

PENGARUH PERUBAHAN DALAM PEMBINAAN HUKUM SIYĀSAH SYAR'IIYAH

Muhamad Zaidi Abdul Rahman* &
Raja Hisyamudin Raja Sulong**

ABSTRACT

This article outlines the influences of socio-political changes towards development of Siasah Syar'iiyah approach. This approach is parallel with the maxim of fiqh 'changes of aḥkām (rules) are permissible with the change in times'. However, 'the change of aḥkām' should be treated by appropriate methodology to gain the understanding of maṣlahah from Islamic perspective.

Keywords: *Siyāsah Syar'iiyah, changes of rules, Fiqh Wāq'ī', Fiqh Nuṣūs, Maṣlahah, 'Uruf*

PENGENALAN

Prof. Dr Mahmood Zuhdi menyatakan dalam sebuah masyarakat yang membangun, metode pentadbiran yang berdasarkan *maṣlahah* amat diperlukan. Ianya dianggap lebih sempurna untuk melayani keperluan-keperluan yang timbul akibat dari perubahan-perubahan yang pesat dalam masyarakat berkenaan. Perubahan itu biasanya membawa bersama kelahiran banyak masalah-masalah luar jangka yang memerlukan penyelesaian dengan segera dan tepat. Lantaran itu beliau berpendapat sekiranya satu bentuk pentadbiran yang konservatif

* Senior Lecturer at Department of Siyasa Shar'iiyah, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, mzaidi@um.edu.my.

** SLAI Fellow at Department of Siyasa Shar'iiyah, Academy of Islamic Studies, University of Malaya. r_hisyamudin@um.edu.my.

dipertahankan dalam masyarakat yang membangun begini, ia boleh membantutkan kelancaran pembangunan itu sendiri malah akan merupakan suatu penghalang besar terhadap penerusannya.¹

Kenyataan demikian mempunyai pertalian dengan pemilihan metodologi yang sesuai bagi menangani perkembangan semasa. Ia amat penting untuk dikaji supaya pentadbiran negara dapat bergerak pada landasan yang sesuai. Penulisan ini akan cuba melihat isu perubahan dari persepektif siyāsah syar‘iyyah.

Konsep Perubahan Dari Perspektif Fiqh

Pada asasnya Syariat diturunkan sebagai suatu pedoman kepada manusia untuk menjalani kehidupan di dunia dan akhirat. Untuk menjelaskan suatu aturan hidup, wahyu diturunkan kepada manusia. Dalam wahyu terkandung *khiṭāb* Allah (mesej-Nya) yang menentukan norma-norma tingkah laku manusia yang dikenali sebagai hukum.

Secara konseptualnya hubungan antara wahyu dan tindakan manusia telah melahirkan antara lain teori *al-Naskh*, konsep *al-Tadrij fī al-Tashrī‘*, teori *al-‘Azīmah wa al-Rukḥṣah*, teori *al-‘Afw*, *Taqyīd al-Mubāḥ*, teori *al-Darūrah wa Raf‘ al-Ḥaraj* dan konsep siyāsah syar‘iyyah.² Kesemua teori dan konsep tersebut sangat berkait rapat untuk meraikan faktor insani.

Ibn Farḥūn melihat faktor insani berpengaruh dalam melahirkan beberapa perbezaan hukum sesuai dengan perubahan masa dan keadaan yang memerlukan penyelarasan baru dikemukakan bagi mencapai kemaslahatan. Lanjutan itu beliau mengemukakan pandangan al-Quran yang memperlihatkan suatu bentuk hubungan timbal balik antara hukum syarak dan perubahan baik terhadap individu, masyarakat, tempat, keadaan mahupun masa.³ Perubahan-perubahan ini tidak boleh diabaikan dari aspek penganalisaan hukum. Ini bagi mencapai objektif hukum syarak itu sendiri iaitu kemaslahatan.

Bahkan isu pengaruh perubahan terhadap pembinaan hukum Islam ini telah diaplikasikan sejak pada zaman Rasulullah SAW lagi. Kaedah fiqh “Tidak boleh disangkal berlaku perubahan hukum dengan sebab perubahan masa” secara jelas membuktikan dan mengiktiraf boleh berlaku pembinaan hukum yang bersifat semasa. Ibn ‘Ābidīn al-Ḥanafī menjelaskan:

¹ Mahmood Zuhdi Ab Majid, *Siyāsah Syar‘iyyah dalam Pemerintahan Negara dalam Jurnal Syariah*, j. 2, Bil. 2, Julai 1994, h. 37.

² Muhammad Firdaus (1999), “Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam“, Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, h. 116.

³ Ibn Farḥūn (1995M/1416H), *Tabṣīrah āl-Ḥukkām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hh.126 - 127

“bahawa terdapat banyak juga hukum-hukum yang dibina oleh mujtahid berasaskan suasana yang ada pada zamannya. Oleh itu, hukum-hukum tersebut akan berbeza dengan berbezanya masa kerana berlaku perubahan ‘uruf ahlinya (penduduk setempat) atau kerana berlaku darurat atau kerana kerosakan akhlak masyarakat. Kalau dikekalkan hukum itu atas sifat yang dahulu juga akan menimbulkan mashaqqah (kesukaran) dan kemudaratan kepada manusia dan akan menyalahi kaedah-kaedah syariat yang diasaskan atas dasar meringan, memudah dan menolak kemudaratan dan kerosakan, bagi tujuan mengekalkan sistem hidup di atas hukum-hukum yang terbaik. Kerana inilah anda dapat lihat para fuqaha mazhab telah menyalahi hukum yang dinaskan oleh imam mujtahid mereka dalam banyak masalah yang dibina berasaskan suasana pada zamannya. Mereka berpendapat kalau beliau masih hidup pada zaman mereka, nescaya beliau akan memberi fatwa sepertimana mereka berfatwa berdasarkan kaedah-kaedah mazhabnya.”⁴

Kenyataan di atas menggambarkan proses penerapan hukum harus mengambilkira faktor-faktor seperti keadaan, masa dan tempat. Langkah pengubahsuaian hukum boleh dilakukan andai mempunyai cukup alasan untuk disesuaikan dengan keperluan semasa dan setempat. Ini bererti hukum sedia ada - dalam batas-batas tertentu boleh menerima modifikasi atau mengekalkannya bergantung kepada faktor-faktor tersebut. Perkara tersebut merupakan langkah pemeribumian hukum yang melibatkan suatu proses tranformasi atau pemindahan satu hukum atau fahaman fiqh yang sedia ada kepada suatu bentuk hukum atau fahaman fiqh yang baru.

Selaras dengan itu, Yūsuf al-Qaraḍāwī mengusulkan agar ditinjau semula pandangan ulama dahulu kerana ada kemungkinan pandangan tersebut hanya sesuai untuk zaman dan keadaan masa itu. Sekiranya diterapkan masa kini ia tidak lagi sesuai disebabkan berlaku perubahan yang belum pernah difikirkan oleh generasi dahulu.⁵ Lantaran itu, al-Qaraḍāwī menyatakan *ما مأخذه مصلحة تغيرت وما مستنده عرف أو وضع لم يعد قائما* yang bermaksud hukum yang berasaskan kepada masalah ia akan berubah dan hukum yang berasaskan kepada ‘uruf atau keadaan tidak boleh berterusan.⁶

⁴ Dipetik dari Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (1998), *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām*, j. 1, Damshiq: Dār al-Qalam, h. 102.

⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1996) *Fiqh al-Awlawiyyāt Dirāsah Jadīdah fī Daw’ al-Qurān wa al-Sunnah*. Ahmad Nuryadi Asmawi (terj), Selangor: Thinkers library, h. 102

⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1997), *Shari‘at al-Islām: Khulūduhā wa Ṣalāḥiyyatuhā li al-Taṭbīq fi kulli Zamān wa Makān*, Beirut : al-Maktab al-Islāmī. hh. 127-128.

Kajian oleh Prof. Dr. Mahmood Zuhdi juga menemui fakta-fakta tempatan tidak boleh diabaikan. Sekaligus ia menyarankan agar fiqh berasaskan kesesuaian dengan Malaysia patut diterokai. Lantaran itu, beliau mensyorkan agar Malaysia membina fiqhnya sendiri.⁷

Metodologi Siyāsah Syar‘iyyah Dalam Menangani Perubahan

Pengetahuan tentang keadaan realiti dengan baik dapat menghasilkan keputusan hukum dengan lebih tepat. Ini kerana kemahiran memahami nas (*Fiqh al-Nuṣūṣ*) dan objektif syarak (*Fiqh al-Maqāṣid*) semata-mata belum tentu memampukan seseorang itu membuat perbandingan antara berbagai keadaan dan nilai (*al-muwāzanāt*) bagi membantu usaha menentukan keutamaan (*al-awlawiyyāt*). Apatah lagi jika yang difahami itu hanyalah semata-mata pandangan para ulama terdahulu khususnya yang banyak dipengaruhi oleh realiti semasa pada waktu pandangan itu diberikan.⁸ Ini kerana sekalipun semua hukum dan nilai Islam itu pada asasnya terkandung dalam al-Qur’an dan al-Sunnah, namun banyak prinsip yang terdapat dalam kedua-dua sumber tersebut itu sendiri menganjurkan agar merujuk kepada realiti hidup semasa. Malah dalam beberapa hal, kefahaman terhadap nas dan objektif syarak juga mungkin bergantung atau berkait rapat dengan kefahaman terhadap realiti hidup semasa.⁹

Muṣṭafā Aḥmad Al-Zarqā merumuskan terdapat empat faktor yang sangat berpengaruh dalam menetapkan hukum baru. Ia juga sesuai dengan kehendak Syariat iaitu¹⁰:

- i. Menarik kemaslahatan (*Jalb al-Maṣāliḥ*) iaitu perkara-perkara yang diperlukan masyarakat untuk membangun kehidupan manusia di atas asas yang kukuh. Contohnya memunggut cukai secara adil dengan kadar yang sesuai dengan keperluan untuk perkhidmatan umum dan peraturan-peraturan penting yang bermanfaat.
- ii. Menolak kerosakan (*Dar’ al-Mafāsīd*) iaitu perkara-perkara yang memudaratkan manusia baik individu mahupun masyarakat sama ada

⁷ Mahmood Zuhdi Ab Majid (2000), “Fiqh Malaysia: Konsep dan Cabaran” dalam Paizah Hj Ismail dan Ridzwan Ahmad (eds.), *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, hh. 3-19.

⁸ Paizah Ismail (1999), “Fiqh al-Awlawiyat” dalam Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari (eds.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, h. 79.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Mustafa Ahmad al-Zarqā (1988), *Istiṣlah wa al-Maṣāliḥ al-Mursalat Fī al-Syarī‘ah al-Islamiyyah wa Uṣūl Fiqhiha*, Damsyiq: Dar al-Qalam, h. 45.

kemudaratannya menyentuh soal fizikal (*māddiyyah*) ataupun spiritual (*adabiyyah*). Parameter *al-Fasād* itu diukur melalui kaedah-kaedah syarak dan *Maqāṣid*-nya yang diambil dari *nūṣūṣ* yang mampu membina sistem Islam.

- iii. Tindakan pencegahan (*Sadd al-Dharī‘ah*) iaitu menutup jalan yang boleh membawa kepada mensia-siakan perintah syariah dan memanipulasikannya (*iḥtiyāl*) atau membawa kepada berlakunya larangan syarak sekalipun itu tidak dimaksudkan.
- iv. Perubahan zaman (*Taghyīr al-Zamān*) iaitu keadaan manusia, akhlak dan tuntutan-tuntutan umum yang berbeza dari masa sebelumnya.

Keempat-empat faktor tersebut merupakan keperluan untuk memperbaharui hukum-hukum sosial untuk kebaikan masyarakat.

Dalam Siyāsah Syar‘iyyah metodologi berteraskan pencapaian *maṣlahah* menjadi kriteria penting. Dalam hal ini, siasah syar‘iyyah memberi pertimbangan yang besar terhadap *maṣlahah* bagi setiap keputusan yang bakal dilaksanakan dalam kalangan rakyat. Untuk itulah sejak dari dahulu lagi penekanan pada *maqasid syar‘iyyah* serta penggunaan *al-ra’y* diberi keutamaan dalam *siyāsah syar‘iyyah*.¹¹ Menurut Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, persoalan berkaitan dengan hak-hak dan juga hukuman berbentuk *ta‘zīr* di kalangan fuqaha disinonimkan dengan istilah *siyāsah syar‘iyyah*. Bagi beliau istilah siasah syar‘iyyah itu sendiri merupakan *mafhūm* dari metode *al-Istiḥsān* dan *al-Istiṣlāḥ*.¹² Sebab itu beliau merumuskan *siyāsah syar‘iyyah* hanyalah satu jenis (*naw’*) dari *al-istiṣlāḥ*. Dengan metode inilah ia diaplikasikan dalam kes-kes kesiksaan dan juga kes-kes sivil.¹³ Pemakaian metode ini penting kepada fuqaha dalam menetapkan hukum baru.

Selaras dengan itu, keperluan pengkajian tentang realiti ini dalam bidang siasah amat besar sekali. Ini kerana bidang ini menyangkuti perhubungan manusia sesama manusia berkait erat dengan perubahan dan perkembangan. Lantas aspek-aspek dari perubahan masa, tempat, keadaan manusia perlu diambilkira ketika mempertimbangkan sesuatu keputusan.

Hakikat isu perubahan ini telah pun dikenali sejak dahulu lagi. ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz sebagai contoh pernah memutuskan tentang syarat penerimaan seorang saksi dan sumpah pendakwa untuk membuat keputusan ketika di Madinah. Tetapi ketika beliau menjadi khalifah di Damsyiq beliau menegah hal sedemikian dan menguatkuasakan keperluan dua orang saksi dalam setiap kes. Tindakannya itu

¹¹ Lihat Mohamad Zaidi, Shukeri Mohamed & Bharuddin (2004), “Penggunaan Usul Fiqh Dalam Siasah Syar‘iyyah: Suatu Analisa”, Prosiding Seminar Kebangsaan Usul Fiqh 2004. Kuala Lumpur: Fakulti Syariah dan Undang-undang KUIM, hh. 125- 131.

¹² Al-Zarqa (1988), *op. cit.*, h. 60.

¹³ *Ibid.*, h. 138.

dilandaskan kepada “*sesungguhnya aku dapati masyarakat di Syam tidak seperti masyarakat di Madinah*”. Beliau juga pernah mengungkapkan kata bahawa “*تحدث للناس أفضية (أحكم) بقدر ما أحدثوا من فجور*” (memperbaharui hukum terhadap manusia berdasarkan kepada kadar kerosakan yang mereka lakukan). Ini menunjukkan pengaruh perubahan dan perkembangan bagi isu semasa turut mempengaruhi keputusan hukum. Perubahan-perubahan inilah yang menjadi titik kajian bagi menghasilkan apa yang diistilahkan oleh al-Qaraḍāwī sebagai *Fiqh al-Wāqī‘ī*.

Konsep *Fiqh al-Wāqī‘ī*

Fiqh al-Wāqī‘ī mengikut *al-Qaraḍāwī*¹⁴ berkonsepkan pengetahuan tentang keadaan realiti. Pengetahuan ini mencakupi realiti dari segi positif mahupun yang negatif. Ia menilai sesuatu faktor yang mempengaruhi keadaan realiti secara objektif. Fakta ditimbang tidak bersandar kepada imiginatif dan sebagainya yang boleh mencacatkan pemahaman terhadap keadaan realiti. Dengan itu fiqh ini akan memandu pengkaji bagi memahami realiti dengan menilai keadaan yang ada secara ilmiah, topikal dan juga objektif.¹⁵

Hal yang sama dijelaskan oleh Paizah Ismail tentang *Fiqh al-Wāqī‘ī*. Menurut beliau ia bermaksud kefahaman yang mendalam tentang realiti hidup. Ia boleh terbina melalui pembacaan, penelitian dan penyelidikan ilmiah tentang realiti hidup semasa dalam berbagai-bagai aspek yang berkaitan.¹⁶

Apa yang difokuskan tentang fiqh ini ialah berkaitan dengan:

- i. Perubahan hukum kerana perubahan kemaslahatan
- ii. Perubahan ‘uruf dan tempat.

i. Perubahan Hukum Kerana Perubahan Kemaslahatan

Hukum-hukum Syariat yang dilandasi dengan kemaslahatan semasa boleh menerima perubahan hukum jika sandaran kepada kemaslahatan itu sendiri telah berubah. Ini sesuai dengan kaedah “sesuatu yang dilandaskan kepada suatu ‘illat berkisar menurut ‘illatnya ada atau tidak ada” (المعلول يدور مع علته وجودا وعدمًا)¹⁷

Sebagai contoh dalam masalah untuk membezakan antara penganut pelbagai agama. ‘Umar ‘Abd al-‘Azīz memutuskan “kerana mereka (*ahl al-Dhimmah*) bercampur dengan orang Islam, maka mereka perlu dibezakan dengan kita.

¹⁴ *Ibid.*, h. 287.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Paizah Ismail (1999) *Op.cit.*, hh. 78-79.

¹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1998), *al-Siyāsah al-Syar‘iyah fī Ḍaw’ Nuṣūṣ al-Syarī‘ah wa Maqāṣidihā*, Kaheerah: Maktabah Wahbah, h. 288.

Perkara ini supaya dapat mengelakkan mereka diperlakukan seperti orang Muslim. Kemungkinan mereka mati secara mendadak di tengah jalan, sedangkan identiti mereka tidak diketahui hingga dilakukan solat jenazah dan dikuburkan di kawasan orang Islam. Perkara ini tentu tidak dapat diterima oleh keluarga mangsa dan juga orang Muslim. Menurut al-Qaradāwī perkara ini perlu diambil perhatian serius sesuai dengan pada awal pembukaan daerah-daerah baru sebagai langkah berhati-hati.¹⁸

Asas kemaslahatan untuk membezakan identiti agama seseorang mengikut agamanya seperti cara pada masa lalu (iaitu berasaskan pengenalan pada pakaian) boleh menerima perubahan. Bahkan perbezaan atas hal tersebut tidak diterima ramai. Malahan pada masa ini ia telah dipermudahkan caranya dengan adanya pasport atau kad pengenalan yang tidak menyinggung perasaan penganut agama lain. Justeru, mewajibkan pakaian tertentu sahaja atau apa-apa yang berkaitan dengannya tidak perlu lagi dikuatkuasakan oleh pemerintah.

ii. Perubahan 'Uruf dan Tempat

Pengambilkiraan 'uruf, tempat dan masa antara faktor berpengaruh dalam penetapan hukum pada masa lalu akibat dari berlakunya perubahan atas faktor-faktor tersebut. Sebagai contoh, pengguguran saksi kerana dia berjalan tanpa menutup kepala (serban atau kopiah), kebiasaan makan minum di gerai-gerai tepi jalan, mencukur janggut, suka mendengar lagu-lagu dan lain-lain lagi dari berbagai tradisi atau budaya yang mengalami perubahan. Kes-kes tersebut mengandungi nilai dari sudut pandangan masyarakat yang berbeza-beza sekaligus memberi kesan terhadap penerimaan atau penolakan nilai tersebut.

Fakta di atas pada asasnya telah diterima dengan baik oleh kalangan fuqaha apabila mereka merumuskan kaedah penetapan hukum berdasarkan 'uruf, masa dan tempat akan berubah jika faktor tersebut telah berubah (لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ). Di bawah ini akan dibawa beberapa contoh isu berkaitan dengan perubahan 'uruf dan tempat yang mempunyai kesan terhadap politik.

Isu Perubahan Realiti Dalam Konteks Sejarah Politik Islam

Orang Islam pernah memegang tampuk pemerintahan dalam tempoh yang panjang sehingga kejatuhan sistem Khalifah 'Uthmaniyyah di Turki pada 1924. Dalam masa pemerintahan tersebut, berbagai bentuk isu dan peristiwa yang memerlukan

¹⁸ *Ibid.*

kepada penyelesaian mengikut *siyāsah syar‘iyyah*. Untuk itu beberapa kes akan dikemukakan sebagai contoh.

a. Sistem Pemilihan Pemimpin

Sistem pemilihan ketua negara, sejak kewafatan Nabi SAW lagi telah memperlihatkan bentuk luaran yang berbeza-beza. Bermula perlantikan Saidina Abu Bakar RA melalui permuafakatan di Saqifah Bani Saidah. Setelah itu, Abu Bakar mencalonkan Saidina ‘Umar RA yang diterima usulan itu tanpa sebarang pertandingan. Kemudian ‘Umar pula mensyorkan pula enam nama tokoh besar untuk bermesyuarat sehingga terlantik Saidina Uthman RA. Bagaimanapun ketiadaan sebarang petunjuk oleh ‘Uthman terhadap bakal penggantinya menyebabkan Saidina ‘Ali menggambilalih tampuk kepimpinan tertinggi negara melalui persetujuan beberapa orang *Ahl al-‘Aqdi wa al-Ḥalli* di Madinah.

Peristiwa di atas merupakan suatu panduan yang dikatakan mengikat (*ijma‘*) oleh sebahagian besar penulis politik Islam. Al-Mawardi misalnya menggunakan contoh-contoh tersebut bagi menyatakan bentuk pemilihan ketua negara yang melahirkan dua kaedah iaitu melalui pemilihan oleh anggota *Ahl al-‘Aqd wa Ḥalli* dan melalui penunjukkan oleh kepimpinan yang sedia ada semasa hidupnya (*‘ahdi al-Imām*).¹⁹ Pengiktirafan kepada proses perlantikan melalui lantikan semasa hidup pada asasnya merupakan suatu bentuk penerimaan kepada realiti yang ada. Hal ini dianggap sebagai usaha bagi mengatasi kebimbangan berlaku ketidakstabilan jika tiada penjelasan tentang bakal kepimpinan masa hadapan.²⁰ Hal ini dianalisis oleh Ibn Khaldūn melalui teorinya “*aṣabiyyah*” atas kekuatan yang dimiliki oleh keluarga Umayyah telah berakar umbi dalam pemerintahan negara. Pertukaran kepimpinan luar daripada lingkungan keluarga tersebut berpotensi melahirkan keadaan yang tidak stabil dan menggugat keharmonian.²¹ Lalu bermulalah sistem perwarisan pertama di bawah kepimpinan Bani Umayyah.

b. Syūrā dan Aplikasinya dalam Sejarah Politik Islam

Penelitian ke atas cara pelaksanaan syūrā di zaman Rasulullah SAW, memperlihatkan ia merangkumi bentuk Syūrā Positif, Syūrā Negatif dan Syūrā Pertengahan.²²

¹⁹ Al-Māwardī (1985), *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, h. 7.

²⁰ Lihat Ḍiyā’ al-Dīn Ra’is (1976), *Naẓariyyah al-Siyāsah al-Islamiyyah*, Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, hh. 190-194.

²¹ *Ibid.*

²² Ḍafir al-Qāsimī (1974), *Niẓām al-Ḥukm fī al-Syarī‘ah wa al-Tārīkh*, Beirut: Dar al-Nafa’is, hh. 67-69.

- i. Syūrā Positif melalui permintaan Rasulullah SAW kepada para Sahabatnya untuk menyelesaikan sesuatu isu penting.²³
- ii. Syūrā Negatif pula melalui cadangan yang dikemukakan sendiri oleh para Sahabat kepada Rasulullah SAW dan Baginda merestunya. Contohnya Baginda menyetujui cadangan al-Hubāb Ibn al-Mundhir berkhemah berhampiran dengan sumber air pihak musuh di dalam peperangan Badar.
- iii. Syūrā di antara kedua-duanya iaitu keadaan Baginda yang bertekad untuk melakukan sesuatu dengan memulainya hingga di pertengahan dan menilainya semula melalui Syūrā.²⁴

Dilihat dari aspek ini, nyatalah bahawa pada zaman Rasulullah SAW syura direalisasikan dengan berbagai cara. Pelaksanaan demikian dari sudut ilmiah mengundang pentafsiran dan analisis yang menunjukkan *sunnah fi'liyyah* dalam kes ini bukanlah sebagai satu-satunya model yang mutlak dan abadi. Ini kerana perjalanan syura pada masa Baginda dilaksanakan dalam bentuk yang sederhana.

Selepas Rasulullah SAW wafat, bentuk pelaksanaan syura berubah. Ia bermula dengan pemilihan ketua kerajaan. Dua golongan yang mempunyai kepentingan secara langsung iaitu Muhājirīn dan Anṣār. Dialog perbincangan mereka itu akhirnya mencapai kata sepakat dengan terangkat Abu Bakar sebagai khalifah pertama negara Islam. Syura pada masa itu menjadi institusi penting dengan keanggotaan terdiri daripada Anṣār-Muhājirīn, para tokoh masyarakat serta daripada golongan ulama.

Seterusnya institusi ini dijalankan berdasarkan kebijaksanaan pemerintah. Lantaran itu, pada masa Umawi institusi ini ditubuhkan di bawah kawasan-kawasan pentadbiran di Damsyik, Madinah, Iraq, Khurasan (Iran) dan Mesir. Ahli majlis tersebut terdiri daripada tiga unsur iaitu tokoh masyarakat Arab, golongan pimpinan tentera, para ulama, cerdik pandai dan para profesional. Perkembangan bentuk ini mempunyai indikasi yang besar kerana ia melibatkan rakyat dalam proses pengambilan keputusan semakin banyak dan menyeluruh.²⁵ Tindakan demikian juga pada dasarnya merupakan tuntutan yang diperlukan bagi reformasi

²³ Contohnya dalam peperangan Uhud. Rasulullah SAW meminta pandangan para Sahabat untuk menentukan tempat berperang menentang Musyrikin, sama ada perlu bertahan di kota Madinah sahaja atau keluar dari Madinah. Akhirnya Baginda menyetujui pandangan Sahabat untuk keluar dari Madinah.

²⁴ Contohnya dalam peperangan Khandak, Rasulullah SAW mahu berbaik-baik dengan Bani Ghassan dengan memberi sebahagian dari hasil tanaman Madinah. Rasulullah berbuat demikian kerana tidak mahu mereka menyerang umat Islam. Namun rancangan Baginda ini dibantah oleh Sahabat seperti Sa'ad bin Ubādah dan Sa'ad bin Mu'az. Cadangan balas daripada Sahabat tersebut diterima oleh Baginda.

²⁵ Muhammad Firdaus (1999), *op. cit.*, hh. 174- 175.

pentadbiran yang telah mengalami perluasan merentasi kawasan Hijaz, Afrika dan Parsi.

c. Ketua Negara Dari Kalangan Quraisy

Dalam soal syarat ketua negara, terdapat hadis jelas mengaitkan jawatan itu dengan bangsa Arab. Nabi SAW bersabda:

Para Imam (ketua Negara) itu terdiri daripada kaum Quraisy.²⁶

Urusan (kekuasaan khalifah) ini akan sentiasa berada pada kaum Quraisy selama ada dua orang di antara masyarakat.²⁷

Struktur kedua-dua ayat di atas bersifat informasi (khabar), tetapi ia mengandungi perintah (al-amr). Lantaran itu para ulama menganggap syarat “dari kalangan Quraisy” dalam imamah sebagai ijma‘ para Sahabat Rasulullah. Sandaran hujah mereka merujuk kepada peristiwa di Saqifah, Saidina Abu Bakar RA telah berbai‘ah dengan sokongan sebulat suara berasaskan pertimbangan tersebut.²⁸ Oleh sebab tiada seorang pun dari kalangan Sahabat yang menafikan hujah Saidina Abu Bakar RA di atas, bahkan semuanya bersetuju, maka masalah imamah dari kalangan Quraisy adalah suatu ijma‘.²⁹

Sungguhpun demikian kepimpinan politik puak Quraisy, pada ketika itu memang diperakui. Fakta sosial menunjukkan bahawa mereka mempunyai kewibawaan politik atau karismatik dan kemampuan yang diperlukan untuk memimpin negara pada masanya. Perkara ini dapat dikesan melalui beberapa petunjuk hadis yang mengaitkan selagi mereka itu menjalankan tanggungjawab keagamaannya serta berbuat adil. Rasulullah SAW bersabda:

Sesungguhnya urusan (kekuasaan) ini ada pada puak Quraisy. Tidak ada seorang pun yang melawan mereka melainkan Allah hinakan wajahnya, selama mereka (puak Quraisy) itu menjalankan tugas-tugas keagamaan.³⁰

Sesungguhnya bagiku atas puak Quraisy ada hak. Dan bagi puak Quraisy atas kamu sekalian ada hak, selama mereka

²⁶ Ibn Ḥajr (1978), *Fatḥh al-Bārī bi Syarḥ al-Bukhārī*, j. 27, Kaherah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, hh. 132-134.

²⁷ *Ibid.*, j. 13, h. 136

²⁸ Ibn Khaldun (1993), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 153.

²⁹ Al-Māwardī (1985), *op. cit.*, hh. 6-7.

³⁰ Ibn Ḥajr (1978) *op. cit.*, j. 27, h. 134.

*menjalankan kekuasaan dan berbuat adil, bila dipercayai, melaksanakan kepercayaan itu, bila disayangi juga menyayangi.*³¹

Selaras dengan hadis di atas kepemimpinan politik Quraisy tidaklah mutlak dan bersifat abadi. Ia mesti difahami dalam konteks keadilan dan realiti sosiopolitik. Apabila mereka kehilangan kemampuan itu maka dengan sendirinya hukum itu berubah.³² Hal yang sama dapat dikesan melalui analisis yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun. Beliau melihat isu bangsa ini relevan selagi ia mempunyai 'asabiyyah yang melahirkan solidariti kelompok yang kuat. Perkara itu dimiliki oleh kaum Quraisy daripada suku Mudar. Ini kerana masyarakat Arab menghormati mereka. Jika diabaikan fakta ini, kemungkinan besar berlaku perpecahan dan kekacauan. Atas asas inilah Ibn Khaldun melihat nas hadis tersebut dari konteks kefahaman maqasid yang merujuk kepada tujuan imamah bagi melenyapkan perpecahan dengan bantuan 'asabiyyah.³³ Lantaran itu, perkara ini juga tertakluk kepada perubahan yang berlaku pada satu-satu masa. Perubahan syarat Quraisy ini pada masa Saidina Umar RA juga telah mula dipersoalkan. Pada saat akhir kepimpinannya para Sahabat ada mengusulkan agar beliau menunjukkan seseorang sebagai khalifah yang akan menggantikannya sebagai ketua negara. 'Umar RA berkata³⁴:

Seandainya aku dapati Mu'az Ibn Jabal masih hidup, lalu aku akan lantik beliau (sebagai khalifah).

Andainya Salim, maula Abu Huzaiifah hidup, niscaya aku lantik menjadi khalifah.

Kedua-dua tokoh sahabat tersebut bukanlah dari keturunan Quraisy. Mu'az adalah daripada puak Anṣar sedangkan Salim daripada golongan masyarakat hamba. Kebijaksanaan 'Umar RA di atas merupakan pemahaman yang menyeluruh terhadap nas di satu sisi dan terhadap persoalan realiti sosiopolitik dari segi yang lain. Oleh itu, dalam permasalahan kepemimpinan ia diserahkan untuk siapa sahaja yang mampu menghadapi cabaran semasa dan layak daripada segi syarak.

³¹ 'Abd al-'Azam al-Mundhiri (t.t.), *al-Tarḥīb wa al-Tarḥīb*, Kaerah: Dar al-Hadith, h. 137.

³² Yūsuf al-Qarāḍawī (1990), *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah*, IIIT Herdon VA, h. 132.

³³ Ibn Khaldun (1993), *op. cit.*, h. 154.

³⁴ *Ibid.*, h. 153; 'Abd al-Waḥḥab Khalaf (1988), *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī al-Syu'ūn al-Dustūriyyah wa al-Kharajiyah wa al-Maliyah*. Kuwait: Dar al-Qalam, h. 32.

Contoh Aplikasi Memahami Nuṣūḥ Dengan Fiqh al-Wāqī‘

Dalam isu di bahagian ini, dikemukakan analisis pemikiran antara Yūsuf al-Qaradāwī dan Syeikh Ben Baz mufti kerajaan Arab Saudi. Ia menyentuh tentang isu perdamaian antara Palestin dengan Rejim Israel³⁵.

Syeikh Ben Baz menfatwakan harus berdamai dengan Israel dengan mengemukakan dalil dari al-Qur’an dan al-Sunnah. Bagaimanapun al-Qaradawī mengkritik fatwa tersebut, katanya “*Pada pandangan saya bahawa letak kesalahan fatwa Syeikh Ben Baz bukan dalam hukum syariah dan dalil-dalil yang menjadi sandarannya. Hukumnya adalah benar dan dalil-dalil yang beliau ambil sama sekali tidak salah. Kesalahannya adalah terletak dalam penempatan hukum pada realiti pada masa kini. Aplikasi hukum itu kelihatan pincang. Dan di sinilah yang disebut oleh para pakar dalam usūl al-fiqh dengan taḥqīq al-Manāṭ. Kita lihat di sini bahawa dasar hukum yang beliau jadikan sebagai sandaran tidaklah memenuhi syarat.*”

Antara dalil yang menjadi dasar pengeluaran hukum ialah:

﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَحِبْ لَهُا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ

هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾

Dan jika mereka (pihak musuh) cenderung kepada perdamaian, maka engkau juga hendaklah cenderung kepadanya serta bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Ia Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

al-Anfal: 61

Ayat di atas disepakati maknanya jika seorang musuh yang cenderung untuk berdamai hendaklah orang Islam juga bersikap demikian dengan bertawakkal kepada Allah. Namun aplikasi ayat ini pada realiti sikap Yahudi terhadap orang Islam adalah tidak benar. Sebab orang “Yahudi perompak” itu sama sekali tidak pernah cenderung untuk berdamai dengan orang Islam. Oleh itu, bagaimana mungkin orang Islam menganggap orang Yahudi cenderung untuk berdamai setelah mereka merampas tanah kaum Muslimin dan telah menumpahkan darah mereka serta mengusir mereka dengan kasar dari tanah air sendiri?

Menurut Yusuf al-Qaradawī perumpamaan orang Yahudi boleh diibaratkan seperti seseorang yang merampas rumah. Orang itu telah mengusir penghuninya

³⁵ Perbincangan tentang isu ini adalah intipati daripada pandangan al-Qaradāwī mengenai fiqh realiti. Ianya dimuatkan di dalam buku beliau “Manhaj Fikih Yusof al-Qaradhawi (1999) Ishom Talimah (terj), Jakarta: Pustaka al-Kautsar, hh 108 – 111.

dengan kekuatan dan senjata. Orang yang terusir terus memerangnya, cuba membunuhnya dan dia pun memerangi dan membunuh mereka. Tujuannya berbuat demikian bagi menghalang hasrat orang yang terusir dari mengambil kembali rumah yang dia rampas. Kemudian setelah sekian lama berjalan pengusir berkata kepada tuan rumah asal “mari kita duduk bersama. Saya akan berdamai dengan kamu. Saya akan berikan satu ruangan besar bagi kamu yang sebenarnya salah satu bahagian dari rumah anda sendiri- dengan syarat berdamai dengan saya (pengusir)- tidak memerangi saya dan mengganggu ketenteraman saya. Saya akan tinggalkan sebahagian tanah sebagai imbalan perdamaian yang kamu berikan kepada kami.”

Al-Qaradāwī menimbulkan pertanyaan adakah orang yang merampas tanah dan rumah kamu itu dianggap sebagai orang yang cenderung kepada perdamaian? Oleh itu, dalam kes ini ayat yang sepatutnya diaplikasikan adalah ayat;

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ

(Apabila kamu telah mengetahui bahawa orang-orang kafir itu dihampakan amalnya dan disiksa oleh Allah) maka janganlah kamu (wahai orang-orang yang beriman) merasa lemah dan mengajak (musuh yang menceroboh) untuk berdamai, padahal kamulah orang-orang yang tertinggi keadaannya, lagi pula Allah bersama-sama kamu (untuk membela kamu mencapai kemenangan), dan Ia tidak sekali-kali akan mengurangi (pahala) amal-amal kamu.

Muhammad: 35

Syeikh Ben Baz juga mengemukakan pandangan bahawa gencatan senjata itu adalah diharuskan syarak, baik secara mutlak ataupun terbatas. Kedua-duanya dilakukan oleh Rasulullah SAW dengan orang musyrikin. Rasulullah telah melakukan perjanjian dengan orang Musyrikin Makkah untuk melakukan gencatan senjata selama sepuluh tahun, di mana manusia kembali tenang dan tidak saling memerangi. Rasulullah juga telah melakukan perjanjian damai tanpa batas waktu dengan kabilah-kabilah Arab. Tatkala Makkah dibuka, perjanjian itu dikembalikan kepada mereka, sedangkan orang yang tidak memiliki ikatan perjanjian mereka diberi kesempatan untuk memikirkannya selama empat bulan.

Menurut al-Qaradawī “Sesungguhnya apa yang dimaksudkan dengan *hudnah* (gencatan senjata) itu berlaku pemberhentian perang. Namun apakah yang terjadi dengan orang Yahudi hanya sebatas gencatan senjata, di mana perang dihentikan dan manusia tidak saling serang menyerang?”. Al-Qaradawī merumuskan realiti

di lapangan mengatakan “Sesungguhnya yang terjadi di antara orang Yahudi dengan Muslimin Palestin bukan hanya sekadar isu penghentian perang, tetapi ada sesuatu yang jauh lebih besar dari itu dan jauh lebih berbahaya iaitu pengakuan terhadap orang Yahudi, bahawa bumi yang mereka rampas dengan besi dan api dan mereka yang telah mengusir warga Palestin berjuta-juta orang. Lalu mereka menganggap Haifa, Ramallah, Bir al-Sab‘u bahkan al-Quds sendiri sebagai tanah milik Israel dan pengakuan bahawa negeri Islam yang selama lebih kurang 13 abad berada di tangan orang Muslimin kini menjadi negara Yahudi Isreal. Sedangkan mereka tidak menganggap bahawa kita memiliki hak untuk itu, bahkan hanya sekadar hak untuk menuntut tanah itu dari tangan mereka. Ini semua bererti bahawa sesuatu yang dirampas dengan senjata dan kekuatan adalah tindakan yang sah secara undang-undang jika perdamaian dilakukan.

Fiqh realiti yang cuba beliau kemukakan adalah mengenai kesan-kesan langsung dari perjanjian damai itu. Pengiktirafan kepada Yahudi, hanyalah mengesahkan pemilikan tanah hasil dari rampasan dan usiran yang dikenakan ke atas orang Islam di Palestin. Selain itu juga, harapan perdamaian yang cuba dicapai melalui perjanjian itu juga hanyalah andaian yang bertentangan dengan realiti di sana.

KESIMPULAN

Siyāsah Syar‘iyyah merupakan suatu disiplin yang semakin perlu difahami secara akademik. Ini kerana ia menyediakan suatu rangka berfikir yang mempertimbangkan antara kehendak wahyu dan keperluan realiti makhluk. Keseimbangan ini akan menjadikan hukum yang diputuskan itu mempunyai nilai-nilai yang dinamik. Untuk itu, bagi mengaplikasikannya kefahaman terhadap nas dan keprihatinan ke atas realiti sebagai pra syarat utama. Dalam konteks inilah isu-isu politik dipertimbangkan sebagaimana yang telah dinyatakan.

RUJUKAN

- Ḍiyā’ al-Dīn Ra’īs (1976), *Naẓāriyyah al-Siyāsah al-Islāmiyyah*, Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth.
- Ibn Hajr (1978), *Fath̄ al-Bari bi Syarḥ al-Bukhārī*, j. 27, Kaherah: Maktabah al-Kūlliyah al-Azhariyah.
- Ibn Khaldūn (1993), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Khallaf, ‘Abd al-Wahhab (1988), *al-Siyāsah al-Syār‘iyyah fī al-Syu’ūn al-Dusturiyyah wa al-Kharajīyyah wa al-Māliyah*. Kuwait: Dār al-Qalam.

- Mahmood Zuhdi Ab. Majid (1994), “Siasah Syar‘iyyah dalam Pemerintahan Negara” dalam *Jurnal Syariah*, j. 2, bil. 2, Julai 1994.
- Mahmood Zuhdi Ab. Majid (2000), “Fiqh Malaysia : Konsep dan Cabaran” dalam Paizah hj Ismail dan Ridzwan Ahmad (eds.), *Fiqh Malaysia: Ke Arah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam.
- Mohamad Zaidi, Shukeri Mohamed & Bharuddin (2004), “Penggunaan Usul Fiqh Dalam Siasah Syar‘iyyah: Suatu Analisa”, dalam Prosiding Seminar Kebangsaan Usul Fiqh 2004, Kuala Lumpur: Fakulti Syariah dan Undang-Undang KUIM.
- Muhammad Firdaus (1999), “Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam”, Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
- Mundhiri, ‘Abd al-‘Azam al- (t.t.), *al-Targhib wa al-Tarhib*, Kaherah: Dar al-Hadith.
- Paizah Ismail (1999), “Fiqh al-Awlawiyyat” dalam Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari (eds.), *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al- (1990), *Kayfa Nata‘āmal Ma‘a al-Sunnah*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al- (1997), *Syari‘at al-Islam: Khulūduha wa Salahiyyatuha li al-Taṭbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, Beirut : al-Maktab al-Islami.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al- (1998), *al-Siyasah al-Syar‘iyyah fī Daw’ Nuṣūṣ al-Syari‘ah wa Maqāṣidihā*, Kaherah: Maktabah Wahbah
- Qaraḍāwī, Yūsuf al- (2000), *Fiqh al-Awlawiyyāt Dirāsah Jadīdah Fī Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.
- Qasimī, Zafir al- (1974). *Nizām al-Ḥukm fī al-Syari‘ah wa al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Nafais.
- Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad al- (1988), *Istislah wa al-Maṣālih al-Mursālah Fī al-Syari‘ah al-Islāmiyyah wa Uṣūl Fiqhiha*. Damsyiq: Dār al-Qalam.
- Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad al- (1998), *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Am*, j.1. Damshiq: Dār al-Qalam.