal* dari suatu perbuatan sesuai dengan prinsip syarak atau *masalahah* ianya termasuk *al-Hilah al-Syar'iyah* dan boleh dilakukan.

³¹ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, 146

c. *Mura'at al-Khilaf*

Secara bahasa *muaraat al-khilaf* bermaksud mempertimbangkan perbezaan pendapat. Allal al-Fasi mengartikanya sebagai memberi hukum bagi masing-masing dari dua dalil yang berbeza³². Imam al-Shatibi ketika menghurai perkara ini berpendapat bahawa jika sesuatu perkara yang ditegah oleh syarak terjadi, maka perkara tersebut tidak mesti menjadi sebab kepada dibolehkannya berbuat aniaya kepada pelaku melebihi hukuman yang telah ditetapkan oleh syarak³³.

Ketika menjelaskan perkara ini, Imam al-Shatibi memberikan contoh *Ghasab*. Sememangnya *Ghasab* adalah dilarang, namun jika ianya telah terjadi maka orang yang di *ghasab* berhak bagi mendapatkan haknya semula namun tidak menyebabkan *darar* bagi yang menggosab melebihi balasan atas apa yang telah dilakukannya. Oleh itu, jika pelaku dituntut bagi mengganti yang telah di *ghasab* maka mestilah sesuai nilainya kerana itu adalah keadilan, namun jika tuntutan melebihi nilai yang dighosob ini tidak dianjurkan, kerana yang diharakan ialah keadilan manakala menegakkan keadilan adalah benar tanpa penambahan³⁴.

Menurut allal al-Fasi, *mura'at al-khilaf* di anggap sebagai bahagian dari konsep *Istihsan* dalam mazhab al-Malikiyah, sehinggakan al-Qabbaab dari kalangan malikiyyah menganggapnya sebagai salahsatu konsep terbaiknya³⁵. Dalam hal ini, pernikahan tanpa wali masih diperselisihkan. Dalam mazhab al-maliki, jika pernikahan dilakukan tanpa wali maka mesti dinyatkan *faskh*. Ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmidzi yang menjelskan bahawa nikah tanpa wali adalah batil³⁶. Dari hadis ini diketahui bahawa menikah tanpa wali adalah batal. Namun madzhab al Maliki berpendapat bahawa bila nikah ini terjadi, maka *faskh* mesti dilakukan dengan talak, wanita juga berhak ke atas

³² 'Alal - al -Fasi, *Maqasid a l-Shari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, (al-Riyad: Dar al-Gharb al-Islami, 1993)140

³³ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, 146

³⁴ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, 146-147

³⁵ 'Alal- al -Fasi, *Maqasid a l-Shari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, 140

³⁶ Lihat sunan al-Tirmidzi, hadis no 1021

mahar juga berhak atas waris. Sepertinya perbezaan pendapat dalam status hukum wanita yang menikah tanpa wali menjadi pertimbangan madzhab tersebut, walaupun pernikahan semacam ini ini dianggap faskh namun pemberian hak atas mahar dan waris tepa dilakukan kepada wanita yang terlanjur menikah tanpa wali, inilah yang dimaksud sebagai *mura'at al-Khilaf*.

Pandangan ini tampaknya melihat kepada konsep *ma'alat al-af'al* dengan melihat risiko atau implikasi negatif yang mungkin terjadi bila berpegang pada pendapat lain yang lebih kuat, sedang pernikahan telah berlaku dan kemungkinan mafsadah yang lebih besar akan berlaku. Ini kerana, pernikahan yang pada asalnya dinilai sebagai nikah yang fasid dan mesti di faskh, setelah berlaku pernikahan ia dianggap sebagai nikah yang sah dalam akibat hukum. Bila tidak demikian, maka hukumnya adalah zina, walhal para ulama sepakat bahawa kes ini tidak termasuk dalam kes zina³⁷.

Dari contoh di atas diketahui bahawa seorang mujtahid dapat saja meninggalkan pandangan yang *rajih* dengan mengambil pandangan yang *marjuh* disebabkan pertimbangan *ma'al* jika pandangan *marjuh* tersebut dapat mencapai *maslahah* dan menghindari *mafsadah* yang lebih besar.

Analisis Penerapan *Ma'alat Al-Af'al* Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia pada tahun 2005 telah menetapkan fatwa yang berkaitan dengan Pluralisme agama. Di mana setelah penetapannya, fatwa tersebut selalu mendapat kecaman dari pelbagai pihak yang menyokong Pluralisme Agama. Ini kerana fatwa tersebut dengan tegas menyatkan bahawa faham Pluralisme Agama Haram dan bercanggah dengan ajaran Islam³⁸.

Sebelum menentukan fatwa keharaman daripada faham Pluralisme Agama, MUI menjelaskan dalam ketentuan umum dalam fatwa tersebut bahawa secara umum Pluralisme merupakan suatu faham yang mengajakan bahawa semua Agama adalah sama dan

³⁷ Lihat al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, Jilid. 2, juz. 4. Cet. 3, 148

³⁸ Keputusan Fatwa MUI Nombor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005

karenanya kebenaran setiap Agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga³⁹.

Faham semacam ini mulai masuk pada kalangan masyarakat serta menimbulkan keresahan bagi ummat sehingga tepat jika MUI mengeluarkan fatwa tentang faham tersebut. Sebab pluralisme agama menyatakan bahwa agama lain adalah sama-sama jalan yang benar menuju kebenaran yang sama⁴⁰, di sini terlihat bahwa pluralisme pada dasarnya mengajarkan menolak klaim kebenaran seperti dalam relativisme, walau pengusungnya menolak itu terlihat bahwa konsep Pluralisme merupakan teori yang seirama dengan relativisme dan sikap curiga terhadap kebenaran⁴¹. Pluralisme Agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan berdampingan disurga⁴², dari sini difahami bahwa semestinya dalam Aqidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif dalam arti haram mencampur aqidah dengan ibadah ummat Islam dengan aqidah dan ibadah pemeluk agama lain. Bahkan konsekuensi logis dari faham ini ialah pandangan relatif terhadap kebenaran dan otentiti kitab suci al-Qur'an⁴³. Jika dalam aqidah dirubah, kesucian al-Qur'an pula dirosakkan maka impaknya

³⁹ Keputusan Fatwa MUI Nombor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005

⁴⁰ Lihat Adian Husaini, *Pluralisme Agama dan Persoalan Teologi Kristen*, dalam Adnin Armas (Ed), *Pluralisme Agama Telaah Kritis Cendekiawan Muslim* (Jakarta: INSISTS, 203), 86-87

⁴¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis* (Gontor, Cios, 2007), 101-104

⁴² Lihat, Abdul Munir Mulkan, *Ajaran dan jalan Kematian Syeikh Siti Jenar* (Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2002), 44 " Jika semua agama memang benar sendiri penting diyakini bahwa syurga Tuhan yang satu itu sendiri terdiri dari banyak pintu dan kamar. Tiap pintu adalah jalan pemeluk tiap agama memasuki kamar syurganya. Syarat mask syurga ialah keikhasan, pembebasan manusia dari kelaparan, penderitaan, kekerasan dan ketakutan, tanpa meihat agamanya. Inilah jalan universal syurga bagi semua agama. Dari sini kerjasama dan dialog pemeluk berbeda agama jadi mungkin".

⁴³ Adian Husain, *Pluralisme Agama: Haram; Fatwa MUI, Kontroversi dan Penjelaskannya* . Karya untuk kalangan sendiri tidak Diterbitkan, 41

konsep syariahpun akan dirubah serta dirosakakn seperti yang dilakukan tim pengarusutamaan gender yang melegalkan pernikahan beza agama⁴⁴. Kerana kewujudan faham ini telah sampai pada tahap yang meresahkan, sehingga MUI merasa perlu memberikan arahan kepada ummat berupa fatwa.

Beberapa ayat yang mendasari fatwa ini ialah surah Ali Imran ayat 19 dan 85 yang menjelaskan bahawa hanya Islam sahaja yang diterima disisi Allah. Manakala surah al-Kafirun ayat 6 mengemukakan prinsip dasar dalam beragama iaitu masing-masing berada pada agamanya masing-masing. Surah al-Ahzab ayah 36 menegaskan bahawa tiada pilihan bagi seorang mukmin bila Allah dan Rasulnya telah menetapkan sesuatu. Surah al-Mumtahanah ayat 8-9 menjelaskan tentang cara bergaul dengan orang yang berbeza agama. Surah al-An'am ayah 116 menjelaskan perintah untuk melakukan penyaringan terhadap pendapat yang dikemukakan oleh manusia. Al-Mukminun ayat 71 pula menegaskan bahawa kebenaran tidak boleh berasaskan kepada hawa nafsu.

Ayat-ayat tersebut di atas digunakan oleh MUI agar menunjukkan bahawa Islam merupakan satu-satunya agama yang wajib dipilih dalam kehidupan. Jika memilih Islam sebagai agama maka ketegasan mesti dimiliki oleh setiap muslim dan tidak boleh mencampurkan adukan keyakinan dan ibadah. Sedang dalam kehidupan sosial, Allah memberikan petunjuk dalam pelaksanaannya dengan meneladani sikap Rasul. Manakala kebenaran tidak boleh beraskan kepada hawa nafsu ianya mesti sesuai dengan tuntunan Allah dan Rasulullah.

Beberapa hadis pula yang menjadi asas kepada fatwa MUI, *pertama* ialah hadis yang menjelaskan bahawa bagi orang yahudi dan nasrani yang telah mendengar ajaran Islam lalu meninggal dunia sebelum ia berimakan maka akan masuk kedalam neraka⁴⁵. Pada

⁴⁴ Lihat Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram; Fatwa MUI, kontroversi dan penjelasannya*, karya untuk kalangan sendiri tidak diterbitkan, 47. Bandingkan dengan dengan Mun'im A Sirry(ed), *Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Yayasan waaf Paramadina dan The Asia Foundaion, 2003),164

⁴⁵ lihat Shahih Muslim Nombor 218.

hadis tersebut lebih menegaskan bahawa hanya Islam sebagai agama yang haq⁴⁶.

Terdapat juga riwayat tentang ajakan Rasulullah kepada penguasa seperti Romawi, Persia, Mesir dan lain sebagainya⁴⁷. Sedang riwayat lain menjelaskan muamalah Rasulullah dengan agama lain secara baik.

Beberapa dalil yang digunakan oleh MUI berupa gambaran umum yang mesti dipegangi oleh orang muslim dalam kehidupan serta cara muslim bersikap kepada sesama manusia walaupun berbeza keyakinan. Sehingga fatwa inipula lebih kepada berupa informasi khususnya bagi umat Islam.

Dalam fatwa ini, Majelis Ulama Indonesia terlihat memperhatikan konsep *mura'at al-Khilaf* iaitu belihat semua dalil dalam kes berkenaan. Ini ditunjukkan dengan menetapkan bahawa menggunakan faham Pluralisme dalam kehidupan sosial dan ekonomi boleh namun dalam hal Aqidah, keyakinan dan ibadah ianya adalah ditegah. Selain *mura'at al-khilaf* ianya juga menggunakan *Sadd al-Zari'ah* iaitu dengan melihat impak dari faham tersebut. Wajar jika fatwa ini kemudiannya menyatakan bahawa Pluralisme Agama dianggap bercanggah dengan ajaran Islam jika digunakan dalam permasalahan aqidah dan ibadah dan faham ini memiliki impak dalam aqidah iaitu penyamaan seluruh agama, mengancam kemurnian al-Qur'an, perubahan hukum-hakam.

Kesimpulan

Majelis Ulama Indoensia sangat memperhatikan *Ma'al* dalam fatwanya tentang Pluralisme Agama yang ianya memiliki Impak Negatif serta ancaman bagi kemurnian dan kesucian Aqidah Islam, al-Qur'an serta Syariat Islam secara 'Am khasnya di Indonesia.

Sebagai pendekatan dalam Istinbat hukum, *I'tibar al-Ma'al* memiliki peranan penting bagi melihat impak yang mungkin terjadi dari sebuah perbuatan mukallaf, sehingga seorang mujtahid mesti

⁴⁶ Lihat surah ali Imaran ayat 19 dan 85.

⁴⁷ Muhammad Ibn Sa'ad Ibn Abu Abdillaah al-Basri al-Zuhri, *al-Tabaqat al-Kubra* ((Beirut: Dar al-Sdir: 1968), 259-269

memiliki kemampuan menganalisis suatu dampak yang mungkin berlaku dari suatu permasalahan sehingga menepati kehendak syarak yang sebenar juga memudahkan mukallaf melaksanakan agamanya dan tidak semata melihat kepada zahir suatu pemerintah atau tegahan.

Rujukan

- Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm Usul al Fiqh*, Mesir: Maktabah Dakwah Al-Islamiyyah, 1943M/1361H.
- 'Abd al-Qadir ibn Hirz Allah, *al-Ta'lim al-Maqasidi li ahkam al-Fasad wa al-Buthlan fi al-Tasarufat al-Masyru'ah wa asaruhu al-Fiqhi*, Beirut: Maktabah al-Rushd Nashirun, 2005.
- Abdul Munir Mulkan, *Ajaran dan jalan Kematian Syeikh Siti Jenar* Yogyakarta, Kreasi Wacana, 2002.
- Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, Qahirah: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Adian Husaini, "Kajian Islam Historis dan Aplikasinya Dalam Studi Gender", *Jurnal Islamia*, Vol no.1, 2009.
- Adian Husaini, Pluralisme Agama dan Persoalan Teologi Kristen, dalam Adnin Armas (Ed), *Pluralisme Agama Telaah Kritis Cendekiawan Muslim*, Jakarta: INSISTS, 2013.
- Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram; Fatwa MUI, Kontroversi dan Penjelasan* . Karya untuk kalangan sendiri tidak Diterbitkan.
- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indoensia Terlengkap*.
- Akbar Sarif, *Analisis Perbandingan Konsep Masalah dan Mafsadah antara Imam al- Ghazzali dan Imam al- Shatibi*, (Disertasi Serjana Syariah Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2012.
- al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Juz 4, al-Riyad: Dar al-Sami'i, 2003
- al-Fasi, 'Alal, *Maqasid a l-Shari'ah al-Islamiyah wa Makarimuha*, al-Riyad: Dar al-Gharb al-Islami, 1993

- al-Ghazzali, Abu Hamid, *al-Mustasfa Min 'Ilm al-Usul*, 'Abd Allah Mahmud Muhammad 'Umar(Muhaqiq), cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008.
- al-Ghazzali, *al-Mankhul Min Ta'liqat al-Usul*, Muhammad Hasan Haytu(Muhaqiq), cet. 3, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1998M.
- al-Isnawi, Jamaluddin abd al-Rahman ibn Hasan, *Nihayat al-Sul fi syarhi Minhaj al-Wusul ila 'ilm al-Usul li al-Baidawi*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Mazhab al-Imam al-Shafi'I wa huwa Syarh Mukhtasar al-Muzni*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, jil 6.
- al-Shafi'i, Muhammad Ibn Idris, *Al- Risalah*, Ahmad Muhammad Shakir(Muhaqiq), Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- al-Shatibi, Abi Ishaq, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Muhammad 'Abd Allah Darraz(muhaqiq), cet. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003M/ 1424 H.
- Al-Zuhri, Muhammad Ibn Sa'ad Ibn Abu Abdillaah al-Basri, *al-Tabaqat al-Kubra*, Beirut: Dar al-Sdir: 1968.
- Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, Gontor, Cios, 2007.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rab al-'Alamin*, juz 2, Beirut: Dar al-Fikr, 2003.
- Ibnu al- Manzur, *Lisan al- Arab*, al-Qahirah: Dar al Ma'afir, jilid 3.
- Imam al- Bukhari, Sahaih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab La Yasubu al-Rajulu Walidaihi, no Hadis 5973. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fathu al-Bari Bi syarhi Shahih al-Bukhari, Kitab al-Adab, Bab La Yasubu al-Rajulu Walidaihi*, no Hadis 5973 (al-Qahirah: Dar- Alhadis, 2004)15 Jilid, juz 10.
- Keputusan Fatwa MUI Nombor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005.
- Mahmud Yunus, Kamus Arab –Indonesia, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah atau Pentafsiran al-Qur'an, t.th.

- Manna' Al-Qattan, *Tarikh al Tashrik Al Islami*, cet.5, Qahirah: Maktabah Wahbah, 2001M.
- Muhammad Rawwas Qal'ahji, *Mu'jam lughah al-Fuqaha* , cet 2 , juz 1, Beyrut: Dar al-Nafa'is, 1988.
- Sa'di Abu Jaib, *al-Qamus al-Fiqhi*, Dimasq: Dar Al-Fikr, 1993, cet 2, juz 1.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001M.

[9]

المقاصد الشرعية بين الإفراط والتفريط: دراسة في الضوابط

د. أمين أحمد النهاري

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،

فالمقاصد هي روح الشريعة وهي منها بمنزلة الروح من الجسد، وكون الشرع له مقاصد وغايات أمر في منتهى الإدراك، ولا يكون المجتهد متحققا بصفة الاجتهاد ما لم يدرك هذه المقاصد والحكم والأسرار، ولن يتحصل عليها المجتهد إلا وفق ضوابط وأحكام، وهو باب عظيم مزلة أقدام ومضلة أفهام؛ إذ إن عمل المجتهد يكون ظنا بالمقصد باستعماله الأدوات المعينة، ولقد بالغ قوم في الحديث عن المقاصد فجعلها في كل باب، وألبسها كل عمل وجلباب، وأدخلها كل مدخل، بينما غالى آخرون في الإنكار ووقف مع الظواهر وأهمل المقاصد، وكان بين الفريقين قوم سلكوا العدل والقصد إذ أخذوا بمقاصد الشرع، وجعلوها في مواضعها التي تحتمله وفق ضوابط منهجية وأدوات سليمة.

وهذا البحث يهدف إلى بيان هذه الضوابط والمناهج والتعريف بالمآخذ التي وقع فيها طرفا الأعمال والإهمال وبيان الأمثلة والتطبيقات، وسأسلك المنهج الوصفي في بيان الظاهرة ثم الاستقرائي في التعرف على أهم الضوابط والشروط وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: مقاصد الشريعة مفهومها وأهميتها.

المبحث الثاني: المقاصد بين الإفراط والتفريط .

المبحث الثالث: ضوابط أعمال المقاصد الشرعية وشروط اعتبارها.

ثم الخاتمة والنتائج، والله أسأل أن يوفقنا لخدمة الشرع وعلومه، وأن ينفعنا بما نعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: مقاصد الشريعة مفهومها وأهميتها.

المقاصد لغة: جمع مقصد بفتح الصاد من الطلب، وبكسره اسم لمكان معين، والقصد الأتم والتوجه والاعتماد، وإتيان الشيء تقول قصدته و قصدت له وقصدت إليه بمعنى، ويطلق لمعان متعددة.⁽¹⁾

المقاصد اصطلاحاً: يفهم من عبارات المتقدمين أن المعنى الاصطلاحي هو نفس المعنى اللغوي، وتعددت عبارات الأصوليين قديماً وحديثاً في التعبير عن المقاصد، ولكن يمكن إبراز أهم تعريف لها بالآتي:

قال ابن عاشور: "مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من

¹ - انظر: محمد بن مكرم بن منظور، الأفرقي المصري لسان العرب، (بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى: ج3/ص353) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت مؤسسة الرسالة -ج:1/ص396)، أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، (بيروت، المكتبة العلمية: ج2/ص504). أبي الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (لبنان بيروت، دار الجليل، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (1420-1999): ج5/ص95).

الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".⁽²⁾

وبعبارة مختصرة جامعة للدكتور أحمد الريسوني فإن مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد.⁽³⁾

ويمكن إضافة وصف على جهة العموم أو في كل باب من أبوابها خصوصاً لتدخل المقاصد الخاصة بحسب القسمة، فيكون التعريف: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد على جهة العموم أو في كل باب من أبوابها خصوصاً.

ويدخل تحت هذا التعريف المقاصد العامة: وهي التي عبر عنها ابن عاشور كما أسلفنا: بالمعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ كالقصد إلى التيسير ورفع الحرج، وإزالة الضرر، وحفظ الضروريات ونحوها، والمقاصد الجزئية والخاصة: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي كمقاصد الصلاة، ومقاصد الصوم، ومقاصد الحج، وغيرها، وهي ما أطلق عليها الخادمي علل الأحكام، وحكمها، وأسرارها⁽⁴⁾. والتأليف الفقهي يدخل في هذا الباب، أو المعاني الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة، أو في أبواب متقاربة متجانسة منها.

² - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ؛ تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، الطبعة الثانية، 1421هـ-2001م:ص251.

³ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الرابعة 1416/1995: ص19).

⁴ - نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجته، ضوابطه، مجالاته، ، كتاب الأمة، العدد: 65 الطبعة الأولى: 1419/1998: ج 1/ 54.

أهمية المقاصد الشرعية⁽⁵⁾:

من خلال النظر في مجموعة أو طائفة من أقوال الفقهاء القدامى والمحدثين يتبين لنا أهمية مقاصد الشريعة وفق مسارين، المسار الأول: أهميتها للمجتهد نفسه، والمسار الثاني: لعموم المسلمين

المسار الأول: أهميتها للمجتهد نفسه

إن الإمام بمقاصد الشريعة اشترطه كثير من الأصوليين لبلوغ العالم رتبة الاجتهاد، كما سنذكر لاحقاً وتمثل أهميتها بالآتي:

1- في استنباط الحكم الشرعي من النص: فإن مقاصد الشريعة تثير الطريق في معرفة الأحكام الشرعية الكلية والجزئية من أدلتها الأصلية والفرعية المنصوص عليها، وتعين الباحث والمجتهد والفقهاء إلى فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع، كما ترشد إلى الصواب في تحديد مدلولات الألفاظ الشرعية ومعانيها، لتعيين المعنى المقصود منها، لأن الألفاظ والعبارات قد تتعدد معانيها، وتختلف مدلولاتها، فتأتي المقاصد لتحديد المعنى المقصود منها.

2- في استنباط الحكم الشرعي من غير النص: فإن المقاصد هي مرجع المجتهد والفقهاء والقاضي والإمام لاستنباط الأحكام بالاجتهاد والقياس

⁵ - الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجته، ضوابطه، مجالاته، ص 54، الريسوني، الزحيلي، شبير،

حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة (ص: 74- 77) د نعمان جفيم طرق الكشف عن مقاصد الشارع (دار النفائس، الأردن الطبعة الأولى، 1435 هـ - 2014 م 43-58، يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية(دار النفائس، عمان، ط1، 1421هـ. 2000م: ص103. 105).

والاستحسان، وسد الذرائع والاستصلاح والعرف، وذلك في حال فقد النص على المسائل والوقائع الجديدة، رجع بما يتفق مع روح الدين، ومقاصد الشريعة وأحكامها الأساسية.

3- في توجيه الفتوى: فالهدف من الفتوى تنزيلُ النصوصِ على الوقائع، وتحقيق مقاصد الشارع في آحاد المستفتين، ولَمَّا كانت مقاصد الشارع واحدةً لجميع المستفتين، وفي مختلف الظروف، وكان مدى تحقيق هذه المقاصد يخضع لحالة المستفتي، وظروف الفتوى، كان من اللازم على المفتي أن يتصرف في فتواه بما يحقق تلك المقاصد الثابتة والمشاركة، ومن ثمَّ وجب مراعاة المرونة في الفتوى لتتغير بتغير ظروف وملابسات المفتي والواقعة محل الفتوى. فالمقصد ثابت ومشارك بين جميع الناس، والذي يتغير بتغير الشخص أو الطرف هو الفتوى، ويكون تغيرها بما يحقق ذلك المقصد.

4- في الترجيح بين الأقوال: فحقَّ المجتهد قبل إمضاء أي دليل أن يبحث عن وجود المعارض، ليتأكد أن دليله هذا سالم من أن يُبطل بدليل آخر من نسخ، أو تخصيص، أو تقييد، أو رجحان عليه فمقاصد الشريعة تعين على ترجيح القول الذي يحقق المقاصد، ويتفق مع أهدافها في جلب المنافع ودفع المفاسد، مثل مراعاة جانب الفقراء في الزكاة، ورعاية جانب الصغار والأيتام والوقف في المعاملات، وهي المنارة والمشكاة التي تضيء للحكام في السياسة الشرعية، وقضاء المظالم، وفيما لا نص فيه.. كما تساعد المقاصد على الترجيح عند تعارض الأدلة الكلية والجزئية في الفروع والأحكام، مما يؤكد أن التعارض ظاهري بين الأدلة، ويحتاج إلى معرفة السبيل للتوفيق بينها، قال تعالى: ((أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ ؟ لَقُرْآنَ ءَ وَكُو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرٍ ؟ لَلَّهِ لَوْجُدُوا فِيهِ ؟ خْتِدَ ؟ فَأَكْثِرًا)) (النساء: 82).

5- في التعامل مع أخبار الآحاد: وقد عالج الإمام الشاطبي هذا في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة الشرعية في كتابه الموافقات، حيث قسم أحاديث الآحاد في علاقتها بكليات الشريعة وقطعياتها إلى ثلاثة أقسام⁽⁶⁾. ولا تخفى أهمية المقاصد للمجتهد وقد أجملها ابن عاشور في خمسة⁽⁷⁾

6 - ذكر الأقسام كالاتي: القسم الأول: أحاديث الآحاد (الظنيات) الراجعة إلى أصل قطعي، أي التي تمثل بياناً لتلك الأصول كأحاديث الطهارة، والصلاة، والحج، والصوم، والبيوع، والربا، وغيرها. وإعمالها ظاهر لكونها مستندة إلى أصل قطعي، فتصير في حكم القطعي، ولقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44].

القسم الثاني: أحاديث الآحاد (الظنيات) المعارضة لأصل قطعي، ولا يشهد لها أصل قطعي، أما شهادة أصل ظني لها فغير معتبرة، لأن الظني ولو كان أصلاً لا يقف في وجه - الأصل القطعي. ويرى الشاطبي أن هذا النوع مردود بلا إشكال. واستدلّ على ذلك بدليلين: الأول: أن مخالفتها لأصول الشريعة تجعلها خارجة عنها، وما هو خارج عنها لا يمكن اعتباره منها، وبالتالي فهو مردود غير مقبول، والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما كان كذلك فهو ساقط الاعتبار.

ولكن الشاطبي أدرك خطورة هذا الإطلاق فعاد ليستدرك عليه بجعل هذا القسم على ضربين: أحدهما أن تكون مخالفته للأصول قطعية، فلا بُدّ من ردّه، والآخر أن تكون المخالفة ظنية، وتكون هذه الظنية من ناحيتين: إما من ناحية كون الأصل أو المقصد المخالف غير قطعي عند التحقيق، ومن ثمّ يصير التعارض بين ظنين مُحكَّم فيه قواعد الترجيح، وإما من ناحية كون الدليل الظني (خير الآحاد) غير مقطوع بمعارضته للأصول أو المقاصد القطعية، فيمكن الجمع بينهما بضرب من أضرب التأويل، بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي.

القسم الثالث: حديث الآحاد (الظني) الذي لا يشهد له أصل قطعي، ولا يُعارضُ أصلاً قطعياً، فهو محلّ نظر واجتهاد العلماء، وهو من باب المناسب الغريب. وانظر جعفي: طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص: 43-58) حيث أضاف 5- الحاجة إلى معرفة المقاصد في استنباط علل الأحكام الشرعية لئُتخذَ أساساً للقياس وذلك أن العلل الشرعية تكون عادة ضابطة لحكم، التي

فعلى الباحث والعالم والفقهاء والمجتهد أن يضع مقاصد الشريعة نصب عينيه، لتضئ له الطريق، وتصحح له المسار، وتعينه على الوصول إلى الحق والعدل والصواب والسداد.

هي من المقاصد، فيكون معرفة المقاصد عوناً على تحديد العلل وإثباتها. 6 - وتحكيم المقاصد في الإعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واستدلالاً لهم فيؤخذ منها ما كان موافقاً ومناسباً لمقاصد الشارع، ويترك ما كان خلاف ذلك، إذ مخالفته لمقاصد الشريعة دليل ضعفه أو خطئه، فيطرح ويبحث عما هو أقوى منه.

7 - أجمال ابن عاشور احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة فقال: إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادتها مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل أعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يُبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبيّنة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تليقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنّب سعة الشريعة، فيسمّي هذا النوع بالتعدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها، ثم فصل رحمه الله ذلك. ابن

عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (3/41-51)

المسار الثاني: أهميتها للعموم .

المسار العام في أهمية المقاصد يتمثل في الامتثال التربوي والعقدي والمعرفي لعموم المسلمين وفق الإطار العام للشريعة والوقوف عند حدودها كالاتي:

1- معرفة المقاصد تبين الإطار العام للشريعة، والتصور الكامل للإسلام، وتوضح الصورة الشاملة للتعاليم والأحكام، لتتكون النظرة الكلية الإجمالية للفروع، وبذلك يعرف الإنسان ما يدخل في الشريعة، وما يخرج منها.. فكل ما يحقق مصالح الناس في العاجل والآجل، في الدنيا والآخرة، فهو من الشريعة، ومطلوب من المسلم (فهو واجب عليه، وحق لغيره، وبالعكس).. وكل ما يؤدي إلى الفساد والضرر والمثقة والاضطراب فهو ليس من الشريعة، بل هو منهي عنه، فيحرم على المسلم فعله لأنه يضر بنفسه أو بغيره، ويجب على الآخرين الامتناع عنه رعاية لحق سائر الناس.

2- معرفة مقاصد الشريعة تبين الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة في الأحكام، وتوضح الغايات الجليلة التي جاءت بها الرسل وأنزلت لها الكتب، فيزداد المؤمن إيماناً إلى إيمانه، وقناعة في وجدانه، ومحبة لشريعته، وتمسكاً بدينه، وثباتاً على صراطه المستقيم، فيفخر برسوله، ويعتز بإسلامه، وخاصة إذا قارن ذلك مع بقية التشريعات والديانات والأنظمة الوضعية. ويدعوه ذلك إلى الالتزام به لما يرى من تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فيتزك ما سواها من الشرائع

3- بيان مقاصد الشريعة يبرز هدف الدعوة الإسلامية التي ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم، وذلك يرشد إلى الوسائل والسبل

التي تحقق السعادة في الدنيا، والفوز برضوان الله في الآخرة. ولأن الطبيعة البشرية تحب ما ينفعها وتميل إلى ما وضح طريقه وظهرت منفعتها.

4- وبمعرفة المقاصد يعمل المسلم على تحقيق عبودية الله تعالى، فكما أن الخلق عباد لله كوناً فلا بد أن يكونوا عباداً له شرعاً ودينياً. فيكون بحثه عن موافقة مقصد الشارع، فلا يتهرب منها ولا يتحایل عليها لما يعلم من النتائج السيئة والأضرار الجسيمة والمفاسد الحمة.

المبحث الثاني: المقاصد بين الإفراط والتفريط (المدارس إزاء المقاصد) .

بالرغم من الأهمية السابقة للمقاصد وفوائدها إلا أن البعض وقف موقف الإحجام "غلو" وخشية من المقاصد، والبحث فيها، حرصاً على قدسية النص الشرعي وعلوه. وآخرون أفرطوا في الاستدلال بالمقاصد وربما عطل النصوص أو ترك الاستدلال بها مقابل جعل المقاصد كلية كبرى يدور عليها الحكم وانطلاقاً من إعلاء المصلحة كما عبر عنها الطوفي واعتماداً على مقولة " أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله " بدون ضابط ، وتوسط فريق فجمعوا بين النص والمقصد وفق ضوابط ومناهج معتبرة فهذه ثلاث مدارس واتجاهات:

الاتجاه الأول: اتجاه الظاهرية: وهذه المدرسة تتجه إلى إنكار التعليل وإبطاله وقد عقد ابن حزم الباب الثامن والثلاثين لإبطال القياس في أحكام الدين⁽⁸⁾ والباب التاسع والثلاثين في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين⁽⁹⁾

⁸ - انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الإحكام في أصول الأحكام دار الآفاق

الجديدة، بيروت. ت أحمد محمد شاكر، ج 53/7.

⁹ - المرجع نفسه 76/8

قال ابن حزم : "وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم أو بما صح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها"⁽¹⁰⁾

وقال في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين : (وقال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي الله عنهم لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعله أصلا بوجه من الوجوه فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة قال أبو محمد وهذا هو ديننا الذي ندين به وندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى)⁽¹¹⁾ وأضاف: وإنما ابتدع هذا القول متأخرو القائلين بالقياس وأيضا فدعواهم إن هذا الحكم حكم به الله تعالى لعله كذا فرية ودعوى لا دليل عليها... فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس وأنه مخالف لدين الله تعالى نعم ولرضاه ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ومن إثبات علة لشيء من الشريعة وبالله تعالى التوفيق⁽¹²⁾

ولقد بين الشاطبي اتجاه هذه المدرسة بأن مرتكزها وعملها هو الحمل على الظاهر مطلقا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر

¹⁰ - المرجع نفسه 7 / 55.

¹¹ - المرجع نفسه 8 / 77.

¹² - المرجع نفسه 8 / 113.

والنصوص⁽¹³⁾ فلا مقصد إلا ما دل عليه الظاهر. وهو سبب انحراف الخوارج قديماً وغيرهم حيث إنه ناتج من الوقوف عند ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببدائى الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبه عليه قوله في الحديث: "يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم"، ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذم بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين. (14)

ونظرة الظاهرية في فهم النصوص وتفسيرها تركز على ثلاثة أسس هي: (15)

الأساس الأول: فرضية التمسك بالظاهر

يرى الظاهرية أن التمسك بالظاهر فرض لا يحل تعديه إلا بنص أو إجماع مُتَيَقِّن، وقد عبروا عن هذا الرأي بقولهم: (فإن قالوا: بأي شيء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره؟ قيل لهم: نعرف ذلك بظاهر آخر مخير بذلك، أو بإجماع مُتَيَقِّن منقول عن النبي على أنه مصروف عن ظاهره فقط)

الأساس الثاني: حصر المقصد فيما دل عليه الظاهر

فبناء على قولهم بوجوب التمسك بالظواهر، وعدم صرفها إلى غيرها إلا بظاهر رفضوا الاجتهاد بالرأي، وبذلك ضيقوا من دائرة تفسير النصوص وتقصيله، وحصروا فهمها فيما ظهر منها لا فيما بطن. كما أن المصلحة المقصودة شرعاً هي ما دل عليها ظاهر النص فقط، كما يقول

¹³ - الشاطبي الموافقات 3/ 133.

¹⁴ - الشاطبي الموافقات (5/ 149)

¹⁵ - حامدي، ضوابط في فهم النص 52-56، وانظر القرضاوي، مقاصد الشريعة 62-64.

عنهم أبو زهرة: (لا يعرفونها - أي: المصلحة - إلا عن طريق ظواهرها - أي: النصوص - ولا يفرضون أي مصلحة وراء هذه النصوص).

الأساس الثالث: بطلان التعليل إلا فيما ظهر

ولذلك أنكروا القياس في الدين، وأبطلوا التعليل تبعاً له؛ لأن القياس يعتمد على معرفة علل النصوص. ومعلوم أنّ علل النصوص هادية إلى إدراك مقصد الشارع، وقد أنكروا الظاهرية هذا المسلك بقولهم: (لا يحل لأحد تعليل في الدين، ولا القول بأن هذا سبب هذا الحكم إلا أن يأتي به نص فقط)

وقد بين الشيخ القرضاوي سمات هذه المدرسة قديمها وحديثها في ست نقاط⁽¹⁶⁾:

1. حَرْفِيَّةُ الفهم والتفسير: الحَرْفِيَّةُ في فهم النصوص وتفسيرها، والتقيّد بذلك، دون النظر إلى ما يكمن وراء النص من علل ومقاصد، يدركها الباحث المتعمق. ومثب ب (مُسْتَبَل الإزار).

2. الجنوح إلى التشدد والتعسير: الجنوح إلى التشدد والتنطع والغلو، وإن كانت هذه المدرسة لا تسميه بذلك، بل تراه ذلك هو الحق الذي اقتضاه الدليل! ولا ريب أن كل الغلاة والمتشددين في تاريخنا، كانوا يرون أنفسهم على صواب، وأن الحق معهم لا مع غيرهم.

3. الاعتداد برأيهم إلى حد الغرور: الاعتداد بالرأي الذي يذهبون إليه، إلى حد اعتباره هو الصواب المطلق، وكل الآراء الأخرى التي يقول بها غيرهم خطأ محض.

¹⁶ - انظر: القرضاوي، مقاصد الشريعة، باختصار 53-58

4. الإنكار بشدة على المخالفين: تشديد الإنكار على المخالفين لهم في الرأي والتوجه، وهذا فرع أو ثمرة للسمة السابقة، فشدّة اعتدادهم برأيهم وأنه الصواب وحده جعلهم ينكرون، بل يشتدون في نكيرهم على من خالفهم. مع إجماع علماء الأمة على أنه لا إنكار في المسائل الخلافية الاجتهادية.

5. التحريج لمخالفهم في الرأي إلى حد التكفير: ولا يكفي هؤلاء الحرفيون بالإنكار على الآخرين ممن يخالفونهم في الرأي، بل إنهم ليبالغون في تحريجهم، وإساءة الظن بهم، وتبديعهم أو تفسيقهم، إلى حد قد ينتهي بتكفيرهم!! فالأصل في مخالفهم من العلماء هو الاتهام.

6. عدم المبالاة بإثارة الفتن الدينية والمذهبية وغيرها: يضاف إلى هذه السمات والخصائص: ضعف الحس بالآخر، بل ربما فقدانه بالكلية، سواء كان هذا الآخر مخالفا في المذهب العقدي، مثل الشيعة والإباضية، أم مخالفا في الدين نفسه، مثل اليهود والنصارى. فهم يخطبون ويكتبون ويؤلفون، وكأنهم في العالم وحدهم، ويرسلون كلامهم الذي يسيء إلى الآخرين إساءات بالغة.

وكان ناتجا عن ذلك التشديد فيما فيه مندوحة كالقول بإسقاط الثمنية عن النقود الورقية بحجة أنها ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسنة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما! وإسقاط الزكاة عن أموال التجارة والإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة.

الاتجاه الثاني: وهم أصحاب النزعة العقلية والنزعة الباطنية حسب إطلاق الشاطبي حيث جعلهم ضريين:

قال: "والثاني في الطرف الآخر من هذا؛ إلا أنه ضريان: الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه،

ويطرد هذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية؛ فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم" وبين الشاطبي مآل غذا القول وهو الخروج من دائرة الإسلام فقال: "ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء" ثم بين قسماً ثالثاً فقال: "فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو:

الضرب الثاني: بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بما على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي "المتعمقين في القياس"، المقدمين له على النصوص، وهذا في طرف آخر من القسم الأول"⁽¹⁷⁾ وقد بين د الحامدي مرتكزات أهل النزعة الباطنية وأسباب غلوها في مجموعة أسباب نقلها عن الشاطبي⁽¹⁸⁾:

1- الجهل بأدوات الفهم وحاصله أن الباطنية فسروا نصوص القرآن من غير الرجوع إلى قواعد اللغة العربية وأصول التفسير والاستنباط، فزاعوا عن الحق. ومعلوم أن القرآن عربي، ولا يمكن فهم معناه واستخراج مقاصده وحكمه إلا وفق اللسان العربي، ومن ثم كان على الناظر في الشريعة

¹⁷ - الشاطبي الموافقات (3/ 133)

¹⁸ - انظر: حامدي ضوابط في فهم النص ص 47-49 نقلا عن الشاطبي، الاعتصام وانظر

القرضاي ص 91 فما بعدها

أصولاً وفروعاً أن يكون عربيًّا أو كالعربي في فهم قواعد العربية فهمًا صحيحًا، ومن عجز عن ذلك استعان بالأئمة المجتهدين .

2- دعوى نقصان الشريعة: وحاصله أن الباطنية ادعوا أن التمسك بالظاهر غير كافٍ في الإحاطة بالشريعة، وتبقي ناقصة ما لم تتولَّ نصوصها تأويلًا باطنيًّا، وأن ذلك لا يتيسَّر لكل الناس إلا للإمام المعصوم.

3- تحسين الظن بالعقل: وحاصله أن الباطنية اتهموا الشريعة بالنقصان، وعجز النصوص عن الوفاء بمصالح البشر، ولذلك أطلقوا العنان للعقل في تأويل النصوص وتفسيرها بشكل مخالف لظواهرها، مما أدى إلى الغلو والتطرف إلى حد تعطيل الفرائض وإباحة المحرمات فوقعوا في الكفر والضلال؛ لأنهم جعلوا الشرع تابعًا للعقل .

4- اتباع الهوى: إن من أسباب انحراف الباطنية اتباع الهوي في تأويل النصوص وتفسيرها وتقصيدها؛ حيث جعلوا النصوص مطية لتحقيق أغراضهم، فعملوا الفرائض وأباحوا المحرمات تحقيق لنزعات الهوى .

5- رفض المعرفة الكسبية والاحتكام للمعرفة الذوقية: إن معرفة المقاصد تقوم أساسًا على الفهم الظاهري للنصوص، من خلال: قواعد اللغة العربية، وقواعد الأصول، ومسالك التعليل والتقصيد. فهي معرفة مكتسبة بجهد عقلي وفكري متميز، قائم على الحس والإدراك، والتحليل والاستنباط في إطار النصوص، أما معرفة الباطنية فإنها قائمة على رفض المعرفة الظاهرية -أي: المكتسبة- وتعتمد على المعرفة الذوقية القائمة على الأغراض والأهواء، والادعاء بأنه لا سبيل للعمامة لمعرفتها، إنما هي من حظ الخواص، فلا سبيل لنيلها بالوسائل المعتادة عن طريق التفكير العقلي، وإنما تنال تقليدًا من الإمام المعصوم.

وأما القسم الثاني من أهل هذا الصنف فهم أهل النزعة العقلانية الموعلون في تقديم العقل والمصلحة وإن عارضها النص ويتزعم هذه النزعة الإمام الطوفي؛ سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الفقيه الحنبلي ومنطقه في ذلك: (ثم هما- النص والإجماع - إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها فإن وافاها فيها ونعمت ولا نزاع إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم وهي النص والإجماع و رعاية المصلحة المستفادة من قوله صلى الله عليه وسلم ((لا ضرر ولا ضرار)) . وإن خالفها : وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما)⁽¹⁹⁾

واستدل بأن: رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع لأن الأقوى من الأقوى ويظهر ذلك بالكلام في المصلحة والإجماع⁽²⁰⁾ وقسم الطوفي المصلحة إلى قسمين: ما يقصده الشارع لحقه؛ كالعبادات. وما لا يقصده الشارع لحقه؛ كالعبادات. واستدل للمصالح بعدة أدلة إجمالاً وتفصيلاً . وانفرد به الطوفي بتوجيهه للمصلحة في باب المعاملات مطلقاً قال: (وإنما ترجح رعاية المصالح في المعاملات ونحوها ؛ لأن رعايتها في ذلك هو قطب مقصود الشرع منها بخلاف العبادات فإنها حق الشرع ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصاً وإجماعاً)⁽²¹⁾

ومرتكزات أهل هذه النزعة هي:

¹⁹- الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ص 23.

²⁰- الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ص 25.

²¹- الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة ص 27.

1- إعلاء منطق العقل على منطق الوحي فمقصد الشارع في المصلحة المعقولة عادة، ولو خالفت النص وهذا في حال تعارضهما. وقد رد الشاطبي هذا بقوله: (إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ؛ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطرح وقُدِّم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب رعاية المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس، المقدمين له على النصوص⁽²²⁾)

2- ادعاء أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عطّل النصوص باسم المصالح ورعاية المقاصد كإلغاء سهم المؤلف قلوبهم، أو رفعه لحد السرقة عام الرمادة.

3- استقلال العقل بالتشريع في باب العادات وتبني مذهب المعتزلة في قدرة على التمييز بين الخير والشر، ومعرفة الحسن من القبيح، بناء على ما في الأفعال والأقوال من منافع ومضار، ومن ثم فإن أحكام الشرع تجري موافقة لإدراك العقول من نفع وضرر، فيطلب الشارع ترك ما يدركه العقل من ضرر، وفعل ما يدركه من نفع ولا يمكن للعقل أن يستقل العقل بإدراك المصالح والمفاسد، وإنما هو تابع للشرع قال الشاطبي: (فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل) وهؤلاء وقعوا في مخالفات عديدة أجلها معارضة أصول وقواعد الإسلام وحدوده باسم المصالح.

²² - الشاطبي الموافقات (3/ 133)

الفريق الثالث: أهل الطريق الأوسط وتيار العدل والقصد والذين سلكوا الطريق الصحيح في العمل بالمقاصد وعرفوا حدود ما أنزل الله على رسوله فجمعوا بين الظواهر والعلل فهو يتعامل بدون تهيب ولا تسيب وبدون إفراط ولا تفريط. وأهل هذه المدرسة هم أهل المنهج القويم الذي يعيد الاعتبار للنص الشرعي دون إخلال بالمصلحة، ويعيد الاعتبار للمصلحة الإنسانية، دون إهدار للنص الشرعي، ويوائم ويؤلف بين العقل والوحي والمعقول والمنقول وهؤلاء هم الجمهور، قال الشاطبي: "والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع"⁽²³⁾

ولقد بين الإمام ابن القيم ابتناء الشريعة على المصالح أجمل بيان دون غلو ولا حفاء وذلك تحت فصل: الشريعة مبنية على مصالح العباد فقال: "هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛

²³ - الشاطبي الموافقات (3/ 134)

فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله - صلى الله عليه وسلم" (24)

قال القرضاوي: المدرسة (الوسطية) التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى ومن صحيح سنة رسول الله، ولكنها لا تفقه هذه النصوص بمعزل عن المقاصد الكلية: فترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها والمتشابهات إلى محكماتها؛ معتصمة بالنصوص القطعية في ثبوتها ودالاتها فالاستمسك بها استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومتشبهة بما أجمعت عليه الأمة إجماعاً يقينياً بحيث أصبح يمثل «سبيل المؤمنين» الذي لا يجوز الانحراف به أو الصد عنه أو اتباع سواه" (25) ومن أجل سلوك هذا المنهج كان لا بد من وضع الضوابط وبيانها.

المبحث الثالث: ضوابط أعمال المقاصد الشرعية وشروط اعتبارها.

تعريف الضوابط: لغة جمع ضابط، وتكاد تتفق قواميس اللغة أن الضابط اسم فاعل مشتق من ضبط الشيء، إذا لزمه وحفظه بالحزم (26)

الضابط اصطلاحاً: يرجع تعريف الضابط في الاصطلاح إلى الفن المتعلق به، والمقصود به هنا المحاذير والشروط التي يجب اتباعها في معرفة المقاصد أو الاستدلال بها سواء كانت عامة أم خاصة حفاظاً على صحة المقصد والخطأ فيه.

²⁴ - انظر: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب إعلام الموقعين عن رب العالمين دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية الطبعة الأولى، 1423 هـ ت مشهور (4/ 337)

²⁵ - انظر القرضاوي، مقاصد الشريعة: ص 40-41

²⁶ - انظر: الفيومي، مختار الصحاح (ص: 403) الفيروزآبادي القاموس المحيط (ص: 872)

وهذا قريب من تعريف د عبد القادر حرز الله حيث ذكر المقصود بأنها: المحاذير التي يجب التعامل بها مع المعاني المقاصدية من جهة معرفتها أولا، ثم من جهة تحكيمها في مجال الاستدلال سواء كان بعض هذه المحاذير متدرجا في بعض الأصول الشرعية أو القواعد الفقهية أو القواعد الأصولية ، أو لم تندرج في أي واحدة منها ، كما أن هذه المحاذير هي محاذير جزئية تفرضها جزئيات المسائل المتعلقة بها ، وسميتها ضوابط تجوزا لأن هذا المحل مما يعسر ضبطه كما صرح بذلك الكثير من العلماء. (27)

أو هي مجموعة القواعد والأسس التي يلزم المجتهد الأخذ بها عند النظر في استنباط مقاصد الشريعة والحكم بها

أهمية العمل بالضوابط ومبرراته :

إن المقاصد إن لم تؤخذ وفق اصولها وضوابطها كمعلم سواء كان تابعا لأصول الفقه أو مستقلا، يمكن أن يقوم ويبنى عليها كثير من الادعاء، وكما يقول: (إن طرح المقاصد كطرح ثقافي لا طرح فقهي أصولي يحمل في طياته الكثير من عوامل سقوطه) (28)

ورما ظن الناس خبرة المتحدث والعالم فركنوا إلى علمه واستنباطه فيختلط المتخصص بغيره فلا يعدو أن يكون تشقيق ألفاظ وتحوير معان وتدييح أوصاف دون ولوج حقيقي وكشف جاد عن المقاصد، ولذا جاء موضوع الضوابط ويمكن أن نحمل أهمية الضوابط في النقاط الآتية:

²⁷ - انظر: عبد القادر حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد ص 40 - 41.

²⁸ - العاملي، المقاصد بين الإفراط والتفريط: ص 16.

- 1- تهدف الضوابط إلى توجيه الناظر في مقاصد الشريعة وإلزامه سلوك الأسس العلمية والمنهجية المحققة لاستخراج المقصد الشرعي.
- 2- تؤدي الضوابط إلى الإدراك الحقيقي وغير المتوهم لمقاصد الشرع بعيداً عن الغلو والإفراط أو الجفاء والتفريط، فالعمل بالضوابط هو تأكيد للوسطية الإسلامية.
- 3- باستصحاب الضوابط يكون المجتهد باذلاً وسعه ومؤدياً جهده وغلبة ظنه محققاً الأمر بالنظر والاعتبار.
- 4- باستصحاب الضوابط يطمئن المجتمع إلى المجتهد في الحيطة والتأمل والمراعاة للقضايا المستحقة وفق آلية سليمة.
- 5- يحقق المجتهد أكبر قدر من الصواب بحسب ظنه وليس في حقيقة الأمر كما إن الضوابط هنا هي وسيلة لإدراك المقصد الشرعي ولا يمكن إدراك المقاصد على حقيقتها في ظل غياب الضوابط.
- 6- العمل بضوابط المقاصد هو العمل بالمقاصد نفسها، والتفويت فيها أو في ضابط منها هو عينه التفويت في ما جعله الشارع مراداً لشرعه ودينه، فالمصالح والضوابط متلازمان مترابطان، لا يجوز عقلاً ولا شرعاً الفصل بينهما، أو إهدار واحد منهما⁽²⁹⁾.
- 7- المقصد المقرر شرعاً إنما هو الموضوع وفق تعليماته وقبوده وعلاماته، والتي اصطلاح على تسميتها بضوابطه وحدوده وشروطه، ومن ثم فإن مراعاة ضوابط المقاصد، من مسلمات البعد العقدي الإسلامي، ومن علامات

²⁹- انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي ج 20/2-23.

الانحراف في خطاب الشرع تكليفيًا ووضعًا، أي تكليفيًا بالأحكام ومقاصدها، وبما وضعه الشارع أمارات وعلامات دالة على ذلك .

8- الضوابط في علاقتها مع المقاصد كالشرط مع المشروط والدليل مع المدلول، لذلك فإن المقصد متوقف على ضوابطه وجودًا وعدمًا، على أساس أن المقصد الذي أراده الشارع إنما قد اعتبره بوجه ما، وعلى وفق أمر ما، وذلك هو عين الضابط ونفس القيد في اعتبار المقصد من قبل الشارع الحكيم .

9- وفي خطورة إهمال الضوابط كوارث ومصائب يلخصها د عمر عبيد حسنة⁽³⁰⁾ ب:

- التوسع بالرؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح
- محاصرة النصوص باسم المصالح،
- اختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتغير الأحكام وتعطل، ويبدأ الاجتهاد من خارج النصوص، ومن ثم يبرز التفسير المتعسف للنصوص من هذا الاجتهاد الخارجي، وكأن النصوص في الكتاب والسنة التي ما شرعت إلا لتحقيق المصالح، وكانت الدليل

³⁰ - انظر: الخادي، مقدمة الاجتهاد المقاصدي ج 33/1،

والسبيل لبناء الاجتهاد المقاصدي، إذ بها تتحول لتصبح هي العقبة أمام تحقيق المصالح، وأن تعطيل المصالح كان بسبب تطبيقها، لذلك لا بد من إيقافها والخروج عليها في محاولة لفصل العقل عن مرجعية الوحي، واستقلاله بتقدير المصالح والمفاسد، والتحسين والتقييح، بحيث يصبح مقابلا للوحي، بدل أن يكون قسيما له، مهتديا به، منطلقا منه.

أبرز الضوابط اللازمة في اعتبار المقاصد:

لعل أبرز الكتابات في هذا الموضوع ما كتبه الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، وما أكد عليه الدكتور نورالدين الخادمي في كتابه الاجتهاد المقاصدي ضوابطه.. مستلزماته.. محالاته، وما أضاقه د محمد اليوبي في كتابه ضوابط أعمال المقاصد، ودراسة د عبد القادر بن حرز الله ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد الفقهي، وغيرهم وهي محاولة وهامة لإبراز أهم الضوابط في الباب.

ينبغي الاتفاق والافتراق في ضوابط المقاصد وضوابط المصالح على الأصل وهو هل المقاصد هي المصالح أم هما متغايران أم غير ذلك؟

قال الغزالي: (المصلحة هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، 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 الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.⁽³¹⁾

وابن عبدالسلام يعرف المصالح بالمقاصد (المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية)⁽³²⁾ وقد أشار الشيخ يوسف العالم إلى تعريف المصلحة بعد عرض التعاريف: هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلبا لسعادة الدارين)⁽³³⁾

فمن خلال ما سبق نجد أن بعضهم عبر عن المقاصد بالمصالح وبعضهم جعل المقاصد أمرا أعم من المصلحة والمصلحة أحد أجزاء قصد الشارع فالمصالح أخص والمقاصد أعم وقد يقال بينهما عموم وخصوص.

الضابط الأول: أهلية المجتهد

وأهلية المجتهد شرط في الكشف عن المقاصد وذلك بتوفر قدر كاف من ملكة الاجتهاد التي يتعرف بها على الأحكام وفق الشروط المذكورة في باب الاجتهاد، كما يتمكن بهذه الملكة من الجمع بين النصوص والمقاصد والغايات والظواهر، والأسباب ومسبباتها، والأوامر والنواهي ودرجاتها.

³¹ - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المستصفي دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ -

1993م تحقيق: محمد عبد السلام ص: 174.

³² - أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام (مكتبة الكليات

الأزهرية - القاهرة علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية

- بيروت، ودار أم القرى - القاهرة) 1414 هـ - 1991 م (1/ 11)

³³ - يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص140.

وحيث إن الاجتهاد قائم بصورة أساسية على إدراك مقاصد الشريعة الكلية ومعرفة مقاصد الأحكام، فقد جعل ذلك من شروط المجتهد، فيلزم المجتهد في المقاصد ما يلزم المجتهد في كل علم ويضاف إليه ما يخص الاجتهاد المقاصدي بخصوصه. فالاجتهاد باب يفتح لأهله ويسد على من سواهم، ومن ادعى ما ليس له فسد وأفسد.

قال الغزالي: (والتحفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه)⁽³⁴⁾

وقد بين الإمام السبكي أن كمال رتبة الاجتهاد يتحقق بثلاثة شروط الثالث منها: أن يكون له منة الممارسة والتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل وإن لم يصرح به كما أن من عاشر ملكا ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به.⁽³⁵⁾

وأكد الشاطبي: (إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها)⁽³⁶⁾

وكما يحتاج المجتهد لمعرفة المقاصد فكذلك المقاصد لا ينظر فيها إلا أهل الاجتهاد وعلى ذلك نبه العلماء قديما وحديثا، قال ابن رشد: (فلنفوض أمثال هذه

³⁴ - الغزالي، المستصفى (ص: 344)

³⁵ - تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب

الإبهاج في شرح المنهاج(دار الكتب العلمية -بيروت1416هـ - 1995 م 8 /1)

³⁶ - الشاطبي الموافقات (5/ 41)

المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يهتمون بالحكم بما ; وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقا إلى الظلم (37)

ويؤكد ذلك الشيخ فيقول الشاطبي في أنواع الاجتهاد: أحدهما: الاجتهاد المعترف شرعا، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه. والثاني: غير المعترف وهو الصادر عن من ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مزية في عدم اعتباره (38) وهو ما أكده كل باحث في الاجتهاد وضوابطه.

الضابط الثاني: التمييز بين رتب المقاصد وأنواعها وطرق الترجيح بينها والإحاطة بقواعدها العامة والخاصة وأقسامها. فيعرف الطرق التي تعرف بها قوة المقصد، كقوة المصلحة التي تمثلها أو الأدلة الشرعية الحاكمة ولهذا يمثل بن تيمية بالمقارنة بين الربا والميسر فيقول: (وإما الظلم فمحرم قليلة وكثيرة وحرمه تعالى على نفسه وجعله محرما على عباده، وحرم الربا لانه متضمن للظلم فانه أخذ فضل بلا مقابل له وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر الذي هو القمار لان المرابي قد اخذ

³⁷ - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد القرطبي (القاهرة دار

الحديث - د ط 1425هـ - 2004 م 3/ 69)

³⁸ - الشاطبي الموافقات (5/ 131)

فضلا محققا من محتاج واما المقامر فقد يحصل له فضل وقد لا يحصل له وقد يقمر هذا هذا وقد يكون بالعكس⁽³⁹⁾

فإن عارضت مقصدا كلياً فلا اعتبار والنظر يكون إلى المقاصد الكلية، وهو ما نبه عليه الشاطبي بعد تقديمه أن الشريعة انبنت على المراتب الثلاث بين أن النظر الشرعي لا بد أن يكون فيها عامّاً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ . وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليهِ؛ فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليهِ؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه. وبيان ذلك أن تلقى العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن

³⁹ - أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي

الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي والجزئي هو مظهر العلم به⁽⁴⁰⁾

فالأعمال إما أن تشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة واما أن تشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة واما أن تستوي مصلحتها ومفسدتها فهذه أقسام خمسة منها أربعة تأت بها الشرائع فتأتي بما مصلحته خالصة أو راجحة أمره به مقتضية له وما مفسدته خالصة أو راجحة فحكمها فيه النهي عنه وطلب إعدامه فتأتي بتحصيل المصلحة الخالصة ولراجه أو تكميلهما بحسب الإمكان وتعطيل المفسدة الخالصة أو الراجحة أو تقليلهما بحسب الإمكان فمدار الشرائع والديانات على هذه الأقسام الأربعة⁽⁴¹⁾

فلا بد للمجتهد، وهو ينظر في الجزئيات والأدلة الخاصة، من استحضار كليات الشريعة - سواء كانت كليات نصية، أو كليات استقرائية - ومقاصدها العامة، وقواعدها الجامعة. لا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بد أن يكون الحكم مبنياً على هذه وتلك معاً: أعني الأدلة الكلية، والأدلة الجزئية. فهذا ضرب من ضروب الاجتهاد المقاصدي ومسلك من مسالكه⁽⁴²⁾.

كما يلزم مراعاة المبادئ والمنطلقات العامة للشريعة كالوسطية والعدل والتدرج والتيسير ورفع الحرج والتكريم والسماحة (هذه الشريعة توصي بالعدل والرحمة معاً، وتتوافق فيها العناصر الفردية والاجتماعية، والإنسانية والإلهية على نحو متين، بيد أننا لو بحثنا في مجال هذا النظام عن فكرة مركزية، عن الفضيلة الأم التي تتكثف

⁴⁰ - الشاطبي الموافقات (3/ 172-174)

⁴¹ - محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار النشر: دار

الكتب العلمية - بيروت ج2/ص14

⁴² - الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: 342)

فيها كل الوصايا، فسوف نجدُها في مفهوم (التقوى)، وإذن، فما التقوى إن لم تكن الاحترام البالغ العمق للشرع) وقد بين د أحمد الريسوني عشر مبادئ وأصول للتشريع الإسلامي وقواعده، وكونها - عملياً - متكاملة معه، في تنظيم الحياة الفردية والجماعية وحفظ أسسها. وسماها الأصول الخلقية الجامعة وهي - الرحمة - الاستقامة - التقوى - الشكر - الصبر - الصدق - العدل - العفة - الوفاء - السماح⁽⁴³⁾.

الضابط الثالث: ثبوت المقاصد ثبوتاً حقيقياً مجزوماً بتحققها علماً أو ظناً غير متوهمة أو ملغاة

والمقصود بالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم⁽⁴⁴⁾. والظن الغالب يقوم مقام العلم وعليه أكثر الشريعة.

المقاصد الظنية: فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة، لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع. قال عز الدين بن عبد السلام في قواعده الفقهية - في مبحث ما خالف القياس من المعاوزات - بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: "إن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤثره ويكرهه في كل وردٍ وصَدْرٍ، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يُؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة، ثم قال⁽⁴⁵⁾: اعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتةٌ بحسب تفاوت

⁴³ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية (3/46)

⁴⁴ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (3/166)

⁴⁵ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (3/146)

الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها. فإن دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض دلالة واضحة. ولذلك لم يكذب يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار.

وأما دلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سدُّ ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر، وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالة خفية. ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر. فمن غلب ظنه بذلك سوى بينهما في التحريم وإقامة الحد والتجريح به؛ ومن جعل بينهما فرقاً، لم يسوّ بينهما في تلك الأمور. فإن قصر الاستقراء وامتد احتمال المعارض ضعف الظن بالمقصد الشرعي.

وأما المقاصد الوهمية فثبت استقراء تركها وإهمالها قال ابن عاشور: ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخييلات وتأمّر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية⁽⁴⁶⁾.

وضرب أمثلة لذلك ففي الموطأ: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رأى رجلاً يسوق بدنة. فقال له: "اركبها"، فقال: يا رسول الله إنها بدنة. فقال: "اركبها ويلك" في الثانية أو في الثالثة.

وفي الموطأ: أن عبد الله بن عمر كفن ابنه واقد بن عبد الله حين مات بالجحفة وهو محرم. وقال: لولا أننا حرم لطييناه (أي ما منعهم من تطييبه إلا أن الجماعة

⁴⁶ - انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية 3/ 172-174

كلهم محرمون لا يجوز لهم مس الطيب). قال مالك: "وإنما يعمل الرجل ما دام حيا. فإذا مات فقد انقضى العمل". والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أن رجلا وقصته ناقته وهو محرم فمات، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تخمروا وجهه ولا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا" وقد أبطل الإسلام أحكام التبني التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام لكونه أمرا وهميا.

ثم أرشد ابن عاشور إلى ضرورة التأمل والتدقيق لإثبات المقصد فقال: ومن حق الفقيه مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مدرك حكم شرعي أن يتعمق في التأمل، عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقيا هو مناط التشريع قد قارنه أمر وهمي فغطى عليه في نظر عموم الناس، لأنهم ألفوا المصير إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غسل الشهيد في الجهاد ، وقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الشهيد: "إنه يبعث يوم القيامة ودمه يتعب، اللون لون الدم والريح ريح المسك". فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جرحه يبعث بها يوم القيامة. وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دما يتعب شهادة له بين أهل المحشر. ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ إلى غسل موتى الجهاد. فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف - حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم، ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهلهم وذويهم - عوضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب.

وكذلك الأمر بستر العورة للذي يصلي في خلوته ، فإن ذلك للحرص على عدم الاستخفاف بالعبادات الصالحة تحقيقا لمعنى المروءة وتعويدا عليها.

وأشار إلى فائدة يمكن الاستفادة من المقاصد الوهمية فيها فقال: "واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصدا شرعيا للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقا للدعوة والموعظة ترغيبا أو ترهيبا، كقوله تعالى: {أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا} ، وقوله - صلى الله عليه وسلم: "العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه"⁽⁴⁷⁾

الضابط الرابع: عدم معارضة المقصد لنص شرعي أو أصل كلي أو دليل معتبر أو قواعد كلية أو أن تعود عليها بالإبطال. وهذا في حقيقته قد يكون خلافا في اعتبار المقصد لأن المقاصد الحقيقية لا تعارض النصوص الشرعية الثابتة. قال ابن تيمية: (ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده)⁽⁴⁸⁾

وهذا الضابط إنما يكون في المقاصد غير المنصوصة أما المقاصد المنصوصة فلا تحتاج إلى ضابط وإنما قد يحصل التفاوت في تحقيقها وتطبيقها وتنزيلها. وقد توسع الشيخ البوطي في عرض الضابط المتعلق بهذا الأمر حيث ذكر ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية وأقام كتابه عليها، وهذه الضوابط هي: اندراجها في مقاصد الشارع. عدم معارضتها للكتاب وعدم معارضتها للسنة. وعدم معارضتها للقياس. وعدم تفويتها مصلحة أهم منها.⁽⁴⁹⁾ وكذلك ذكرها الحادمي مرتبطة بالأدلة المتعلقة بها وجعل ضوابط المقاصد هي ضوابط الأدلة نفسها، ثم أتبعها بالمستلزمات.

⁴⁷ - المرجع نفسه 3/ 174.

⁴⁸ - مجموع الفتاوى ج11/ص344.

⁴⁹ - البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص115-321.

الضابط الخامس : ظهور المقاصد وانضباطها. والمقصود به الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى ولا يلتبس على معظمهم بمشابهه⁽⁵⁰⁾. وحاجتنا للانضباط لنفي مواطن الاضطراب المتأتي بسبب اختلاف العقول وتباين النفوس وتعارض الميول والأمزجة والأهواء. فالعجز عن إثبات المقصد على وجه منضبط يؤدي إلى الإفراط في التوجه المقاصدي، والتباس المقاصد ببعضها واختلاط الغايات بالوسائل.

الضابط السادس: الإحاطة بطرق الكشف عن المقاصد على سبيل الإجمال والتفصيل سواء كانت نصاً أو اجتهاداً مع ضرورة توفر مستلزمات هذه الطرق فإن كان النص فلا بد من توفر تحقق ثبوت النص وضوابط فهمه وقد أجاد د عبدالكريم حامدي كما كان د جعيم باسما في بيان ذلك ونذكر منها ما يتعلق بمجال البحث هنا:

1- فهم النص ظاهراً ومعنى في إطار لسان العرب وعرفهم في الخطاب والفهم الغالب عند جمهورهم وعلى الناظر فيها أن يكون متمكناً من معرفة قواعد البيان العربي، ومقاصد خطاب العرب؛ لئلا يقع في زلة الفهم، فيستنبط معاني بعيدة عن مقاصد الشارع. ومعرفة عادات العرب أيام نزول الوحي؛ لأن القرآن نزل مراعيًا عُرفهم في الخطاب، وهذا لا يتم إلا بمعرفة القرائن المحتفة بنزول القرآن كأسباب النزول وغيرها، وهذا جار في الألفاظ والمعاني على السواء. واختيار المعاني الغالبة عند العرب، القابلة للفهم عند جمهورهم لا عند خواصهم؛ ليحقق مقصد الشارع من الخطاب وهو الفهم والعمل، ومن ثم عليه أن يتجنب

⁵⁰- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (3/ 166)

التكلف في اختيار المعاني الدخيلة والغريبة والغامضة، ولقد صاغ الشاطبي قاعدة هامة في ذلك (كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به)

2- التفريق بين المعاني الشرعية المقصودة والمعاني اللغوية غير المقصودة. وقد أشار الإمام الغزالي إلى المفاصد التي نشأت عن تحريف مدلول الأسماء الشرعية عندما تحدّث عن: (بيان ما بُدّل من ألفاظ العلوم) فقال: (اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسماء المحمودة، وتبديلها، ونقلها بالأعراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول) فالعبرة بالمعنى الشرعي الأصلي وليس المعنى الاصطلاحي الحادث المتأخر. قال القرضاوي: (فكثيراً ما تتطور دلالات الألفاظ والجمل والتراكيب بتطوّر العصور، وتطور المعارف والعلوم، واتصال الشعوب ببعضها ببعض، ويتدخل العرف أو الاصطلاح أو غيرها؛ بإعطاء دلالات جديدة للألفاظ والجمل لم تكن لها في عصر النبوة، فلا يجوز أن تحكم هذه الدلالات الجديدة في فهم القرآن) ومثل له بالسياحة. وكذلك التصوير.

3- التمييز بين مقامات الخطاب: قد يشمل اللفظ معنى واحداً، وقد يحتمل أكثر من معنى؛ فالأول هو المسمى عند الأصوليين بالنص، وهذا لا إشكال في فهم المراد منه، والثاني المسمى بالظاهر، وهذا الذي يحتمل معاني متعددة لا يظهر المقصود منها تحديداً إلا بعد البحث والتحري، ومن ثم لا بد من الاستعانة بما يحف الخطاب من قرائن وملامح من سياق ومقام؛ لإزالة الاحتمالات البعيدة عن المراد للمتكلم أو الشارع وإلى هذا أشار الشاطبي بقوله: (إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال

فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية، وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، ولأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم⁽⁵¹⁾

وإن كان المقصد ثبت اجتهادا فلا بد من تحقق ضوابط الاجتهاد في ذلك وامتلاك القدرة والملكة ويبرز ذلك في مبحث القياس ومسالك العلة تخصيصا، ومن أفضل ما كتب في ذلك كتاب د نعمان جعيم طرق الكشف عن مقاصد الشارع، وما كتبه د عبدالمجيد النجار مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة. كما أن هنالك ضوابط أخرى تحتاج إلى تحرير ومبحث يمكن الوقوف عندها في ورقة أخرى والله أسأل أن ييسر وأن يوفق وأن ينفعنا بما نعلم، وصلى الله وسبم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

النتائج

بعد هذه الدراسة في المقاصد ومدارسها والتنظر في الضوابط، وتحليلها نستطيع أن نسجل أهم خلاصة البحث وأهم النتائج، وهي الآتي:

- مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد على جهة العموم أو في كل باب من أبوابها خصوصا.

⁵¹ - الشاطبي الموافقات 4 / 266.

- تبين أهمية مقاصد الشريعة للمجتهد في استنباط الحكم الشرعي الحكم الشرعي وفي توجيه الفتوى والترجيح بين الأقوال وفي التعامل مع أخبار الآحاد بما يحقق الغايات منها، وتمثل أهميتها للعموم في معرفة الإطار العام للشريعة، والتصور الكامل للإسلام والوقوف على الأهداف السامية في الأحكام، وإبراز هدف الدعوة الإسلامية في تحقيق مصالح الناس فيعمل المسلم على تحقيق عبودية الله تعالى.
- ظهرت إزاء المقاصد ثلاث مدارس واتجاهات حيث وقف البعض موقف الإحجام ، حرصا على قدسية النص الشرعي وهذه المدرسة تتجه إلى إنكار التعليل وإبطاله ويمثله الظاهرية. وآخرون أفرطوا في الاستدلال بالمقاصد وربما عطل النصوص أو ترك الاستدلال. وترتكز الظاهرية على ثلاثة أسس هي: فرضية التمسك بالظاهر، وحصر المقصد فيما دل عليه الظاهر والقول ببطلان التعليل إلا فيما ظهر
- الاتجاه الثاني: وهم أصحاب النزعة العقلية والنزعة الباطنية حسب إطلاق الشاطبي وتمثلت مرتكزاتهم الجهل بأدوات الفهم وحاصله أن الباطنية فسروا نصوص القرآن من غير الرجوع إلى قواعد اللغة العربية وأصول التفسير والاستنباط، ودعوى نقصان الشريعة وتحسين الظن بالعقل واتباع الهوى والقسم الثاني أهل النزعة العقلانية الموعلون في تقديم العقل والمصلحة وإن عارضها النص ويتزعم هذه النزعة الإمام الطوفي ومرتكزات أهل هذه النزعة هي: إعلاء منطق العقل على منطق الوحي، ادعاء أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عطلَّ النصوص باسم المصالح، واستقلال العقل بالتشريع في باب العادات.

- تمثل المنهج الصحيح والطريق الأوسط في العمل بالمقاصد مع النصوص فجمعوا بين الظواهر والعلل بدون تهيب ولا تسبب وبدون إفراط ولا تفريط.
- كان لا بد من وضع الضوابط للوقوف على المنهج الوسط وبيان المحاذير والشروط التي يجب اتباعها في معرفة المقاصد أو الاستدلال بها سواء حفاظا على صحة المقصد والخطأ فيه وبيانها
- تتكمن أهمية العمل بالضوابط: في توجيه الناظر في مقاصد الشريعة إلى الأسس العلمية والمنهجية المحققة لاستخراج المقصد الشرعي. وإلى الإدراك الحقيقي وغير المتوهم لمقاصد الشرع بعيدا عن الغلو والإفراط أو الجفاء، ويطمئن المجتمع إلى المجتهد في الحيلة والتأمل والمراعاة للقضايا المستجدة وفق آلية سليمة
- تمثلت أبرز الشروط واللوزم اللازمة في اعتبار المقاصد في ستة ضوابط: الضابط الأول: أهلية المجتهد وهي شرط في الكشف عن المقاصد وذلك بتوفر قدر كاف من ملكة الاجتهاد التي يتعرف بها على الأحكام وفق الشروط المذكورة في باب الاجتهاد
- الضابط الثاني: التمييز بين رتب المقاصد وأنواعها وطرق الترجيح بينها والإحاطة بقواعدها العامة والخاصة وأقسامها. الضابط الثالث: ثبوت المقاصد ثبوتا حقيقيا مجزوما بتحققها علما أو ظنا غير متوهمة أو ملغاة
- الضابط الخامس : ظهور المقاصد وانضباطها. الضابط السادس: الإحاطة بطرق الكشف عن المقاصد على سبيل الإجمال والتفصيل سواء كانت نصا أو اجتهادا.

المصادر والمراجع

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي الموافقات دار ابن عفان
الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ / 1997م المحقق: أبو عبيدة مشهور بن

حسن آل سلمان،

ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب إعلام الموقعين عن رب
العلمين دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية الطبعة
الأولى، 1423 هـ ت مشهور

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد
القرطبي (القاهرة دار الحديث - د ط 1425هـ - 2004 م

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المستصفي دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى،
1413هـ - 1993م تحقيق: محمد عبد السلام

أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام
(مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة علق عليه: طه عبد الرؤوف سعد
(وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى -
القاهرة) 1414 هـ - 1991 م

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الإحكام في أصول الأحكام دار الآفاق
الجديدة، بيروت. ت أحمد محمد شاكر،

أبي الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (لبنان بيروت، دار
الجيل، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (1420-
1999).

أحمد الريسوني، محمد الزحيلي، محمد شبير، حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة،
كتاب الأمة، العدد 87، الدوحة، وزارة الأوقاف، 2002.

أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (مطبوعات المعهد العالمي
للفكر الإسلامي الطبعة الرابعة 1995/1416).

أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،
بيروت، المكتبة العلمية)

أحمد عبد الحلیم بن تیمیة الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام
ابن تیمیة، دار النشر: مكتبة ابن تیمیة، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد
الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي

تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر
عبد الوهاب الإهجاج في شرح المنهاج (دار الكتب العلمية -
بيروت 1416هـ - 1995 م

الطوفي ، رسالة في رعاية المصلحة، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993.

عبد القادر حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي،
الرياض مكتبة الرشد، ط1، 2007.

عبد الكريم حامدي، ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، العدد: 108، رجب
1426.

محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ؛ تحقيق ودراسة: محمد
الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، طبعة 2، 1421هـ-2001م.

محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة،
دار الكتب العلمية - بيروت

محمد بن مكرم بن منظور، الأفيقي المصري لسان العرب، (بيروت، دار صادر،
ط1)

محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (بيروت مؤسسة الرسالة)
محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،
بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2 1977.

مصطفى العاملي، مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط، لبنان ، دار الهادي ط
1،2007.

معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية.

نعمان جعيم طرق الكشف عن مقاصد الشارع (دار النفائس، الأردن الطبعة
الأولى، 1435 هـ - 2014 ،

نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجته، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة،
العدد:65 ط 1 :1419/1998.

يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، عمان، ط1،
1421 هـ . 2000م

يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، ط 2 1994.

يوسف القرضاوي، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة ط
3 2008.

التعليل بمقاصد الشريعة

د. نعمان جعيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وبعد: إن مفهوم مقاصد الشريعة وفائدة معرفتها موضوعان لا يكاد يخلو منهما مقال أو كتاب عن مقاصد الشريعة، وعلى الرغم من ذلك فإن فيهما نقاطا ما زالت تحتاج إلى بحث ومناقشة وتحرير. ويهدف هذا البحث إلى النظر في مسألتين: الأولى: الفصل بين مقاصد الخطاب الشرعي ومقاصد الأحكام الشرعية ومقاصد الشارع في منهج التشريع عند دراسة موضوع مقاصد الشريعة، والثانية: مسألة التعليل بمقاصد الشريعة، وهي المسألة الأساس في هذه الورقة. وقد قسمت الورقة إلى مقدمة، ومبحثين: الأول: عن مفهوم مقاصد الشريعة، والثاني: عن فائدة معرفتها والتعليل بها، ثم خاتمة تتضمن نتائج البحث.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة

إذا رجعنا إلى الشاطبي -وهو المنظر الأول للمقاصد- نجد أنه لم يذكر تعريفاً حدياً للمقاصد.¹ والظاهر أن سبب ذلك يرجع إلى عدم اعتناؤه بالتعريفات

¹ على خلاف ما هو شائع بين الباحثين من أن الشاطبي لم يضع تعريفاً محددًا لمقاصد الشريعة، يرى الدكتور عز الدين بن زغبة أن الشاطبي قد عرف مقاصد الشريعة، ولكنه جزئياً التعريف إلى جزأين في مكانين مختلفين يُكْمَلُ كل واحد منهما الآخر. والجزء الأول هو قوله: (... إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية وذلك على وجه لا يحتل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء). والجزء الثاني هو قوله: (القصد الشرعي من وضع

والحدود التي شغف بالتدقيق فيها بعض الفقهاء والأصوليين، بل نجده ينتقد ذلك الصنيع في مقدمات كتابه **الموافقات**.¹ وهو يفضل بيان معنى المصطلح ببيان المفردات التي تندرج تحته والتمثيل لها، بدلا من البحث عن التعريفات الحديثة الجامعة المانعة.

وقد وزع الشاطبي مباحث المقاصد على محورين أساسيين: أحدهما: قصد الشارع، والثاني: قصد المكلف. وأدرج تحت محور قصد الشارع أربعة أنواع: أولها: "قصد الشارع في وضع الشريعة"²؛ ومجمل ما جاء فيه بيان لكون الشارع إنما وضع الشريعة لتحقيق مصالح الخلق بمراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛ والحديث عن العلاقة بين المصالح والمفاسد، ومراتب كل منهما.

والثاني: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"³ وهو بحث في بعض طرق وضوابط فهم النصوص القرآنية. **والثالث:** "قصد الشارع في وضع

الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا. (عز الدين بن زغبية، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 41-43).

ومن الواضح أن ما نقله الدكتور بن زغبية من كلام الشاطبي ليس تعريفا، ولا أراد به صاحبه التعريف، وإنما هو تنصيص على المقصد الأساس من وضع الشريعة في ذاتها، وهو تحقيق المصالح الأخروية والدنيوية، وبيان الوجه الآخر لهذا المقصد وهو إخراج المكلف عن داعية هواه؛ لأن الصلاح لا يتحقق إلا بذلك. ومعلوم أن من منهج الشاطبي، كما نص عليه في مقدمات كتاب الموافقات وفي مواضع أخرى منه، عدم الاعتناء بالتعريفات الحديثة، بل تحفظه على السعي إلى تحصيلها والالتزام بها.

1 الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 59.

2 الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 7 وما بعدها.

3 الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 49-82.

الشريعة للتكليف بمقتضاها"¹ وهو حديث عن خصائص التكليف الشرعية وعلاقتها بالمكلف، من حيث القدرة على الالتزام، والمشقة الناتجة عن التكليف. **الرابع:** "قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة"² وهو حديث عن العلاقة بين قصد الشارع من شرع الأحكام وقصد المكلف عند تطبيق تلك الأحكام والالتزام بها، حيث ينبغي على المكلف -حتى يصح التزامه- أن يكون قصده تبعاً لقصد الشارع لا مناقضاً له. وعن علاقة الأحكام الشرعية بحظ المكلف وأثر ذلك في صحة الالتزام، وطريقة تنفيذه. وعن عموم الشريعة لجميع المكلفين ولجميع أفعالهم وجوانب حياتهم ومرجعيتها في كل ما يعنّ لهم.

أما المحور الثاني فهو "مقاصد المكلف في التكليف"³ وفيه تفصيل الحديث عن مقاصد المكلف في القيام بالتكاليف الشرعية، وعلاقة ذلك بقصد الشارع.

أما محمد الطاهر ابن عاشور فإنه على الرغم من أنه نحا في تعريف المقاصد إلى التركيز على الحكم والمصالح المرعية في تشريع الأحكام، إلا أنه لم يحددها في ذلك، بل زاد عليها الأوصاف العامة للشريعة. وقد قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في إثبات أن للأحكام الشرعية مقاصد، وبيان مراتب تلك المقاصد، وحاجة الفقيه إلى معرفتها، وطرق التعرف عليها.⁴

1 الشاطي، الموافقات، ج2، ص82-128.

2 الشاطي، الموافقات، ج2، ص128-245.

3 الشاطي، الموافقات، ج2، ص246-296.

4 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ط1، 1420هـ/ 1999م) ص129-179.

القسم الثاني: مقاصد التشريع العامة.¹ وقد جمع فيه بين الأوصاف العامة للشريعة، والمقاصد العامة للأحكام الشرعية. فذكر من الأوصاف العامة للشريعة ما يأتي: (1) كون الشريعة مبنية على السماح. (2) اتّصاف الشريعة بالعموم من حيث الأشخاص والأزمان والأماكن. (3) أن الشريعة الإسلامية لم تشمل على ما فيه نكايه باتباعها، فهي قاصدة طريق التيسير والرفق. (4) أن الشريعة ليست قاصدة إلى تغيير جميع عوائد البشر، بل سارت على تغيير ما كان منها فاسداً، وتقرير ما كان منها من باب المعروف. (5) ابتناء الأحكام الشرعية على المعاني والأوصاف لا على الأشكال والأسماء، وقبول ما تبين منها ابتناؤه على معنى معقول القياس عليه. (6) إبطال الشريعة للتحويل على أحكامها، وسدها ذرائع الفساد، لأن في كليهما إبطال لمقاصد الشارع من شرع الأحكام. (7) أن الشارع قصد إلى تجنّب التفريع في أحكام المعاملات في وقت التشريع تحقيقاً للمرونة في هذا المجال، وتجنّباً لما قد ينتج عن التفصيل من حرج على الأجيال التي تأتي في المستقبل.

أما المقصد العام من الأحكام الشرعية -عنده- فهو: القصد إلى حفظ نظام الأمة الإسلامية وتحقيق الصلاح في جميع مجالات الحياة الإنسانية، واستدامة ذلك الصلاح. ويكون ذلك بتحقيق صلاح الإنسان القائم على ذلك النظام.

وقد ذكر عنصراً يجمع بين كونه وصفاً عاماً من أوصاف الشريعة، وكونه مقصداً عاماً من مقاصد أحكامها، وهو مراعاة الفطرة: فهو وصف من الأوصاف العامة للشريعة من جهة كون الشريعة مبنية على الفطرة؛ بمعنى موافقة جميع أحكامها لما تقتضيه فطرة الإنسان السليمة. وهو مقصد من مقاصد

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 189-302

الأحكام من جهة كون تلك الأحكام قاصدة إلى حفظ الفطرة وصيانتها من كل حرق أو اختلال.¹

القسم الثالث: مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس: وتحدّث بالتفصيل عن مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المتعقدة على الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات.²

والمقارنة بين الشاطبي وابن عاشور في مضمون المقاصد تُظهر أن الشاطبي قد أخذ مصطلح "الشريعة" بمعناه العام الشامل لأحكام العبادات والمعاملات والعبادات. أما ابن عاشور فإنه يستخدم مصطلح "الشريعة" بمعنى خاص هو الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات والآداب الاجتماعية. وهي الأحكام والتشريعات المتعلقة بمصالح الحياة الدنيا، أما ما يتعلق بمصالح الحياة الآخرة، ومنها العبادات والأخلاق الفردية، فإنه لا يدرجها ضمن مجال بحثه في مقاصد الشريعة. وقد صرح بذلك في مقدمة كتابه، حيث يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخصَّصَ باسم الشريعة ... كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تُسمّى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي يلتزم منه المجتمع؛ لذلك فقد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سميته أصول نظام

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص189-195.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص317-384.

المجتمع في الإسلام.¹

وبناء على هذا الاختلاف في الاصطلاح حصر ابن عاشور حديثه في مقاصد الشريعة في جانب المعاملات والعادات وما تحدّثه من مصالح في الدنيا، ولا يتحدث عن البُعد التبعدي في تلك المعاملات والعادات. أما الشاطبي فجاء حديثه في المقاصد شاملاً لجميع مناحي الشريعة بمعناها الواسع، ولا يخلو حديثه عن المعاملات والعادات من إبراز الجانب التبعدي فيها، كما يربط مصالح الدنيا ومفاسدها بما تؤول إليه من مصالح ومفاسد في الدار الآخرة. كما أنه لم يقتصر على مقاصد الأحكام الشرعية، بل تحدث أيضاً عن مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الشارع في منهج التشريع.

وبعد ابن عاشور، نجد علال الفاسي ينحو أكثر إلى حصر مقاصد الشريعة في مقاصد الأحكام، حيث عرفها بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها."² وقد شاع هذا التضييق في مفهوم المقاصد عند غالب الكتاب المعاصرين، حيث إن الناظر في كتاباتهم حول المقاصد يلاحظ إطلاقهم هذا المصطلح على الكليات الخمسة (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)، والمصالح بمراتبها الثلاث (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، والحكم والمصالح التي يُراد تحقيقها من الأحكام الشرعية.³

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص124.

² علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م) ص3.

³ انظر مثلاً: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1994م). بن زغبية عزالدين، المقاصد العامة للشريعة

وبناء على ما سبق عرضه من المضمون الاصطلاحي لمقاصد الشريعة، يمكن الخلوص إلى أن مصطلح "مقاصد الشريعة" يتضمن ثلاثة أمور: أولها: مقاصد الخطاب الشرعي، والثاني: مقاصد الأحكام الشرعية، والثالث مقاصد الشارع في منهج التشريع. ومجموع هذه العناصر الثلاثة يشكل "مقاصد الشريعة الإسلامية" في مدلولها الاصطلاحي. أما مقاصد المكلفين فلا حاجة لإدراجها ضمن مقاصد الشريعة، بل يتم تناولها بشكل مستقل.

ومقاصد الخطاب الشرعي هي: المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي الذي يُنشئُ حكماً من الأحكام الشرعية، أو يؤسسُ لمبدأ من المبادئ، أو يُخبر عن حقيقة من الحقائق.

أما مقاصد الأحكام الشرعية فهي: الحُكْمُ (جمع حِكْمَة) والمصالح التي شرعت الأحكام الشرعية لتحقيقها.

وأما مقاصد الشارع في منهج التشريع فهي: الأمور التي راعاها الشارع في تشريع الأحكام. وهي التي سماها ابن عاشور الأوصاف العامة للشريعة، ويسميتها البعض خصائص التشريع الإسلامي.

فمثلاً: في قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة: 183). القصد من الخطاب هو إيجاب الصوم على من توفرت فيه شروطه، أما القصد من الحُكْم الشرعي فقد ذكرت منه الآية تحقيق التقوى، ويمكن استنباط حُكْمٍ أخرى.

الإسلامية (القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، ط1، 1417هـ/1996م). محمد سعد البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار المحجة للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ/1998م). عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006).

وفي قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (البقرة: 185). المقصد من الخطاب هو إيجاب الصوم على المكلف المستطيع، وجواز الإفطار للمريض والمسافر مع القضاء. والمقصد من الترخيص في الفطر للمريض والمسافر التيسير عليهما ورفع الحرج عنهما، وهو مقصد متعلق بمنهج التشريع.

وهذا التقسيم الثلاثي ضروري من الناحية المنهجية لتجنب الخلط والالتباس الذي يقع في كثير من الكتابات حول مقاصد الشريعة. وتظهر الحاجة إليه في جوانب أهمها: أولاً: حسن فهم مشروع الشاطبي في مقاصد الشريعة، حيث إن الشاطبي ضمن كتابه في مقاصد الشريعة هذه الأنواع الثلاثة، وإن كان لم ينص على التمييز بينها، ولم يفصل بينها في كتابه، ولكن النظر الفاحص لمضمون الكتاب يجدها كذلك. ثانياً: تجنب الخلط الواقع في كتابات المعاصرين حول طرق معرفة مقاصد الشريعة، خاصة عندما يتبنون المسالك التي ذكرها الشاطبي، فيقعون في اضطراب عند محاولة تطويعها للكشف عن مقاصد الأحكام الشرعية، في حين أن الشاطبي قصد بأغلبها معرفة مقاصد الخطاب الشرعي وليس الأحكام الشرعية.¹ ثالثاً: أنه يرسم صورة واضحة لموضوع مقاصد الشريعة، وبمكنا من الحديث عن التعليل بمقاصد الشريعة بصورة دقيقة تفصل بين التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية وبين التعليل بمقاصد الشارع المتعلقة بمنهج التشريع.

¹ تناولت بالتفصيل ذلك الاضطراب في بحث بعنوان: "طرق معرفة مقاصد الشريعة بين الشاطبي والكتاب المعاصرين"، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد 2016، 104.

المبحث الثاني: فائدة معرفة مقاصد الشريعة والتعليل بها

سأسير في هذا المبحث على التقسيم الذي خلصت إليه في بيان المعنى الاصطلاحي للمقاصد من التفريق بين مقاصد الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع.

أولاً: فائدة معرفة مقاصد الخطاب الشرعي

معرفة مقاصد الخطاب الشرعي هي موضوع علمي أصول الفقه والفقه، حيث يضع علم أصول الفقه المنهجية المتبعة في فهم النصوص الشرعية واستخلاص الأحكام منها، ويعمل الفقه على تطبيق تلك المنهجية لاستخلاص الأحكام الشرعية من النصوص سواء بطريق مباشر أو غير مباشر. ومعرفة مقاصد الخطاب الشرعي تمثل معرفة للأحكام الشرعية. وهذه المعرفة هي أساس القيام بالتكليف الشرعي؛ لأن معرفة مقاصد الخطاب الشرعي هي الطريق إلى تطبيق ذلك الخطاب والعمل به.

ثانياً: فائدة معرفة مقاصد الشارع في منهج التشريع

معرفة مقاصد الشارع في منهج التشريع تمثل المرشد للمجتهد في عملية الاجتهاد، حيث إن معرفة العالم بمقاصد الشارع في منهج التشريع تجعله يلتزم بتلك الصفات في منهج الاجتهاد، ولذلك جعل الشاطبي من شروط المجتهد المعرفة التامة بمقاصد الشريعة، والتمكن من استنباط الأحكام في ضوءها. فمعرفة المجتهد أن من مقاصد الشارع في منهج التشريع السماحة والتيسير، ومعرفته بحدود التيسير وأوجهه المعتبرة في الشريعة، وكذلك إدراكه أن من مقاصد الشارع في منهج التشريع مراعاة مآلات الأحكام على مستوى التجريد وعلى

مستوى التطبيق العملي، كل هذا يجعله يراعي تلك السمات في ما يصدره من أحكام للحوادث المستجدة.

وهذا النوع من المقاصد لا يصلح لتعليل الأحكام الجزئية واتخاذها أساساً للقياس عليه؛ لأن التيسير هو سمة جميع الأحكام الشرعية، وليس مقصوداً على الرخص، وإنما الترخيص مرتبة ثانية من مراتب التيسير. فأحكام الشريعة جميعها يُسرُّ، وليس فيها حرجٌ على الناس في أحوالهم العادية، ولكن قد يطرأ لبعض الناس حالات خاصة من الضعف بحيث تصير الأحكام العادية بالنسبة لهم شاقة، تفرغ الشريعة مرتبة التيسير في حقهم لتصل بها إلى الترخيص في الأحكام الشرعية الأصلية: إما إلى بدلٍ هو أيسرٌ منها، كما هو الحال في التيمم والقصر والجمع في الصلاة، والصيام للمسافر والمريض، أو إلى غير بدلٍ إذا وصل الشخص مرتبة العجز عن القيام بالفعل، كما هو الحال في الصوم للشخص الفاني، وللمريض بمرض مُزمن يعجز معه عن الصوم بصورة دائمة. والذي يحصل بالترخيص ليس هو تبديل المقصد من الحكم الشرعي ليصبح المقصد من الفعل الجديد هو التيسير، وإنما هو تغيير التكليف بتخفيفٍ كما هو في قصر الصلاة، أو بتغيير الوقت كما هو في الصيام، ويبقى المقصد من الصلاة المقصورة أو الصيام في غير شهر رمضان هو نفسه المقصد من الصلاة التامة والصيام في شهر رمضان. وفي الترخيص بإباحة أكل المحرَّم في حال الضرورة يكون المقصد من الفعل الجديد هو حفظ النفس وليس التيسير، وإنما التيسير سمة من سمات التشريع.

ثالثاً: التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية

تحدث الذين كتبوا عن مقاصد الشريعة عن فوائد عديدة لتلك المقاصد،¹ والظاهر أن جوهر الاستفادة من معرفة مقاصد الأحكام الشرعية يتمثل في التفقه في الدين، ومع ذلك فإنها تسهم في استنباط الأحكام الشرعية للمستجدات.

وقضية التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية مطروقة عند الأصوليين منذ القدم تحت مسمى "التعليل بالحكمة" و"العلل المصلحية". ومن أقدم المصادر الأصولية التي تحدثت عن هذا كتاب: الفصول في الأصول للجصاص الحنفي، حيث فرّق بين "علل المصالح" و"علل الأحكام"، أي العلل القياسية. وصرح بأن "علل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث."² ويعلل المنع من اتخاذ "علل المصالح" أساساً للقياس بأمرين: أولهما: أن "علل المصالح" لا تُعرف إلا بالنص من الشارع، حيث يقول: "وتلك المعاني لا نعلمها إلا من طريق التوقيف، وإن كنا قد علمنا في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تعبدنا به."³ ومثّل لذلك بقصة موسى مع الرجل الصالح.⁴ والأمر الثاني: أن المصالح متعلقة بالمكلفين المتعبدين بالشرع، وليست متعلقة بالأحكام ذاتها، حيث يقول:

¹ انظر في ذلك مثلاً: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص131-135؛ يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص106-109؛ نعمان جعيم، طرق معرفة مقاصد الشارع، ص43-58؛ يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص106-122.

² الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص140.

³ الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص141.

⁴ الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص140-141.

"وعلل المصالح إنما هي معان في المتعبدین لا في الأصول المتعبد بها.¹ وهو يرى أن المصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله تعالى بها.² أما علة الأحكام فإنما هي أوصاف في الأصل المعلول، وهي أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على سبيل الإيجاب كما هو الحال في العلة العقلية، وإنما تعلق الأحكام بها حسب تعلقها بالأسماء.³

كما ناقش الأصوليون فيما بعد المسألة ضمن مبحث "التعليل بالحكمة"، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال: أولها: رفض التعليل بالحكمة مطلقاً، والاختصار في التعليل القياسي على الوصف الظاهر المنضبط الذي هو مظنة تحقيق الحكمة. والثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقاً. والثالث: جواز التعليل بها إن كانت ظاهرة منضبطة، وعدم جواز التعليل بها إن لم تكن كذلك.⁴

ولما كثر الحديث عن مقاصد الشريعة في عصرنا أصبحت المسألة تناقش تحت مسمى "التعليل بمقاصد الشريعة". وتقوم الدعوة إلى التعليل بمقاصد الشريعة على أساس التوسيع من دائرة القياس. يقول الدكتور جاسر عودة - وهو من الذين كتبوا في الدعوة إلى التعليل بمقاصد الشريعة-: "فإن الشارع الحكيم قد أناط كثيراً من شرائعه بالعلل المنضبطة الظاهرة، إذ علم سبحانه

1 الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص141.

2 الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص141.

3 الجصاص، الفصول في الأصول، ج4، ص138، 141.

4 انظر خلاصة لمذاهب الأصوليين في التعليل بالحكمة في: السعدي، عبد الحكيم بن عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط2، 1421هـ/ 2000م) ص107-117.

وتعالى عدم ظهور المقاصد أحيانا، وصعوبة القياس عليها في حق كثير من المكلفين. ولكن سعة الإسلام وشموله لبعدي الزمان والمكان، ومكانة العقل في منهجه التشريعي تلزمننا أن نوسع دائرة القياس لتشمل التعليل بالمقصد إذا غلب على الظن أنه هو المصلحة التي شرع من أجلها الحكم بالأساس. وهذا التوسيع لدائرة القياس عن طريق التعليل بالمقاصد يتيح للفقهاء الإسلاميين مرونة أكثر في استيعاب تغير الأحوال وتطور الأعراف.¹

ولما كانت الدعوة إلى التعليل بمقاصد الشريعة يُعترض عليها بما اعترض على التعليل بالحكمة، فإنه سعى إلى التفريق بين المقصد والحكمة، حيث يرى أن "الحكمة مصلحة تترتب بشكل ثانوي على الحكم... أما المقصد (الجزئي) الذي يدور معه الحكم فهو مصلحة أو مجموعة مصالح ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصودة من الحكم بشكل رئيس؛ أي لولاها لما شرع الحكم أصلا."² وهو يرى أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءا منه، وقد تساويه.³

والناظر في ما احتج به على التفريق بين الحكمة وبين المقصد يجد أنه مبني على ما ذكره بعض الفقهاء من أمثلة عن الحكمة من بعض الأحكام الشرعية، مثل القول بأن الحكمة من تحريم الزنا هي منع اختلاط النسل؛ وكذلك الأمثلة التي أوردتها المعارضون على التعليل بالحكمة فيما يتعلق بالانضباط. وهي أمثلة فيها قصور ولا تمثل سوى اجتهادات أصحابها؛ فالزنا

1 جاسر عودة، فقه المقاصد، ص61.

2 جاسر عودة، فقه المقاصد، ص61.

3 جاسر عودة، فقه المقاصد، ص61.

الذي وصفه الله تعالى بقوله: (إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا) (الإسراء: 32) لا يمكن حصره بالحكمة/ المقصد من تحريمه في حفظ النسل من الاختلاط، والعدة لا يمكن حصر الحكمة/ المقصد منها في استبراء الرحم. ولذلك فإنه لا يمكن إصدار أحكام عامة بناء على ما مثل به بعض الفقهاء للحكمة. وما يسميه الدكتور جاسر عودة مقصدا من شرع الحكم في الأمثلة التي ذكرها¹ يمكن أن يسميه غيره الحكمة من شرع الحكم ويعلل به الحكم إذا توفر فيه شرط الظهور والانضباط وكان من القائلين بالتعليل بالحكمة تلك الشروط.

ومن أجل مناقشة مسألة التعليل بالمقاصد مناقشة منهجية ينبغي أن ننظر إلى موضوع التعليل من ناحيتين: الأولى: التعليل غير القياسي، أي التعليل الذي يسعى إلى بيان الحكمة/ المقصد من تشريع الحكم بغرض الفقه، وليس بغرض القياس. وهذا لا خلاف في وجوده في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا خلاف في القول به.

الناحية الثانية: التعليل القياسي، أي تحديد علة الحكم التي تصلح أن تكون أساسا لتعدية الحكم من مسألة ثابتة إلى مسألة حادثة ليس لها حكم معروف. وهذا هو محل النقاش. وفي هذا النوع من التعليل لا بد من التفريق بين المقاصد العامة والمقاصد النوعية والمقاصد الجزئية.

أما التعليل بالمقاصد العامة المتعلقة بمنهج التشريع، مثل السماح والتيسير، ومراعاة الفطرة، فهو غير عملي؛ لأن هذه الخصائص تمثل السمات العامة للشريعة التي ينبغي على المجتهد مراعاتها في استنباط الأحكام وتزويلها

¹ وهي المقصد من: رخصة الفطر، وتحريم الخمر، وتحريم الزنا، وتحريم نكاح الأمهات والأخوات من الرضاعة. جاسر عودة، فقه المقاصد، ص 61-63.

على الواقع، وهي ليست أدلة شرعية تفصيلية تستمد منها الأحكام بصورة مباشرة، كما سبق الإشارة إليه.

وكذلك الأمر في الكليات الخمس (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، فهي تمثل الإطار العام الذي تدور فيه الأحكام الشرعية، ولكنها من العموم بحيث تصلح لمجرد الاستئناس والاهتداء بها، لا الاستدلال بها بشكل مباشر. فمثلا حفظ النفس مقصد عام، ولكننا نعلم أن النفس محفوظة في حالات ومهدرة في حالات، فإذا أردنا الاستدلال على حكم جزئية، فإنه لا يكفي أن نثبتها أو نفيها بحجة كلية حفظ النفس، بل نبحث لها عن النوع أو الجنس الذي تندرج تحته. فلا يمكن -مثلا- أن نستدل على مشروعية أكل طعام ما بمجرد أنه يحفظ النفس؛ فكثير من الكفار يحفظون نفوسهم بأكل الخنزير والميتة، ولكن لا بد أن نرجع ذلك الطعام إلى جنسه أو نوعه المعلوم حكمه شرعا لنرى هل هو معتبر في حفظ النفس أم لا؟ وحفظ الدين مقصد عام، ولكن لا يمكن الاحتجاج بمجرد حفظ الدين دون النظر في جنس أو نوع الفعل الذي يراد حفظ الدين به؛ فكثير من الناس يبتدعون في الدين بحجة حفظ الدين، فيضيعون الدين من حيث يريدون حفظه. وقد يفتي البعض بما يرهق الناس أو يهلكهم فيما هو ليس من عزائم الأحكام بذريعة حفظ الدين.

أما المقاصد النوعية¹ فهي تشبه إلى حد ما القواعد الفقهية، ويمكن استخدامها في استنباط أحكام للمستجدات من باب إرجاع المصالح والمفاسد

¹ المقاصد النوعية هي: المقاصد التي يلتقي عليها جملة من الأحكام الشرعية التي تنتمي إلى نوع واحد من أنواع مجالات الحياة، مثل مجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال الأسرة، ومجموع الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية. (انظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص41).

إلى أحناسها. والقواعد الفقهية -وفي حكمها ما يسميه البعض "القواعد المقاصدية"- في أصلها ضوابط تكشف عن معاني مستنبطة يتم تجميعها في قواعد عامة تعين الفقيه وتوجهه في عملية الاستنباط، و يمكن أن تستخدم في الحُكم على بعض الوقائع غير المنصوص عليها بإرجاعها إلى تلك القواعد،¹ ولكنها لا تكون أساسا وحيدا للحكم على ما يمكن أن يندرج ضمنها من الوقائع الجديدة؛ لأن عملية الاجتهاد في الحكم على واقعة جديدة قضية متعددة الأبعاد، وليست أمرا بسيطا بحيث يحكم عليها مباشرة في ضوء قاعدة من القواعد المقاصدية أو الفقهية. فضلا عن النظر في تمثي حكم الواقعة الحادثة مع القواعد والمقاصد العامة للشرعية، ينبغي النظر في عدم معارضته للمقاصد الخاصة ذات العلاقة بالواقعة، والنظر في احتمال كون الواقعة يتجاوزها أكثر من قاعدة أو مقصد للترجيح بأياها تُلحَق، وكذلك النظر فيما يؤول إليه إعطاؤها ذلك الحكم. ولا يتحقق هذا الأمر إلا بالنظر في القواعد والنصوص على السواء، والتعامل معها وفق المنهجية الأصولية الفقهية للوصول إلى الحكم المناسب.

أما المقاصد الجزئية، أي مقاصد آحاد الأحكام الفرعية، فإن استخدامها في التعليل القياسي يعتمد على تحديد الأساس الذي يقوم عليه القياس: هل هو العلة، أم السبب، أم الحكمة/ المقصد؟ وهذا الأمر يعتمد أيضا على المفهوم الذي نعطيه للعلة والسبب والحكمة/ المقصد.

¹ انظر ما كتبه الكيلاني في صلاحية هذه القواعد للاستدلال بها في مقام الاجتهاد. الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م) ص119-122.

وعند النظر في الكتابات الأصولية نجد أنه لا يوجد ضابط محدد بدقة يمكن الاتفاق عليه للتفريق بين العلة والسبب والحكمة/ المقصد. فمصطلح العلة دخل أصول الفقه من علم الكلام، ولم يكن موجودا في الصدر الأول، على الأقل إلى عصر الشافعي، حيث إن الشافعي في كتاب الرسالة نجده عند حديثه عن القياس يذكر المعنى الذي شرع من أجله الحكم، ولا يذكر مصطلح العلة. حيث يقول في بيان أحد أنواع القياس: "أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال أو الحرام."¹ ومثل لذلك بقياس الوالد المحتاج غير المحترف في وجوب النفقة عليه على الولد؛ وذلك أن "الولد من الوالد، فجبَّ على صلاحه في الحال التي لا يعني الولد فيها نفسه"، فكما أن الولد لا يجوز له أن يضيع شيئا من أولاده الذين هم منه، لا يجوز له أن يضيع شيئا من الوالدين الذين هو منهم. وقياسا على ذلك "إذا بلغ الأب ألا يعني نفسه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحه في نفقته وكسوته". ويمتد هذا القياس إلى الأحفاد والأجداد الذين تتوفر فيهم شروط النفقة: "وكذلك الوالدون وإن بعدوا، والولد وإن سفلوا، في هذا المعنى، والله أعلم، فقلت يُنفقُ على كلِّ محتاج منهم غير محترف، وله النفقة على الغني المحترف."²

وهذا الذي يسميه الشافعي "المعنى" الذي شرع من أجله الحكم يمكن أن يسميه البعض "علة"، وقد يسميه البعض الآخر "الحكمة" أو "المقصد" من شرع الحكم.

¹ الشافعي، الرسالة، ص40.

² الشافعي، الرسالة، ص518.

وإذا رجعنا إلى تعريف العلة عند الأصوليين، نجد أن اختيارهم -على الأقل إلى عصر الآمدي- في تعريفها تدور بين: المؤثر في الحكم أو الموجب للحكم يجعل الشارع، أو الباعث على الحكم، أو المعرف للحكم، بمعنى العلامة التي نصبها الشارع على الحكم،¹ والتعريفات الثلاثة الأولى تُشبه مفهوم الحكمة. ثم بعد ذلك شاع تعريفها بأنها: الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم، وشاع التفريق بين الحكمة والعلة، على اعتبار أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب (بمعنى المشتمل على الحكمة الضابط لها).² وعلى الرغم من هذا الشيوع في الكتابات الأصولية، فإننا نجد -مثلا- الشاطبي الذي حاول العودة بأصول الفقه إلى عصره الأول، لا يلتزم بالاصطلاح الذي شاع بين الأصوليين، حيث عرف الشاطبي العلة بأنها: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مَطْنَتَهَا؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة. ففي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ"³ يكون الغضب سببا، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يُطْلَق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما

¹ انظر في بيان ذلك مثلا: السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص72-94.

² انظر في عرض محاولات الأصوليين للتفريق بين تلك الاصطلاحات: السعدي، مباحث العلة في القياس، ص105-106، 139-150.

³ الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء لا يقضي القاضي وهو غضبان.

بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح.¹

كما عرف الشاطبي السبب بأنه: "ما وُضِعَ شرعا لحُكْمٍ لِحِكْمَةٍ يقتضيها ذلك الحُكْم". ومثال ذلك: كون حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة، ودخول الوقت سببا في وجوب الصلاة، والسرقه سببا في وجوب القطع، والعقود أسبابا في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذلك".²

ويتبين من خلال التعريفين أن الشاطبي يميل إلى تعريف السبب بما يعرف به جمهور الأصوليين العلة، في حين يعرف العلة بأنها الحكمة أو المقصد من الحكم. وعلى الرغم من أن الشاطبي لم يبين الأساس الذي يقوم عليه القياس عنده: هل هو السبب أم العلة؟ إلا أنه يمكن أن نستخلص من تعريفاته أن كثيرا مما يسميه الأصوليون علة الحكم يمكن تسميته سببا للحكم، وبذلك يمكن أن يكون السبب أساسا للقياس بدلا من العلة، أو بعبارة أخرى يمكن أن نسمي علة القياس سببا. ويؤيد هذا إقرار الأصوليين بالتداخل بين معنى السبب ومعنى العلة.³

وليس من هدف هذا البحث الخوض في تفاصيل تعريف العلة والسبب والحكمة/ المقصد والتفريق بينها، إنما المراد بيان أن ما ذهب إليه كثير من الأصوليين من التفريق بين العلة والسبب والحكمة، والاقتصار في التعليل القياسي على ما يسمونه "العلة" قابل للنقاش والاختلاف.

¹ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص256.

² الشاطبي، الموافقات، ج1، ص256.

³ انظر ملخصا في محاولات التفريق بين السبب والعلة في: السعدي، مباحث العلة في القياس،

ص139-142.

كما أننا إذا أخذنا بأساس القياس عند الشافعي، وهو "المعنى" الذي شرع لأجله الحكم، فإننا يمكننا القول بجواز التعليل بالحكمة/ المقصد إذا توفر شرط الظهور والانضباط، وغلب على الظن كون الحكم شرع لذلك المعنى. وليس المراد بالانضباط هنا انعدام التفاوت في وجود الحكمة/ المقصد؛ لأن ذلك غير ممكن حتى في الأسباب والعلل، بل المراد هو كون وجود "الحكمة/ المقصد" متقاربا بين مختلف الحالات، ولا يكون متفاوتا بصورة تُخلُّ بإلحاق الفرع بالأصل.

والخلاصة أننا متى تبين لنا أن معنى من المعاني هو الذي شرع الحكم من أجله، فإنه يمكننا اتخاذه أساسا للقياس، ولا يهم أن نسميه علة أو سببا أو مقصدا أو حكمة، ولكن المهم هو التحقق من كونه المعنى الذي شرع من أجله الحكم، ثم التحقق من صلاحيته ليكون أساسا لتعدية الحكم إلى الفرع، وفقا لما يشترطه أصحاب المذاهب الفقهية في العلة، ولا شك أن عملية التحقق فيها ما هو محلّ خلاف بين أصحاب تلك المذاهب.

وقبل أن نختتم الحديث عن التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية، نعرِّج على ما ذكره ابن عاشور في معرض بيان الفائدة من تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، حيث إن الدكتور جاسر عودة أوردها في سياق الاحتجاج للتعليل بالمقاصد، بما يفيد أن ابن عاشور يدعو إلى التعليل بمقاصد الأحكام الشرعية.¹ يقول ابن عاشور: "وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه عرفنا

¹ جاسر عودة، فقه المقاصد، ص 67.

كيف ندخلها تحت تلك الصورة الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكليتها... وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلّة.¹ ويضيف قائلا: "وإنه [ليس للعالم أن] يتربح حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين، أو المُلحَقَة بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين، ولا المُلحَقَة بأحكام نظائرها بالقياس."²

وهذا النوع من إلحاق المصالح بأجناسها الثابتة هو في الحقيقة محل اتفاق بين العلماء، ولكن الخلاف في توصيف ذلك الإلحاق، فالجويني سماه الاستدلال/ الاستدلال المرسل، وسماه الغزالي المصلحة المرسلّة، وسار على هذه التسمية الذين تأثروا بمدرسة الجويني-الغزالي الأصولية، ولم يدخلوه في القياس؛ لأنهم ضيقوا مفهوم القياس وحصره في قياس جزئي على جزئي. أما الذين لا يستعملون مصطلح "المصلحة المرسلّة" فإنه يكون عندهم من باب إجراء العمومات الشرعية على تلك المصالح الحادثة، أو من باب إرجاع الفروع الحادثة إلى أصولها الثابتة، وهو القياس بمفهومه الواسع كما ذكره الشافعي، أو من باب تحقيق المناط.

خاتمة

في ختام هذا البحث نصل إلى تسجيل نتائجه فيما يأتي:

1- يوصي الباحث بعدم الحديث عن مقاصد الشريعة كأنها موضوع واحد، بل لا بد من الفصل أثناء دراستها بين الأنواع الثلاثة لمقاصد الشريعة: مقاصد

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص225.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص226.

الخطاب الشرعي، ومقاصد الأحكام الشرعية، ومقاصد الشارع في منهج التشريع. وهذا الفصل ضروري لتجنب الخلط والالتباس الذي يقع في كثير من مباحث مقاصد الشريعة، خاصة منها ما يتعلق بطرق معرفة مقاصد الشريعة، والتعليل بمقاصد الشريعة.

2- مقاصد الشارع المتعلقة بمنهج التشريع لا يمكن استعمالها في التعليل الذي يكون أساسا للقياس واستنباط الأحكام الجزئية، وكذلك المقاصد العامة للأحكام الشرعية. ويخضع التعليل بمقاصد الأحكام النوعية لما تخضع له القواعد الفقهية في استخدامها لاستنباط الأحكام. أما مقاصد الأحكام الجزئية فإن التعليل القياسي بما يمكن إذا توفرت فيها الشروط التي يشترطها أصحاب المذاهب الفقهية في ركن العلة، وهي شروط منها المتفق عليه ومنها المختلف فيه، ولا يهم بعد ذلك تسميتها علة أو سببا أو حكمة ومقصدا.

المراجع

ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ / 2003م)

ابن زغبة، عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (القاهرة: مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر، ط1، 1417هـ / 1996م).

ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1، 1410هـ / 1990) ج3، ص353-355؛ الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة (بيروت: دار الفكر، ط3، د.

(ت).

أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1414هـ/1994م).

جاسر عودة، فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1427هـ/2006م)
الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت).

الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة (بيروت: دار الفكر، ط3، د. ت)
طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مقال منشور في مجلة المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103.

عبد الله بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي/ مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، 2006م).

عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006).

علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م).

فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط2، 1428هـ / 2007م).

الكيلاي، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ / 2000م) ص119-122.

محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: دار الفجر، عمان: دار النفائس، ط1، 1420هـ / 1999م).

محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر بيروت: المكتبة العلمية (د. ت).

محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1418هـ / 1998م).

نعمان جفيم، طرق معرفة مقاصد الشارع (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ / 2002م).

يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، د. ت).

يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1415هـ / 1994م).

طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي: دراسة وتطبيق

ميثاق صادق محمود المليكي

المقدمة

الحمد لله الذي تتحير دون إدراك جلاله العقول والخواطر، وتدهش في مبادئ إشراق أنواره الأحداق والنواظر، والمطلع على خفيات السرائر، العالم بمكونات الضمائر، المستفتي في تدبير مملكته عن المشاور والموازر مقلب القلوب، وغفار الذنوب، وستار العيوب ومفرج الكروب.

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا وحبينا نبينا محمد المبعوث — رحمة للعالمين — من أعطاه الله عقلا تشريفيا أضاء به بين العالمين، وصلى الله عليه وسلم — وعلى آله المطهرين، وأصحابه المهتدين وأزواجه وذريته، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الله عزو وجل خلق الخلق من إنس وজন، وأمرهم بالعبادة قال تعالى:

{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ}

الذاريات: 58.

فأوجب الله على الأمم السابقة والأمة اللاحقة أن يحافظوا على الكليات الخمس، والحفاظ يكون بمراعتها وبفهم القصد والغرض منها وجعلها وسيلة للوصول إلى المعرفة الربانية، وذلك بتتبع واستقراء العلة، والقصد

والغرض من الأحكام الشرعية، والمواقف النبوية، فهناك الكثير من المسائل المعاصرة والنوازل التي يتطرقها الغموض والخفاء ولم نستطيع فهم المقصود والغرض منها، ويعود السبب في ذلك إلى عدم فهم طرق الكشف عن المقاصد التي تعد بمثابة العمود الفقري لفهم مقاصد الأحكام والمواقف الشرعية.

لذا أرتأيت أن أفعل دراسة وتطبيق حول طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي، فرتأيت أن يكون موضوع البحث تحت مسمى (طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي) دراسة وتطبيق وذلك من خلال الاستقراء والمتابعة في كتبه ومقالاته وخطبه الصوتية والمكتوبة.

المبحث الأول: تعريف المقاصد عند العلماء في اللغة والاصطلاح

المقاصد لغة: جمع مقصد، من قصد الشيء، وقصد له، وقصد إليه قصداً من باب ضرب، بمعنى طلبه وآتى إليه واكتتزه وآتبه، والقصد والمقصد هو طلب الشيء، إثبات الشيء، أو الاكتناز في الشيء، أو العدل فيه.¹

المقاصد في الاصطلاح

تعد المقاصد الجسر المتين الموصل لفهم العقيدة، والشريعة الإسلامية، بالمعنى الصحيح، وهي الهدامة للتيارات المستوردة التي تسعى إلى ضياع

1 القاموس المحيط الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، 2/ 327. وينظر، الفيومي،

أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي المصباح المنير في شرح غريب الكبير 2/

العقول والأفكار، فهي خير معين على فهم الألفاظ، وإدراك المدلولات، ومعانيها وغاياتها وأهدافها.

وقد عرّفها علماء كثيرون أوجزت منها على التعاريف المهمة بحسب الأقدمية لتاريخ ميلاد الوفاة، وهي:

1. الغزالي قال: (إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة هو: أن يحافظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم.²)

2. الآمدي³ قال: المقصود من شرع الحكم (إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين⁴)

3. الشاطبي⁵ قال المقاصد (... تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، هذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: الأولى: أن تكون ضرورية. الثاني: أن تكون حاجية الثالث: أن تكون تحسينية.⁶)

2 الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت (450، 505) تحقيق عبدالسلام عبدالله الشامي، ط (1) 1413هـ — 1993م، المستصفي من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت، ج1، ص 174.

3 هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التلغلي سيف الدين الأمدي، ولد بآمد بديار بكر عام (551هـ — 621هـ) قدم إلى بغداد، وتعلم وتفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أشغل بعلم الخلاف، وتفنن بعلم النظر، ولما أنتقل إلى الشام أشغل بالعلوم العقلية، ثم أنتقل إلى حماة، وصنف بها التصانيف، ثم أنتقل إلى دمشق، ودرس بالعزيرية، ثم عزلة الأشراف لانشغاله بالمنطق، وعلوم الفلسفة، ينظر الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي ترجمة الأمدي، ص11، 12.

4 الأمدي، سيف الدين الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، ط1، 1404هـ — دار الكتاب العربي، بيروت، ج3، ص296.

5. الطاهر ابن عاشور⁷ قال: بأنها المعاني، والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تخصص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة.⁸

أما تعريف البوطي للمقاصد فقد وجدت له تعريفين هما:

الأول: سار في تعريفه على ما سار عليه الإمام الغزالي، وقد وضحت تعريف الغزالي سابقا، غير أنه قال أشار الى وجود كلية واحدة لا بد من اعتبارها وهي أن تكون هذه الأمور الخسمة وسيلة للوصول إلى المعرفة الربانية.⁹

الثاني: هي عبارة عن المحور الذي تدور عليه أحكام الشريعة الإسلامية، وهي مصالح العباد، والدليل على ذلك أن الشريعة الإسلامية في كل

5 هو الشيخ الإمام العالم العامل القدوة سيد القراء، أبو محمد وأبو القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيبي الأندلسي، الشاطبي، الضرير، ولد عام 538، وتوفي سنة 590، ينظر الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ص243.

6 الشاطبي، العلامة المحقق أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخيمي، تحقيق عبدالله دراز، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية بيروت، ج2، ص8.

7 ابن عاشور، محمد الطاهر، القاضي المالكي، (1869م — 1973) رئيس المفتين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، كان فصيحا عصره، من مصنفاته الغيث الإفريقي، الوقف وآثاره في الإسلام، والتحرير والتنوير، وغيره من المؤلفات، إنظر اسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت — لبنان ج6، ص378.

8 ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، 1987، الشركة التونسية للتوزيع تونس، ط(1) ص51.

9 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص121.

أحكامها المترلة والمبسطة في سنة رسول الله صلى الله عليه إنما تهدف إلى تحقيق مصالح العباد، وهي خمس مصالح¹⁰ فمما رأيت في تعاريف العلماء للمقاصد جميعا تعاريف مختلفة الألفاظ متحدة في المعنى.

فالظاهر أن تعريف الغزالي لا يعد تعريفا، واضحا للمقاصد، بل اشار الى مراعاة حفظها، وعددها بالكليات الخمس، ووافقه في ذلك الإمام الشاطبي إلا أن الشاطبي زاد قسم الحاجيات، وقسم التحسينيات، وهذا اشارة لمباحث المقاصد دون تبينها، أما الآمدي لم يضيف شئ في تعريفه بل ذكر ما ليس خلاف فيه عند العلماء، أما ابن عاشور فقد أعطى المقاصد حقها في التعريف حيث طبق فيها صفة التعريف الصحيحة تحليلا وتبيانا.

المبحث الثاني: طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي وتطبيقاتها

من المعلوم أن طرق الكشف عن المقاصدي تُكسب المقاصد قُوَّةً وصحة وتُكشَف وتُضعف ما فيها من ضعف وفساد، فالبحث عن طرق الكشف عن المقاصدي تُعد من أهم المباحث التي ينبغي للباحث أن يتمسك بها فهي الوسائل والطرق الصحيحة التي تجعل الفكر والباحث محلَّ وفاق بين المتفهمين، ومثالا يُحتذى به بتوصيله إلى أعيان المقاصد الشرعية في مختلف التشريعات، وقد عرفت هذه الطرق عند العلماء بالمسالك، ومنهم من سماها بالطرق، وليس أول من وقف عندها أو أشار إليها البوطي فحسب، بل لقد تطرق إليها العلماء السابقين،

10 البوطي، محمد سعيد رمضان، شرح كتاب الأشباه والنظائر للإمام السيوطي، الدرس الثاني، (فيما شرعت النية لأجله) صوتي، تاريخ 28/ 9/ 2010.

كالإمام الجويني، والغزالي، والعز بن عبدالسلام من حيث الإجمال لا التفصيل أما الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات) ، والطاهر بن عاشور في (كتابه مقاصد الشريعة الاسلامية) تناولها بإيجاز، ولقد أورد الإمام الشاطبي أربعة وسائل للكشف عن المقاصد مسميا لها بالضابط التي يعرف به مقاصد الشرع وهي:

— مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح، ثم اعتبار علل الأمر والنهي، ثم مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، ثم السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل.¹¹

أما ابن عاشور فقد حصرها بعنوان بارز يسهل على الباحث معرفته بسهوله تحت عنوان " طرق إثبات المقاصد الشرعية وهي:

— استقراء الشريعة في تصرفاتها، ثم أدلة القرآن الواضحة الدلالة، ثم السنة المتواتره.¹²

أما البوطي فلم يكتب بموضوع مستقل أو فصل معين يُخصص فيه طرق أو مسالك المقاصد كما فعل الإمام الشاطبي، والإمام ابن عاشور، فمن خلال التدقيق في المواضيع التي كان يكتبها في مؤلفاته يتبين أن لديه ملامح تثبت أنه تحدث عن مسالك المقاصد، ولكن ليس

11 الشاطبي، ابي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخيمي ، الموافقات، تقدم الشيخ العلامة بكر بن عبدالله ابو زيد، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن ال سليمان، ط (1) ج3، ص134، 135، 139، 156.

12 ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيق ودراسة، محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الاسلامية، دار النفائس للتوزيع والنشر، الاردن، ط (2) ص 190، 193، 194.

بصيغة مباشرة وإنما تفهم من خلال الاستقراء في الأحكام والمواقف والأدلة التطبيقية، ولذلك قسمت هذا البحث الى سبعة مطالب وهي:

المطلب الأول: الاستقراء

المطلب الثاني: العقل

المطلب الثالث: الإقتداء بالصحابة

المطلب الرابع: اللغة العربية.

المطلب الأول: الاستقراء:

يُعد الاستقراء وسيلة من الوسائل الموصلة الى المصالح والمفاسد، وهو في أساسه من مباحث علم المنطق، فقد جعله أبا حامد الغزالي ضمن المقدمات المنطقية، وقد استعمله علماء المسلمين، كالإمام الشاطبي، فقد صرح بذلك (فلم يعتمد الناس في إثبات مقاصد الشارع في هذه القواعد " الضروريات والحاجيات والتحسينيات" على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعموميات، والمطلقات، والمقيديات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه¹³

وتصريح الشاطبي أن الاستقراء التام والتتبع الكلي لنصوص الشرع، وحكمه وغاياته وأهدافه يثبت لنا بأن الشريعة جاءت بالإثبات والاعتبار لتلك المقاصد المشتملة على مصالح العباد في الدارين، وقد عمل به الفقهاء القدماء والمعاصرين، ولم أجد حسب استقراءي في

13 الشاطبي، ابي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخيمي، الموفقات، ج2/ 82.

مؤلفات البوطي أنه ذكر تعريفا للإستقراء أو تحدث عنه من حيث الحجية أو الأقسام ومما حصلت عليه إيجاءات و اشارات، وعلى كل فله إيجاءات و اشارات واستقراءات في مقاصد الشريعة والاحكام الشرعية تظهر في ثنايا كلامه.

اسهامات البوطي على الاستقراء.

القارئ لكتب الشيخ البوطي يجد أنه استدل بالاستقراء في مواضيع مختلفة، ومما يثبت ذلك قوله: (... هناك آيات كثيرة يثبت بمجموعها دليل الاستقراء على أن أحكام الله جارية وفق مصالح العباد آتية لإسعادهم¹⁴) كيف لا وقد أشار أن (...المعنى بفقهِ المصلحة هو الاستقراء المأخوذ من الأدلة التفصيلية نفسها¹⁵) فمن خلال تتبعي في كتبه وجدت إن اشارته وإيجاءه على الاستقراء أكثر ما يكون في ما يخدم مقاصد الشريعة وفي ما يخدم الأحكام الشرعية ولسوف اختصر منها على ما يخدم موضوعي وسأعمل على جعلها في قسمين هما:

القسم الأول : استقراء يخدم مقاصد الشريعة

1. أثبت مستقراً بالدليل الشرعي أن المصالح الشرعية متفاوتة في الجملة وأنها متدرجة في مراتب مختلفة ثم أكد على أن الدليل على هذا التفاوت هو الاستقراء لعامة جزئيات الأحكام¹⁶ وإليك بعضاً من الأمثلة:

14 البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص75.

15 المصدر نفسه، ص117.

16 المصدر نفسه، ص255.

— مشروعية الجهاد في سبيل الله، فقد دلت على أن مصلحة حفظ النفس متأخرة عن حفظ الدين ولذا شرعت التضحية بها في سبيله.

— ما تم الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني أن لا يتسبب عنه إتلاف له أو لبعض حواسه أو قواه العقلية، فقد دل ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل.¹⁷ وقد أشار الإمام الشاطبي إلى تفاوت المصالح فقال: (...أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي، وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي.¹⁸)

ومن تأملوا وأكدوا ما سار عليه البوطي هو عبدالرحمن بن صالح العبد اللطيف، فقد أشار إلى تفاوت المصالح فقال: (...معيار تفاوت المصالح ... تقسيم العلماء لها إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وكذلك المفاصد¹⁹)

2. بعد أن نفى أن تكون المصلحة دليلا مستقلا من الأدلة الشرعية مثل الكتاب والسنة والقياس والإجماع حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها قال: قد إننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدرا كليا مشتركا بينها هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد²⁰، فمن قوله إننا رأينا من تتبع

17 البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص256.

18 الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الموافقات، دار ابن عفان، ط(1) ج3/536.

19 عبدالرحمن بن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ط(1) ص8.

20 البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص115.

الأحكام الجزئية يثبت لنا أنه أستقرأ الأحكام، وهذا ظاهر بأنه يخدم مقاصد الشريعة الإسلامية.

3. أستقرأ بعد كثير من الكاتبين ممن مثل للمصالح المرسلة وخصوصا عند مالك بما يعارض عموم نص أو إطلاقه، بل قد صرح بعضهم أن المالكية يرون تخصيص العام وتقييد المطلق بالمصالح المرسلة، فمن خلال استقراءه بين أسباب الإضطراب الذي وقع في ضبط معنى المصالح المرسلة، ثم في حكم الأخذ بها قائلًا سنكشف عما قريب عن الأخطاء التي تسببت في لصق هذا النوع من الاجتهاد والإفتاء بالإمام مالك، وهو منه برئ.²¹

4. ردّ مستقرأً على كثير من المتسائلين الذين يقولون: لماذا الإمام الغزالي مثل بمسألة تترس الكفار بالمسلمين بالمصالح المرسلة؟ فقال البوطي: (من تتبع كلام الغزالي عن المصالح المرسلة ودقق فيه يعلم أن الغزالي أقحم مسائل التعارض والترجيح في نطاق المصالح المرسلة تجوزا أو على طريق التردد بين احتمالين للمعنى المقاصد²² وقد سبق توضيح هذه المسألة، في فرع مفهوم المصلحة المرسلة عند البوطي.

5. أزال متتبعا كل ما توهمه الباحثون الجدد الذين يقولون أن الإمام مالك خصص النص بالمصلحة المرسلة يقول البوطي: (لقد رجعنا إلى المسائل الفقهية كلها وتأملنا في المدرك الفقهي الذي أعتمد عليه الإمام مالك فلم نر أنه اعتمد في شيء منها على مصلحة تعارض تعارضا كلياً

21 البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ص76، 79.

22 المصدر نفسه، ص80.

أو جزئياً مع أي نص من القرآن أو السنة، ولا يخلو ذلك عند التحقيق من احتمالات ثلاثة

— أما أحكام لم تنقل عن المذهب محررة كاملاً فهي غير صحيحة على ظاهرها.

— أما أحكام مستنده في مذهب مالك إلى مصالح منبثقة من أصل شرعي مأخوذ من الكتاب أو سنة أو أصل قيس عليه فهي إذا ليست من المصالح المرسلة في شئ.

أما أحكام مستندة على المصالح المرسلة دون أن تكون معارضة بأي نص شرعي من وجهة نظر العلماء.²³

القسم الثاني: استقراء الأحكام الشرعية

1. تتبع مدافعا عن أهم المسائل التي قيل أن عمر بن الخطاب خالف فيها نص الكتاب والسنة لاتباع المصلحة ومن تلك المسائل هي:

— إلغاء عمر سهم المؤلف قلوبهم من الزكاة، بحجة أنه معارض لقوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ {التوبة: 60} عطفاً على الفقراء في الآية، فالذي توصل إليه البوطي بعد الاستقراء والتتبع أن هذا متفق مع منطوق الآية وروحها لأنه اجتهاد في تحقيق المناط فقال: إن الله تعالى أناط حق الزكاة بثماني فئات من الناس منهم الذين تتألف قلوبهم من الداخلين حديثاً في الإسلام، ومناط هذا الحق في كلام الله تعالى ليس ذوات الداخلين في الإسلام باعياهم ولا مجرد دخولهم، إنما هو صفة استجلاب

23 المصدر نفسه، ص95.

لقلوبهم، إذ معنى والمؤلفة قلوبهم" الذين تستجلبون قلوبهم بالألفة والمودة فاستجلاب قلوبهم إذا ليس حكماً ثابتاً بالشرع إنما هو مناط لحكم علقه الله عليه فكلما تحقق هذا المنطقت تحقق الحكم المتعلق به، وهو اعطائهم من الزكاة، وكلما فقد بأن لم يجد المسلمون حاجة إلى التودد إليهم فقد ما كان معلقاً عليه²⁴.

2. تتبع ما ظنه البعض أن الآية معارض لنص الكتاب قال تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } المائدة: 38، فتتبع البوطي معنى الآية فقال: أن الآية ليست بالمعنى المقابل للظاهر، بل هي عام قابل للتخصيص، فالتمسك بظاهر الآية وحدها دون النظر إلى ما يتعلق بها من مخصصات ومبينات في السنة الصحيحة إنما هو تنكب عن جملة الدليل، فمن مخصصات هذه الآية بالحديث الذي صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية ابن عباس (ادروا الحدود بالشبهات²⁵) ولم يخالف أحد من الأئمة والمجتهدين في كل عصر أن حد السرقة يسقط بوجود شبهة حق للسرقة فيما سرق، فكان مما رآه عمر رضي الله عنه أن من الشبه التي علق الرسول صلى الله عليه وسلم عليها الأمر بالغاء الحد، أن يسرق الرجل المال أثناء مجاعة عامة²⁶.

24 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص143.

25 ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، تحقيق:

أبو تميم ياسر بن إبراهيم شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض

- 1423هـ - 2003م ط (2)

26 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص145.

3. قولهم: أن عمر قتل الجماعة بالواحد، معارضا بذلك قول الله تعالى: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ } المائدة: 45، ترجيحاً للمصلحة الداعية فقال البوطي: أما قولهم بأن ذلك معارضا لنص الكتاب وأن عمر آثر المصلحة أمام هذا التعارض فهو غير صحيح، ثم قال: إن الآية ليست نصا على عدم مشروعية قتل الجماعة بقتلهم الواحد لأن هذه الآية كما قال عنها عامة المفسرين والفقهاء إنما: هي إخبار عن شريعة قوم موسى، والراجح أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا إذا لم يثبت في شرعنا ما يؤيده، على أن الآية ليست في صدد نفي قتل الجماعة بالواحد أو اثباته، وإنما هي بصدد تعدد أنواع القصاص فمنها القصاص بالنفس، ومنها بالأطراف كالعين والأذن ... فهي إنما تنص على أن قتل النفس يوجب قتل النفس، وقطع الأذن يوجب قطع الأذن ... وهكذا.²⁷

4. قولهم أن عمر أزم المطلق ثلاثا بلفظ واحد مخالفا بذلك قوله تعالى: { الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ } البقرة: 229 فقال البوطي: الحقيقة أنه ليس في قضاء عمر هذا أي مخالفة لكتاب أو سنة، ثم بين قوله تعالى: { الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ } ما يدل دلالة قاطعة ولا ظاهر ظهورا جليان على أن المراد مرة بعد مرة بحيث لو لم يقع كذلك لم يقع الطلاق أو لم يقع الثلاث، ثم استدلل بكثير من الآيات والأحاديث على ذلك وأخر ما توصل إليه أن كتاب الله ليس فيه ما يدل على منع وقوع

الثلاث بلفظ واحد، واحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤكدة لوقوع الثلاث بلفظ واحد.²⁸

فتوضيح البوطي وتدقيقه ومراعاته لهذه المسائل مدافعا بما عن عمر رضي الله عنه تُعد استقراء فكريا يدلنا على تمسك عمر رضي الله عنه بالكتاب والسنة، وفيه تنبيه لمن لا دقة لديه في التتبع والاستقراء عن الأدلة الصحيحة.

5. أَسْتَقْصَى وقائع الجهاد القتالي الذي التحم فيه المسلمون مع غيرهم منذ صدر الاسلام إلى أوساط العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فمما قاله: (... لم أجد إن الجهاد إلا أحد دفاعين حُمل المسلمين عليه درء لبغي واقع أو قضاء على خطة لبغي متوقع²⁹) وهذا ما اتفق عليه الجمهور أنه الجهاد شرع درءا لخطر الحراية لا لإدخال الناس في الاسلام قهرا.

6. أثبت مستقراءً بوقائع شاهدها بعينه في أوروبا ومستدلا بدراسات غربية أن المرأة مظلومة ومضطهدة عند الغرب، وذكر كثيرا من الأمثلة التي يمارسها الغرب من هدر حقوق المرأة³⁰.

7. حَكَمَ بالتعزير، بحق من يتحدثون عن شيوخيهم وعن الكرامات التي يُؤيدون بها وعن رؤيتهم لرسول الله في المنام أو اليقظة، والأقوال التي قالها لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، لنا أن نسأل من أين أتى بالحكمم بالتعزير؟ لا شك أنه تتبع واستقراء ذلك في أوساط صحابة رسول الله

28 المصدر نفسه، ص151—159.

29 البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ص202.

30 المصدر نفسه، ص333—340.

صلى الله عليه وسلم ، فقال: (... أن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته أو التابعين أو تابع التابعين لم يُزعم أنه رأى رسول الله يقضة، ولو كان في الصالحين من يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان رجال الله الصالحين السلف الصالح ممن شهد لهم رسول الله بالخيرية، والأفضلية.³¹

المطلب الثاني: العقل.

من المعلوم أن جميع التكاليف تتميز بمخاطبة العقل ليتوصل الإنسان من خلالها إلى جلب المصالح ودرئ المفسد، وقد دعاء القرآن الى البحث والتدبر قال تعالى: { أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا } محمد: 24، وأمر بالنظر لإستخراج أسراره وحكمه، ولن يتحقق ذلك إلا بالعقل وتحت رعاية الوحي، ومقاصد الشريعة، وقد أسهب العلماء قديما وحديثا عن العقل بكونه الطريق الوحيد الموصل إلى القصد والحكمة فقد أشار البوطي إلى المهمة التي يقوم بها العقل فقال: (... إنه يُقبَلُ على الأشياء فيدركها على حقيقتها وأن يستدل بظواهر الأمور على ما ورائها، وأن يتوصل من وراء ذلك إلى معرفة الله وإلى الإيمان بوحدانته الله عزوجل³²)

فالعقل عند البوطي يُعد وسيلة من وسائل الكشف عن المقاصد الشريعة، كيف لا وقد زكاه وجعل القلب تابعا له فقال: (... بأنه القدرة

31 البوطي، محمد سعيد رمضان، حكم ابن عطاء الله، ص295، 296.

32 البوطي، محمد سعيد رمضان، من الفكر والقلب، فصول من النقد في العلوم والاجتماع والأدب، طبعة جديدة، دار الفقيه للنشر والتوزيع، ص122

الكاشفة والمخططة، والقلب هو القوة المحركة، ولا بد في كل عمل أو بناء من التخطيط المنظم له أولاً ثم الأداة المنفذة له ثانياً³³ فمن خلال تبعية في مؤلفاته يظهر لي أن حديثه عن العقل تمثل في العنوان التالي:

استدلالات البوطي بالعقل لخدمة مقاصد الشريعة.

يتضح لنا من خلال القراءة الواعية لمؤلفاته أنه له إسهامات تبيين استدلاله بالعقل لخدمة مقاصد الشريعة فمن استدلالاته الدالة على ذلك هي:

1. أشار إلى عدم تجاهل الدليل العقلي أو الإنفكاك عنه لمن أراد الأخذ بالمصلحة المرسله وأكد الغرض من ذلك فقال: (... إن موقف المجتهد أمام المصلحة المرسله متردد عقلا بين ثلاثة مذاهب هي:

— أن يرى أنها خلية عن أي حكم يتعلق بها، وذلك مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا يمكن أن تعرى واقعة ما عن حكم شرعي يتعلق بها مهما اتسعت الوقائع، وتكاثره فهو مذهب باطل.

— أن يعتبرها ويرتب عليها حكما يلائمها.

— أن يلغيها ويرتب على الإلغاء حكما يلائمه.³⁴

2. نبه إلى أنه لا يصح للموازن العقلية أن تستقيل بفهم مصالح العباد أو تنسيقها.³⁵

33 المصدر نفسه، ص123،

34 البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ص109.

3. أكد أن معرفة مقاصد الشارع، إنما تمت استنادا إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية، وهذه الأدلة كلها عائدة إلى دليل الكتاب، فوضح البوطي مصدر معرفة مقاصد الشارع بأنه استنادا عقليا.

4. وضح ثمرة من يستقل بحكم العقل وحده بتغلب الشهوات والأهواء ومقاصد الأنانية عليه، فقال: (... لقد رأينا كيف أن علماء الأخلاق، وقد اجمعوا على تقديس المصلحة، ولم يتمكنوا أن يصيروا إلى أي اتفاق على مسمياتها الجزئية، بل ولم تتمكن عقولهم من الاستقلال بالنظر والحكم.³⁶)

المطلب الثالث: الإقتداء بالصحابة.

لم يستطيع أحد أن ينكر أهتمام الصحابة بمقاصد الشرع، فقد كانوا أعلم الناس بما لقرهم ومعاصرتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم فمعاصرتهم للنبي صلى الله عليه وسلم جعلتهم أفتقه الناس بعلمه وحكمه وأدراهم بأحواله، ودلائله، وقد زكَّأ إهتمامهم كثير من الفقهاء كابن القيم فقال: (... كان الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها واتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ثم يعدل إلى غيره البتة، والعلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته³⁷...)

35 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، ص67، 68.

36 المصدر نفسه، ص117، 129، 214.

37 ابن القيم الجوزية، أي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب المروف بابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج2/387.

وقد سار البوطي على نهج من سبقه من العلماء — رضي الله عنهم — فأكد ما سار عليه سابقيه فقال: (إن عهد الصحابة هو المقياس الذي يعطينا الدلائل الشرعية على صحة الذي نقوله أو خلافا لا سيما بينما كان رسول الله بين ظهرائهم³⁸) فمما يثبت لنا أن البوطي جعل الاقتداء بالصحابة من وسائل الكشف عن المقاصد التالي:

1. نفيه من قبل الصحابة أي لبس يחדش في الدلائل والحكمة والعلل المفهومة من النصوص فقال: مخبرا عنهم بأنهم (... لم يتركوا لبسا في مدلولات النصوص القابلة للتخصيص، وبأنهم عبدوا الله بالتمسك بمجموع دلالاته³⁹)

2. من خلال استعراضه لعصر الصحابة أكد أنهم لم يكونوا يتوانون عن ترتيب الأحكام وفق المصالح متى لمسوا فيها الخير، ووجدوا أنها مندرجة ضمن مقاصد الشارع، ولقد كان لإتساع الدولة الإسلامية في عصرهم أثر كبير في إبراز هذه الحقيقة لديهم.⁴⁰

المطلب الرابع: اللغة العربية

تعتبر اللغة العربية وسيلة من الوسائل الموصلة لفهم مضمون الكلام وفهم مقاصده، فهي أداة تواصل وتعبير مساعد لما يتصوره الإنسان في تحليل وتنظير الشريعة الإسلامية، والتوصل إلى معرفة العلل والحكم والغاية،

38 البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص82.

39 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص211.

40 المصدر نفسه، ص353، 354.

فالعلم بما ضروري لفهم الوحي ومحتواه، ومقاصد الشريعة ومراده، فقد أعتنى بها العلماء المتقدمين والمتأخرين، فهي في رأي البوطي الترجمان النفسي للقرآن وفهم معانية وألفاظه ودلالته، فقد أشار لذلك فقال: (... إن الله تعبدنا في فهم ما خاطبنا به، باللغة العربية إذ جعلها ترجمان كلامه النفسي إليها، وهو معنى قوله تعالى: { كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ } ص: 29 سوا قلنا أن الفاظ هذه اللغة وضوابطها توفيقية أو اصطلاحية فإنها المحكمة في فهم معانيها ومدلولتها⁴¹)

فمما ظهر لي من خلال استقراي لمؤلفات البوطي حول تحدّثه عن اللغة العربية تبين لي أن له اسهامات ومفاهيم كثيرة تخدم مقاصد الشريعة الإسلامية.

مفاهيم تخدم مقاصد الشريعة.

معلوم أن الكثير من العلماء القداماء والمتأخرين سَخَّرَ اللغة العربية لخدمة مقاصد الشريعة الإسلامية والبحث عن عللها وحكمها ومواعظها والغرض منها، وفهم مدلولها، قال الشاطبي: (لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشريعة⁴²) ولا داعي لذكر أمثله على ذلك، ولمح البوطي إلى أن الإنسان إذا كان بصيرا بما لأدرك المعاني وفهم القصد سواء من القرآن أو السنة النبوية ومن تلميحه عندما استشهد سائل بحديث رسول

41 المصدر نفسه، ص136.

42 الشاطبي، ابي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد اللخيمي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الموافقات، دار ابن عفان، ط(1) ج5/401.

الله صلى الله عليه وسلم لا ترجعوا بعد كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض⁴³) فالسائل يقصد أن أي رجل قتل دخل في الكفر، فوبخه البوطي فقال له: استشهاد في غير موضعه، ولو كنت بصيرا باللغة العربية لأدرت ذلك، " تلميح منه بمعنى لأدرت القصد والغرض والمقصود من الحديث " فبين البوطي الحديث: إن الكفر في الحديث هو مصدر القتل، وليس القتل هو مصدر الكفر وسبه كما تتوهم، لان الكفر هو المقدم على القتل في الحديث وليس العكس، إني انصحك بأن تتعلم ثم تتكلم، لا سيما في أمور الدين هذه)⁴⁴

فمن المسائل التي تنطوي تحت مدلول اللغة العربية بخدمة مقاصد الشريعة الاسلامية وتنظيرها من مؤلفات البوطي، ومنها:

1. وضح معنى ومقصود كثيرا من الآيات التي تُوهم الجبر تحت مدلول اللغة العربية، وقد أكد ذلك فقال: (ولسوف أحصي هذه الآيات، وأوضح المعنى الذي تحمله وتدل عليه طبقا لما يقتضيه قواعد اللغة العربية وقواعد تفسير النصوص⁴⁵) ويمكن الرجوع لهذه الآيات عند حديثه عن مقصود الآيات التي تُوهم الجبر في كتابه الإنسان مسير أو مخير من صفحة 99 — 106، وهذا موافق لرأي ابن تيمية، فقد جعل تعلم العربية فرض واجب لفهم الكتاب والسنة، وخطاب الشارع لا يفهم إلا

43 الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفق الجديدة — بيروت جزء 1/ 58.

44 البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، ص53.

45 البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أو مخير، ص99.

بفهم اللغة العربية فقال: (...أن تعلم اللغة العربية من الدين، وأنه فرض واجب لفهم مقاصد الكتاب والنسبة، ومراد خطاب الشارع، فإن فهم الكتاب والسنة فرض لا يفهمان إلا بفهم باللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم إن منها ما هو واجب على الأعيان ومنها ما هو واجب على الكفاية)⁴⁶

2. من منظوره لأوزان العربية بين مقصود كلمة "العولمة" لمن يقولوا عَوَلِمَ الرجل عَوْلَمَةً، أراح رأيُّ الدكتور أحمد صدقي الدجاني⁴⁷ القائل: (... أن العولمة مشتقة من الفعل عولم على صيغة فوعل واستخدام هذا الاشتقاق يفيد أن الفعل يحتاج لوجود فاعل يفعل، أي أنّ العولمة تحتاج لمن يعممها على العالمين⁴⁸) فبين البوطي القصد منها فقال: (...فالعولمة على وزن عربده وشعوذه ثم قال: متعجاً أريد لها أن تكون مصدراً دون أن ينبثق من فعل!! غير أن العربية تقول: في واحد من قواعدها المعروفة إن اشتقاق الفعل من الإسم يأتي سماعاً لا قياساً فكلمة العولمة من حيث المعنى الذي تنطوي عليه كلمة النظام العالمي الجديد⁴⁹، وهذا ما سار

46 ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق د. ناصر عبدالكريم العقل اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، مكتبة الرشد - الرياض، ص527.

47 هو أحمد صدقي بن محمد الطيب ولد في يافا على ساحل فلسطين، 1355هـ / 1948، حصل على درجة الماجستير من ليبيا، ثم حصل على الدكتوراه في قسم الآداب قسم التاريخ في جامعة القاهرة مصر، أسهم في تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية، شغل العديد من المناصب، ثم توفي في القاهرة التاسع والعشرين من ديسمبر، 2003. ويكيبيديا ar.m.wikipedia.org

48 الدكتور: صالح الرقب، العولمة الجامعة الإسلامية، ط (1) ص 3

49 البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة، ص243.

عليه مجمع اللغة العربية فقد قالوا: (...من إجازة استعمال العوامة بمعنى جعل الشيء عالمياً⁵⁰).

3. أشار إلى وجوب الأخذ بمدلولات النصوص اللغوية، وجعل ضرورتها كضرورات الجسد لبقاء الروح، ومقصوده في ذلك أنه لن يكتمل أن تكون العلة أو الحكمة المقصود واضحة وثابتة، إلا إذا توفرت المدلولات اللغوية، فقال: (... فلا معنى لروح التشريع، ورح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوي.⁵¹)

4. أكد بأن هناك قواعد وأصولاً متبعة ومقرره في فقه اللغة العربية من شأنها إزالة الإشكال أو الغموض في كل هذه الأحوال، وبيان المعنى المراد من المتكلم⁵² والظاهر من تبين هذه القواعد المقرره في فقه اللغة العربية هي التلميح والإلزام للباحث الأصولي، والمفتي وغيره ممن يبحث عن مقاصد الشريعة الإسلامية أن يأخذ بهذه القواعد التي يستطيع من خلالها الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية.

5. استدل بضمير الجمع عندما سأله سائل عن نصيب النساء من حور العين "وكان حور العين خاص بالرجال" فرد عليه البوطي ألم تقرأ أو تقرئي قول الله تعالى: { لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ } ق:35 فقال: من المعلوم أن ضمير الجمع في قوله: { يَشَاءُونَ } عام شامل للذكور والإناث إذن فقد وعد الله الرجال والنساء بتحقيق كل ما

50 الدكتور: صالح الرقب، العوامة الجامعة الإسلامية، ص 3

51 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، ص138.

52 البوطي، قضايا ساخنة، ص65، 66.

يطلبونه ويتمنونه، فالاستدلال بضمير الجمع ساعد على فهم القصد من الآية وهذا واضح في خدمته لمقاصد الشريعة الإسلامية⁵³

6. استدلال بقاعدة من قواعد العربية وذلك لبيان القصد من عودة الضمير عندما سأله سائل عما ينسب إلى ابن تيمية أنه ذكر في كتابه "تلبيس الجهمية في الجزء السادس" في حديث أن الله خلق آدم على صورته ذكر ابن تيمية أن أهل القرون الثلاثة الأولى من السلف لم يكن بينهم نزاع في أن الضمير في كلمة على صورته عائد إلى الله جل شأنه فهل هذه النسبة صحيحة؟ فقال البوطي: لم أجد في الأخبار والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين أن الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم "على صورته" عائد على الله وأن الله له صورة إذن، بل رأيهم يقولون: أن الضمير راجع إلى الشخص المضروب، لأن الحديث⁵⁴ يتضمن النهي عن ضرب الوجه معللاً بأن الله خلق آدم على صورته، والقواعد العربية تقضي بعود الضمير إلى أقرب مذكور، وأقرب مذكور في الحديث يصلح به المعنى وهو وجه الشخص المضروب أو الذي يراد ضربه⁵⁵.

7. في خطبة الجمعة وضح القصد من الاحتكار بأنه يؤدي إلى الضرر ونهى عن الكذب في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ثم

53 البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، نسيم الشام، ص43.

54 عن أبي هريرة قال: قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وفي حديث ابن حاتم عن النبي — صلى الله عليه وسلم — قال: (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته) رواه مسلم، ينظر صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة — بيروت، ج8/32.

55 البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، ص50.

استدل على ضرر الاحتكار بقول: صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرر⁵⁶) فقال: لا نافية للجنس و جنس الضرر مرفوع، ولا يجوز للإنسان أن يضر نفسه، ولا يجوز للإنسان أن يضر غيره⁵⁷، فالبيان النحوي وضح لنا القصد من الاحتكار الذي يؤدي بهلاك مقاصد الشريعة الإسلامية ومنها المال.

المبحث الثالث: بيان وجه الاتفاق والاختلاف في طرق الكشف بين البوطي وغيره.

المدقق في كتب الإمام الشاطبي وابن عاشور، والبوطي، وغيرهم في تتبع طرق ووسائل الكشف عن المقاصد لم يجد أختلافاً كلياً فيما بينهم، عن طرق ووسائل الكشف عن المقاصد، بل كلٌ وصل إلى ما توصل إليه اجتهاده فالشاطبي ذكرها باسم بالضوابط التي تنضبط بها مقاصد الشريعة الإسلامية، وابن عاشور ذكرها باسم طرق اثبات المقاصد الشرعية، فلذا فضلت أكتفي بإظهار وجه الاتفاق والاختلاف في طرق الكشف عن المقاصد بين البوطي والشاطبي.

فلسوف أعمل على تجلية الاتفاق والاختلاف من خلال التتبع والاستقراء في مؤلفاتهم

56 ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، أبو تميم ياسر بن إبراهيم: شرح صحيح البخاري - لابن بطال، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض - 1423هـ - 2003م. الجزء 7/ 16.

57 البوطي، محمد سعيد رمضان، خطبة جمعة، محور شرائع الإسلام إقامة العدالة التامة، الجمعة 23 ربيع ثاني، 1433هـ، الموافق 16/3/2012.

اتفاق واختلاف البوطي مع الشاطبي

الناظر إلى ما توصلت إليه من خلال الاستقراء من الطرق التي تكشف عن المقاصد عند البوطي يرى أن هناك اختلاف، وفي الحقيقة لو تعمق الباحث بالنظر والتدقيق والتحليل لوجد أن البوطي موافق في الغالب للإمام الشاطبي في جميع الطرق التي سار عليها غير أن هناك اختلاف شكلي وذلك يعود إلى الصيغة والاجتهاد التي سار عليها كل منهما فالضوابط التي ذكرها الشاطبي هي كالتالي:

1. مجرد الأمر والنهي الصريح:

فلا يعقل أن البوطي سينكر أن مجرد الأمر والنهي لا يوصل إلى المقصود، فالبوطي عند شرحه كتابه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية في المسجد الأموي ذكر الأدلة على المقاصد من خلال هذه القاعدة (كل حكم أمرنا الله به يخدم مصلحة الإنسان، وكل نهي نهانا الله عنه يحقق إبعاد الإنسان عن الفساد⁵⁸ وهذا ظاهر أن الأمر والنهي عنده طريق للكشف عن المقاصد إلا أن الباحث لم يتطرق إليه بين طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي نظرا للاكتفاء بالأساسيات التي تحمل الجم الغفير من التطبيقات.

58 البوطي، محمد سعيد رمضان، شرح ضوابط المصلحة " صوتي "، المسجد الأموري،
الدرس الثامن تاريخ 2008 / 2 / 5.

2. اعتبار علل الأمر والنهي

وذلك كالكناح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار⁵⁹ فلا يعقل أن البوطي مخالف لذلك فكذب البوطي حبلى بهذه المسائل التي تظهر من خلالها العلة والحكمة وقد أكد البوطي أيضا، أن القصد له اعتباره وحُكمه في جميع المجالات الإنسانية، وذلك عندما تكلم، عن تحريم استعمال صحائف الذهب والفضة فقال: (أن القصد مُحَكَّمٌ في قيم الأعمال الإنسانية المختلفة⁶⁰)

3. مقاصد أصلية وتبعية:

يقول الشاطبي: (... أن الإنسان مأمور بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله خوفا من مضیعة اختلاط الأنساب وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة⁶¹) ومثلها التبعية نعم أمرنا بحفظ الدين للحفاظ على الاعتقاد وحفظ النفس لقيام ضرورات الحياة، ولكن هل الكليات نفسها ضوابط نعرف من خلالها القصد يبدو لي أنها فيها نوع من الجزئية بكونها كالأم ويبدو لي أن قصد

59 الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو

عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الموافقات دار ابن عفان ط(1) ج3/136.

60 البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص127.

61 الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أبو عبيدة

مشهور بن حسن آل سلمان الموافقات دار ابن عفان ط(1) ج3/300

الشاطبي بأن تكون موجودة، فلو عدت الكليات الخمس لعدت العلة لأن لعله والحكمة تستخرج من تحت منطوى المقاصد الأصلية والتبعية، لأن جميع أحكام الشريعة الإسلامية داخله في المقاصد الأصلية والتبعية، ويبدو لي أن هذا ما خالف فيه البوطي الشاطبي مع أني لم أجد تلميحات من البوطي تنفي ذلك أو أحكام شرعية تطبيقية تشير إلى عدم كونه طريقاً من طرق معرفة المقاصد.

4. السكوت عن شرع التسبب

ويقصد به عند الشاطبي هو السكوت عن شرع الحكم كالبدع التي لم يكن لها دليل وقد ضرب بالكثير من الأمثلة كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن موجود دليل على فعله، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات، وكالصيام من ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة، وهذا كونه من البدع العائدة للمصالح المرسلة.

وقد أسهب البوطي في تنظيرها وتحقيقها، وفي ضبطها واسقاط ما قد يتشبه بها مما هو ليس منها، وقد أشار إلى سبب تحدّثه عنها فقال: رحمه الله (... إنما حديثي عن المصالح المرسلة أو المناسب المرسل إنما هو من حيث ضبطها واسقاط ما قد يتشبه بها مما هو ليس منها لكي ينكشف للقارئ بعد ذلك أن مراعاة هذه المصالح أمر متفق عليه، وإنما يلتبس هذا الأمر أمام الباحث، ويغيب عنه بسبب عدم الرجوع إلى

ضبط حقيقتها وتحديد معناها وهو ما تساهل فيه كثير من الباحثين قديما وحديثا⁶²

فلم أجد كلاما أو مسائل تطبيقية توحى بأن السكوت عن شرعية التسبب ضابطا وطريقا للوصول لمقاصد الشريعة، بل هناك علاقة وطيدة بين ما سكت عنه الشرع وبين المقاصد عند البوطي توحى بأن المصالح المرسلة من حيث كونها منفعة داخلية في مقاصد الشارع، وجلب المنفعة ودرء المفسدة هي مقصود الشارع وغايته.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقد ختمت هذا البحث وتوصلت للنتائج التالية:

1. للبوطي تعريفين للمقاصد وأفضلهما هو المستاق من تعريف الإمام الغزالي لوجود الرابط بين المصلحة والمقاصد.
2. يجب بل ويلزم للباحث في المقاصد أن يتعرف على طرق الكشف عن المقاصدي فإنها تُكسب المقاصد قُوَّةً وصحة وتُكشف وتُضعف ما فيها من ضعف وفساد.
3. المسائل التطبيقية في الأحكام والمواقف هي التي ترسم للباحث طرق الكشف عن المقاصد عند من يبحث عنه.

62 البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص328.

4. طرق الكشف عن المقاصد عند البوطي التي توصلت لها تُعد بمثابة الجسر المتين للوصول لفهم مقاصد الشرعية بكونها تمثل الأركان الأساسية لثبوت مقاصد الشريعة، فمن ليس لديه علم بالاستقراء وأنواعه وليس لديه القدرة العقلية في إدراك العلل، ومقتصرا في علم اللغة العربية، وليس مستوعبا بوقائع الصحابة وحياتهم، فلن يستطيع ايضاح القصد والغرض من الأحكام الشرعية والمواقف النبوية والنوازل العصرية، وهذا ما أوصي بالإهتمام به من قبل الباحثين والفقهاء واصحاب الفتوى.

5. يختلف أسلوب الشاطبي عن البوطي شكليا وليس جوهريا في الحديث عن طرق الكشف عن المقاصد فمنهم من صرح بها ومنهم من تفهم في ثناء كتبه ومؤلفاته.

المصادر والمراجع:

أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، تحقيق : محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، المغرب في ترتيب المغرب، مكتبة أسامة بن زيد - حلب، ط (2)

ابن عاشور، محمد الطاهر، تحقيق ودراسة، محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الاسلامية، دار النفائس للتوزيع والنشر، الأردن، ط (2).

ابن القيم الجوزية، أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقیق د. ناصر عبدالکریم العقل اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، مكتبة الرشد - الرياض.

الآمدي، سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقیق سيد الجميلي، ط1، 1404هـ — دار الكتاب العربي، بيروت.

الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة — بيروت.

البغدي، اسماعيل باشا، هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت — لبنان.

البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية.

البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا ساخنة.

البوطي، محمد سعيد رمضان، الحكم العطائية شرح وتحليل، دار الفكر المعاصر، بيروت — لبنان، دار الفكر، دمشق — سورية،

البوطي، محمد سعيد رمضان، من الفكر والقلب، فصول من النقد في العلوم والاجتماع والأدب، طبعة جديدة، دار الفقيه للنشر والتوزيع.

البوطي، محمد سعيد رمضان، المراءة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني من أحاديث الأربعة، دار الفكر، دمشق — سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان.

البوطي، محمد سعيد رمضان، استفتاءات الناس، نسيم الشام.
البوطي، محمد سعيد رمضان، الإنسان مسير أو مخير، دار الفكر
البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟ وكيف
نمارسه؟ دار الفكر المعاصر بيروت — لبنان، دار الفكر دمشق
بيروت، ط(1).

البوطي، محمد سعيد رمضان، خطبة جمعة، محور شرائع الاسلام إقامة
العدالة التامة، الجمعة 23 ربيع ثاني، 1433هـ — ، الموافق
2012 / 3 / 16.

البوطي، محمد سعيد رمضان، شرح ضوابط المصلحة " صوتي "، المسجد
الأُموري، الدرس الثامن تاريخ 5 / 2 / 2008.

الدكتور: صالح الرقب، العولمة الجامعة الإسلامية.
الداودي، محمد بن علي بن أحمد شمس الدين المالكي، طبقات
المفسرين للداودي.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام
النبلاء.

الشاطي، العلامة المحقق أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد
الليخمي، تحقيق عبدالله دراز، الموافقات في أصول الشريعة، دار
الكتب العلمية بيروت.

الشاطي، أبي اسحاق ابراهيم بن موسى بن محمد الليخمي، الموافقات،
تقديم الشيخ العلامة بكر بن عبدالله ابو زيد، ضبط نصه وقدم له

وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن ال
سليمان، ط(1).

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع
الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق
الجديدة — بيروت.

الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت (450، 505)
تحقيق عبدالسلام عبدالله الشامي، ط (1) 1413هـ —
1993م، المستصفي من علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية
بيروت

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط.
اللطيف، عبدالرحمن بن صالح العبد، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة
للتيسير، ط(1)

إخراج القيمة في زكاة الفطر

د. الصادق المبروك الصادق

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي المصطفى الكريم
وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

بتكرر علينا في كل عام من شهر رمضان، الخلاف في حكم إخراج زكاة الفطر،
وهل يجوز دفع القيمة، أم لا بد من دفع الحبوب والطعام، أو غالب قوت البلد،
ولكل دليل يستشهد به، وحجة يحتج بها مع احترام وجهة رأي الآخر ووجهة
نظره.

وفي هذا البحث المتواضع أردت أن أضع بين يدي القارئ أدلة القائلين بإخراج زكاة
الفطر نقداً، مستفتحاً هذا البحث بمتي فرضت زكاة الفطر؟ ومتى تجب؟ والحكمة
من إخراجها، وأخيراً ذكرت أدلة القائلين بإخراج زكاة الفطر نقداً، منها هذا
البحث بخاتمة ذكرها فيها ما توصل إليها الباحث من نتائج. سالكاً في هذا البحث
المنهج الاستقرائي التحليلي.

متى فرضت زكاة الفطر

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم - زكاة الفطر طهرة للصائم من الرث والغو
وطعمة للمساكين¹

¹ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، حديث رقم 1609.

قال إسحاق بن روابه: إيجاب زكاة الفطر كالإجماع من أهل العلم.²
قال برهان الدين بن مفلح: والظاهر أن فرضها في رمضان من السنة الثانية للهجرة.³

الحكمة من فرضها

الحكمة من فرضها كما ورد في الحديث طهرة للصائم، وطعمة للمساكين. فقد يحصل من الصائم ما يחדش صومه، ويقلل من أجره، فتأتي هذه الزكاة لجبر ما نقص.

متى تجب زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على استحباب زكاة الفطر صبيحة يوم العيد، قيل الخروج للصلاة، لحديث ابن عمر -رضي الله عنهما- ((أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بركة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة))⁴
واختلفوا في وقت وجوبها، فذهب الحنفية والمالكية والشافعية في خلاف الأظهر إلى أن وقت وجوبها بطلوع فجر العيد، وذهب الشافعية في الأظهر والحنابلة والمالكية في القول الآخر الصحيح إلى أن وقت وجوبها بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان.⁵

² ابن قدامة، المغني، 4/281.

³ الجمل على شرح المنهج 3/272.

⁴ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة، حديث رقم 22.

⁵ الإفصاح لابن هبيرة 1/220، الشرح الصغير للدردير 2/208، تبين المسالك للشنقيطي 2/130، الموسوعة الفقهية 23/340.

وسبب هذا الخلاف: اختلافهم في معنى ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم- ((أنه فرض زكاة الفطر من رمضان على كل نفس من المسلمين، حر أو عبد، رجل أو امرأة، صغير أو كبير، صاعاً من قمح، أو صاعاً من شعير))⁶ فتأول الفريق الثاني: أن المراد بالفطر من رمضان: الفطر بعد انقضاء شهر رمضان، أول ليلة من شوال. وتأول الفريق الأول: أن المراد به: الفطر المنافي للصوم، وذلك لا يكون إلا بعد الفجر -وهو الأظهر-

تأخير زكاة الفطر

عند جمهور العلماء يحرم تأخيرها عن يوم العيد، ويلزمه قضاؤها. وحكي عن بعض السلف الرخصة في تأخيرها عن يوم العيد، وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله إلى آخره، وإذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت.⁷ قال ابن حزم: فمن لم يؤدها حتى خرج وقتها فقد وجبت في ذمته وماله، وحرّم عليه إمساكها في ماله، فوجب عليه أداؤها أبداً.⁸ وذهب جمهور العلماء: إلى كراهة تأخيرها عن صلاة العيد، وقال ابن حزم بحرمته.⁹

⁶ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر من تمر أو شعير، حديث رقم 984.

⁷ المغني 4/298، البدائع 2/74، الدين الخالص، 8/248، فتح القدير 6/117، عون المعبود 4/5.

⁸ ابن حزم، المحلى 6/203، الموسوعة الفقهية 23/341.

⁹ المرجع السابق.

ودليلهم في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ((من أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات))¹⁰

مم تخرج زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على أنه يجزئ إخراج زكاة الفطر من خمسة أصناف: البر، والشعير، والتمر، والزبيب، والأقط. إذا كان قوتا حيث يخرج، إلا في أحد قولي الشافعي في الأقط خاصة أنه يجزئ، إذا كان قوتا لمن يعطاه، والمشهور من مذهبه جوازه.¹¹

ودليله حديث ابن مسعود رضي الله عنه - ((كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - صاعا من طعام، أو صاعا من تمر، أو صاعا من شعير، أو صاعا من زبيب، أو صاعا من أقط، قال أبو سعيد: فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه ما عشت))¹²

واختلفوا في زكاة الفطر من غير هذه الأصناف، فذهب المالكية والشافعية إلى أنه يجوز إخراجها من غير قوت البلد.

وقصر المالكية غالب قوت البلد على أصناف تسعة، وهي: القمح، والشعير، والسلت¹³، والذرة، والدخن¹⁴، والأرز، والتمر، والزبيب، والأقط.

¹⁰ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، حديث رقم 1609

¹¹ الإفصاح 221/1، المغني 289/4، الشرح الكبير للدسوقي 505/1، كفاية الأخبار 120/1، فقه الزكاة 944/2،

¹² أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير،

رقم 985

¹³ السلت: نوع من الشعير، ليس له قشر كالحنطة. كفاية الطالب الرياني 451/1.

¹⁴ الدخن: بضم الدال وسكون الحاء - نبات عشبي، حبه صغير أملس، كحب السمسم. المعجم

الوسيط 276/1.

فإذا أخرج من غير هذه الأنواع التسعة لا تجزئه على المشهور من المذهب، أما إذا لم توجد ولا بعضها، واقتيت غيرها من أنواع الحرث التي تجب فيها الزكاة فيخرج منه.

قال الشيخ العدوي: اعلم أن الصور خمس

1. وجود التسعة مع اقتيات جميعها سوية، فيخير في الإخراج من أيهما شاء.
2. وجودها مع غلبة اقتيات واحد منها، فيتعين الإخراج منه.
3. وجودها أو بعضها مع غلبة اقتيات غيرها، فيجب منها تخييراً إن تعدد، ولا ينظر لما كان غالباً قبل تركها، وواجباً إن انفرد، ولو اقتيت نادراً.
4. فقد جميعها مع غلبة اقتيات غيرها، فمما غلب.
5. جميعها مع اقتيات غيرها من متعدد، من غير غلبة شيء منه، فيخير في واحد منها.

واعلم أن قولنا: فيتعين الإخراج منه، أي من الأغلب، أي فر يجزئ أن يخرج من غير الأغلب، إن كان أدنى، أما إن كان أعلى أو مساوياً فإنه يجزئ، وأنه يخرج من اللحم أو اللبن وشبههما مقدار عيش الصاع من القمح، كذا كان يفتي الشيبهي. قال البرزلي ما معناه: إنه يؤذن. ولم يرتض فتوى الشيبهي.¹⁵

أما الحنفية فمذهبهم: أنه يخرج من المنصوص عليه، أو من غيره، كذرة، وخبز، وتعتبر فيه القيمة. والمقصود فيما تعتبر فيه القيمة: أنه إذا أراد أن يخرج زكاة الفطر من غير المنصوص عليه كالعدس -مثلاً- فيقوم نصف الصاع من بر، فإذا كانت قيمته نصف دينار، فإنه يخرج من العدس ما قيمته نصف دينار. ويجوز عند الحنفية -كالحنابلة- تكميل جنس من جنس آخر من المنصوص عليه.¹⁶

¹⁵ العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب 451/1. والجعلي، سراج السالك 208/1.

¹⁶ ابن عابدين 76/2، الموسوعة الفقهية 343/23.

والمعتمد في مذهب أحمد: أنه يخرج الفطرة من البر، أو التمر، أو الزبيب، ولو منزوعي النواة، أو الشعير، أو الأقط، ولو لم يكن قوته، ولو وجد نوع من الأربعة السابقة، لحديث لأبي سعيد -رضي الله عنه- وكذا يجزئ من مجموع المذكورات. قال البهوتي: فإذا جمع صاعاً منها وأخرجه أجزاءه، كما لو كان خالصاً من أحدهما. ويجزئ دقيق وسويق، ولو مع وجود الحب، نص عليه أحمد، ولا يجزئ غير هذه الأصناف الخمسة مع قدرته على تحصيلها للأخبار الواردة في المسألة.¹⁷ فإن عدم المنصوص عليه من هذه الأصناف أخرج ما يقوم مقامه، من حب وثمر يقتات، إذا كان مكياً: كالذرة، والدخن، ونحوها.¹⁸

قال ابن تيمية: إذا كان أهل بلد يقتاتون أحد هذه الأصناف - أي المنصوص عليها- جاز الإخراج من قوتهم بلا ريب. وهل لهم أن يخرجوا ما يقتاتون من غيرها؟ مثل أن يكونوا يقتاتون الأرز، والدخن، فهل عليهم أن يخرجوا حنطة، أو شعيراً؟ أو يجزئهم الأرز، والدخن، والذرة؟ فيه نزاع مشهور. وهما روايتان عن أحمد: أحدهما: لا يخرج إلا المنصوص.

والأخرى: يخرج ما يقتاته. وإن لم يكن من هذه الأصناف، وهو قول أكثر العلماء، كالشافعي، وغير. وهو أصح الأقوال، فإن الأصل في الصدقات أنها تجب على وجه الموساة للفقراء، كما في قوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم)¹⁹

¹⁷ البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، الرياض: دار عالم

الكتب، سنة 2003م، 898/3.

¹⁸ ابن قدامة، المغني 294/4.

¹⁹ سورة المائدة آية رقم 89.

والنبي -صلى الله عليه وسلم- فرض زكاة الفطر صاعاً من شعير؛ لأن هذا كان قوت أهل المدينة. ولو كان هذا ليس قوتهم، بل يقتاتون غيره، لم يكلفهم أن يخرجوا مما لا يقتاتونه، كما لم يأمر الله بذلك في الكفارات، وصدقة الفطر من جنس الكفارات، هذه معلقة بالبدن، وهذه معلقة بالبدن، بخلاف صدقة المال، فإنها تجب بسبب المال من جنس ما أعطاه الله.²⁰

وعلى هذا الرأي: فإنه يجوز إخراج اللحم، والسمك، وغيرها، مما يصلح أن يقتات. وكيفية إخراجها تكون بالقيمة، كما ذكرنا في مذهب الحنفية، والدليل على ذلك حديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو سلت، أو زبيب، فلما كان عمر -رضي الله عنه- وكثرت الخنطة، جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء²¹

وعن ابن عباس -رضي الله عنهما- (فرض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- هذه الصدقة صاعاً من تمر، أو شعير، أو نصف صاع من قمح، على كل حر ومملوك، ذكر أو أنثى، صغير، أو كبير، فلما قدم علي، ورأى رخص السعر، قال: قد أوسع الله عليكم، فلو جعلتموه صاعاً من كل شيء)²².

وأيضاً قول أبي سعيد: -رضي الله عنه- لمن قال له: أو مدين من قمح، فقال: لا، تلك قيمة معاوية، أقبلها، ولا أعمل بها.²³

²⁰ ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام 68/25.

²¹ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدي في زكاة الفطر، حديث رقم 1614

²² أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب من روى نصف صاع من قمح، حديث رقم

1622.

²³ رواه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الزكاة، باب إخراج زكاة الفطر من جميع الأطعمة، حديث

رقم 2419.

يفهم من هذه الآثار: أن الصحابة اعتبروا القيمة فيما لم ينص عليه.

الحكمة من زكاة الفطر

الحكمة من تشريع زكاة الفطر هو تطهير الصائم من اللغو والرفث، ويدل لذلك ما روى ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين"²⁴ وذلك أن الصائم في الغالب لا يخلو من الخوض واللغو والكلام، وما لا فائدة فيه من القول، والرفث الذي هو الساقط من الكلام، فيما يتعلق بالعورات ونحو ذلك، فتكون هذه الصدقة تطهيراً للصائم مما وقع فيه من هذه الألفاظ المحرمة أو المكروهة، التي تنقص ثواب الأعمال وتخرق الصيام. والقصد من زكاة الفطر كذلك التوسعة على المساكين، و الفقراء المعوزين، وإغناؤهم يوم العيد عن السؤال والتطوف، الذي فيه ذل وهوان في يوم العيد الذي هو فرح وسرور؛ ليشاركوا بقية الناس فرحتهم بالعيد، ولهذا ورد في بعض الأحاديث: "أغنوهم عن طواف هذا اليوم"²⁵.

ومعنى الحديث: يعني أطمعوهم وسدوا حاجتهم، حتى يستغنوا عن الطواف والتكفف في يوم العيد، الذي هو يوم فرح وسرور. ثم إن إخراجها عن الأطفال وغير المكلفين والذين لم يصوموا لعذر من مرض أو سفر داخل في الحديث، وتكون طهرة لأولياء غير المكلفين، وطهرة لمن أفطر لعذر، على أنه سوف يصوم إذا زال عذره، فتكون طهرة مقدمة قبل حصول الصوم أو قبل إتمامه. أما عن

²⁴ سبق تخريج الحديث.

²⁵ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب وقت إخراج زكاة الفطر، حديث رقم

تقسيم زكاة الفطر على عدة فقراء فلا بأس بذلك، فإذا كان الفقراء كثيرين جاز أن تفرق عليهم زكاة شخص واحد، كما يجوز أن يعطى الفقير الواحد زكاة عدد من المزكين.

ولما كانت العلة من زكاة الفطر هي إغناء الفقير بتحقيق المال كما تتحقق بالطعام، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، فمتى تحققت العلة أو الغاية كانت المشروعية. ومتى لم تتحقق فقدت، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التيسير على الناس مقصد من مقاصد الشرع الحنيف. قال تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)²⁶ وهل يشك أحد في أن التعامل بالمال أيسر من التعامل بالمال أيسر من التعامل بالحبوب في زكاة الفطر في أيامنا هذه للفقير، وللمزكي معاً؟ وليس التحسين العقلي مناقضاً للشرع في هذا المقام.²⁷

زكاة الفطر بالمال

تحديد أصناف الطعام وغيره من الثمنات في تحديد النصاب في الزكاة في معرفة أثمانها، ولكنه لا يعني تحريم دفع الثمن نقداً، ما دام مساوياً للصنف المحدد في عصره، وذلك لأن الأثمان تختلف من بيعة إلى أخرى، ومن عصر إلى عصر، فلا يمكن القول: (بأن زكاة الفطر تساوي درهمين؛ لأن الدرهمين لا يساويان دائماً ذلك المقدار من التمر والشعير، وعليه فإن العبرة بتقدير قيمة الأصناف المذكورة في النص بأثمانها، وحيث عرفنا قيمتها فإنفاقها نقداً من المطابقة التي لا تخفى مساواتها للأصل لكل ذي بصيرة، بل هناك من فضلها في الثمن، قال الكاساني،

²⁶ سورة البقرة آية رقم 185.

²⁷ عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014)

وروي عن أبي يوسف أنه قال: الدقيق أحب إليّ من الحنطة، والدرهم أحب إليّ من الدقيق والحنطة؛ لأن ذلك أقرب إلى دفع حاجة الفقير.²⁸ فحتى لو كانت العملة متوفرة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم- فلن تكون صنفاً من الأصناف الثابتة القيمة؛ لأن العملة غير مستقرة، وأما قيم الأصناف المذكورة فثابتة؛ ولذلك فإن العملة تصلح لسداد حاجة الناس إذا عرف المقدار اللازم منها في وقتها، ومن ثم كان معيار إعطاء الزكاة هو الطعام بأنواعه في زكاة الفطر، فإذا عرفت القيمة فلا معنى لمنع قيمتها المطابقة نقداً عندئذ.²⁹

المقايضة هي الوسيلة السائدة للتبادل التجاري

المقايضة ببساطة هي عملية تبادل سلعة بسلعة أخرى، فكان كل شخص يقوم باستبدال جزء من إنتاجه أو مخزونه السلعي الفائض عن حاجته مقابل الحصول على سلعة أخرى يحتاجها. فهي تبادل السلع في مجتمع تتعدم فيه النقود أو تقل. وفي عهد النبوة لا توجد عملة محلية متداولة بين الناس، ولا يوجد انتشاراً واسعاً للعملة قبل أن يضرب عبد الملك بن مروان العملة الإسلامية في العهد الأموي، سنة 74 للهجرة، إلا ما يأتيه من دراهم الفرس والروم، أو من القليل من المسكوك في عهد الخلافة وما بعده، فالدرهم موجودة في المدن بقلة تصل إلى الندرة، وتكاد تكون معدومة في البادية، فقد أكدت الدراسات التاريخية انتشار المقايضة في صدر الإسلام، وندرة النقود، جاء ذلك في حديث صحيح في صحيح البخاري

²⁸ الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2،

1968م، 72/2.

²⁹ عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014)

حول كراء الأرض بالمدينة في عهد النبوة يقول: (فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ)³⁰

أدلة إخراج زكاة الفطر

اتفق الفقهاء على مشروعية إخراج زكاة الفطر من الأنواع المنصوصة، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه: (فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير) وفي حديث أبي سعيد رضي الله عنه: (كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب) من صاعاً من زبيب) وأما إخراج قيمتها للفقير، سواء كان ذلك بغير سبب، أو بسبب؛ كحاجة الفقير للنقود، أو تعذر شراء المزكي لزكاة الفطر، أو لكون إخراجها نقداً هو الأيسر جمعاً وحفظاً ونقلًا وتوزيعاً لجهات الجمع كالجمعيات ونحوها.

الأدلة على إخراج الزكاة نقداً

أن الأصل في الصدقة المال، قال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً)³¹ والمال في الأصل ما يملك من الذهب أو الفضة، وأطلق على ما يقتنى من الأعيان مجازاً، وأكثر ما يطلقه العرب على الإبل لكونها أكثر ما لهم، وبيان الرسول للمنصوص عليه إنما هو للتيسير ورفع الحرج، لا لتقييد الواجب وحصر المقصود منه.³²

³⁰ رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المزارعة، باب: قطع الشجر والنخل، حديث رقم 2327.

³¹ سورة التوبة 103.

³² تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق: نظام بن صالح اليعقوبي، ص 59

والصدقة مطلقة تشمل صدقة الفطر وغيرها.

إن أخذ القيمة ثابت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ففي قوله صلى الله عليه وسلم للنساء يوم عيد ((تصدقن ولو بحليكن) ³³ فجعلت المرأة تلقي الخرص والخاتم والشيء) قال البخاري فلم يستثن من ذلك صدقة الفطر من غيره. ³⁴

قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- لزيد بن ثابت (يا زيد، اعط زكاة رأسك مع الناس، ولو لم تجد إلا خيطاً) ³⁵ ومعلوم أن الزكاة في الإسلام زكاتان، زكاة الأموال وهي الركن، وزكاة الرؤوس وهي زكاة الفطر، والخيط مثال لأي شيء يستطيع المركزي أن يخرج، فإذا جاز إعطاء الخيط فالزكاة بالمال أولى بالجواز. ³⁶

وعن طاووس قال: قال معاذ بن جبل باليمن: ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة) ³⁷ ومعلوم أن معاذاً كان يرسل ذلك للنبي -صلى الله عليه وسلم- لأنه متولى الصدقة وموزعها على الفقراء بالمدينة، وقد قبل ذلك وأقره عليه. مع أنه صلى الله عليه وسلم لما وجهه إلى اليمن قال له: (خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر) ³⁸ ومع هذا التعيين الصريح قال معاذ ائتوني بعرض ثياب.. لعلمه بأن المراد سد حاجة الفقراء لا خصوص

³³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، حديث رقم 1447.

³⁴ المصدر السابق.

³⁵ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، حديث رقم 3153.

³⁶ عبد الحميد الهرامنة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم: 28، (2014)

209-178

³⁷ يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، تحقيق: أحمد شاكر، ص 147

³⁸ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، حديث رقم 1814

هذه الأعيان، ولو كان خلاف الشرع لما أقره الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولأمره يرد ذلك إلى أهله ونهاه عنه.

كذلك رأي الرسول -صلى الله عليه وسلم- في إبل الصدقة ناقة كوماء - عظمة السنام- فغضب على المصدق، وقال: ألم أُنْهَكُم عن أخذ كرائم أموال الناس؟ فقال الساعي: أخذتها ببيعيرين من إبل الصدقة، فقال: نعم إذًا³⁹ وأخذ البعيرين إنما يكون باعتبار القيمة، فهذا يدل أيضاً التنصيص على الأسنان المخصوصة، إنما هو لبيان قدر المالية التي هي الأصل، وأن التنصيص المذكور إنما هو للتيسير على أرباب المواشي.

وحديث البخاري، عن ثمامة، أن أنساً -رضي الله عنه- حدثه أن أبا بكر -رضي الله عنه- كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله -صلى الله عليه وسلم- (من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل من الحقة ويُجعل معها شاتين أن استيسرتا له، أو عشرين درهماً⁴⁰) وهو صريح في أخذ القيمة بدل الواجب.

قال العيني في شرح البخاري: "واعلم أن دفع القيمة في الزكاة جائزة عندنا، وكذا في الكفارة، وفي صدقة الفطر، والعشر، والخراج، والنذر، وهو قول عمر، وابنه عبد الله، وابن مسعود، وابن عباس، ومعاذ، وطاووس، وقال الثوري: يجوز إخراج العروض في الزكاة إذا كانت بقيمتها، وهو مذهب البخاري، وأحد الروایتين عن أحمد⁴¹.

³⁹ رواه ابن أبي شيبة في مصنفه

⁴⁰ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض، حديث رقم

1453.

⁴¹ العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي:

بيروت، 9/8.

وإذا ثبت ذلك في الزكاة فهي شاملة لزكاة الفطر، إذ لا فارق أصلاً في القيمة كما تكون عرضاً تكون نقداً.

وورد عن الصحابة التصرف في القدر الواجب في الفطرة على سبيل الاجتهاد منهم، وهو دليل على أنهم فهموا من النبي -صلى الله عليه وسلم- اعتبار القيمة مراعاة للمصلحة.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه - قال: (كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من سلت، أو زبيب، فلما كان عمر، وكثرت الحنطة، جعل عمر نصف صاع حنطة مكاناً من تلك الأشياء)⁴²

وروى الأئمة الستة في كتبهم عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه قال: (كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- زكاة الفطر، عن كل صغير وكبير، حر أو مملوك، صاعاً من طعام، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجاً أو معتمراً، فكلم الناس على المنبر، فكان فيما كلم به الناس، أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك. قال أبو سعيد: أما أنا فلا أزال أخرجه أبداً ما عشت)⁴³

فهذا التصرف من الصحابة - رضي الله عنهم - دليل واضح، إذ لو لم يكن كذلك لما استجاز الصحابة خصوصاً عمر، وعلي، مخالفة رسول الله -صلى الله

⁴² رواه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب كم يؤدي من صدقة الفطر، حديث رقم 1614.

⁴³ محمد الدين أبو السعادات، ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة دار

عليه وسلم- في شيء حده وقدره، ولذلك تمسك أبو سعيد الخدري لعدم فهمه من النبي ما فهموه، وكذلك عبد الله بن عمر، لشدة تمسكه بالوارد ووقوفه معه. قول الرسول صلى الله عليه وسلم- (أغنوهم في هذا اليوم)⁴⁴ فصرح النبي -صلى الله عليه وسلم- بعلّة وجوب الزكاة هي إغناء الفقراء يوم العيد، وذلك بالمال أفضل من غيره؛ لأنه الأصل الذي يتوصل به إلى كل شيء من ضروريات الحياة، إلا أن الطعام في ذلك العصر كان أفضل من جهة كونه صلى الله عليه وسلم أراد إغناء الفقراء في خصوص يوم العيد وكفايتهم همّ الطواف والتعب على القوت فيه؛ لأنه لم يكن وقتئذ بالأسواق دقيق ولا خبز، ولا طعام مطبوخ، فلو أمر الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالدرهم لفات المقصود من كفاية الفقير همّ الطعام يوم العيد.

أما في وقتنا هذا فالحال يختلف؛ فإن الطعام متيسر في الأسواق، فكل ما يحتاجه الفقير يجده من غير كلفة، ولا مشقة متى كان بيده المال.⁴⁵

أن النبي -صلى الله عليه وسلم قال: (أغنوهم) والغنى وجود ما يتوصل إليه به الإنسان إلى حاجته، والحاجة كما تكون إلى الطعام، تكون إلى اللباس وغيره من لوازم الحياة، فقد يكون الفقير عنده قوت يومه للعيد، ولكنه محتاج إلى الملبوس، أو غيره من الضروريات، فأخراج المال الذي يسد الخلل من جميع الوجوه، وهو الذي يتحقق به الغنى المقصود للشارع، فهو المتعين أو الأفضل.

أن مراعاة المقاصد مقدمة على مراعاة الوسائل، كما هو مقرر في أصول المالكية وقواعد مذهبهم، ونحن نعلم أن قصد الشارع نفع الفقير، والمنصوص عليه وسيلة أعم من أن تكون محصورة فيه، فكل ما كان وسيلة للنفع فهو جائز، أما إذا انتقل

⁴⁴ رواه الدار قطني في سننه، كتاب الزكاة، حديث رقم 2133.

⁴⁵ الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق، تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال، ص 91.

النفع إلى وسيلة أخرى كما انتقل من الحب إلى المال فلم تبق وسيلة، وأيضاً أن مراعاة المقاصد توجب علينا إلقاءها حيث صارت المقاصد تفوت بها. أن إخراج المال في هذا العصر يجتمع غيه جلب مصله، ودفع مفسدة، فيقدم على إخراج الحب الذي فيه مصلحة مقرونة بمفسدة إضاعة المال؛ لأن الفقراء يبيعونه بأبخس الأثمان بسبب الحصول على المال، فيضيع بسبب ذلك مال كثير بين مشترته وبين بائعه الفقير.

فمراعاة لهذه المقاصد نقول الواجب على أهل البادية البعيدة عن المدن إخراج الطعام المقتات عندهم؛ لأن حالهم مشابه لحال أهل عصر النبي -صلى الله عليه وسلم- لكون طعامهم الحب مع وجود الأرحاء في بيوتهم التي تمكنهم الانتفاع بها، بخلاف المال، وكذلك لو تغير الحال في المدن وانقطعت هذه الآلات، وعادت المياه إلى مجاريها الأصلية، فإن الحكم يكون كذلك. أما اليوم فالمال في الحواضر أنفع للفقراء، وإخراجه هو الأفضل.

إعطاء القيمة عند الأحناف

الأصل الذي بنى عليه الأحناف إجازتهم للقيمة إلى فهم نصوص الحديث، وليس إلى محض الرأي، والاستحسان العقلي، فقد قالوا: "إن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مال متقوم على الإطلاق، لا من حيث إنه عين" فبنوا الرأي على النص، ولم يجتهدوا بلا دليل، قال السرخسي: "فإن أعطى قيمة الحنطة جاز عندنا؛ لأن المقصود حصول الغنى، وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة"⁴⁶

⁴⁶ السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت: دار الفكر للطباعة

واستدلوا بآثار كثيرة منها: ما صح عن الخليفة عمر بن عبد العزيز " يؤخذ من أهل الديوان من أعطيتهم من كل إنسان نصف درهم"⁴⁷ وأيضاً ما أو رده ابن حزم من الآثار التي اعتمدها الأحناف، أن أبا قلابة قال: "حدثني من أدى إلى أبي بكر نصف صاع من بر"⁴⁸ هذا إلى جانب آثار أخرى ذكرها في كتابه المحلى: تتحدث عن صحابة وتابعين أعطوا زكاتهم نصف صاع من بر اعتماداً على قيمته مقابل الأصناف المذكورة في النص.⁴⁹

وحيث أن الأخبار صحت بأن زكاة الفطر تجاوزت ما يقتات من القمح والشعير والتمر، إلى ما لا يقتات في بلد من البلدان كالزبيب، أن صاع الشعير قد عودل بنصف صاع من بر، وأن جماعة من الصحابة والتابعين رأوا دفع القيمة بدل من الطعام، وأن ذلك هو رأي الأحناف وهم من أهل السنة بلا خلاف،⁵⁰ ووافقهم البخاري بجلالة قدره في الدراية والرواية، قال ابن حجر: "قال ابن رشيد: وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية، مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليل"⁵¹ وهو رأي الخليفة عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وغيرهم، وقد تابعهم في ذلك عدد كبير من الفقهاء في صدر الإسلام، والوقت الحاضر، وحيث أن المصلحة تقتضي دفع القيمة عند فريق من العلماء، وأن بعضهم أجازها بلا

⁴⁷ رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، في إعطاء الدراهم في زكاة الفطر، حديث رقم 10368.

⁴⁸ رواه الدار قطني في سننه، كتاب الزكاة، حديث رقم 2128.

⁴⁹ المحلى، ابن حزم، 252/4

⁵⁰ السرخسي، المبسوط 158/2.

⁵¹ العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرف،

1379هـ، 312/3.

قيد، فقد جاز دفع قيمتها بالدرهم بلا حرج، بل ربما تعينت القيمة إذا حصل إضرار بحاجة الفقير والمسكين إن أدت بغير النقد.⁵²

إعطاء القيمة عند الحنابلة

توسع الحنابلة في أصناف الطعام التي تخرج منها الزكاة، وأجاز المعاصرون منهم دفع الزكاة بقيمتها المالية إذا أريد نقلها إلى بلد آخر، أو غيرها من الضرورات، وصدرت بذلك فتوى رسمية⁵³ جرياً على رأي الإمام ابن تيمية، فقد جاء في اختياراته: "أنه يجوز إخراج القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر" وهو يرى جواز إخراج نصف الصاع من القمح.⁵⁴ لأن القيمة في هذه الحالة تحقق المصلحة، وهي غاية الشارع في زكاة الفطر.

وله رأي آخر يقول فيه: "وأما إخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك، فالمعروف من مذهب مالك والشافعي، أنه لا يجوز، وعند أبي حنيفة يجوز، وأحمد قد منع القيمة في مواضع، وجوزها في مواضع، فمن أصحابه من أقر النص، ومنهم من جعلها على روايتين، والأظهر في هذا: أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه"⁵⁵

ومفهوم ذلك أن المصلحة والحاجة إذا اقتضتا دفع القيمة سقط المنع، ولا شك أنهما مجتمعتان في عصرنا على دفع المال بدل الطعام.

⁵² عبد الحميد الهرامة، مجلة كلية الدعوة 28، لسنة 2014

⁵³ هذه الفتوى موجودة على الشبكة الدولية محرك (جوجل)

⁵⁴ ابن القيم، الاختيارات الفقهية، 138

⁵⁵ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م، 82/25.

ومن فتاوى الحنابلة المعاصرين فتوى الشيخ خالد عبد الله المصلح يقول: "أن من العلماء من منع إخراج الزكاة نقداً، ومنهم من أجازها مطلقاً، ومنهم من علقها على المصلحة، وهو يشمل بذلك كل مذاهب أهل السنة، ثم ركز على آراء الحنابلة فقال: "إنه يجوز إخراجها نقداً إذا اقتضت حاجة أو مصلحة، وهذا قول في مذهب الإمام أحمد، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية. وقال: أن من قال يجوز إخراج زكاة الفطر نقداً، قال: إن المقصود منها إغناء الفقير يوم العيد، وحصول الإغناء بالنقود قد يكون أبلغ، وأما من ذهب إلى الجواز عند الحاجة، أو المصلحة فقال: إن الأصل إخراج زكاة الفطر طعاماً، لكن يمكن أن يخرج عن هذا الأصل إذا كان في إخراجها نقداً مصلحة أو دفع حاجة.

وختتم الشيخ فتواه بقوله: ومما يلتحق بالمصلحة والحاجة المجيزة لإخراج النقد مكان الطعام في زكاة الفطر، إذا كان يترتب على إخراجها طعاماً مشقة، فالمشقة منتفية في الشريعة. وهذا القول وهو جواز إخراج زكاة الفطر نقداً عند الحاجة، أو المصلحة أقرب هذه الأقوال إلى الصواب؛ لما فيه من الجمع بين الأدلة، وتحقيق المصلحة ودفع المشقة، والله أعلم⁵⁶

هل العملة سائدة في المدينة وقت التشريع

نعم إن الدرهم والدينار كانا معروفين من خلال التعامل مع الفرس والروم حينئذ بين خاصة الناس في المدن، ولكن كونهما عملة موجودة بمعنى سائدة بين الناس في المدينة، بحيث تطلبهما من الصغير والكبير، والذكر والأنثى، فذلك ما لا سبيل إليه قطعاً، ولا نجد دليلاً واحداً على صحته، في حين نجد أدلة على بطلانه، ذكر بعضها أصحاب الدراسات الاقتصادية في صدر الإسلام، ولكن أقوى هذه الأدلة ما جاء في صحيح البخاري: عن رافع قال: (كنا أكثر أهل المدينة حقلاً، وفي

⁵⁶ راجع محرك جوجل في فتوى الشيخ خالد المصلح في زكاة الفطر نقداً.

رواية (مزدراً) كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، فما يصاب ذلك وتسلم الأرض وتصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا، فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ⁵⁷ والذي نخرج به أن الذهب الفضة معروفان، ولكن التعامل بهما نادر جداً بين عامة الناس في صدر الإسلام، وعلى الأخص في عهد النبوة، إذ التعامل كان بالمقايضة كما هو معروف في الآثار، فالقول بأن التعامل كان سائداً في عهد النبوة بالدينار والدرهم غير صحيح بالدليل، وما بني عليه فهو كذلك. وأما القول بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- حدد أنواعاً من الطعام تقف عندها، فهو مخالف حتى لأصحاب هذا الرأي الذين أجازوا الأرز في زكاة الفطر، وليس هو بين الأصناف الواردة في الأحاديث، إذ لا فضل للمنصوص على غيره مما هو في معناه بل فضل البعض ما لم يرد في النص لما فيه من المزايا، ومنها تفضل الدقيق، والأرز والمال، على الشعير غير المطحون والأقط مراعاة لمصلحة الفقير يوم العيد.⁵⁸

الخاتمة

خلاصة القول.

أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فرض زكاة الفطر من الأطعمة لسبعين: الأول: لندرة النقود عند العرب في ذلك الحين، فكان إعطاء الطعام أيسر على الناس.

الثاني: أن قيمة النقود تختلف وتتغير قوتها الشرائية من عصر إلى عصر، بخلاف الصاع فإنه يشيع حاجة بشرية محددة هذا من وجه.

⁵⁷ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب: قطع النخل والشجر، حديث رقم 2327.

⁵⁸ عبد الحميد الهرامة، مجلة كلية الدعوة 28، لسنة 2014

ومن وجه آخر دفع زكاة الفطر تختلف من بدو إلى حضر، بحسب المكان والأهل، فإن كانوا الأهل في حاجة إلى الطعام، فلندفع أصوعاً من الأطعمة، وإن كان من أهل الحضر وفي حاجة إلى النقود، فالأفضل المصلحة التي ينتفعون بها وهي دفع قيمة الطعام.

وكذلك ذكر أصناف الطعام في الأحاديث المشار إليها لا يعني عدم جواز قيمتها من جهة أخرى، فالرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يمنع في أي حديث من أحاديثه الشريفة إعطاء قيمة الطعام حين ذكر تلك الأصناف، بل ذكر شيئاً مهماً يؤيد مراعاة مصلحة الفقير هو إغناؤه يوم العيد عن السؤال، وتلك حكمة تتحقق بالطعام عينه وقيمته، ففهم فريق من العلماء جواز القيمة، إذ هي أكثر تحقيقاً لغاية زكاة الفطر.

يجوز إخراج زكاة الفطر نقداً إذا كان فيه مصلحة للفقير، أو كان أيسر على المخرج، أو رأى الإمام أو الساعي مصلحة في ذلك. أن العملة لم تكن سائدة في عصر النبوة وإن كانت معروفة ولكن لم يتعامل بها لندرتها، إذ التعامل كان بالمقايضة كما هو معروف في الآثار.

المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، أبوبكر عبد الله، المصنف، تحقيق: حمد عبد الله جمعة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2004م.

ابن أبي شيبة، أبوبكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والأخبار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: كتبة الرشد، 1409.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، علق عليه: عبد الرزاق غالب، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995م،

ابن خزيمة، أبو بكر أحمد، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، حاشية بن عابدين، قدم له: محم بكر إسماعيل، الرياض: دار عالم الكتاب، 2003م.

ابن قدامة، أبو موفق الدين عبد الله، المغني، القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.
ابن قيم الجوزية، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، حكم على أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، 1417هـ.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
ابن هبيرة، يحيى بن محمد، الإفصاح على معاني الصحاح، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دار الوطن، 1427هـ.

أبو داود، محمد محمود بن أحمد، سنن أبو داود، تحقيق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، الرياض: مكتبة الرشد، 1999م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، الناشر: دار الطوق، 1422هـ.

البخاري، محمد صديق حسن، الدين الخالص، ضبطه وصححه: محمد صالح هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.

البيهقي، أحمد بن الحسن، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، حكم على أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، 1417هـ.

الجعلبي، سراج السالك شرح أسهل المسالك، بيروت: دار صادر، 1994.

الجمال، سليمان بن عمر، حاشية الجمل على شرح المنهج، بيروت: دار الفكر،
الحصني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأخبار، تحقيق: علي عبد الحميد، دمشق: دار
الخير، 1994م.

الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون،
بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م

الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر
السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، بيروت: دار
الفكر للطباعة والنشر، 2000م،

الشنقيطي، محمد الشيباني، تبيين المسالك، تقديم أحمد بن عبد العزيز آل مبارك،
بيروت: دار بن حزم، ط4، 2013م.

الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك،
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار
المعرف، 1379هـ،

العوايشة، حسين بن عودة، الموسوعة الفقهية، بيروت: دار بن حزم، 1429.
العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء
التراث العربي: بيروت،

الغماري، أحمد بن محمد بن محمد بن الصديق، تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال.
تحقيق: نظام بن صالح البعقوبي،
القرشي، يحيى بن آدم، كتاب الخراج، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة السلفية،
1384هـ.

القرضاوي، يوسف، فقه الزكاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1973م
الكاساني، علاء الدين أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتب
العلمية، ط2، 1968م، 72/2.

مجد الدين أبو السعادات، ابن الأثير، جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط،
مكتبة دار البيان، 1970،

مسلم بن الحجاج النيسابوري صحيح مسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت:
دار إحياء التراث العربي.

المصري، علي بن خلف، كفاية الطالب الرباني، تحقيق: أحمد حمدي إمام، القاهرة:
مطبعة المدني، 1987م.

النسائي، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، حكم على أحاديثه:
محمد ناصر الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان،
مكتبة المتعارف: الرياض

المجلات

عبد الحميد الهرامة، حكم القيمة في زكاة الفطر، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، رقم:
28، (2014)

حكم موت الرّحمة في الشريعة الإسلامية: رؤية تحليلية

أحمد بن محمد حسني & نور فاطن عليم الدين

المقدمة

إن الإسلام دين شامل متكامل, لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا جعل فيها السبيل واضحاً بيّناً، فأنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وقال: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (الأنعام: 38). ولقد كرم الله الإنسان وفضله، وشرع له ما يُصلح معاشه ومعاده، فحرص بذلك على تحقيق السعادة له في روحه وبدنه. وإن من مزايا الشريعة الإسلامية، مسايرتها للمستجدات ومرونتها، وصلاحياتها للتطبيق في مختلف البيئات والظروف، وما من مسألة مستحدة إلا وفي الإسلام حُكْمُهَا، وباب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه لتحقيق ذلك.

ومن المسائل المطروحة في ضوئنا المعاصر مسألة (موت الرحمة) أو (الشفقة)، ومسألة (موت الدماغ)، وما إلى ذلك من المسميات. هي مسائل لا بد فيها من حكم واضح يبنى عليها من أحكام أخرى مثل حكم استقطاع أعضاء بشرية للحاجة إلى زرعها فيمن هو بأمسّ الحاجة إليها. وإن المحافظة على حياة الناس وسلامة أبدانهم، من المقاصد الكلية الضرورية في الشريعة الإسلامية، ويقتضي ذلك، اتخاذ كافة الوسائل والتدابير الممكنة للعلاج والتداوي وحفظ حياة الإنسان، كل ذلك مشروع في سبيل الوصول إلى المقاصد الضرورية الكلية، فللوسائل حكم المقاصد الشرعية، ثم إن أحكام الإسلام مبنية على قواعد تُيسّر وتُسّهّل، وتدعو إلى كل ما من شأنه أن يدفع المشقة ويزيل الحرج لقوله تعالى (

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (البقرة: 185). ولقول الرسول
الرسول صلى الله عليه وسلم: " يَسْرُوا وَلَا تَعْسَرُوا وَيَسْرُوا وَلَا تَنْفَرُوا ". (متفق
عليه).

مفهوم موت الرحمة

المقصود بموت الرحمة " EUTHANASIA " ، هو الموت السهل أو الرحيم،
أو الموت الهادئ بدون ألم (الجليلي 1973م: 641)، أو بمعنى آخر : هو
تيسير موت الشخص الميئوس من شفائه، وهو في انتظار موته المحقق لا يتحمل
الألم ، فيلج على الطبيب المعالج إنهاء حياته بطريقة خالية من الألم
(عبدالوهاب 1981م:) يعرف موت الرحمة من الناحية القانونية، تحت
اصطلاح "قتل الرحمة" ، وهو فعل أو ممارسة ما يسهل موت الأشخاص الذين
يعانون من أمراض مستعصية من شفائها فهو "القتل بدافع الشفقة أو الرحمة" ؛
لتخليص مريض لا يُرجى شفاؤه من آلامه المبرحة التي لا تطاق . (محمد عبد
الجواد، 2000م: 133).

حكم موت الرحمة في الشريعة الإسلامية

إن مشكلة موت الرحمة، من أساسها لا وجود لها في الشريعة الإسلامية،
وذلك لأن ما يسميه فقهاء الغرب بالحق في الموت الهادئ، لا يعدو أن يكون
صورة من صور الانتحار وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق. فالحق في الحياة
يجتمع فيه شرعاً حق الله تعالى وحق العبد، كما أن آلام المريض لا تبرر الاعتداء
على حق الله عز وجل، لاسيما وأن اليأس من رحمة الله غير مقبول، فلا يمكن

الجزم بعدم اكتشاف علاج للمريض بالمستقبل؛ فإذا كان الدواء مجهولاً اليوم، فقد يكتشف غداً بإذن الله تبارك وتعالى.

وقد نهى القرآن الكريم عن القتل بصفة عامة، ومنه قوله تعالى (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) (الأنعام: 151)، وقوله سبحانه (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) (النساء: 92).

وأما من السنة النبوية، فقد نهى الرسول عن قتل المسلم وقتل الذمي كذلك من أهل الكتاب، لقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا" (رواه النسائي). وقوله أيضاً: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (متفق عليه). وقوله عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع: "فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا..." (متفق عليه).

وقد نهى رسول الله عن الانتحار، أشد النهي، بقوله صلى الله عليه وسلم: "من قتل نفسه فهو في نار جهنم" (رواه مسلم).

ومما سبق ذكره من أدلة شرعية؛ فإن ما يسمونه (موت الرحمة)، يُعدُّ في النصوص الشرعية، قتلاً عمداً يوجب القصاص، كما أن التعجيل بموت المريض تخليصاً من آلامه يُعدُّ فعلاً إجرامياً معاقباً عليه شرعاً (عودة 1992: 440).

وقد أصيب بعض الصحابة الكرام، في بعض الغزوات، بإصابات قاتلة، وظلوا أياماً وأسابيع يعانون من الآلام المبرحة قبل أن يتوفاهم الله تعالى. ولكن لم يتبادر إلى ذهن أحد من الصحابة، أو من غيرهم، أن يضعوا حداً لهذه الآلام التي لا تطاق عن طريق قتلهم (ابن حزم 1351هـ: 418).

وعلى الأساس فقد حرم فقهاء الإسلام قتل الرحمة، لأنه خارج على ما نص عليه الشرع؛ فالتخلص من الحياة أو التخلص منها، بدعوى الألم الشديد في الأمراض الميئوس من شفائها دعوة لا تجد سنداً إلا في المنطق الإلحادي الذي يرى: (إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) (الأنعام: 29). ويفوته أن الدنيا مرحلة تتلوها أخرى (الزميلي 1981م: 53, 54). فكلا القاتل والمقتول يأثم: القاتل لتنفيذه الجريمة، والمقتول لطلبه تنفيذها. والإنسان في الإسلام ليس حراً في نفسه وماله، كما يدعي الغربيون، بل هو وماله ملك لله تعالى، وعليه أن ينفذ ما أمر الله به. فالله عز وجل هو واهب الحياة، وهو وحده الذي ينزعها، فإن اعتدى شخص على آخر فقتله، ولو بدافع الشفقة، أوجب الله تعالى عليه القصاص، لقوله سبحانه (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) (البقرة: 179). وهذا ما قال به الشيخ محمد أحمد الشاطري، والشيخ عمر حامد الجيلاني، والشيخ يوسف القرضاوي، والشيخ عبدالحמיד كشك (1998م)، والدكتور محمد عبدالجواد محمد، والدكتور محمد علي البار (2003م)، والدكتور عبدالرزاق الكيلاني، والدكتور أحمد طه (2003م)، وغيرهم. (القرضاوي 2003 م : 525).

وقد عرضت مسألة قتل الرحمة، وقتل المريض بفقد المناعة (الإيدز) على لجنة الفتوى بالأزهر الشريف، فقرر فضيلة الشيخ/عطية صقر - رحمه الله - صراحة بأن المريض أيّاً كان مرضه، وكيف كانت حالة مرضه، لا يجوز قتله لليأس من شفائه إشفاقاً أو لمنع انتقال مرضه إلى غيره. ففي حالة اليأس من شفائه، مع أن الآجال بيد الله، وهو سبحانه قادر على شفائه، يحرم على المريض أن يقتل نفسه، ويحرم على غيره قتله حتى لو أذن له في قتله. فالأول

انتحار، والثاني عدوان على الغير بالقتل، وإذنه لا يحلل الحرام، فهو لا يملك روحه حتى يأذن لغيره أن يقضي عليها. (الزحيلي 2002م: 187).

كما أكد فضيلة شيخ الأزهر الأسبق/ جاد الحق علي، أن قتل الرحمة ليس من الحق، بل من المحرم قطعاً وفقاً للنصوص الشرعية، كقتل المريض بمرض استعصى طبه على الأطباء ويعاني من مرضه آلاماً قاسية، حيث لا يباح قتله لإراحته من هذه الآلام. (جاد الحق 1993م: 508).

وأفتى مفتي جمهورية مصر العربية الأسبق، أنه يجرم شرعاً قتل المرضى الذين لا يرجى شفاؤهم، ويتألمون من مرضهم، وهو ما يطلق عليه الأطباء القتل بدافع الشفقة، فهذا حرام شرعاً، إن مهمة الطبيب هي تقديم العلاج والنتائج بعد ذلك على الله عز وجل. (ابن عبد السلام 1992م: 97).

وقد قرر المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة بجدة من 9 - 14 مايو 1992م، بمقتضى القرار 17/5/67، رفضه بشدة لما يسمى ((قتل الرحمة))، بأي حال من الأحوال، وأن العلاج في الحالات الميؤس منها يخضع للتداوي والعلاج، والأخذ بالأسباب التي أودعه الله عز وجل في الكون. ولا يجوز شرعاً اليأس من روح الله أو القنوط من رحمته، بل ينبغي بقاء الأمل في الشفاء بإذن الله. وعلى الأطباء وذوي المرضى تقوية معنويات المريض ورعايته وتخفيف آلامه من النفسية والبدنية بصرف النظر عن توقع الشفاء أو عدمه. (البار 1999م: 107 - 110).

حكم البلاء من منظور الشريعة الإسلامية

إن الأمراض المزمنة أو المستعصية أو الميئوس من شفائها، رغم ما فيها من الآلام المبرحة، يجب أن يعاملها المريض معاملة الأمراض العادية بالصبر على البلاء، والاتجاء إلى الله - عز وجل - فإنه تعالى قادر على شفاء جميع أنواع الأمراض. ويجب على المريض أن يرضى بقضاء الله تعالى، ويصبر على قدره، ويحسن الظن بربه، لقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله تعالى" (رواه مسلم). ومهما اشتد به المرض والألم، فلا يجوز للمريض شرعاً، كما ذكرنا سابقاً، أن يتمنى الموت. وهذا لحديث أم الفضل رضي الله عنها: أن رسول الله الرسول صلى الله عليه وسلم دخل عليهم، وعباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم يشتكى، فتمنى عباس الموت، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عم، لا تتمن الموت، فإنك إن كنت محسناً فإن توخر تزداد إحساناً إلى إحسانك خير لك، وإن كنت مسيئاً فإن توخر فتستعيب من إساءتك خير لك، فلا تتمن الموت" (أخرجه الحاكم).

كما أنه لا يجوز للمريض أن يفقد الأمل والتفاؤل، وأن يسعى في العلاج وطلب الدواء، إمتثالاً لأمر الله تعالى الذي وضع لكل داء دواء. (الكيلايني، د.ت.: 63، 64) إن العلاج أو التداوي مباح شرعاً، بل واجب عند بعض علماء الإسلام، وهو ما ذهب إليه بعض الشافعية والحنابلة، وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. (ابن تيمية 1417هـ: 260) والعلامة المجدد ابن القيم الجوزية (1423هـ ، 66). وهو ما ذهب إليه فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي. (2003م: 528).

إن التداوي هو من أسباب الشفاء إذا أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى، فعلى المريض أن يسعى، وليس عليه إدراك المقاصد، وأن تعطيل الأسباب فيه تعطيل لسنة الكون. والتداوي قد أمر الإسلام به، لقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء فتداؤوا" (متفقٌ عليه). وقوله عليه الصلاة والسلام: "لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله" (رواه مسلم). وروى أبو داود في سننه وصححه الترمذي عن أسامة ابن شريك، قال: جاءت الأعراب، فقالوا: يا رسول الله، أنتداوي؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "تداؤوا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم" (رواه أبو داود والترمذي). روى أبو داود في سننه أيضاً، عن أبي الدرداء τ ، عن النبي الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تداؤوا بحرام" (رواه أبو داود).

فهذه الأحاديث النبوية الشريفة، تمثل قاعدة أساسية صلبة من قواعد الطب الإسلامي، أرساها النبي الرسول صلى الله عليه وسلم منذ خمسة عشر قرناً، مفادها ضرورة العلاج وطلب الدواء، وممارسة البحث العلمي والتجارب الطبية، وعدم اليأس من رحمة الله تعالى. وقوله ρ لأصحابه: ((تداؤوا)) وهو أمر يظهر منه الوجوب لطلب العلاج والدواء، وترك التمايم والتعاويد والشعوذة والخرافات، وهم الذين كانوا ينسبون الأمراض إلى الشياطين والأرواح الشريرة، ورفض التداوي بحجة التوكل على الغيب، ولذلك سألوه عليه الصلاة والسلام في الحديث: أنتداوي؟ إن الأمر بالتداوي لا ينافي التوكل، بل لا يتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله عز وجل. فالتداوي مأمور به شرعاً، وعلى المريض الأخذ بالأسباب حتى اللحظة الأخيرة، لأن الشفاء يحتاج إلى سبب هو العلاج، وأن لا يخاف من الموت، لأنه حق لا بد منه، ولأنه لا

خلود في الأرض. وعندما يأتي الأجل والقضاء يعمى البصر ولا ينفع الدواء. والإنسان مأمور بالأخذ به، والتداوي بأحسن الأدوية والعلاجات والسير على طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم، وعندما سئل الرسول عن دواء يتداوى به المريض، هل يريد من قدر الله شيئاً؟ فقال عليه الصلاة والسلام: □ هو من قدر الله}. فالتداوي يدخل تحت مظلة لا ضرر ولا ضرار. وأن دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة. فالمرض والشفاء والدواء كلها من الله تعالى، فهو الطبيب الشافي، لقوله سبحانه (وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) (الشعراء: 80)، وقوله عز وجل (وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) (الإسراء: 82)، وقوله جل وعلا (إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (يوسف: 100). وفي هذا، جاء قوله: "لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب، فإن الله تعالى يطعمهم ويسقيهم" (أخرجه الترمذي).

ولا مانع شرعاً من الاستفادة من خبرات الطب الحديثة، وتجارب الغرب في معالجة الأمراض المستعصية والميئوس منها، وهذا واضح في قصة سعد بن أبي وقاص حين مرض، ووضع الرسول صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال له: "إنك رجل مفؤود، ائت الحارث بن كلدة، فإنه رجل يعرف الطب". بالرغم من أن الحارث بن كلدة كان وثنياً إلا أنه كان صاحب خبرات واسعة في الطب. (عبدالهادي 2009م: 20)

وقال العز بن عبدالسلام: "الطب كالشرع، وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام". (1992م:) ومن ثم؛ فإن ما يعانيه المريض من الآلام، لا تبرر شرعاً الانتحار أو القتل؛ وموقف الطبيب أمام الحالات الميئوس منها هو أنه أداة الرحمة الإلهية، والوسيلة التي

يخفف الله تعالى بها الآلام. فعندما قال أبو رمثة التميمي (كان طبيباً بارعاً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم مزاولاً لأعمال الطب والجراحة) لرسول الله صلى الله عليه وسلم: دعني أعالج ما بظهرك فإني طبيب، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنت رفيق والله الطبيب". (الخطيب 2008م: 16) وهذا معناه أن الطبيب المسلم دائم الصلة بالله عز وجل، يسأله التوفيق في عمله لتخفيف الآلام، وانتشال المريض من براثن المرض والهلاك. (جلي د.ت.: 5).

إن الطبيب لم يخلق لقتل الناس أو لتيسير موتهم، كما أن وصية المريض مرض الموت بأن لا يعالجه الطبيب، هي وصية غير شرعية، لا تتفق مع المعنى الاصطلاحي للوصية، ولا تنسجم مع الأحكام الشرعية للمهنة الطبية وأخلاقياتها؛ وذلك لأن مهمة الطبيب شرعاً، هي معالجة المريض وتخفيف آلامه، وضرورة إسعافه حتى آخر لحظة. (السباعي، د.ت.: 81). فالواجب على الطبيب المسلم أن يبعث الطمأنينة والأمل في نفس المريض، فإن ذلك يساعده على سرعة البرء من مرضه بإذن الله تعالى، بأن يفترج عن المريض بالصبر وعدم الشكوى، ويشجعه على التغلب على مرضه بعون الله عز وجل.

وهذا لقوله الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل فإن ذلك لا يضر شيئاً" (رواه ابن ماجة). وقوله في الحديث القدسي: "إذا وجهت إلى عبد من عبيدي مصيبة في بدنه أو ماله أو ولده، ثم استقبل ذلك بصبر جميل - أي صبر لا شكوى فيه - استحيت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزاناً أو أنشر له ديواناً" (رواه الترمذي). وروى مسلم في صحيحه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على أم السائب، فقال: "مالك يا أم السائب تزففين؟" قالت: الحمى لا بارك الله فيها، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا تسي الحمى فإنها تذهب خطايا بني آدم كما

يذهب الكير خبث الحديد" (رواه مسلم). وروى أبو داود في سننه عن أم العلاء (وهي عمه حكيم بن حزام)، قالت: عادني رسول الله وأنا مريضة، فقال: " ابشري يا أم العلاء، فإن مرض المسلم يذهب به الله خطاياها، كما تذهب النار خبث الذهب والفضة" (رواه أبو داود).

فالمعالجة النفسية هي كالمعالجة الدوائية أو أكثر منها، مهمة جداً للمريض الميؤوس منه، وعلى الطبيب المسلم ممارستها لتقوية ثقة المريض بنفسه بالأمل والرجاء، فتنضم قواه النفسية إلى قواه البدنية، فالطمأنينة والسكينة والحكمة والرحمة تقوى عزيمته المريض وترفع من روحه المعنوية وتدعم وسائل المناعة في جسمه، فيتغلب بمشيئة الله تعالى على مرضه، فيكون شفاؤه أسرع والله أعلم وهو المستعان. (البار 2003م: 80) ففي حديث أنس بن مالك، أن النبي دخل على شاب وهو بالموت، فقال: كيف تجدك؟، فقال الشاب المحتضر: والله يا رسول الله إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال: "لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وأمنه مما يخاف" (رواه الترمذي وابن ماجه).

وهذه الأحاديث النبوية الشريفة، تمثل هي الأخرى، قاعدة جوهرية من قواعد الطب النفسي ((السيكولوجي))، أرساها النبي منذ خمسة عشر قرناً، وقبل علماء الطب النفسي في الغرب؛ ذلك أن الصبر وعدم الشكوى، والأمل والطمأنينة، والثقة بالله تعالى والرضا بالقضاء، هي من أهم الأسباب التي تساعد على الشفاء. (أبو غدة 2009م: 162) وفي هذا، روى مسلم عن عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اشتكى منا إنسان مسح يمينه، ثم قال: " أذهب البأس رب الناس، واشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاؤك شفاء لا يغادر سقماً" (رواه مسلم).

فالله سبحانه وتعالى يبلى عبده بالخير والشر، والشدة والرخاء، ليمتحن صبره وثباته وشكره، لقوله عز وجل: (وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا تُرْجَعُونَ) (الأنبياء: 35). وقال القرطبي رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) (الملئك: 2). أي الذي خلق الموت والحياة ليختبركم ويمتحنكم أيها الناس حتى يرى المحسن منكم من المسيء ويميز الخبيث من الطيب والصالح من الطالح. (القرطبي 1420هـ: 387).

فالبلاء ليس وسيلة تعذيب، ولكنه نعمة من الله تعالى لردع النفوس وتهذيبها لتمييز المؤمن الصادق الإيمان القوي العقيدة، من المؤمن ضعيف الإيمان مذئذب العقيدة. (الشبراوي 1998م: 728) إن الله إذا أحبَّ عبداً ابتلاه ليتمكن له في ساحة الإيمان، وليكون أسوة لغيره في الصبر عندما يتلى بسلب النعمة، لقوله تعالى: ﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 17). وروى الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فيه السخط" (رواه الترمذي، وابن ماجه).

ومما هو جدير بالذكر: إن حضور الطبيب المسلم في ساعة الموت، في الحالات الميؤوس منها، ولاسيما إن كان المحتضر في المستشفى، ضروري جداً، بما يساعده على القيام بواجبه الديني والإنساني بتلقينه كلمة الشهادة: ((لا إله إلا الله محمد رسول الله)). وإن حضره قبل الاحتضار، وكان عنده وقت، فليتكلم مع المريض المحتضر بلطف ورفق ورحمة، وليضع يده على المريض ويدعو له إن أمكن وضع اليد، وإلا دعا له وهو بقربه. وليقص عليه قصصاً مسرة

تذكره بالآخرة، ويشجعه في ألمه، ويشعره بطريقة غير مباشرة بقرب الأجل الذي لا مفر منه فلعله يوصي بشيء. (زين العابدين, د.ت.: 113)

وهو أمر يجمله غالبية أطباء المسلمين اليوم، لأن مناهج الطب في كليات الطب العربية أصبحت علمانية. وقد ذكر الدكتور الطبيب أحمد طه في كتابه القيم: ((الطب الإسلامي))، أنه ((رأى طبيباً ينسب إلى الإسلام يهزأ أمام جمع فيهم المسلم وغير المسلم أن شاهد مرافقاً لمريض يحتضر يلقنه الشهادة!)). (طه 2003م: 165).

إنه من المؤسف حقاً أن نرى مثل هذا السلوك وهذه الممارسات في مستشفيات البلاد العربية، والتي تتعارض مع أخلاقيات المهنة الطبية وآدابها، ولا تتسجم مطلقاً مع مهمة الطب الروحية والإنسانية في تخفيف آلام المريض وإسعافه وتشجيعه على التغلب على محنة حتى آخر لحظة. (بلحاج العربي 1992م).

الخاتمة

وقد توصلت في النهاية إلى جملة من النتائج:

1- إن المقصود بموت الرحمة " EUTHANASIE " ، هو الموت السهل أو الرحيم، أو الموت الهادئ بدون ألم. أو بمعنى آخر : هو تيسير موت الشخص الميغوس من شفائه، وهو في انتظار موته المحقق لا يتحمل الألم ، فيلج على الطبيب المعالج إنهاء حياته بطريقة خالية من الألم .

2- إن مشكلة موت الرحمة، من أساسها لا وجود لها في الشريعة الإسلامية، وذلك لأن ما يسميه فقهاء الغرب بالحق في الموت الهادئ، لا يعدو أن يكون صورة من صور الانتحار وقتل النفس التي حرم الله إلا

بالحق. فالحق في الحياة يجتمع فيه شرعاً حق الله تعالى وحق العبد، كما أن آلام المريض لا تبرر الاعتداء على حق الله عز وجل، لاسيما وأن اليأس من رحمة الله غير مقبول، فلا يمكن الجزم بعدم اكتشاف علاج للمريض بالمستقبل؛ فإذا كان الدواء مجهولاً اليوم، فقد يكشف غداً بإذن الله تبارك وتعالى.

3- قد نهي القرآن الكريم عن القتل بصفة عامة، وقد ذكرت في ثنايا البحث العديد من الآيات القرآنية القاطعة في النهي عن قتل النفس . وكذلك نُهت السنة النبوية عن قتل النفس وذكرت في ثنايا البحث عدد من الأحاديث التي تدل دلالة واضحة على تحريم قتل النفس .

4- ومما سبق ذكره من أدلة شرعية ؛ فإن ما يسمونه ((موت الرحمة))، يُعدُّ في النصوص الشرعية، قتلاً عمداً يوجب القصاص، كما أن التعجيل بموت المريض تخليصاً من آلامه يُعدُّ فعلاً إجرامياً معاقباً عليه شرعاً. فهو يأس من رحمة الله تعالى، وهو القائل عز وجل (وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ...) (يوسف: 87). واليأس من شفاء المريض، أياً كان نوعه ودرجته، هو يأس من رحمة الله تعالى، وشك في قدرته جل وعلا، لقوله سبحانه ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء: 80).

5- وعلى الأساس فقد حرم فقهاء الإسلام قتل الرحمة، لأنه خارج على ما نص عليه الشرع؛ فالتخلص من الحياة أو التخلص منها، بدعوى الألم الشديد في الأمراض الميؤس من شفائها دعوة لا تجد سنداً إلا في المنطق الإلحادي الذي يرى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ (الأنعام: 29). ويفوته أن الدنيا مرحلة تتلوها أخرى. فكلا القاتل والمقتول يأثمان: القاتل لتفنيده

الجريمة، والمقتول لطلبه تنفيذها. والإنسان في الإسلام ليس حراً في نفسه وماله، كما يدعي الغربيون، بل هو وماله ملك لله تعالى، وعليه أن ينفذ ما أمر الله به. فالله عز وجل هو واهب الحياة، وهو وحده الذي ينزعها، فإن اعتدى شخص على آخر فقتله، ولو بدافع الشفقة، أوجب الله تعالى عليه القصاص، لقوله سبحانه (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) (البقرة: 179).

6- قد أفتى كثير من فقهاء العصر الحديث بحرمة قتل الشفقة أو موت الرحمة ، وأن الإثم يقع على القاتل والمقتول معاً ، ففي حالة اليأس من شفائ المريض الذي لا يُرجى شفاؤه - مع أن الآجال بيد الله، وهو سبحانه قادر على شفائه، - يجرم على المريض أن يقتل نفسه، ويجرم على غيره قتله حتى لو أذن له في قتله ؛ فالأول انتحار ، والثاني عدوان على الغير بالقتل، وإذنه لا يحلل الحرام، فهو لا يملك روحه حتى يأذن لغيره أن يقضي عليها.

7- وقد قرر المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة بجدة رفضه بشدة لما يسمى ((قتل الرحمة))، بأي حال من الأحوال، وأن العلاج في الحالات الميغوس منها يخضع للتداوي والعلاج، والأخذ بالأسباب التي أودعه الله عز وجل في الكون. ولا يجوز شرعاً اليأس من روح الله أو القنوط من رحمته، بل ينبغي بقاء الأمل في الشفاء بإذن الله. وعلى الأطباء وذوي المرضى تقوية معنويات المريض ورعايته وتخفيف آلامه من النفسية والبدنية بصرف النظر عن توقع الشفاء أو عدمه.

8- إن الأمراض المزمنة أو المستعصية أو الميغوس من شفائها، رغم ما فيها من الآلام المبرحة، يجب أن يعاملها المريض معاملة الأمراض العادية بالصبر

على البلاء، والالتجاء إلى الله - عز وجل - فإنه تعالى قادر على شفاء جميع أنواع الأمراض. ويجب على المريض أن يرضى بقضاء الله تعالى، ويصبر على قدره، ويحسن الظن بربه عز وجل .

9- إن التداوي هو من أسباب الشفاء إذا أراد الله تعالى، فعلى المريض أن يسعى، وليس عليه إدراك المقاصد، وأن تعطيل الأسباب فيه تعطيل لسنة الكون. والتداوي قد أمر الإسلام به، لقوله: "إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء فتداؤوا".

10- ولا مانع شرعاً من الاستفادة من خبرات الطب الحديثة، وتجارب الغرب في معالجة الأمراض المستعصية والميتوس منها، وهذا واضح في قصة سعد بن أبي وقاص حين مرض، ووضع الرسول يده على صدره وقال له: " إنك رجل مفؤود، أئت الحارث بن كلدة، فإنه رجل يعرف الطب". بالرغم من أن الحارث بن كلدة كان وثنياً إلا أنه كان صاحب خبرات واسعة في الطب.

11- إن الطبيب لم يخلق لقتل الناس أو لتيسير موتهم ، كما أن وصية المريض مرض الموت بأن لا يعالجه الطبيب، هي وصية غير شرعية، لا تتفق مع المعنى الاصطلاحي للوصية، ولا تنسجم مع الأحكام الشرعية للمهنة الطبية وأخلاقياتها. وذلك لأن مهمة الطبيب شرعاً، هي معالجة المريض وتخفيف آلامه، وضرورة إسعافه حتى آخر لحظة .

12- إن حضور الطبيب المسلم في ساعة الموت، في الحالات الميتوس منها، ولاسيما إن كان المحتضر في المستشفى، ضروري جداً ، بما يساعده على القيام بواجبه الديني والإنساني بتلقينه كلمة الشهادة: ((لا إله إلا الله محمد رسول الله)). فالشريعة الإسلامية حرّمت قتل الرحمة واعتبرته قتلاً عمداً من

حيث المبدأ ، ويستحق فاعله العقاب الأخرى . أما الجزء الدينوي فقد اختلف الفقهاء في تقديره، فرأى بعضهم أن فيه القصاص، ورأى آخرون أن لا قصاص فيه لقيام الشبهة التي يُدرأ بها الحد والقصاص ، وإنما فيه التعزير الذي قد يكون منه سجن القاتل وحرمانه من ممارسة مهنة الطب، وربما إيقاع عقوبات أخرى عليه تبعاً لتقدير القاضي

المصادر والمراجع

أبو غدة، عبدالستار. 2009م. بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية ، عمّان : دار النفائس.

أبو زهرة، محمد. العقوبة في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي.

ابن حزم الظاهري. 1351هـ . المحلى بالآثار ، القاهرة : المطبعة المنيرية.

ابن تيمية، 1417هـ ، الفتاوى الكبرى ، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية.

ابن القيم، 1423هـ ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، الرياض : دار ابن القيم.

ابن عبد السلام، عز الدين. 1992م ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، القاهرة: دار التراث.

أحمد، طه. 2003م . الطب الإسلامي. القاهرة : دار الحديث.

بلحاج العربي. 1992م. أخلاقيات المهنة في الفقه الإسلامي، بحث مقدم إلى

ملتقى القانون والطب، جامعة سيدي بلعباس (الجزائر).

البار ، محمد علي. 1999م. الطبيب أدبه وفقهه ، القاهرة: مكتبة وهبة.

البار، محمد علي. 2003م . أحكام التداوي ، القاهرة: مكتبة وهبة .

جاد الحق، على جاد الحق. 1993م. فتاوى في قضايا معاصرة ، القاهرة: دار الدعوة.

جليبي، خالص. دون تاريخ. الطب محراب الإيمان ، بيروت: مؤسسة الرسالة. الجليلي، محمود. 1973م. المعجم الطبي العربي ، بيروت: دار الكتاب العربي.

حومد، عبدالوهاب. 1981م. القتل بدافع الشفقة ، مجلة عالم الفكر، المجلد 4، العدد 3. ص 641.

الخطيب، هشام. 2008 م. الطبيب المسلم وأخلاقيات المهنة ، القاهرة : دار السلام.

زين العابدين، وجيه. دون تاريخ. الطبيب المسلم ، القاهرة: دار الثقافة العربية. الزحيلي، وهبة. 2002م. الفقه الإسلامي وأدلته ، دمشق : دار الفكر. الزميلي، زهير محمد. 1981م. زاد المريض والمبتلى ، القاهرة : دار السلام. السباعي، زهير. دون تاريخ. خلق الطبيب المسلم ، بيروت : دار المعرفة . الشبراوي، محمد. 1998م. البلاء من منظور إسلامي ، القاهرة: مجلة الأزهر الشريف.

عودة ، عبدالقادر. 1992م ، التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة : دار التراث.

القرطبي ، 1420هـ ، تفسير القرطبي ، الرياض : مكتبة الرشد . القرضاوي، يوسف. 2003م . فتاوى معاصرة ، القاهرة : مكتبة وهبة. كشك ، عبد الحميد. 1998م. فتاوى الشيخ كشك ، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية.

الكيلايني ، عبد الرزاق. دون تاريخ. الحقائق الطبية في الإسلام ، بيروت : دار
عالم الكتب.

محمد ، عبد الجواد. 2000م، بحوث في الطب الإسلامي ، القاهرة : مكتبة
وهبة.

مصباح ، عبدالمهدي. 2009م، الاستنساخ بين العلم والدين، الإسكندرية:
دار الفكر الجامعي.



Department of Fiqh and Usul
Academy of Islamic Studies
University of Malaya
50603 Kuala Lumpur
MALAYSIA
apium.um.edu.my



ISBN 978-976-5534-58-4



9 789675 534584