

**APLIKASI MAQĀŠID AL-SYARĪ‘AH DALAM
PENTADBIRAN NEGARA: SATU TINJAUAN
SEJARAH ISLAM ***

**Application of *Maqāšid al-Syarī‘ah* in State
Administration: A Survey into the Islamic History**

Mohamad Zaidi Abdul Rahman **

ABSTRACT

The head of State under Siyāsah Syar‘iyyah is authorised to determine the manner in which the Syariah should be governed. His decision, however, must reflect the authority of the state over the public is contingent upon public weal (mašlahah). Maqāšid Syar‘iyyah on the other hand also promotes/projects on the realisation of benefits (mašlahah) and prevention of mischief (mafsadah) in order to make a decision in line with Syariah. Thus, the purpose of this article is to analyse Khulafā’ al-Rāsyidīn’s decisions as example through selected issues. By using library research, the data is interpreted to identify the elements of maqāšid from selected decisions made by the Khulafā’ al-Rāsyidīn. The result demonstrates that the decisions of Khulafā’ al-Rāsyidīn are in line

* Sebahagian besar dari artikel ini telah dibentangkan pada Wacana Maqasid al-Syariah dalam Pentadbiran Negara pada 30 September 2014 (Selasa) di Institut Latihan Islam Malaysia (ILIM) Bangi.

** Pensyarah, Jabatan Siyasah Syar‘iyyah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, mzaidi@um.edu.my

with Maqāṣid al-Syarī'ah even though sometime it seems to conflict with the Prophet's ruling.

Keywords: *Siyāsah Syar'iyah, Maqāṣid al-Syarī'ah, Khulafā' al-Rāsyidīn*

PENGENALAN

Artikel ini boleh dibahagikan kepada 3 bahagian utama. Bahagian pertama melihat konsep *maqāṣid syar'iyah* dalam penentuan hukum khususnya dalam pentadbiran negara. Pada bahagian ini beberapa sub-tajuk dibina bagi melihat kesinambungan antara konsep umum dan kedudukannya dalam pentadbiran negara. Seterusnya sub-tajuk *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan pembuatan keputusan ketua negara dibincangkan bagi melihat beberapa aspek teknikal penting bagi aplikasi *maqāṣid* secara umum. Pada bahagian kedua pula membawa beberapa contoh aplikasi *maqāṣid syar'iyah* dengan rujukan khusus kepada sejarah Islam. Seterusnya diakhiri dengan rumusan dan penutup yang merupakan bahagian ketiga dari artikel ini.

KONSEP UMUM MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH

Maqāṣid al-Syarī'ah dibincangkan oleh fuqaha bagi menggambarkan bahawa Islam yang diturunkan oleh Allah adalah untuk memberi kebaikan dan kemaslahatan kepada manusia. Al-Syāṭibi misalnya menggunakan surah al-Anbiyā', 21:107 menguatkan premisnya bahawa rahmat adalah cerminan kepada meraih kebaikan (*maṣlahah*) dan menghindari keburukan (*mafsadah*) disebalik misi kerasulan Muhammad SAW ke dunia.

Begitu juga firman Allah dalam surah al-Nisā' 4:165, yang menggunakan lafaz *mubasyysirīn* (pembawa khabar gembira) dan *mundhirīn* (pembawa amaran) iaitu simbol kepada kebaikan dan keburukan bagi menyatakan misi para Rasul sebelum Rasulullah SAW. Petikan-petikan al-Quran seumpama di atas bagi al-Syāṭibi mengindikasikan bahawa syariat Islam dibina bagi tujuan menjamin kepentingan manusia untuk dunia dan akhirat.¹

¹ Abū Mūsā Ibrāhīm bin Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1998), 2:

Ibn Qayyim juga dengan nada yang sama menjelaskan bahawa syariat keseluruhannya bersifat adil, memberi rahmat kepada semua manusia, membawa masalah kepada semua serta mempunyai hikmat yang menyeluruh. Maka setiap masalah yang terkeluar dari *maṣlaḥah* kepada *mafsadah*, terkeluar daripada kebijaksanaan kepada kebodohan, maka kesemuanya adalah bukan dari syariat Islam.²

Para sarjana Islam semasa telah menjadikan rangkuman tentang hal tersebut asas definisi *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Ibn 'Asyūr mentakrifkannya sebagai pengertian dan rahsia yang dapat difahami daripada syariat Islam dalam keseluruhan atau sebahagian besar proses pensyariaan.³ 'Alal al-Fāsī turut mendefinisikan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dengan maksud objektif yang datang dari syariah dan rahsia-rahsia yang diletakkan oleh pembuat syariah bagi setiap hukum-hakamnya.⁴ Al-Raysūnī merumuskan kedua-dua definisi tersebut sebagai objektif yang ditentukan oleh syariat supaya dicapai bagi kepentingan manusia.⁵

Berdasarkan kepada perbincangan di atas dapat disimpulkan bahawa syariat mempunyai objektif tertentu dalam penentuan sesuatu hukum. Objektif ini boleh disimpulkan kepada “untuk menarik kebaikan dan menolak kemudaratan” yang terkandung dalam pensyariaan sesuatu hukum taklif.

KEDUDUKAN MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DALAM PENTADBIRAN NEGARA

Umumnya sarjana Islam semasa mula menerima ijihad tidak sekadar bersumberkan kepada penganalisaan teks (*dilālāt al-alfāz*) dan qiyās sahaja, tetapi boleh digali berasaskan objektif di sebalik segala syariat Islam iaitu *maṣlaḥah*. Abū Zahrah misalnya

² Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-Ālamīn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Īlmiyyah, t. t.), 3:11.

³ Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Syaykh Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr wa Kitābuhu Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (t. t.: al-Baṣā'ir, 1998).

⁴ 'Alal al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā* (Rabat: Maṭābi' al-Risālah, 1966), 3.

⁵ Aḥmad Raysūnī, *Nazariyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibi* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 19.

merumuskan bahwa, "...ijtihad dengan menggunakan fikiran itu lebih bersifat penelitian untuk mengetahui mana satu jawapan yang lebih dekat dengan kehendak al-Quran dan sunnah. Caranya ialah sama ada dengan merujuk kepada nas tertentu, iaitu yang dikenali sebagai *qiyās*, atau pun dengan merujuk kepada objektif umum Syariah (*al-maqāṣid al-‘āmmah li al-syarī‘ah*) iaitu yang dikenali sebagai *Maṣlahah*.”⁶

Maqāṣid al-Syarī‘ah sebagaimana yang dibincangkan di atas memberi pengesahan bahawa *maṣlahah* perlu diberi perhatian manakala *mafsadah* pula perlu diawasi dalam usaha menetapkan sebarang keputusan berasaskan syariat. Kedua-dua intipati ini -boleh dirangkumkan dalam *maṣlahah*- diberi penekanan dalam pentadbiran negara. Al-Juwaynī misalnya menjelaskan objektif terbesar institusi *imāmah* adalah untuk mengkompromi pelbagai pandangan, mengatur keperluan manusia yang pelbagai ragam atas satu peraturan dan membentuk kehidupan yang mempunyai sistem. Hal ini dapat mengelakkan kekacauan dan kemudaratan dalam hidup bermasyarakat.⁷ ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salam pula menegaskan bahawa kekuasaan (*al-wilāyah*), kehakiman (*al-Qaḍā’*), undang-undang keterangan (*al-Syahādāt*) disyariatkan untuk menarik kebaikan dan menolak keburukan.⁸

Hal ini mudah dicerap dengan melihat kaedah fiqh iaitu;

تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة

Maksudnya: *Tindak tanduk imam (pemerintah) terhadap rakyatnya hendaklah didasarkan kepada maṣlahah.*⁹

Kaedah di atas penting dalam memberi garis panduan kepada pemerintah atau imam dalam urusan membentuk sebarang polisi

⁶ Mahmood Zuḥdi Abdul Majid, “Maqasid Al-Shariah: Satu Pengenalan,” in *Maqāṣid al-Syari‘ah*, ed. Mahmood Zuḥdi Abdul Majid, Mek Wok Mahmud and Akhtarzaite Abdul Aziz (IIUM Press, 2012), 39.

⁷ Yūsuf Aḥmad Muḥammad al-Badāwī, *Maqāṣid al-Syari‘ah ‘inda Ibn Taymiyyah* (Jordan: Dār al-Nafā’is, 2000), 551.

⁸ *Ibid.*, 553.

⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Asybah wa al-Nazā’ir* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

ke atas rakyatnya. Malahan kaedah-kaedah lain yang menjadi asas pertimbangan membuat polisi atas nama *Siyāsah Syar'iyah* turut menekankan keperluan pengambil kiraan *maṣlahah*. Ini termasuklah penggunaan sumber hukum Islam yang tidak disepakati seperti *Istiḥsān*, *Sadd al-Dharā'i'*, *Istiṣlāḥ*, *'Urf* dan lain-lain dalam ijthad siyasi. Selain itu, *Qawā'id Fiqhiyyah* juga menunjukkan indikasi keperluan *maṣlahah*.¹⁰

Eratnya hubungan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam pentadbiran negara turut mewarnai kebanyakan definisi *Siyāsah Syar'iyah*. Misalnya Syaykh 'Abd al-Rahmān Tāj mendefinisikan *Siyāsah Syar'iyah* sebagai hukum-hukum atau peraturan yang mengatur perjalanan pentadbiran negara dan rakyat, di mana ianya hendaklah bertepatan dengan ruh syariah, selaras dengan *uṣūl kulliyah*, seterusnya dapat mencapai objektif kemasyarakatan, walaupun hukum-hukum itu tidak disebut secara langsung oleh nas-nas al-Quran dan sunnah.¹¹

Begitu juga 'Abd al-Wahhāb Khallāf menjelaskan bahawa *Siyāsah Syar'iyah* ialah menjalankan pentadbiran awam sebuah negara Islam berdasarkan sesuatu yang menjamin kebaikan dan mengelakkan keburukan di mana ia tidak terkeluar dari batas-batas syariat dan dasar-dasar umumnya walaupun perkara itu tidak menepati pendapat para imam mazhab.¹² Lebih jauh lagi beliau menegaskan bahawa *maṣlahah* sebagai elemen penting bagi *Siyāsah Syar'iyah*. Sorotan terhadap perjalanan generasi ṣaḥābah membuktikan wujudnya elemen tersebut. Pada pemerhatiannya, para ṣaḥābah hanya beramal dengan semata-mata *maṣlahah* (*maṣlahah muṭlak*) berpandukan petunjuk yang lahir dari fitrah semula jadi (*fiṭrah salīmah*) dan pandangan yang tepat (*naẓr ṣaḥīḥ*). Bagaimanapun, generasi selepas itu telah memformulakan kembali kaedah-kaedah ijthad hinggakan dalam keadaan tertentu

¹⁰ Lihat kaedah-kaedah lain dalam, Hassan Zulqarnain dan Abdul Rahman M. Zaidi, *Wanita Sebagai Calon Pilihan Raya* (Utusan Publications, 2008).

¹¹ 'Abd al-Rahmān Tāj, *al-Siyāsah al-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Islāmī* (Kaherah: al-Azhār, 1415H).

¹² 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī al-Syu'ūn al-Dusturiyyah wa al-Khārijīyyah wa al-Māliyyah* (Kuwayt: Dār al-Qalam, 1988).

terpaksa mencipta suatu pendekatan yang dinamakan *Istiḥsān*.¹³ Ini dilakukan bagi mengelak dari kesan penggunaan kaedah biasa jika diterapkan hanya akan menimbulkan kesukaran. Selaras dengan itu, beliau juga menekankan bahawa dalam menjalankan pentadbiran hal ehwal awam, penggunaan asas-asas ataupun sebarang kaedah yang bertepatan dengan prinsip-prinsip syarak boleh dinamakan sebagai siyasah.

Kedua-dua tokoh di atas antara perintis pengajian *Siyāsah Syar'iyah* semasa jelas menghubungkan siyasah dengan intipati *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Hal sama turut diberi tumpuan oleh Yūsuf al-Qarāḍawī. Beliau mencadangkan satu model yang dinamakan *Fiqh al-Nuṣuṣ fī Daw' al-Maqāṣid* sebagai satu daripada cara untuk mengeluarkan hukum bersandarkan *Siyāsah Syar'iyah*. Model analisis ini berkisar kepada kefahaman nas syariat yang *juz'i* mesti diselaraskan dengan aspek tujuan syariat yang menyeluruh sehingga yang *juz'i* itu berputar mengikut kitaran yang kulli. Ini bermakna untuk mencapai suatu kefahaman hukum, nas-nas tidak boleh dikaji secara terpisah dari objektif-objektif umum syariat itu sendiri. Dalam hal tersebut, objektif umum syariat berperanan untuk memandu nas *juz'i* agar tidak terkeluar dari semangat syariah.¹⁴

MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH DAN PEMBUATAN KEPUTUSAN OLEH KETUA NEGARA

Maqāṣid sangat penting dijadikan sebagai suatu alat atau metode bagi merancang pembangunan negara melalui polisi-polisi yang sesuai dengan syarak. Ia turut diaplikasikan oleh *khulafā' al-rāsyidīn* bagi menangani persoalan yang lahir selepas kewafatan Rasulullah SAW.¹⁵ Ini dapat dikesan dengan ulasan Abū Zahrah yang merujuk kepada Khalifah Umar r.a. mengurus negara Islam. Umar r.a. berpendapat bahawa sebagai pemimpin dan pentadbir negara, beliau memerlukan pendekatan *Maqāṣid*, kerana keputusan

¹³ *Ibid.*, 17-19.

¹⁴ Yūsuf al-Qarāḍawī, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Daw' Nuṣuṣ al-Syarī'at wa Maqāṣidihā* (Kaherah: Maṭba'ah al-Madani, 1998), 228.

¹⁵ 'Abd al-Raḥman bin Mu'ammār al-Sanūsī, *al-Ijtihād bi al-Ra'y fī al-Khilāfah al-Rashīdah* (Kuwayt: al-Wa'ī al-Islāmī, 2011), 264.

banyak bergantung kepada asas *maṣlahah*. Sebaliknya dalam bidang kehakiman ia lebih memerlukan keputusan yang konsisten yang ditawarkan melalui pendekatan *qiyās*.¹⁶

Sehubungan itu, pendekatan *Maqāṣid al-Syarī'ah* memerlukan beberapa langkah diambil kira bagi memastikan keputusan tersebut mempunyai nilai *Maqāṣid* sebenar. Al-Raysūnī¹⁷ membawa empat langkah yang perlu diberi perhatian, iaitu:

1. Mengambil kira *Maqāṣid* dalam memahami hukum. Aspek ini memerlukan penelitian terhadap “illah” yang dikenali sebagai “*ta’līl al-aḥkām*.”
2. Melakukan kompromi di antara prinsip umum (*al-kullīyyat al-‘āmmah*) dan dalil khusus (*al-adillah al-khāṣ*). Prinsip umum diperoleh melalui nas secara berasingan seperti amanah dan adil. Ia juga boleh melalui kombinasi beberapa nas. Prinsip ini bukan berasaskan mana-mana nas secara tersendiri tetapi sebaliknya secara bersama di antara pelbagai nas yang ada. Contohnya prinsip “*al-ḍarūriyyah*,” “*al-ḥājiyyāt*” dan “*al-taḥsīnāt*.”
3. Menarik kebaikan dan menolak keburukan. Aspek ini memberi garis panduan bahawa sesuatu yang memberi kebaikan maka ia akan diterima dan diambil kira. Begitu juga jika memberi keburukan patut dicegah. Ia boleh beroperasi tanpa nas khas seperti dalam *Maṣlahah Mursalah* dan juga *Istiḥsān*.
4. Mengambil kira implikasi. Aspek ini menekankan kemahiran jangkakan penyelidik tentang implikasi keputusannya ke atas masyarakat. Ini memberi maksud tugas seseorang penyelidik tidak setakat memberi keputusan hukum sahaja tetapi lebih daripada itu beliau perlu mengambil kira bahawa fatwanya tidak akan membawa keburukan kepada masyarakat.

¹⁶ Majid, “Maqasid,” 39.

¹⁷ *Ibid.*, 40-5.

Selain itu, dalam pembuatan keputusan, fuqaha turut membahagikan Maqāsid kepada beberapa kategori. Al-Yūbī¹⁸ misalnya membahagikannya berasaskan tiga perspektif iaitu:

1. Tahap kepentingan atau masalah yang hendak dijaga. Ia terbahagi kepada tiga, iaitu objektif untuk menjaga kepentingan hidup (*maqāsid ḍarūriyyah*), objektif untuk menjaga keperluan hidup (*maqāsid ḥājiyyah*) dan objektif untuk menjaga kemewahan hidup (*maqāsid taḥsīniyyah*). Di bawah *maqāsid ḍarūriyyah*, fuqaha lazimnya menyenaraikan 5 perkara yang dinamakan *kulliyyah al-khamsah* (agama, nyawa, akal, harta dan keturunan) kerana ianya menjadi asas kepada penerusan hidup itu sendiri.
2. Perspektif tinggi rendah martabat (*martabat*) objektif penjagaan berkenaan iaitu maqāsid asal (*al-aṣliyyah*) dan maqāsid sampungan (*al-tab'iyyah*).
3. Perspektif rangkuman (*syumūl*) penjagaan itu sendiri iaitu objektif umum (*maqāsid 'āmmah*), objektif khas (*maqāsid khāṣṣah*) dan objektif serpihan (*maqāsid juz'iyyah*).

Pembahagian ini bagi menyediakan rangka analisis bagi menyesuaikan sesuatu persoalan dengan rujukan kepada kesesuaian kategori. Ia juga memberi jalan penyelesaian untuk pengurusan konflik yang mungkin berlaku disebabkan pertembungan antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*.¹⁹

APLIKASI MAQĀSID DALAM SEJARAH PENTADBIRAN NEGARA

i- Wibawa dalam Kepimpinan Tertinggi Negara

Kepimpinan menjadi suatu topik khas yang sering dibincangkan oleh pengkaji *Siyāsah Syar'iyyah*. Ini kerana dunia Islam pernah

¹⁸ Lihat dalam bab ketiga; Muḥammad Sa'ad al-Yūbī, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Silāṭuhā bi al-Adillah al-Syar'iyyah* (Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1998).

¹⁹ Lihat perbincangan mengenainya dalam Ridzwan Ahmad, "Metode Pentarjihan Masalah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa," *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008).

menguasai sempadan politik yang besar dengan pengaruh politik yang luas. Malahan topik kepimpinan menjadi persoalan yang genting kerana terpaksa diputuskan oleh para Sahabat r.a. sebaik kewafatan Rasulullah SAW. Untuk itu, tidak hairanlah perhatian besar turut diambil oleh fuqaha bagi memberi panduan pemilihan kepimpinan. Bagi Ahli Sunah Waljamaah (selepas ini di tulis ASWJ) kewujudan *imāmah* adalah bersifat *ḍarūrī* kerana al-Quran, hadis dan ijmak, memberi petunjuk akan kewajibannya.²⁰ Melihat kepada kepentingannya, fuqaha meletakkan syarat-syarat bagi membolehkan pemilihan Imam dapat dijayakan dengan berkesan.

Pada asasnya peletakan syarat mempunyai kaitan dengan bidang kuasa. Semakin besar bidang kuasa bagi sesuatu jawatan, maka syarat-syarat yang lebih ketat dikenakan. Begitu jugalah sebaliknya.²¹ Dalam hal-hal tertentu, perhatian juga turut diberikan kepada keutamaan berdasarkan kepada perubahan situasi, zaman dan tempat.²²

Dalam menentukan syarat ketua negara (khalifah), fuqaha tidak sependapat mengenai bilangannya. Misalnya al-Māwardī meletakkan tujuh syarat iaitu keadilan, kemampuan ilmu untuk berjihad, tidak cacat pancaindera, tidak cacat anggota, mempunyai pengetahuan tentang politik dan pentadbiran, mempunyai keberanian serta dari keturunan Quraisy.²³ Abū Zahrah pula menyimpulkan pada asasnya bahawa jumah bersepakat dalam meletakkan empat syarat iaitu Quraisy, *bay'ah*, *syura* dan keadilan sebagai syarat khalifah bersifat kenabian.²⁴

Ketua negara yang melengkap syarat yang digariskan itu, maka jawatannya adalah sah. Jika ada pihak yang berkeinginan

²⁰ Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985).

²¹ Misalnya syarat perlantikan *wazīr tanfīdh* lebih longgar dari *wazīr tafwīd*. Bagi jawatan khalifah pula ia lebih ketat berbanding kedua-dua jawatan tersebut.

²² Misalnya menurut Ibn Taymiyyah jika kepimpinan itu di medan perang, keutamaan diberi kepada yang lebih berani dan kuat berbanding mereka yang amanah tetapi lemah dan penakut.

²³ Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, 6-7.

²⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1987), 1:76.

untuk menumbangkannya melalui kekerasan, maka mereka boleh diperangi kerana dianggap sebagai *bughāh*.

Bagi Ibn Khaldūn beliau meletakkan syarat ilmu, adil, cekap, sempurna anggota dan pancaindera yang berkaitan dengan keperluan sebagai seorang pemimpin. Syarat-syarat ini disepakati sedangkan syarat keturunan Quraisy bagi beliau perlu diteliti dari segi sosiologi. Beliau sedar akan kewujudan dalil dari hadis yang menyentuh topik ini. Satu daripadanya adalah mengenai:

الأئمة من قريش

Maksudnya: *Sesungguhnya pemimpin itu adalah dari kalangan kaum Quraisy.*²⁵

Syarat tersebut mempunyai pengaruh yang luas dalam pemahaman fuqaha untuk memilih seorang ketua negara. Al-Māwardī misalnya meletakkan syarat keturunan dari salasilah kaum Quraisy. Hadis di atas turut dimuatkan sebagai hujah dengan membawa senario perdebatan di Saqifah ketika Abu Bakr r.a. menguatkan panduan syarak mengenai kelayakan ketua negara.²⁶ Tambahan pula, ada kenyataan lain daripada Rasulullah SAW mengenai pengaruh Quraisy.

الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم
وكافرهم تبع لكافرهم. (متفق عليه)

Maksudnya: *Manusia akan mengikuti Quraisy dalam hal ini, yang Muslim daripada kalangan mereka akan mengikut yang Muslim mereka (bangsa Quraisy) manakala yang kafir juga akan mengikuti yang kafir (daripada kalangan Quraisy).*²⁷

Imam al-Nawāwī mencadangkan rasional hadis ini dengan melihat kedudukan istimewa kaum Quraisy pada zaman Jahiliyyah. Mereka adalah ketua bangsa Arab, *Aṣḥāb* Tanah Haram dan ahli Baitullah. Kaum Arab menggunakan keislaman mereka, apabila

²⁵ ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2001), 151-155.

²⁶ Al-Māwardī, *al-Aḥkām*, 6-7.

²⁷ Kitāb al-Imārah, Bab al-Nās Tābi‘ li Quraysy wa al-Khilāfah fī Quraysy, hadis no. 1818.

mereka muslim, ramai yang mengikuti jejak langkah mereka hingga Mekah diislamkan. Justeru, pengaruh tersebut turut mewarnai pelantikan khalifah berasaskan kekuatan bangsa Arab Quraisy. Alasan ini mendorong al-Nawāwī menegaskan bahawa pelantikan khalifah bagi sebuah dawlah Islam mesti daripada kalangan bangsa Quraisy, sambil menegaskan ini adalah ijmak dan terpakai sehingga hari Kiamat sekalipun hanya wujud dua orang, Quraisy perlu didahulukan.²⁸

Bagaimanapun Ibn Khaldūn melihat teks hadis secara kontekstual yang merujuk kepada bangsa tersebut yang memiliki kekuatan dan kesatuan berbanding dari kaum lain. yang ada itu bagi Menurut Ibn Khaldūn, kekuatan hegemoni mampu menyelesaikan konflik yang berlaku dalam masyarakat Arab. Inilah yang dinamakan Ibn Khaldūn "*aṣābiyyah*."²⁹ Elemen teras kepada *aṣābiyyah* adalah ikatan darah dan agama yang memberi kesan kepada kedinamikan sesebuah kerajaan³⁰ wujud kepada keturunan Quraisy.

Hal sama turut dikongsi oleh ‘Abd al-Wahhāb Khallāf yang melihat syarat itu tidak statik untuk difahami secara tekstual sahaja. Baginya syarat demikian bersifat sementara (*syarṭ zamānī*) yang mempunyai alasan hukum faktor wibawa dan kekuatan yang dimiliki oleh bangsa Quraisy pada waktu itu, sehingga ia boleh menjadi alat sokongan rakyat kepada khalifah untuk menjalankan tanggungjawabnya menyatupadukan seluruh umat Islam.³¹

Mengulas syarat berdasarkan keturunan ini, ‘Abd al-Wahhāb Khallāf berpendapat nas yang ada tidaklah bersifat pasti (*qaṭ’ī*) serta ada kontradiksi dengan nas-nas yang lain yang menafikan pengambil kiraan faktor keturunan dengan hanya melihat kepada amalan serta nas yang mengeji sesiapa yang mengajak kepada *‘aṣābiyyah*. Beliau turut memberikan analisisnya berkaitan objektif

²⁸ *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Imārah, bab manusia mengikut Quraisy.

²⁹ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.

³⁰ Lihat tesis; Asyiqin Ab Halim, "The Application of Ibn Khaldūn's Theory of *Aṣābiyyah* to the Modern Period with Special Reference to the Malay Muslim Community in Malaysia" (University of Birmingham, 2013).

³¹ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syarī'iyah*, 62-63.

pelantikan ketua negara. Menurutnya syarat tersebut mestilah mempunyai hubungan ke arah pencapaian objektifnya. Ini kerana syarat keturunan bukan menjadi tuntutan objektif kepimpinan. Ini kerana penjagaan agama dan pemerintahan dunia hanya dipegang oleh sesiapa yang berkelayakan dan berkemampuan (*al-kuf' al-qadīr*) tanpa mengira keturunannya.³²

Malahan idea melantik pemim[in bukan dari kalangan Quraisy juga pernah dicadangkan 'Umar r.a dengan mengemukakan nama Mu'ādh bin Jabal dan Salīm Abū Ḥudhayfah. Kedua-dua tokoh tersebut bukanlah dari keturunan Quraisy. Mu'ādh adalah daripada puak Ansar, Salim pula daripada golongan masyarakat hamba. Kebijaksanaan 'Umar r.a. di atas merupakan pemahaman yang menyeluruh terhadap nas di satu segi dan terhadap persoalan realiti sosiopolitik dari segi yang lain. Oleh itu, dalam permasalahan kepimpinan ia diserahkan untuk siapa sahaja yang mampu menghadapi cabaran semasa dan layak dari segi syarak.³³

ii- Legitimasi Institusi Khalifah antara Idealisme dan Realiti

Pada umumnya pengkaji politik Islam membahagikan institusi khalifah kepada dua fasa utama iaitu fasa *khulafā' al-rāsyidīn* dan fasa pasca *khulafā' al-rāsyidīn*. Fasa *khulafā' al-rāsyidīn* diperakui oleh majoriti ulama Islam khususnya ASWJ mempunyai legitimasi atau sah menurut prinsip syariat. Malahan fasa ini dianggap sebagai *prototype* (model) yang diangkat menjadi panduan melahirkan sistem pemerintahan Islam. Keadaan ini diterima dengan baik kerana fasa ini melibatkan generasi yang mendapat pendidikan terus daripada Rasulullah SAW. Malahan rujukan hukum yang mereka putuskan mendapat tempat sebagai sumber hukum Islam dalam *uṣūl al-fiqh*. Kesepakatan mereka dalam sesuatu hukum pula diangkat ke status ijmak yang mempunyai implikasi mengikat. Ini bermakna kapasiti sebagai Ṣahābah dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* mendapat kedudukan yang unik dan menjadi satu sumber hukum yang layak diikuti dan dijadikan bahan pertimbangan.

³² *Ibid.*, 62.

³³ A.Rahman M. Zaidi dan R.Sulong R. Hisyamudin, "Pengaruh Perubahan Dalam Pembinaan Hukum Siyasa Syar'iyah," *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008).

Sehubungan itu, persepakatan Ṣaḥābah dalam menegakkan kekhalifahan termasuk dalam ijmak. Ini kerana tiada seorang pun Ṣaḥābah yang menentang dengan menyatakan tidak perlu ada seseorang yang menggantikan Rasulullah SAW yang telah wafat. Cuma sedikit pergeseran kecil berlaku mengenai siapa yang patut menjadi khalifah sahaja. Intipati kesepakatan mereka membawa indikasi bahawa kewajipan menentukan wujudnya orang yang memimpin sebuah negara. Ini bererti wajibnya mempertahankan kesinambungan negara yang didirikan oleh Rasulullah bersama para Ṣaḥābah sejak mereka berhijrah ke Madinah. Penghijrahan ini pada asasnya menunjukkan model sebuah sistem dalam ungkapan moden dinamakan negara. Ia dalam bahasa usul fiqh boleh dikelaskan sebagai *sunnah fi'liyyah*.

Pertemuan para Ṣaḥābah di Saqifah Bani Sa'adah bagi merungkai permasalahan pemilihan pemimpin telah melahirkan suatu prinsip dalam pengajian *Siyāsah Syar'īyyah*. Prinsip tersebut merujuk kepada pemilihan seorang khalifah hanya terlaksana melalui prosedur pemilihan dari umat (*al-intikhāb min al-ummah*) mencerminkan aspirasi umat, (*irādah al-ummah*) atau representatif ummah (*mumāthilihā*) dan mencerminkan kedaulatan umat. Dengan kata lain ia melalui prosedur pemilihan umum oleh umat (*al-ikhtiyār ummah*) yang dicerminkan dengan prosedur *bay'ah*. Hal ini disimpulkan dengan rujukan kepada proses yang diterima Abū Bakr r.a. sebagai khalifah pertama melalui *bay'ah* yang dilakukan oleh rakyat dengan sebuah upacara rasmi *bay'ah* umum di dalam masjid pada keesokan harinya. Kemudian diikuti dengan khutbah yang menjelaskan beberapa prinsip penting dalam sistem pemerintahan Islam.³⁴

Intipati prosedur *bay'ah* juga boleh dikesan melalui pelantikan 'Umar r.a. sekalipun bentuknya tidak sama dengan Abū Bakr r.a. Ini kerana Abū Bakr r.a. telah mencalonkan 'Umar r.a. atas pertimbangan *maṣlahah* perpaduan umat mesti dikekalkan. Alasan beliau sangat kukuh kerana negara ketika itu berhadapan dengan dua empayar iaitu Rom dan Parsi. Membiarkan pemilihan secara terbuka besar kemungkinan melahirkan perebutan jawatan dengan

³⁴ Muḥammad Diyā' al-Dīn al-Ra'īs, *al-Nazariyyat al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*, cet. ke-7 (Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1976), 175-176.

implikasi perpecahan dan kelahiran aliran penyokong masing-masing. Atas kebijaksanaan beliau, rujukan dilakukan kepada beberapa orang Ṣaḥābah yang memiliki kualiti *Ahl al-Ḥalli wa al-'Aqdi* seperti 'Abd al-Raḥman bin 'Awf dan 'Uthmān bin 'Affān. Setelah itu, diumumkan kepada khalayak dengan katanya:

...sesungguhnya aku telah mencalonkan (istakhlafu) untuk kalian 'Umar al-Khaṭṭāb sebagai khalifah pengganti, demi kebaikan kalian? Apakah kalian rela dengan orang yang aku tunjuk sebagai khalifah untuk untuk kalian?...

Kemudian disebutkan bahawa asas pemilihannya dibuat setelah difikir secara mendalam (*juhd al-ra'y*) dan bukan disebabkan oleh nepotisme (*dha al-qurābah*) tetapi seorang yang namanya sudah sedia popular dalam kalangan Ṣaḥābah iaitu 'Umar al-Khaṭṭāb. Akhirnya beliau diangkat melalui permesyuaratan (*al-Syūrā*) dan persetujuan sebulat suara (*al-Ittifāq*).³⁵

'Umar al-Khaṭṭāb pula mencipta suatu bentuk pemilihan yang berbeza dari pendahulunya; Abū Bakr r.a. Beliau menunjukkan enam orang Ṣaḥābah utama iaitu 'Abd al-Raḥman bin 'Awf, Sa'ad bin Abī Waqqās, 'Uthmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Zubayr Ibn 'Awwām dan Ṭalḥah bin 'Ubaydillah untuk bermesyuarat dan memilih salah seorang dari mereka untuk menduduki jawatan tersebut. 'Abd al-Raḥman terpilih sebagai pengerusi untuk mencari calon paling sesuai menduduki jawatan khalifah melalui *survey* dan perbincangan dengan rakyat. Akhirnya 'Uthmān r.a. diangkat kerana lebih terkehadapan berbanding yang lain.

Umumnya ketiga-tiga bentuk perlantikan yang berlaku seperti di atas berasaskan *bay'ah* dengan jalan pemilihan (*al-ikhtiyār*) dan kerelaan (*al-riḍā*) daripada umat berdasarkan permesyuaratan. Ia berjalan secara pencalonan sehingga kekhalifahan mereka menjadi sah dan sesuai dengan Syarak. Cara ini dinilai oleh semua kalangan ASWJ, Mu'tazilah dan Murji'ah mempunyai legitimasi.

Perlantikan khalifah seterusnya tidak berada dalam situasi yang lancar kerana 'Uthmān r.a. telah terbunuh ditangan sekumpulan masyarakat yang fanatik kabilah. Lantaran itu, urusan perlantikan khalifah tidak berasaskan pencalonan daripada khalifah sedia

³⁵ *Ibid.*, 180.

ada. Situasi inilah yang dihadapi oleh 'Alī r.a. yang tercalon sedangkan umat masih berada dalam keadaan ketidakpastian. Walau bagaimanapun majoriti masyarakat Islam di Madinah telah membay'ah 'Alī r.a. diikuti mereka yang berada di Hijaz dan Iraq. Kumpulan pemberontak turut menyokong 'Alī r.a. Namun, Muawwiyah yang berada di Syam menolak untuk membay'ah. Sebaliknya mereka menuntut hak qīṣāṣ dilaksanakan dengan segera dan membantah penyertaan pemberontak dalam bay'ah.

'Alī r.a. menyakini bahawa bay'ah yang diperolehinya daripada masyarakat Madinah mempunyai legitimasi. Menurut ASWJ penduduk Madinah telah terlibat dalam pemilihan 3 khalifah sebelum ini. Ini menjadikan mereka memenuhi syarat sebagai *Ahl al-Ḥalli wa al-'Aqdi*. Tambahan pula kota besar yang lain turut menerima perlantikan tersebut. Selain itu, 'Alī r.a. juga memiliki syarat-syarat yang terbaik dan terbilang dikalangan Ṣaḥābah yang lain. Alasan tersebut melayakkan 'Alī diangkat sebagai *khalīfah al-rāsyidīn* yang keempat.

Mandat tersebut dipikulnya dengan menjadikan agenda perpaduan umat dan menundukkan orang yang mengangkat senjata sebagai keutamaan. Akhirnya siri peperangan berlaku antara 'Alī r.a. dengan segelintir Ṣaḥābah dari Hijaz dan Iraq serta Syam. Rangkaian peristiwa itu berakhir dengan pembunuhan baginda oleh salah seorang daripada kelompok khawarij -yang pada asalnya penyokong 'Alī r.a.- di kota Kufah.

Tempoh antara Abū Bakr r.a. hingga 'Alī r.a. dianggap pemerintahan yang mempunyai legitimasi yang sempurna, sesuai dengan syariat (*al-khilāfah al-ṣaḥīḥah al-syar'īyyah* atau *al-kāmilah*). Sarjana Islam klasik mengangkat sistem kekhalifahan pada masa itu mewakili realiti dan idealis (*al-wāqi' 'ala al-mithāl*) dalam Islam. Ini kerana sistem yang dilaksanakan oleh mereka melalui proses musyawarah dan pilihan dengan bai'ah. Ia tidak menjadikan hak perlantikan berasaskan keturunan atau perwarisan sekalipun, mereka boleh sahaja mencadangkan perkara tersebut.³⁶

³⁶ *Ibid.*, 185; 'Abd al-Razzāq Aḥmad al-Sanhūrī, *Fiqh al-Khilāfah wa Ṭaṭawuruhā li Ṭaṣbaḥ Iṣbāḥ Umam Syarqīyyah* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 2001).

iii- Legitimasi Pemerintahan Pasca *Khulafā' al-Rāsyidīn*

Pasca *khulafā' al-rāsyidīn* menyaksikan perkembangan dan perubahan kepada model yang dilalui oleh empat khalifah yang lepas. Muawiyah r.a. menjadi khalifah dengan tidak dimulai dengan satu forum pembay'ahan yang bebas atau melalui pemilihan dari semua masyarakat. Sebaliknya beliau dibay'ah untuk pertama kalinya oleh penduduk Syam di mana beliau sendiri adalah gabenor di sana. Rakyat hanya membay'ahnya pada tahun perpaduan (*'ām al-jamā'ah*) yang menjadi asas ASWJ untuk mengiktiraf legitimitasnya. Kecenderungan ini mungkin didorong dari perakuan terhadap realiti yang ada khususnya kecacatan pada proses bai'ah yang bebas dan umum. Justeru, ia dianggap tidak lebih dari perakuan terpaksa terhadap realiti dalam usaha menjaga kesatuan umat. Ini kerana wujudnya unsur kekuatan dan keterpaksaan menggantikan kesukarelaan atau permesyuaratan. Penerimaan tersebut akhirnya mendorong kepada perubahan bentuk perlantikan ketua negara dari bentuk *al-khilāfah* kepada bentuk warisan (*al-wirāthah*). Lantaran itu, detik ke arah sistem monarki mula mengambil tempat sistem khalifah lalu menimbulkan penyisihan antara idealisme dengan realiti.³⁷

Perubahan ini mempunyai latar sejarah sosio politik yang harus diambil kira. Idea awal sistem ini dicadangkan oleh al-Mughīrah bin Syu'bah iaitu gabenor Kufah pada pemerintahan Muawiyah r.a. Ia bermula melalui perasaan bimbang al-Mughīrah akan kemungkinan berlakunya pertumpahan darah akibat dari ketiadaan calon yang bakal menjadi ketua negara. Kebimbangan ini diasaskan kepada rujukan kes kematian 'Uthmān r.a. yang mencetuskan konflik berdarah dan ketidakstabilan negara. Cadangan dilontarkan agar Yazīd diangkat menjadi calon. Saranan ini mempengaruhi dan ini dibuktikan dengan tindakannya meminta pandangan gabenor-gabenor yang lain. Contohnya Muawiyah menulis surat meminta pandangan Marwān bin Ḥakam, gabenor Madinah mengenai perkara tersebut. Malah beliau turut meminta gabenor dari Basra, Kufah dan Madinah untuk menghantar delegasi mereka ke Syam bagi mengadakan suatu pertemuan (*ijtimā'*) atau yang menyerupai mu'tamar (*syibih mu'tamar*). Dalam pertemuan ini kata sepakat

³⁷ Al-Ra'īs, *al-Nazariyyat al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*, 186.

diperolehi untuk menyokong pembaicatan Yazīd diikuti majoriti umat pada tahun 56 hijrah.³⁸

Latar belakang ringkas perubahan ini diasaskan atas kebimbangan Muawiyah dan juga al-Mughīrah bahawa kemungkinan fitnah dan pertumpahan darah akan berlaku. Alasannya agak munasabah, namun tindakan mencalonkan anak sendiri membuka ruang kritikan yang luas. Kelayakan dan kemampuan biasanya tidak diutarakan sebaliknya unsur dorongan kasih sayang dan cinta kepada anak serta sikap nepotisme akan diperkatakan. Tambahan pula hubungan kekeluargaan tidak selalunya menjamin calon itu seorang yang unggul dan wajar diberi kedudukan yang terpenting.

Walau bagaimanapun keputusan tersebut wajar dinilai juga melalui neraca *maqāṣid* dengan melihat kontekstual sosio-politik. Masyarakat Islam semasa *khulafā' al-rāsyidīn* dari segi kuantitinya tidak sebanyak pada masa Muawiyah. Kualiti mereka juga dipenuhi oleh orang yang bertakwa dan warak kerana faktor tempat tinggal di kota Madinah. Cara membuat keputusan secara muafakat mudah dilaksanakan. Namun begitu, hal ini semakin kurang pada masa Muawiyah. Masyarakat Muslim telah bertebaran di merata tempat. Fanatik terhadap kelompok sendiri semakin menjadi identiti pengenalan diri. Kesulitan dapat dijangkakan dari halangan tersebut dan ini menyukarkan praktik yang ideal dilaksanakan. Kekangan mekanisme seperti ketiadaan suruhanjaya pilihanraya bebas, sistem pentadbiran yang efisien, undang-undang perlembagaan dan lain-lain institusi yang menyokong kewujudan sebuah negara moden pastinya memberi kesan. Tambahan pula, semua bangsa ketika itu mengikut sistem pewarisan sebagai realiti untuk meraih kestabilan politik, mengelakkan fitnah, perselisihan dan peperangan.³⁹

Fenomena ini diperhalusi oleh Ibn Khaldūn dengan membawa teori *'aṣabiyyah* bagi mendeskripsikan perubahan tersebut. Pembolehubah ikatan solidariti dan kerjasama dalam lingkungan keluarga atau kabilah mendorong lahirnya kekuatan *'aṣabiyyah*. Akibatnya ia akan mendorong secara semulajadi sistem kerajaan bercirikan *'aṣabiyyah*. Menurut Ibn Khaldūn sistem ini masih

³⁸ *Ibid.*, 187-188.

³⁹ *Ibid.*, 190-191.

mempunyai legitimasi, kesan dari faktor fanatik kekeluargaan-keturunan.⁴⁰

Menurut Ibn Khaldūn rujukan kepada sejarah Islam mengenai -pertentangan ‘Ali dan Muawiyah- hasil ijihad yang boleh sahaja benar dan salah, bukannya dalam ketegori benar dan batil. Seterusnya semasa kekuasaan Muawiyah, beliau tidak mampu untuk menolak sepenuhnya faktor semulajadi ikatan kekeluargaannya. Kecenderungan ini terus meresap dalam dinasti Bani Umayyah dengan sentimen *in-group*. Ibn Khaldūn menjangkakan jika Muawiyah melakukan perubahan menghapuskan kecenderungan ini pastilah terjadi perpecahan sedangkan beliau melihat perpaduan dan keharmonian lebih penting jika dibandingkan suatu tindakan yang tidak menimbulkan konflik yang besar.⁴¹

Lanjutan dari itu, Ibn Khaldūn cuba mengangkat rasional disebalik pelantikan Yazīd dengan meletakkan fungsi khalifah bagi mengurus kehidupan bernegara. Beliau melihat khalifah sebagai pemegang amanah bagi menghasilkan kemaslahatan di dunia malahan menjangkau di akhirat. Asas ini tambah beliau memberikan hak prerogatif kepada ketua negara memikirkan seseorang yang boleh meneruskan pencapaian *maṣlahah* setelah ketiadaannya. Menurut Ibn Khaldūn pencalonan Yazīd oleh Muawiyah adalah dalam rangka menjaga kemaslahatan rakyat bagi meneruskan kesinambungan kesatuan ummah. Di samping itu, proses penerimaan *Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi* dapat dilaksanakan secara muafakat hasil dari anggotanya berketurunan Bani Umaiyah.

Ibn Khaldūn menjustifikasikan tindakan tersebut dengan meramalkan bahawa kalangan *Ahl al-Halli wa al-‘Aqdi* tidak rela untuk menerima calon khalifah yang tiada talian kekeluargaan dengan mereka dalam kapasiti mereka sebagai elit masyarakat Quraisy dan juga penganut agama Islam. Cantuman identiti keturunan dan status keagamaan menaikkan kelompok ini sebagai paling berkuasa.

Malahan beliau menguatkan teorinya bahawa faktor *‘aṣabiyyah* yang telah tertanam kukuh dalam sesuatu masyarakat tidak boleh

⁴⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.

⁴¹ Ibn Khaldūn dalam fasal 28 tentang perubahan kekhalifahan menjadi kerajaan.

dirungkaikan secara radikal. 'Umar 'Abd al-'Azīz misalnya turut mempunyai keinginan untuk melantik al-Qasīm bin Muḥammad bin Abū Bakr tetapi tidak mampu merealisasikannya. Alasannya khawatir akan menimbulkan kemarahan Bani Umayyah sebagai *Ahl al-Halli wa al-'Aqdi*. Justeru, keutamaannya adalah untuk mencegah perpecahan.⁴²

Beliau turut memuatkan rakaman sejarah perpecahan dalam kalangan Bani 'Abbās ketika al-Makmun mengangkat 'Alī bin Mūsā bin Ja'far al-Ṣādiq yang bergelar al-Riḍā. Bani 'Abbās menentang tindakan tersebut bahkan menarik balik pembay'ahan mereka dan menggantikannya dengan bapa saudara al-Makmun (Ibrāhīm bin al-Mahdī). Kesan pergolakan tersebut menimbulkan sistem anarki di mana-mana, perpecahan, pemberontakan dan sebagainya.⁴³

iv- Pengurusan Pengagihan Harta Zakat

Dalam pentadbiran negara, aspek pengurusan pengagihan harta sangat penting bagi menjamin masyarakat menjalani kehidupan asas dengan baik. Sumber harta yang diperolehi oleh negara melalui aktiviti cukai yang ditetapkan oleh nas atau melalui polisi *Siyāsah Syar'iyah*, diletakkan di bawah kendalian pemerintah. Pemerintah sebagai pemudahcara akan mengagihkan harta tersebut kepada masyarakat yang lazimnya terdiri dari pelbagai latar belakang kaum, agama dan ekonomi. Ini pastinya memerlukan kepada suatu dasar yang adil.

Salah satu sumber yang ditetapkan oleh nas ialah zakat yang menjadi kewajipan khas kepada setiap Muslim dalam negara Islam. Sesuai dengan kefarduannya ke atas Muslim, maka pengagihannya lebih menumpukan kepada pembangunan dan pemantapan agama Islam dan juga orang Islam dalam negara. Oleh itu, penetapan golongan yang layak secara spesifik telah ditentukan al-Quran termasuklah golongan yang disebut "*al-Mu'allaf*."

Golongan muallaf pada asasnya tidak dikaitkan dengan status agama semata-mata menurut tafsiran ulama. Al-Qurṭubī misalnya dalam mentafsir surah al-Tawbah ayat 60 merumuskan bahawa,

⁴² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 162.

⁴³ Al-Ra'īs, *al-Nazariyyat al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*, 193-4.

mereka adalah golongan yang boleh dijinakkan hati mereka dengan pemberian zakat. Penerimaannya boleh sahaja golongan yang baru memeluk Islam ataupun yang masih belum Islam.⁴⁴ Al-Aqra' bin Hābis dan 'Uyaynah bin Ḥusīn antara golongan bukan Muslim yang pernah menerima zakat pada zaman Rasulullah. Pemberian ini dapat dikesan mengandungi faktor religio-politik yang cuba mengurangkan ancaman musuh dan memantapkan kuantiti Muslim. Hal ini tersirat melalui penggunaan kalimah "*al-mu'allafat qulūbuhum*" yang menekankan sasaran dalam kalangan orang yang boleh dijinakkan hati mereka dengan menumpahkan perhatian dan kasih sayang supaya mereka bersimpati dengan Islam. Justeru, amalan pengagihan zakat bagi golongan ini telah dipraktikkan pada pemerintahan Rasulullah SAW dan Abu Bakr r.a.

Namun pada pemerintahan 'Umar r.a., beliau memilih untuk menangguhkan⁴⁵ atau membatalkan⁴⁶ pengagihan tersebut dengan kenyataan siasahnya yang masyhur:

Kami tidak lagi berhajat kepadamu, sesungguhnya Allah telah memuliakan Islam dan kami tidak lagi memerlukan (sokongan) kamu. Jika sekiranya kamu menerima Islam (kamu akan terpelihara) kalau tidak, maka pedanglah yang menjadi pemisah antara kami dan kamu.

Kenyataan di atas jelas berbentuk kata dua ditujukan kepada kategori *mu'allafat qulūbuhum* yang masih belum Islam. Ini kerana pilihan yang diberikan itu (menerima Islam) pastinya tidak ditujukan kepada mereka yang baru memeluk Islam. Kata-kata tegas ini juga menggambarkan suasana pentadbiran negara Islam yang mengorak langkah bagi melebarkan Islam di luar kuasa tradisi di bawah kawalan pentadbiran Rasulullah SAW dan Abū Bakr r.a. Sudah pasti, polisi pelebaran wilayah (*futūḥ al-Buldān*) memerlukan kewangan yang besar. Langkah menyalurkan

⁴⁴ Al-Qurṭubī, *Jami' Li Ahkam al-Quran*,

⁴⁵ Syafi dan Hanabilah cenderung melihat pemberian ini di bawah kuasa budi bicara pemerintah sama ada untuk memberi atau menangguhkan pemberian berdasarkan kepada keperluan semasa.

⁴⁶ Bagi Imam Malik peruntukan bagi golongan ini telah gugur kerana golongan ini tidak wujud lagi.

peruntukan muafak ke peruntukan *fi sabīlillah* dilihat mempunyai asas yang lebih baik. Tambahan pula, keadaan politik dalaman umat Islam telah stabil hasil kebijaksanaan Abu Bakr menangani ancaman golongan penyelewengan akidah dan gerakan murtad.

Mengulas hal di atas, 'Abd al-Raḥman Tāj menyatakan 'Umar r.a. tidak mengambil lafaz ayat dalam surat al-Tawbah:6 dan tidak juga mengikat dirinya kepada tafsiran secara *ḥarfī* terhadap nas tersebut. Sebaliknya pada pendapat 'Abd al-Raḥman, 'Umar r.a. mengaplikasikan *maqāṣid* dengan mengambil kira rahsia, hikmah dan roh disebalik nas tersebut. Beliau merumuskan bahawa tuntutan pembahagian zakat itu tidaklah ditujukan untuk dijadikan syariat am yang diamalkan pada setiap keadaan dan zaman. Ianya berdasarkan hikmah yang khusus dan sebab yang ada pada masa itu. Namun jika keperluan itu ada pada masa lain, ketua negara boleh memberikan bahagian mereka kembali berdasarkan *maṣlahah*.⁴⁷

v- Pengurusan Sumber Harta Peperangan

Peperangan telah menjadi sebahagian ciri penyelesaian konflik pada zaman awal Islam. Pembahagian negara mengikut kerangka fiqh klasik -Dār al-Islām, Dār al-Ḥarb dan Dār 'Ahd-mencorakkan kegiatan-kegiatan berasaskan militari sebagai satu strategi utamanya. Dalam Islam, keperluannya mesti disesuaikan dengan konsep jihad yang lebih berbentuk *difā'* (pertahanan) bagi memelihara agama. Untuk itu, fuqaha mencadangkan keperluan jihad dilancarkan dengan kekerapan tertentu.

Untuk membiayai kegiatan ini, anggota tentera diberikan peruntukan kehartaan untuk keperluan fizikal selain cita-cita syahid yang menjadi keutamaan mereka. Al-Quran dalam surah al-Anfāl: 41 yang bermaksud:

Ketahuilah sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang mereka, satu perlima daripadanya adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang miskin dan Ibn al-Sabīl.

⁴⁷ Tāj, al-Siyāsah.

Ayat di atas memberikan formula melebihkan pemberian harta rampasan peperangan kepada pihak yang menyertainya dengan kadar 4/5 dengan selebihnya disalur kepada Baitul Mal. Inilah asas kepada sumber harta yang dikenali "*al-Ghanimah*" dipraktikkan sejak zaman awal Islam lagi dan difahami dengan baik oleh para *Ṣahābah*.

Namun pada masa pemerintahan 'Umar r.a., perluasan kawasan pembukaan Islam melewati sempadan yang luas termasuk di Iraq. Di Iraq kawasan ini terkenal dengan julukan "*Sawād al-'Irāq*", yang menjadi punca pengeluaran hasil-hasil pertanian. 'Umar r.a. ketika itu mengeluarkan suatu polisi yang tidak menggunakan formula pembahagian terus tanah tersebut kepada mujahidin. Sebaliknya beliau mengenakan *kharāj* dan *jizyah* kepada pemilik tanah asal yang bukan Muslim. Beliau menyatakan:

"Aku melihat adalah lebih baik untuk terus dikekalkan pemilikan tanah kepada tuan-tuan asalnya dengan dikenakan ke atas mereka kharaj dan jizyah yang mana keuntungannya akan dapat dinikmati bukan sahaja oleh generasi tentera yang terlibat dengan penawanan tetapi juga generasi yang selepasnya."

Keputusan ini sebelum digazetkan telah melalui proses bantahan yang keras daripada kalangan mujahidin. Hampir keseluruhan para *Ṣahābah* yang terlibat berpendapat kawasan jajahan baru serta segala harta tawanan menepati pengertian *ghanimah*. Justeru, aplikasi formula dari surah al-Anfāl dan praktis pembahagian yang dilakukan oleh Rasulullah SAW di Khaybar, menurut pandangan mereka adalah terpakai.

Keputusan 'Umar r.a. pada asasnya melihat juga cara pembahagian harta *al-fay'* yang diperoleh dari kafir harbi tanpa melalui peperangan. Ini dinaskan melalui surah al-Ḥasyr 8-10 yang memberinya ilham untuk mengenakan hasil cukai *kharāj* ke atas pemilik asal tanah. Pandangan itu akhirnya diterima oleh Bilāl dan 'Abd al-Raḥman bin 'Awf yang pada awalnya menentang.⁴⁸ Pandangan ini kemudiannya menjadi dasar kepada ijmak.

⁴⁸ Abū Yūsuf, *al-Kharāj*.

vi- Polisi Memupuk Perpaduan Ummah

Pada Zaman Rasulullah SAW, baginda membenarkan al-Quran dibaca dengan tujuh huruf yang disyarahkan oleh ramai ulama sebagai loghat/dailek bagi pelbagai kabilah Arab. Keharusan ini membuka ruang pilihan dengan menuturkan tujuh cara lafaz-lafaz al-Quran dengan bentuk yang berbeza-beza tetapi tidak mengubah makna. Keluasan ini bukanlah satu kefarduan tetapi bagi mengatasi kesulitan awal bagi mereka yang tidak mahir dengan loghat Quraisy. Dengan cara beransur-ansur, mereka akan menguasai bahasa al-Quran dengan betul.⁴⁹

Setelah kewafatan Rasulullah SAW, terdapat beberapa *Ṣahābah* yang menulis mushaf-mushaf peribadi. Mushaf ini dibawa ketika mereka berdakwah di luar kota Madinah. Ada juga dalam kalangan *Ṣahābah* yang menulis tafsir pada mushaf dalam lembaran yang sama. Bagi mereka yang menghafal al-Quran pasti dapat membezakan antara al-Quran dan tafsir tetapi tidak sebaliknya.⁵⁰ Ini mengundang kepada bahaya perpecahan disebabkan oleh perbezaan qiraat.

‘Uthmān r.a. telah memerintahkan agar bacaan al-Quran diseragamkan di atas bacaan “*ḥarf wāḥid*” seperti yang tertulis pada ‘*al-Maṣḥaf al-Imām*.’ Pastinya baginda tahu bahawa al-Quran diturunkan melalui tujuh huruf (loghat/dialek). Namun begitu atas faktor untuk mengelakkan fitnah, beliau memerintahkan agar penyeragaman dilakukan. Ini kerana negara Islam semakin meluas. Para Qurrā’ pula telah bertebaran keluar ke wilayah-wilayah disamping ramai juga yang telah mati syahid. Tindakan beliau jelas menegah sesuatu yang diharuskan.⁵¹ Malahan keputusan tersebut disambut dengan permuafakatan (ijmak) oleh seluruh *Ṣahābah* Rasulullah SAW. Mushaf Uthmani akhirnya telah diterima oleh mereka sebagai *al-Imām* yang menjadi sumber dan tempat rujuk yang sah dalam menentukan sifat al-Quran dan rasm *al-Maṣḥaf* dalam bentuk tulisan.⁵² Keputusan polisi yang

⁴⁹ Mohd Yusoh Ibrahim, *Tafsir Al-Quran: Pertumbuhan Dan Perkembangan 1-150h* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 51-52.

⁵⁰ *Ibid.*, 54-57.

⁵¹ Khallāf, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah*.

⁵² Ibrāhīm, *Tafsir al-Qur’an*, 56-57.

dilakukan ‘Uthmān r.a. jelas diambil dengan mempertimbangkan kemaslahatan ummah. Ia dapat difahami oleh generasi pada masa itu hingga tiada bangkangan yang kuat sekalipun ramai *Ṣaḥābah* yang tahu hukum asal keharusannya.

RUMUSAN

Rujukan kepada model negara Islam dalam sejarah Islam tertumpu kepada 4 khalifah yang pertama yang dinamakan “*Khulafā’ al-Rāsyidīn*.” Keputusan-keputusan yang dikeluarkan oleh mereka menjadi bahan bernilai dalam pengkajian *Siyāsah Syar’iyyah*. Ini kerana formula yang mereka terapkan lazimnya akan menghasilkan sumber hukum yang dinamakan “ijmak.” Keistimewaan ini diberikan kepada mereka kerana memiliki wibawa yang unggul, terpilih dan dalam kalangan para Sahabat. Syarat-syarat yang diletakkan oleh generasi terkemudian khususnya mengenai ilmu setaraf mujtahid memang milik mereka. Justeru, takhta kerajaan yang dipegang sememangnya layak untuk mereka.

Sehubungan itu, aksi-aksi politik yang dilalui mereka, khususnya dalam cara pemilihan ketua negara menjadi hujah kepada oleh golongan fuqaha terkemudian. Abū Bakr r.a. telah melakukan ijtihad dengan melantik ‘Umar r.a. menggantikannya sebagai khalifah. ‘Umar r.a. pula berijtihad dengan tidak melantik seseorang pun untuk menjadi khalifah menggantikannya, tetapi menyerahkan pelantikan kepada syura yang terdiri daripada enam orang sahabat. Ijtihad mereka berdua adalah berbeza malahan berlainan juga dengan perbuatan Rasulullah SAW yang tidak melantik sesiapa pun menjadi khalifah. Keputusan mereka jelas berpandukan kemaslahatan untuk mencari penyelesaian terbaik dengan menilai situasi sosiopolitik yang terjadi pada masa mereka.

Selaras dengan kemampuan ilmu yang mereka miliki, keputusan-keputusan politik yang lain juga mempunyai alasan-alasan hebat seiring dengan *Maqāṣid al-Syarī’ah*. Dalam menilai kekuatan keputusan tersebut, nyatalah bahawa mereka menggabungkan antara kefahaman nas dan permasalahan semasa hingga keputusan itu tercermin “menarik manfaat dan menolak kemudaratan.”

Keyakinan mereka untuk berbeza secara zahir dengan keputusan Rasulullah SAW jelas membuktikan kefahaman mereka tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Inilah yang berlaku dalam kes pengagihan zakat kepada mualaf dan pengumpulan al-Quran. Teks arahan al-Quran dan hadis ada menyentuh mengenai hal tersebut tetapi bacaan terhadap teks itu dikemas kinikan dengan keperluan semasa.

Misalnya dalam masalah pengurusan harta rampasan perang, ia mempunyai impak jangka panjang ke atas perkembangan ummah. Sesuatu polisi yang tidak kelihatan (jangka panjang) biasanya akan ada bantahan kerana kelaziman yang ada hendak dipertahankan. Tambahan pula, keupayaan kognitif yang tinggi bagi meramal hala tuju negara bukan dimiliki oleh semua orang. Fakta-fakta mengenai keupayaan mujahidin mengoptimumkan penggunaan tanah pertanian untuk tujuan sekuriti makanan (*food security*) jelas diragui. Sedangkan keperluan masa depan sebagaimana zahir penuturan 'Umar r.a. mesti dirancang.

Namun sikap terbuka yang ditunjukkan oleh 'Umar r.a. dengan meminta pandangan semua pihak, menjadikan keputusan itu dapat dihasilkan dan dilaksanakan kemudiannya. Dipihak lain, rakyat yang mempunyai kepentingan tidak pula membantah. Ini selaras dengan kaedah “Keputusan pemerintah dalam persoalan ijtihad mengangkat *khilāf*” (حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف) atau “keluar dari *khilāf* adalah digalakkan” (الخروج عن الخلاف) (مستحب).

Dalam kes pengagihan zakat mualaf, fakta semasa juga berperanan kuat untuk memahami penyelesaian yang dilakukan oleh 'Umar r.a. Kemampuan masyarakat Islam pada masa itu dan keperluan pembiayaan pembukaan kota-kota lain, menyumbang kepada cara pentafsiran nas zakat dapat memenuhi *Maqāṣid al-Syarī'ah* bagi mengelola belanjawan dengan lebih efisien. Begitu juga pengumpulan al-Quran dalam satu mushaf meredakan ketegangan masyarakat bagi meraih perpaduan yang menjadi objektif disyariatkan ketua negara.

Demikian juga dalam keadaan umat yang lemah, penggunaan *Maqāṣid al-Syarī'ah* tetap relevan. Inilah senario di sebelah pengiktirafan fuqaha kepada kelahiran sistem beraja (pewarisan). Ini kerana *Maqāṣid* Asal (*al-aṣliyyah*) memastikan wujudnya

ketua negara. Syarat-syarat bagi kesempurnaan ketua negara boleh dianggap sebagai *Maqāṣid* sampingan (*al-Tab‘iyyah*). Keutamaan ini dapat dikesan kerana keperluan asas hidup bermasyarakat dapat disempurnakan dengan kekuatan dan kepimpinan. Ibn Taymiyyah misalnya memetik kenyataan “enam puluh tahun berada di bawah pemerintahan/ Imam zalim lebih baik dari satu malam tanpa kekuasaan” (ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان). Menurutnyanya lagi ini dipegang oleh golongan salaf seperti Fuḍayl bin ‘Iyāḍ dan Ahmad bin Ḥanbal dan yang lain.⁵³ Jika ada kecacatan ke atas proses penghasilannya, kekurangan itu masih boleh diterima dengan kadar darurat yang sesuai. Oleh itu, fuqaha membezakan sistem *al-Khilāfah* yang mewakili idealisme Islam dan *al-Mulk* yang dianggap perakuan simbol realiti sahaja. Al-Sanhūrī dalam hal ini menyimpulkan bahawa adalah menjadi kewajipan ke atas Muslimin untuk mendirikan sistem *al-Khilāfah al-Saḥīḥah*. Namun bagi sistem *al-Khilāfah al-Nāqīṣah al-Fāsidah al-Mafrūdah bi al-Quwwah wa al-Saytarah* maka kewajipan penerimaannya termasuk dalam kategori darurat kesan dari penggunaan kekuatan yang menindas yang tidak mungkin rakyat dapat menentangnyanya. Beliau menamakan sistem itu sebagai *al-Khilāfah al-Idṭirāriyyah*, yang mengiktiraf autoriti ketua negara untuk memerintah. Akan tetapi tanggungjawab dan keinginan untuk melihat sistem ideal tertegak masih berterusan.⁵⁴

Akhirnya dapat dirumuskan bahawa, mentadbir negara dengan menggunakan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* dapat membuatkan program-program dan polisi-polisi negara dirancang dengan baik. Ini kerana intipati *Maqāṣid al-Syarī‘ah* itu sendiri ialah untuk mencapai kemaslahatan hidup manusia. Sejarah Islam telah membuktikan bahawa, berlandaskan *Maqāṣid al-Syarī‘ah* kejayaan dirintis oleh *Khulafā’ al-Rāsyidīn* ketika mengisi program pembangunan negara dan penyusunan masyarakat.

⁵³ Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Ra’y wa al-Ra’iyyah* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), 114-115.

⁵⁴ Al-Sanhūrī, *Fiqh al-Khilāfah*, 236.

RUJUKAN

- Ab Halim, Asyiqin. "The Application of Ibn Khaldūn's Theory of Aṣabiyyah to the Modern Period with Special Reference to the Malay Muslim Community in Malaysia." University of Birmingham, 2013.
- Al-Badāwī, Yūsuf Aḥmad Muḥammad. *Maqāṣid al-Syari'ah 'inda Ibn Taymiyyah*. Jordan: Dār al-Nafā'is, 2000.
- Al-Fāsī, 'Alal. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Rabat: Maṭābi' al-Risālah, 1966.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'Ālamīn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Ali Ibn Muḥammad al-Māwardī. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Siyāsah al-Syarī'iyah fī Ḍaw' Nuṣūṣ al-Syarī'at wa Maqāṣidihā*. Kaherah: Maṭba'ah al-Madanī, 1998.
- Al-Ra'īs, Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn. *Al-Nazariyyat al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*. Cet. ke-7. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth, 1976.
- Al-Sanhūrī, 'Abd al-Razzāq Aḥmad. *Fiqh al-Khilāfah wa Taṭawuruhā li Taṣbaḥ Iṣbāḥ Umam Syarqiyyah*. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Al-Sanūsī, 'Abd al-Raḥman bin Mu'ammār. *Al-Ijtihād bi al-Ra'y fī al-Khilāfah al-Rashīdah*. Kuwait: al-Wa'ī al-Islāmī, 2011.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Asybah wa al-Nazā'ir*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- Al-Syāṭibī, Abū Mūsā Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1998.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Syaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr wa Kitābuhu Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. t. t.: al-Baṣā'ir, 1998.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥman. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Bayrūt: Dār al-Fikr, 2001.

- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Ra’y wa al-Ra’iyyah*. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992.
- Ibrahim, Mohd Yusoh. *Tafsir Al-Quran: Pertumbuhan Dan Perkembangan 1-150h*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī al-Syu’ūn al-Dusturiyyah wa al-Khārijiyyah wa al-Māliyyah*. Kuwayt: Dār al-Qalam, 1988.
- M. Zaidi, A.Rahman, and R.Sulong R. Hisyamudin. “Pengaruh Perubahan Dalam Pembinaan Hukum Siyasa Syar’iyyah.” *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008): 15.
- Mahmood Zuhdi Abdul Majid. “Maqāsid Al-Shariah: Satu Pengenalan.” In *Maqāsid al-Syari’ah*, ed. Mahmood Zuhdi Abdul Majid, Mek Wok Mahmud and Akhtarzaite Abdul Aziz (IIUM Press, 2012), 39.
- Raysūnī, Aḥmad. *Naẓariyat al-Maqāsid ‘inda al-Imām al-Syāṭibi*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Ridzwan Ahmad. “Metode Pentarjihan Maslahah dan Mafsadah dalam Hukum Islam Semasa.” *Jurnal Syariah* 16, no. 1 (2008).
- Tāj, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Kaherah: al-Azhār, 1415H.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa‘ad. *Maqāsid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Silāṭuhā bi al-Adillah al-Syar‘iyyah*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tawzī‘, 1998.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1987.
- Hassan Zulqarnain dan Abdul Rahman M. Zaidi, *Wanita Sebagai Calon Pilihan Raya*. Utusan Publications, 2008.