



JURNAL DAKWAH

Edisi 8 (2024) Disember 2024M / Jamadilakhir 1446H

ISSN: 2010-3334

ANALISA PENDAPAT NAJM AL-DĪN AL-ṬUFĪ (716H)
BERKAITAN *MAŞLAḤAH*
Izal Bin Mustafa Kamar (Ph.D.)

AN ANALYSIS ON THE *FATWĀ* AGAINST THE ROMANISATION
OF THE ARABIC SCRIPT IN THE MALAY LANGUAGE FROM
SYED ALWI BIN TAHIR AL-ḤADDĀD'S COLLECTION OF *FATWĀS*
Syakir Bin Pasuni (M.A.)

A CASE STUDY OF MUSLIM IDENTITIES AND
RELIGIOUS PRACTICES IN SINGAPORE
Ahmad Helmi Bin Mohamad Hasbi (M.A.)

هل الأحاديث النبوية التي لا أصل لها موضوعة؟
Nadia Hanim Bte Abdul Rahman (M.A.)

JURNAL DAKWAH

EDISI 8 (2024)

PENERBIT

Persatuan Ulama dan Guru-Guru Agama Islam Singapura
448, Changi Road, Wisma Indah #03-01, Singapura 419975

Tel: 63469350, Fax: 63463450

Emel: info@pergas.org.sg

Website: pergas.org.sg

JURNAL DAKWAH

Editor

Mohammad Yusri Yubhi Bin Md Yusoff (Ph.D.)

Penyusun

Khairunnisaa Bte Abdul Rahim (B.A.)

Penolong Editor dan Pembaca Pruf

Khairunnisaa Bte Abdul Rahim (B.A.)

Safiyah Binte Mohammad Fauzi

Jurnal Dakwah merupakan jurnal ilmiah dwi tahunan yang diterbitkan oleh CRADLE, Pergas. Ia bertujuan untuk menggalakkan para asatizah tempatan dan cendekiawan Islam agar dapat berkongsi idea dan membudayakan tradisi penulisan ilmiah, kritikal dan strategik. Ia juga adalah wadah bagi penerbitan dan perkongsian ilmu tentang kajian Islam dan masyarakat Muslim di Singapura bagi manfaat masyarakat Islam. Pandangan dan ulasan yang dimuatkan dalam jurnal ini pula merupakan pendirian penulis sendiri dan tidak semestinya mewakili pandangan rasmi Pergas.

CRADLE Pergas mengalu-alukan sumbangan artikel berjumlah 2000-4000 perkataan berkaitan persoalan

kajian Islam dan masyarakat Islam Singapura dari para asatizah, ilmunan dan pengkaji agama untuk diterbitkan dalam jurnal ini. Ia hendaklah lengkap dengan abstrak, kata kunci, kesimpulan, nota kaki, bibliografi (Chicago style), biodata serta alamat lengkap.

Editor berhak memendekkan artikel tanpa sebarang prejudis dan menetapkan tarikh penyiarannya. Setiap rencana yang terpilih bagi penerbitan akan dibayar menurut dasar yang telah ditetapkan. Jika berminat, sila hantar melalui emel info@pergas.org.sg.

Hakcipta terpelihara. Tidak dibenarkan menerbit semula mana-mana bahagian dari kandungan jurnal ini dalam apa jua bentuk atau format, sama ada secara elektronik, fotokopi atau lain-lain, tanpa mendapat keizinan terlebih dahulu dari penerbit dan penulis.

KANDUNGAN

Mukadimah	v
Analisa Pendapat Najm Al-Dīn Al-Ṭūfī (716H) Berkaitan <i>Maṣlaḥah</i> Izal Bin Mustafa Kamar (Ph.D.)	1
An Analysis on the <i>Fatwā</i> against the Romanisation of the Arabic Script in the Malay Language from Syed Alwi Bin Tahir al-Ḥaddād’s Collection of <i>Fatwās</i> Syakir Bin Pasuni (M.A.)	42
A Case Study of Muslim Identities and Religious Practices in Singapore Ahmad Helmi Bin Mohamad Hasbi (M.A.)	57
هل الأحاديث النبوية التي لا أصل لها موضوعة؟ Nadia Hanim Bte Abdul Rahman (M.A.)	80
Profil Penyumbang Rencana	102

Jadual Transliterasi

Huruf Arab	Rumi
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ

Huruf Arab	Rumi
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ء	’
ي	y

Vokal	Huruf Arab	Rumi
Vokal Pendek	اَ	a
	اِ	i
	اُ	u
Vokal Panjang	اِي, اِيْ	ā
	يِ	ī
	وِ	ū
Diftong	اَوْ	aw
	يِْ	ay
	يِْ	īyy/ī
	وِْ	uww/ū



Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha
Penyayang. Selawat dan Salam ke atas Nabi
Muhammad, Ahli Keluarganya dan Para Sahabat serta
setiap yang mengikuti perjalanan mereka

Mukadimah

Jurnal Dakwah terbitan Pergas merupakan satu-satunya wadah khusus bagi para asatizah Singapura untuk mengirimkan karya akademik mereka. Selain Jurnal Dakwah, Pergas juga menyediakan wadah Ar-Risalah sebagai tempat bagi para asatizah tempatan untuk berkarya. Bezanya, tidak seperti Jurnal Dakwah, Ar-Risalah merupakan terbitan bagi pembacaan yang lebih ringan dengan segmen yang pelbagai termasuk perkongsian buku, pengalaman serta artikel-artikel dalam tema-tema tertentu yang telah ditentukan oleh pihak editor.

Sebagai satu-satunya jurnal yang diterbitkan khusus sebagai wadah buat para asatizah bagi tulisan ilmiah, Pergas amat mengalu-alukan sebarang kiriman dan sumbangan para asatizah yang ingin berkongsi karya akademik atau sedutan kajian mereka.

Edisi terbitan kelapan Jurnal Dakwah kali ini mengetengahkan empat tulisan akademik asatizah tempatan dalam bahasa Melayu, Inggeris dan Arab. Dalam artikel pertama, tulisan Ustaz Dr Izal Mustafa, kajian beliau ini berusaha untuk menganalisa pendapat al-Ṭūfī (716H) berkaitan *maṣlahah* serta pertimbangannya ketika berlaku pertembungan antara dalil syarak dengan *maṣlahah*. Dalam argumentasinya, beliau menyatakan kebanyakan Ulama menolak pendapat al-Ṭūfī berkaitan *maṣlahah*, namun terdapat juga sebahagian Ulama lain yang berusaha untuk memberi penjelasan serta mengenalpasti ruang yang sesuai di mana pendapat al-Ṭūfī boleh dipertimbangkan. Menurutny lagi, pendapat al-Ṭūfī ini perlu diperjelaskan lagi serta ditetapkan batas-batas serta perinciannya dalam mengenalpasti ruang-ruang pertimbangan sesuatu kemaslahatan terutamanya dalam berhadapan dengan isu-isu kontemporari pada hari ini.

Tulisan kedua dalam bahasa Inggeris karangan Ustaz Syakir Pasuni pula cuba menganalisa *fatwā* bekas Mufti keempat Johor, Syed Alwi Bin Tahir Al-Haddad berkenaan tentangannya terhadap usaha romanisasi jawi. Berlatar belakangkan langkah pemimpin Turkiye moden, Muṣṭafa Kamāl Atatürk selepas perang dunia pertama yang melarang penerbitan sebarang skrip tulisan Arab di negaranya. *Fatwā* Al-Haddad ini, melarang usaha menyalin Al-Quran dalam skrip selain bahasa Arab. Menurutny, *fatwā* ini bertujuan untuk memelihara

identiti suci dan makna asal Al-Quran. Selain itu, Ustaz Syakir juga meneroka kesan deislamisasi beransur-ansur pihak kolonial terhadap amalan Islam di Kepulauan Melayu melalui pengenalan tulisan Latin serta langkah untuk mengurangkan penonjolan tulisan Jawi. Kesimpulannya, tulisan Ustaz Syakir ini menegaskan tentang keperluan untuk berhati-hati dalam menjaga tradisi kesarjanaan Islam di tengah-tengah era kemodenan hari ini, walaupun dengan alasan pembaharuan dan kontekstualisasi.

Artikel ilmiah seterusnya yang juga dalam bahasa Inggeris, merupakan tulisan Ustaz Ahmad Helmi Mohamad Hasbi yang berkisar tentang wacana yang berterusan mengenai agama dan ruang awam yang berteraskan sekular yang sering menghasilkan hubungan yang kompleks antara tiga institusi sosial yang penting: agama, masyarakat, dan negara. Dalam tulisannya, Ustaz Ahmad Helmi menegaskan bahawa sebagai satu negara yang sekular, Singapura perlu lebih berhati-hati dalam menangani sensitiviti tersebut. Artikel ini juga bertujuan meneroka bagaimana Islam ditafsir dan diamalkan dalam masyarakat majmuk khususnya terhadap masyarakat Islam di Singapura. Ia juga bertujuan untuk menjelaskan dan menerangkan bagaimana masyarakat Islam minoriti boleh dan harus memupuk hubungan antara agama yang sihat dengan sesama warganegara. Menurutnya, ini perlu dilakukan tanpa mengurangkan kepentingan asas dalam

agama, selain bertujuan untuk memupuk rasa yakin di kalangan umat Islam dan penganut agama lain.

Artikel terakhir pula merupakan tulisan Ustazah Nadia Hanim Abdul Rahman, artikel berbahasa Arab ini membincangkan tentang tajuk sama ada hadis-hadis yang berstatus '*lā aṣl lahu*' atau tiada asal padanya merupakan hadis palsu atau *mawḍū*? Dalam tulisannya ini, Ustazah Nadia menyatakan hadis yang tiada asal padanya bukanlah kesemuanya merupakan hadis rekaan. Isu utama pada hadis ini menurutnya hanyalah kerana riwayat tersebut tidak mempunyai sanad yang dapat ditularkan atau diketahui. Ia juga berkemungkinan disebabkan riwayat tersebut tidak mempunyai asal yang sah. Dengan itu, walaupun ia mempunyai rantai sanadnya yang tersendiri, tetapi ia tidak semestinya berstatus *ṣaḥīḥ*. Seterusnya, Ustazah Nadia turut memberikan perincian dalam menggunakan hadis berstatus tiada asalnya untuk tidak terus ditolak hadis tersebut. Sebaliknya, ia mesti dikaji dengan terperinci terlebih dahulu bagi menilai ketepatan kenyataan bahawa sesuatu hadis itu tiada asalnya, atau tuduhan bahawa hadis yang berstatus '*lā aṣl lahu*' atau tiada asal padanya tersebut sebenarnya tidak berasas sama sekali.

Akhir kata, semoga penulisan yang ditampilkan kali ini dapat memberi manfaat kepada para pembaca, khususnya mereka yang meminati kajian dan penulisan akademik. Kami juga berharap dengan wadah yang

disediakan melalui Jurnal Dakwah terbitan Pergas ini mampu mencambah minat para asatizah dalam arena penulisan akademik dan seterusnya melestarikan penulisan ilmiah di kalangan para asatizah.

Mohammad Yusri Yubhi Bin Md Yusoff (Ph.D)

Editor

ANALISA PENDAPAT NAJM AL-DĪN AL-ṬŪFĪ (716H) BERKAITAN MAŞLAḤAH

IZAL MUSTAFA

Abstrak

Makalah ini berusaha untuk menganalisa pendapat al-Ṭūfī (716H) berkaitan *maşlahah* serta pertimbangannya ketika berlaku pertembungan antara dalil syarak dengan *maşlahah*. Walaupun kebanyakan ulama menolak pendapatnya berkaitan *maşlahah*, akan tetapi sebahagian yang lain berusaha untuk memberi penjelasan serta mengenalpasti ruang yang sesuai di mana pendapat al-Ṭūfī boleh dipertimbangkan.

Kata kunci: Al-Ṭūfī, Maşlahah, Syariah

Latarbelakang

Dengan bercambahnya penulisan di zaman ini yang memberi penumpuan kepada ilmu *maqāṣid* dan juga *maṣlaḥah*, terdapat keperluan untuk menganalisa penulisan serta kajian-kajian tersebut. Sebahagian pengkaji kerana terlalu menitikberatkan aspek *maqāṣid/maṣlaḥah*, sehingga ke tahap mengedepankan aspek *maqāṣid/maṣlaḥah* serta meninggalkan *nuṣūṣ* sekiranya ketetapan *nuṣūṣ* itu tidak selari -menurutnya- dengan *maṣlaḥah*. Antara nama yang sering dikedepankan mereka ialah seorang ulama Ahl Sunnah, bernama Najm al-Dīn al-Ṭūfī (716H).¹

Walaupun pendapat al-Ṭūfī berkaitan *maṣlaḥah* tidak begitu tersebar di zamannya, sebagaimana yang

¹ Felicitas Opwis, *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, (Leiden, Brill, Studies in Islamic Law and Society, 2010), 200; Wā'il ibn Sulṭān al-Ḥārithī, *al-Muqārabah al-Ḥadāthiyyah li Naẓriyah al-Maqāṣid - Qirā'ah Manḥajīyyah*, dalam Aḥmad al-Raysūnī, *I'māl al-Maqāṣid bayna al-Tahayyub wa al-Tasayyub*, (London: Mua'assah Al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2014), 840.

diamati Wael al-Ḥallāq,² ia telah kembali mendapat perhatian di zaman ini, sehinggakan dijadikan sandaran untuk menyarankan ruang bagi merombak teori perundangan hukum Islam. Malcom Kerr menyatakan pendapat al-Ṭufī berkaitan *maṣlaḥah* merupakan pendapat yang berbeza daripada pendapat tradisional (*an extreme exception to the traditional view*).³ David Johnston menganggapnya sebagai seorang *uṣūlī* yang telah membuka ruang baru berkaitan teori perundangan Islam, dengan mengutamakan *maṣlaḥah* daripada al-Qur’ān dan *Sunnah*.⁴

Kerana itu, terdapat keperluan untuk membincangkan tentang pemikiran al-Ṭufī berkaitan *maṣlaḥah* serta menganalisa pendapatnya tersebut dengan kerangka *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*.

² Wael Hallaq, *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 151-153.

³ Malcom Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, (United States of America: University of California Press, 1966), 101.

⁴ David Johnston, “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh,” *Islamic Law and Society* 11, no. 2 (Leiden: Brill, 2004), 253.

Pengenalan Najm Al-Dīn Al-Ṭūfī serta Pendapatnya

Beliau adalah Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawīy ibn ‘Abd al-Karīm, al-Ṭūfī, Najm al-Dīn, Abū al-Rabī‘. Seorang ulama mazhab Ḥanbalī. Lahir pada tahun 657H/1259 di kampung Tūf, berdekatan dengan kota Baghdad. Beliau telah berpindah ke Syria bagi menuntut ilmu dan kemudiannya berhijrah ke Mesir. Antara penulisannya adalah kitab *Bughyah al-Sā’il* berkaitan ‘*aqīdah*, kitab *Mi‘rāj al-Wuṣūl* dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, juga kitab *al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn* berkaitan *ḥadīth*. Beliau meninggal dunia di Palestin pada tahun 716H/1316.⁵

Al-Ṭūfī mengemukakan pendapatnya berkaitan *maṣlaḥah* dan hubungannya dengan *nuṣūṣ* dan *ijmā’* ketika berlaku pertembungan antara kedua-duanya dalam kitab *al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*, ketika menjelaskan

⁵ Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-A‘lām li Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā’ Min al-‘Arab wa al-Musta‘mirīn wa al-Mustashriqīn*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, cetakan 15, 2002), vol. 3, 127; Al-Ṭūfī, *al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*, peny. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uthmān (Beirut: Mu’assasah al-Rayyān, cetakan 1998), 259.

ḥadīth yang ke-32 pada kitab tersebut, iaitu sabda Nabi s.a.w. (*lā ḍarara wa lā ḍirār*).⁶

‘Allāl al-Fāsī berpendapat bahawa al-Qāsimī⁷ mungkin merupakan yang terawal yang telah mengenal pasti pemikiran al-Ṭufī berkaitan *maṣlaḥah* dalam kitab *al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba’in*. Al-Qāsimī telah mengeluarkan perbahasan berkaitan *maṣlaḥah* daripada kitab tersebut pada satu risalah yang tersendiri. Rashīd Riḍā lalunya menuruti al-Qāsimī lalu menukil keseluruhan risalah al-Qāsimī tersebut ke *Majallah al-Manār*. Beberapa ulama di zaman ini, seperti Aḥmad al-Sāyih, telah menuruti pendekatan al-Qāsimī tersebut lalu

⁶ Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawīy ibn ‘Abd al-Karīm al-Ṭufī, *al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba’in*, peny. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uthmān, 259; Muṣṭafā Zayd, peny. Muḥammad Yusrī, *al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Mesir: Dār al-Yusr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, tiada tarikh), 225.

⁷ Al-Qāsimī: Beliau adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Qāsim al-Qāsimī al-Dimashqī, digelar sebagai Jamāl al-Dīn. Seorang *faqīh*, *uṣūlī* dan juga seorang sasterawan. Dilahirkan pada tahun 1866 bersamaan dengan 1283H di ibu kota Syria, Damsyik. Penulisannya pada pelbagai bidang ilmu Islam mencapai 110 penulisan. Beliau meninggal dunia di Syria pada tahun 1913/1332H. Sila lihat: Nizār Abāzah, *Jamāl al-Dīn al-Qāsimī: Aḥad ‘ulamā’ al-Iṣlāḥ al-Ḥadīth fī al-Shām* (Damsyik: Dār al-Qalam, 1997), 93-148.

mengkhususkan perbahasan al-Ṭūfi berkaitan *maṣlahah* pada satu penulisan tersendiri.⁸ Segala usaha tersebut, telah membawa perhatian ramai kepada pendapat al-Ṭūfi tersebut.

Al-Ṭūfi pada kitab *al-Ta'yīn fī Sharḥ al-Arba'īn* menjelaskan bahawa *ḥadīth lā ḍarara wa lā ḍirār* merupakan dalil yang membuktikan bahawa tiada kemudaran pada segala yang ditetapkan *shara'*. Walaupun terdapat beberapa hukum – seperti hukum *ḥudūd* - yang secara zahirnya mengandungi kemudaran, akan tetapi ia merupakan satu perkara yang terkecuali.⁹ Beliau lalunya membuat kesimpulan bahawa disebabkan

⁸ Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makārimuha*, (Kaherah: Dār al-Salām, cetakan ke-2, 2013) 261; Ayman Fawzī al-Kabīsī, *Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah - Dirāsah Ta'ṣīliyah Taṭbīqiyah*, 564; Rashīd Riḍā, “*Bāb Uṣūl al-Fiqh*,” Majallah al-Manār 9, no. 10 (1906), 745-770; Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah* (Kaherah: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyah, 1993).

⁹ Teks asal dalam bahasa Arab seperti berikut:

وقوله "لا ضرر ولا ضرار" فيه حذف، أصله لا حقوق أو إلحاق ضرر بأحد، ولا فعل ضرار مع أحد، ثم المعنى لا حقوق ضرر شرعاً إلا بموجب خاص مخصوص. أما التقييد بالشرع، فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا يتنفى، وأما استثناء حقوق الضرر بموجب خاص، فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما يكون ذلك لدليل خاص.

Sila lihat: Al-Ṭūfi, 236.

shara' telah menafikan segala jenis kemudaratan (melainkan apa yang terkecuali) ia bermakna bahawa penafian kemudaratan serta menegakkan kemaslahatan merupakan perkara yang dititikberatkan *shara'*, melebihi segala dalil-dalil yang lain.¹⁰

Beliau lalunya menjelaskan bahawa terdapat 19 dalil yang perlu diperhatikan seseorang untuk mengenalpasti hukum *shara'*. Dan dalil yang paling kuat menurutnya adalah tiga dalil utama, iaitu al-Qur'ān, *Sunnah* dan juga *Ijmā'*.

Permasalahannya timbul pada kenyataannya yang berikut. Beliau berpendapat bahawa terdapat situasi di mana apa yang ditetapkan ketiga-tiga dalil tersebut akan selari dengan *maṣlahah*, terdapat pula situasi di mana penetapan hukum yang didatangkan ketiga-tiga dalil tersebut bertembung dengan *maṣlahah*. Ketika hal

¹⁰ Teks asal dalam bahasa Arab seperti berikut:

وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة...

Sila lihat: Al-Ṭufī, 237.

tersebut berlaku, maka kemaslahatan akan diutamakan berbanding ketetapan *nuṣūṣ*.

Teks sepenuhnya seperti berikut:

وهذه الأدلة التسعة عشر أفوها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقها فيها ونعمت ولا نزع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية 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 الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.¹¹

Yang bermaksud: *Dan ini merupakan sembilan belas dalil, yang paling kuat antaranya adalah naṣ dan ijmā'. Adapun kedua-dua [dalil tersebut] sama ada ia selari dengan menjaga kemaslahatan ataupun atau bercanggah dengannya. Sekiranya kedua-dua melari dengan kemaslahatan, maka itu yang terbaik dan tiada perdebatan padanya. Kerana terdapat situasi kesepakatan yang berlaku antara ketiga-tiga dalil tersebut, iaitu naṣ, ijmā' dan maṣlaḥah, sebagaimana yang difahami daripada sabda Nabi s.a.w.:*

¹¹ Al-Tūfī, 238.

Tiada kemudaratn dan tidak memudaratkan. Dan sekiranya kedua-duanya tidak selari dengannya [iaitu masalah], ketika itu wajib dikedepankan penjagaan masalah ke atas kedua-duanya. Melalui cara takhṣiṣ (pengkhususan) dan juga sebagai penjelasan lanjut bagi kedua-duanya. Dan bukannya dengan melangkaui ataupun mengugurkan kedua-duanya. Sepertimana dikedepankan Sunnah daripada al-Qurʾān melalui al-bayān (penjelasan).

Al-Ṭūfī pada teks yang dinukilkan tadi berusaha untuk menjelaskan apa yang dimaksudkannya sebagai mengutamakan *maṣlaḥah* sekiranya terdapat pertembungan antaranya dengan penetapan *naṣ* serta *ijmāʿ*. Ia memberi gambaran bahawa beliau tidak menyarankan untuk mengetepikan *naṣ* serta *ijmāʿ*, akan tetapi saranannya (iaitu berkaitan *maṣlaḥah*) hanya sama ada untuk mengkhususkan maksud umum *naṣ* agar ia selari dengan kemaslahatan, ataupun sebagai suatu penjelasan lanjut (*bayān*) bagi *naṣ*.

Walaupun sedemikian, terdapat keperluan untuk menganalisa kenyataan al-Ṭūfī tersebut, memandangkan terdapat beberapa kenyataannya pada kitab tersebut yang saling bercanggah antara satu dengan yang lain.¹²

Pendapat al-Ṭūfī berkaitan *maṣlaḥah* boleh disimpulkan kepada empat poin utama. **Yang pertama**, beliau menganggap *maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid sharaʿ*, kerana itu ia merupakan dalil yang paling kuat. **Yang kedua**, kadangkala berlaku pertembungan antara *nuṣūṣ* dan *ijmāʿ* dengan *maṣlaḥah*. Ketika hal tersebut berlaku, maka *maṣlaḥah* akan diutamakan berbanding *nuṣūṣ* dan *ijmāʿ*. **Ketiga**, tiada pertimbangan *maṣlaḥah* pada bab *ʿibādāt*, kerana yang diberi perhatian adalah hak *shāriʿ*. Pertimbangan *maṣlaḥah* hanya berlaku pada bab *muʿāmalāt* dan juga *al-ʿādāt*. Manakala yang **keempat**, beliau menetapkan bahawa *maṣlaḥah* dan *mafsadah* pada bab *al-muʿāmalāt* dan *al-ʿādāt* (selain *ʿibādāt*) boleh

¹² Sebagai contoh, al-Ṭūfī juga bertanggapan bahawa *al-Qurʿān*, *Sunnah* dan juga *ijmāʿ* merupakan dalil *sharaʿ* yang paling kuat (*aqwāhā al-naṣ wa al-ijmāʿ*) kemudian setelah beberapa perenggan beliau menyatakan bahawa penjagaan *maṣlaḥah* lebih kuat daripada *ijmāʿ* (*aqwā min al-ijmāʿ*). Sila lihat: Al-Ṭūfī, 239-239, 244 dan 247-259.

dikenal pasti melalui akal dan juga melalui kebiasaan insan (‘*ādāt*) semata-mata.¹³

Analisa Pendapat Najm Al-Dīn Al-Ṭufī (716H) Berkaitan *Maṣlahah*

Bahagian ini akan menganalisis beberapa isu utama pada pendapat al-Ṭufī berkaitan *maṣlahah*, bermula dengan 1) pertembungan yang disangka boleh berlaku antara *nuṣūṣ* dan *ijmā*[‘] dengan *maṣlahah*; 2) pendapatnya berkaitan *maṣlahah* boleh dikenalpasti melalui akal; dan 3) kemungkinan boleh diutamakan *maṣlahah* ke atas *nuṣūṣ* kerana “kelemahan” *nuṣūṣ*. Perinciannya seperti berikut:

1) *Maṣlahah* boleh bertembung dengan *nuṣūṣ*

Sebagaimana yang telah dinukilkan sebelum ini, al-Ṭufī berpendapat bahawa terdapat kemungkinan *maṣlahah* pada sesuatu isu boleh diutamakan berbanding ketetapan *nuṣūṣ*. Ia berlaku apabila apa yang ditetapkan *nuṣūṣ* itu tidak selari dengan *maṣlahah*.

¹³ Al-Ṭufī, 280.

Al-Kawtharī berpendapat bahawa al-Ṭūfī, dengan ini, telah membuka ruang yang membenarkan penolakan *nuṣūṣ* apabila berlaku pertembungan antaranya dengan *maṣlaḥah*.¹⁴ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf menyatakan bahawa pendapat tersebut akan mengakibatkan sebahagian hukum yang ditetapkan *naṣ* dan *ijmā’* menjadi terhapus (*naskh*) melalui *ra’y*, kerana wujudnya *maṣlaḥah* pada sesuatu permasalahan ataupun tidak, ia merupakan pendapat peribadi dan jangkaan insan (*ra’y wa taqdīr*).¹⁵ Al-Būṭī berpendapat bahawa al-Ṭūfī dengan pendapatnya ini telah terkeluar daripada kesepakatan (*ijmā’*) ulama.¹⁶

Al-Zuhaylī menegaskan bahawa *nuṣūṣ* tidak pernah bercanggah dengan *maṣlaḥah*, akan tetapi apa yang berlaku adalah salah tanggap sebahagian individu bahawa sesuatu *naṣ* telah bertembung dengan *maṣlaḥah*. Ia mungkin kerana mereka menyaksikan beberapa situasi

¹⁴ Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, *Maqālāt al-Kawtharī* (Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah, tiada tarikh.), 244.

¹⁵ Ia berlaku sekiranya kemaslahatan itu tidak dinyatakan dengan jelas oleh *nuṣūṣ*. Sila lihat: ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī’ al-Islāmī fīmā lā naṣṣa fīhi* (Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nashr was al-Tawzī’, cetakan ke-6, 1993), 101.

¹⁶ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, cetakan ke-6, 2000), 187.

yang secara zahirnya menunjukkan seolah-olah apa yang ditetapkan *naş* tidak mampu untuk diterapkan kerana perbezaan keperluan/kemaslahatan masyarakat/individu ataupun perbezaan tempat.¹⁷ Menurut al-Zuhaylī, segala situasi tersebut tidak bermaksud bahawa *nuşūş* telah ditinggalkan kerana tiada lagi kemaslahatan untuk menurutinya, kerana *nuşūş* itu kekal selama-lamanya (*khālid dā'im*); akan tetapi apabila keadaan itu kembali sepertimana yang jelaskan *naş* tersebut, ketika itu apa yang ditetapkan *nuşūş* akan kembali diaplikasikan.¹⁸

¹⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Qadāyā al-Fiqh wa'l-Fikr al-Muā'sir*, Qadāyā al-Fiqh wa'l-Fikr al-Muā'sir, (Damsyik: Dār al-Fikr, 2011), 133.

¹⁸ Al-Zuhaylī berpendapat bahawa terdapat dua situasi yang mana boleh mengakibatkan seseorang untuk mengandaikan bahawa apa yang ditetapkan *naş* itu bercanggah dengan *maşlahah*. **Yang pertama:** Apabila apa yang ditetapkan *naş* itu sudah tidak lagi terzahir hikmahnya, seperti panduan daripada ayat al-Qur'an untuk bersabar ketika berperang berhadapan dengan 10 orang musuh. Adapun **yang kedua:** Apabila apa yang dijelaskan oleh *naş* (*madlūl*) sudah tidak lagi wujud, sepertimana yang berlaku di zaman 'Umar ibn al-Khaṭṭāb r.a., ketika tidak terzahir kemanfaatan/keperluan untuk memberi wang zakat kepada mereka yang baru sahaja memeluk Islam (*mu'allaf*). Sila lihat: Al-Zuhaylī, *Qadāyā al-Fiqh...*

2) ***Maṣlahah* boleh dikenal pasti melalui akal**

Perkara yang berikutnya merupakan ciri utama yang memisahkan antara al-Ṭūfī dengan *jumhūr* ulama ‘Ahl al-Sunnah. Iaitu pendapatnya bahawa *maṣlahah* boleh dikenal pasti melalui akal tanpa memerlukan kepada sandaran dalil yang tertentu. Beliau menyatakan:

...ولا يقال إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته ... لأن هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات. أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل. فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها، علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها.

Yang bermaksud: ...*dan jangan ada yang mengata bahawa (oleh kerana) shara' lebih mengetahui kemaslahatan mereka, maka hendaklah kita mengambil daripada dalil-dalilNya...kerana pendapat ini dinyatakan pada (perkara) 'ibādāt yang tersembunyi kemaslahatannya daripada jangkauan akal dan kebiasaan. Adapun kemaslahatan (yang bersangkutan) dengan urusan mukallaf pada hak-hak mereka, maka ia dikenalnya melalui kebiasaan (adat) dan juga akal pemikiran. Maka apabila kita menyaksikan dalil-dalil*

*shara' tidak lagi menunjuk kepadanya (iaitu kemaslahatan), maka kami mengetahui bahawa ia merupakan satu petanda untuk memperolehnya (iaitu kemaslahatan) dengan menjaganya.*¹⁹

Apa yang dikemukakan al-Ṭufī merupakan pendapat yang tidak pernah dinyatakan ulama sebelumnya.²⁰ Sehingga mazhab al-Mālikiyyah yang berpegang dengan *maṣāliḥ al-mursalah*,²¹ memiliki pandangan dan kaedah yang berbeza daripada al-Ṭufī bagi mengenal pasti *maṣlaḥah* serta mengaplikasikan *maṣlaḥah* pada isu-isu yang tidak disentuh *nuṣuṣ*. Bahkan al-Ṭufī sendiri menyatakan bahawa beliau melangkaui al-

¹⁹ Al-Ṭufī, 279-280.

²⁰ Al-Kawtharī, 244; Al-Būṭī, 187.

²¹ *Al-Maṣāliḥ al-Mursalah*: Merupakan kemaslahatan yang tidak dinyatakan *shara'* sama ada ia diterima ataupun ditolak. Walaupun al-Mālikiyyah dikenali sebagai mazhab yang menjadikan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* sebagai dalil *shara'*, namun kebanyakan mazhab juga berpegang dengan *al-Maṣāliḥ al-Mursalah*. Ada yang - seperti mazhab al-Ḥanafī - menamakannya sebagai *al-istiḥsān*, begitu juga ulama mazhab al-Shāfi'iyyah seperti al-Juwaynī dan al-Ghazālī telah menjelaskan prinsip-prinsip utama kemaslahatan yang tidak dinyatakan *shara'*. Sila lihat: Muḥammad 'Alī al-Tahānawī, *Mawsū'ah Kasshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, peny. 'Alī Dahrūj (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996), 1559; Muḥammad Amīn al-Shinqītī, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1410H), 12-13.

Mālikiyyah berkaitan *maṣāliḥ al-mursalah*, kerana al-Mālikiyyah menganggap *maṣāliḥ al-mursalah* sebagai salah satu daripada dalil *shara'* dengan memastikan bahawa kemaslahatan tersebut tidak bertembung dengan ketetapan *nuṣūṣ*.²² Kerana *maṣlahah* di sisi al-Ṭūfī, ditetapkan melalui akal tanpa menjadikan *nuṣūṣ* sebagai sandaran.

Al-Ṭūfī dengan ini berpendapat bahawa *maṣlahah* merupakan dalil *shar'ī* yang berdiri dengan sendirinya, serta tidak memerlukan kepada sandaran *nuṣūṣ*. Ia ditetapkan akal sebagai satu kemaslahatan melalui kebiasaan (*al-ʿādāt*) ataupun melalui pengalaman (*al-tajārib*).

²² Teks asal dalam bahasa Arab:

واعلم أن هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي تعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام.

Sila lihat: Al-Ṭūfī, 274.

Jawapan Bagi Kekeliruan

Sebagai jawapan bagi kekeliruan ini, terdapat keperluan untuk merujuk kepada penulisan ulama *Ahl al-Sunnah* berkaitan hubungan antara *nuṣūṣ* dengan *maṣāliḥ*, serta peranan akal dalam mengenal pasti *maṣāliḥ*.

Al-Shāṭibī berpendapat bahawa ruang bagi akal berhadapan dengan *nuṣūṣ* adalah terbatas, kerana tiada ruang bagi akal untuk *berijtihād* lalu mendatangkan dengan hukum yang baru sekiranya *nuṣūṣ* telah menetapkan hukumnya. Peranan akal di sisi al-Shāṭibī berhadapan dengan *nuṣūṣ* adalah untuk menjelaskan maksudnya, serta berusaha untuk memberi pentafsiran bagi teksnya, dalam erti kata lain, *berijtihād* bagi memahami maksudnya.²³ Pada kebanyakan situasi,

²³ Al-Shāṭibī membawa contoh peranan akal dalam *berijtihād* untuk menjelaskan maksud *naṣ*, sebagai contoh pentafsiran maksud *al-‘adālah* pada ayat 2 dari surah al-Ṭalāq. *Shara’* hanya menjelaskan secara umum ciri keadilan itu merupakan antara syarat yang perlu dipenuhi seseorang yang menjadi saksi. Para ulama telah *berijtihād* untuk mengenal pasti ciri-ciri untuk menetapkan sifat keadilan sehingga seseorang itu layak untuk diangkat menjadi saksi. Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, peny. ‘Abd Allāh Darrāz, Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz dan ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 2004), 775.

shara' hanya mendatangkan dengan hukum-hakam secara umum, serta menggunakan istilah umum yang mengandungi beberapa makna.²⁴ Maka akal berperanan untuk menjelaskan maksud ayat-ayat tersebut serta *berijtihad* bagi mengenal pasti bagaimana isi kandungan *nuṣūṣ* boleh diterapkan.

Adapun al-Ṭūfī, beliau berpendapat bahawa *maṣlaḥah* merupakan dalil *shar'ī* yang berdiri dengan sendirinya. Ia mampu dikenalpasti melalui akal insan, kebiasaan serta pengalamannya, dari itu ia tidak memerlukan kepada *nuṣūṣ*.

Ia merupakan satu dakwaan yang tidak selari dengan pendapat *Ahl al-Sunnah*. Kerana sesiapa sahaja yang meneliti dalil-dalil *shara'* pada pelbagai isu, amat jelas bahawa sebahagian besar daripada kemaslahatan di sebalik pensyariatkan tidak dinyatakan (dengan jelas) oleh *shara'*. Hal ini menimbulkan persoalan tentang apakah maksud di sebalik pemeliharaan *shara'* bagi

²⁴ Al-Shāṭibī, 776.

kemaslahatan insan, sekiranya penetapan sesuatu *maṣlahah* sebenarnya boleh dikenal pasti melalui akal insan?

Al-Ghazālī ketika menolak pendapat Mu‘tazilah yang menetapkan bagi segala perkara ciri baik dan buruk yang wujud padanya dengan sendiri (*al-Taḥsīn wa al-Taqbīḥ al-Dhātī*), beliau menyatakan bahawa sekiranya bagi segala perkara ciri baik dan buruk dengan sendiri (*al-Dhātī*), penetapan sesuatu perkara sebagai baik dan buruk akan bergantung kepada pemahaman serta tanggapan individu. Tanggapan individu pula berbeza antara satu dengan yang lain. Maka sesuatu perkara dianggap seseorang sebagai baik buat dirinya, individu yang lain pula memandangnya sebagai buruk.²⁵ Maka dengan ini terbukti bahawa dengan hanya bersandarkan kepada akal

²⁵ Teks asal dalam bahasa Arab:

إن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير، فإن كل طبع مشغوف بنفسه، ومستحقر لغيره، فيقضي بالقبح مطلقاً.

Sila lihat: Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘ilmi al-‘uṣūl*, peny. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, (Damsyik: Mu’assasah al-Risālah, 2012), 116.

semata-mata, insan tidak mampu untuk mengenal pasti *maṣlahah*, akan tetapi ia bakal membawa kepada kecelaruan kerana perbezaan yang berlaku antara insan untuk menetapkan sesuatu kemaslahatan.

3) *Maṣlahah* disepakati sedangkan terdapat *khilāf* pada dalil *shara* ‘

Bagi membuktikan kelebihan *maṣlahah* daripada *nuṣūṣ*, al-Ṭūfī memberi penumpuan terhadap perbezaan pendapat yang berlaku antara ulama kerana menurut *nuṣūṣ*. Perbezaan pendapat tersebut kembali kepada perbezaan *nuṣūṣ*, lebih khusus lagi perbezaan yang ada pada sebahagian *ḥadīth*.²⁶ Beliau menjadikan ia sebagai petanda akan kepentingan untuk berpindah daripada *nuṣūṣ*, kepada berpegang dengan *maṣlahah* yang – menurutnya – tiada perbezaan pendapat padanya. Atas dasar itu, *maṣlahah* merupakan dalil *shara* ‘ yang paling kuat di sisinya, bahkan lebih kuat daripada al-Qur’ān dan *Sunnah*. Beliau menyatakan:

²⁶ Al-Ṭūfī, 266; Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*, peny. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (Kaherah: Maṭba‘ah Sunnah al-Muḥammadiyah, tiada cetakan, 1953), 368.

أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم
شريعاً، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب
في الاتفاق المطلوب شرعاً...

Yang bermaksud: *Sesungguhnya nuṣūṣ itu berbeza serta saling bertembung, ia merupakan punca perbezaan pendapat pada hukum-hakam yang dicela shara', dan menjaga kemaslahatan merupakan satu realiti yang tiada perbezaan padanya, ia merupakan punca kesepakatan yang dituntut shara'...*²⁷

Dengan ini al-Ṭūfī menyarankan untuk menurut kemaslahatan memandangkan ia merupakan satu perkara yang jelas, berbeza dengan *nuṣūṣ* yang hanya mengakibatkan perselisihan pendapat. Beliau menyatakan:

ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه
لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألا يكون.

Yang bermaksud: *Kemudian Allah 'azza wa jalla biasanya telah menetapkan jalan*

²⁷ Al-Ṭūfī, 259-260.

untuk mengenal pasti kemaslahatan kita, maka tidak boleh ditinggalkan [jalan tersebut] disebabkan perkara yang tiada kepastian padanya, serta terdapat kemungkinan ia merupakan jalan untuk mencapai kemaslahatan dan kemungkinan juga tidak.²⁸

Kenyataan al-Ṭūfī, berkaitan kesepakatan yang tercapai pada kemaslahatan merupakan satu dakwaan yang perlu diberikan huraian. Hal ini kerana sekiranya kemaslahatan itu mampu ditetapkan melalui akal pemikiran insan – sepertimana yang beliau katakana - ia tetap tidak akan membawa kepada kesepakatan, sama ada pada kemaslahatan yang dikenal pasti, begitu juga pada kesimpulan hukum yang tercapai. Abū Zuhrah menyatakan sekiranya al-Ṭūfī menyaksikan perbezaan *ijtihād* antara ulama di zaman ini bagi mengenal pasti hukum pada isu yang pelbagai, bagaimana sebahagian perbezaan itu berpunca daripada perbezaan mengukur kadar kemaslahatan/keperluan yang wujud pada sesuatu isu, kemungkinan beliau akan menukar pendapatnya. Kerana yang tidak jelas itu sebenarnya bukanlah *naṣ*, akan

²⁸ Al-Ṭūfī, 272.

tetapi *maṣlahah* di sebalik sesuatu isu yang sukar untuk disepakati.²⁹

Al-Zuḥaylī (seperti al-Ghazālī) menyatakan bahawa segala natijah yang terhasil daripada akal pemikiran insan, yang tidak berlandaskan kepada petunjuk daripada wahyu dalam mengenal pasti hukum, pasti akan saling bertembung antara satu dengan yang lain.³⁰ Adapun perbezaan pendapat yang terhasil di antara para ulama ketika memahami *nuṣūṣ*, bukanlah perbezaan yang tercela serta dilarang agama. Ini kerana perbezaan pendapat tersebut terhasil ketika para ulama berusaha untuk mengamalkan perintah Tuhan kepada insan untuk merujuk kepada *nuṣūṣ* ketika berhadapan dengan perbezaan.³¹ Maka hasilnya para ulama telah merujuk

²⁹ Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Ḥanbal, Ḥayātuḥu wa 'Aṣruḥu, Ārā'uḥu wa Fiqḥuḥu*, (Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1947), 309.

³⁰ Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqḥ*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 2017), vol. 2, 99; Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min ‘ilm al-Uṣūl*, peny. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, 116.

³¹ FirmanNya yang sepertimana berikut:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

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

kepada *nuṣūṣ* untuk mencari huraian dan jalan keluar. Kesemua mereka telah berusaha untuk memahami *nuṣūṣ* berdasarkan pemahamannya serta keterbatasan ilmu serta kemampuannya. Oleh yang demikian, perbezaan pemahaman yang berlaku dalam memahami *nuṣūṣ* merupakan perbezaan yang tidak dilarang agama.³²

Tambahan dari ini, terdapat beberapa pertembungan pada kenyataan al-Ṭūfī berkaitan kemaslahatan, pada kitab yang sama. Sebagai contoh, al-Ṭūfī sendiri ketika menyarankan beberapa cara untuk meleraikan perbezaan pendapat yang mungkin berlaku ketika membezakan antara *maṣlaḥah* dengan *mafsadah* pada bab *al-mu‘āmalāt*, beliau menyatakan bahawa terdapat kemungkinan berlakunya perbezaan pendapat serta kekeliruan untuk mengenal pasti *maṣlaḥah* daripada

³² Teks asal dalam bahasa Arab:

...ویرد علیه بأن الخلاف الذي نهي الشارع عنه، وحذر منه، ليس هو الخلاف في فهم النصوص التي أمر الله باتباعها، وإلا كان الشارع متناقضاً مع نفسه إذ يأمر باتباع النصوص والرجوع إليها عند الخلاف، وهذا يتطلب فهم بعض المجتهدين معنى، وفهم البعض الآخر معنى آخر، ثم ينهي الشارع عن هذا الخلاف ويحذر منه، إن ذلك لا يقول به عاقل.

Sila lihat: Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol. 2, 98.

mafsadah.³³ Beliau dengan ini mengiktiraf bahawa bagi mengenal pasti *maṣlahah*, ia bukanlah merupakan satu perkara yang disepakati serta tiada perbezaan padanya.

Melihat kepada pertembungan antara beberapa kenyataan al-Ṭufī, al-Raysūnī berpendapat bahawa kemungkinan al-Ṭufī masih lagi mengkaji dan meneliti pendapatnya tersebut.³⁴

Analisa Pendekatan Ulama

Tanpa menafikan permasalahan yang terkandung pada beberapa kenyataan al-Ṭufī yang dinyatakan di atas, dan bagaimana ia merupakan pendapat yang tidak selari dengan kaedah hukum yang dikenalpasti serta yang dituruti jumbuh ulama, sebahagian ulama berusaha untuk memberi penjelasan bagi pihak al-Ṭufī.

Ada yang berusaha untuk membuat perbandingan dengan pendapat al-Ṭufī pada pelbagai penulisannya

³³ Teks asal dalam bahasa Arab:

ثم إن المصالح والمفاسد قد تتعارض، فنحتاج إلى ضابط يدفع محذور تعارضها...

Sila lihat: Al-Ṭufī, 278.

³⁴ Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Mesir: Dār al-Kalimah, cetakan kedua, 2013), 242.

untuk memahami pemikirannya secara umum. Sebagai contoh, al-Juhanī membandingkan pendapat al-Ṭūfī pada kitabnya *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* pada ilmu *uṣūl al-fiqh*, dengan keseluruhan kenyataan al-Ṭūfī pada *al-Ta'yīn* berkaitan *maṣlaḥah*.³⁵ Antara kesimpulan yang beliau capai berkaitan pendapat al-Ṭūfī berkenaan pertembungan antara *naṣ* dan *maṣlaḥah*, terdapat dua kemungkinan.

Pertama: Sama ada *al-Ṭūfī* memaksudkan kenyataan tersebut sebagaimana yang difahami secara zahir. Akan tetapi pada hakikatnya pertembungan tersebut sama sekali tidak berlaku, dan beliau sendiri mengetahui bahawa tiada pertembungan sama sekali antara *naṣ* dan *maṣlaḥah*. Kerana, sepertimana yang diamati beberapa ulama, al-Ṭūfī tidak mendatangkan walaupun dengan satu contoh bagi membuktikan bahawa ketetapan *naṣ* serta

³⁵ Fahd ibn Sa'ad al-Juhanī, *Difā' al-Ṭūfī 'An al-Ṭūfī* (Riyadh: Dār al-Taḥrīr, 2019), 43.

ijmā' boleh bertembung dengan *maṣlahah* sehingga boleh diutamakan kemaslahatan ketika itu.³⁶

Kemungkinan yang **kedua**: *Al-Ṭuḥī* tidak memaksudkan pertembungan yang boleh berlaku secara umumnya. Akan tetapi saranan yang beliau kedepankan adalah berkaitan *nuṣūṣ* yang terdapat padanya keperluan untuk dikhususkan maksudnya, sebagai penjelasan lanjut, ataupun terdapat padanya ruang untuk mentakwil maknanya yang umum.³⁷

Sebagai contoh, al-Ṭuḥī dalam kitabnya *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* membahaskan tentang *fatwā* yang dikeluarkan seorang ulama Mesir, Yahyā al-Laythī³⁸ yang

³⁶ Muḥammad Abū Zuhrah, *Ibn Ḥanbal, Ḥayātuhu wa 'Aṣruhu, 'Ārā'uhu wa fiqhuhu*, 310; Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah fī al-Tashrī' al-Islāmī*, peny. Muḥammad Yusrī, 177; Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī'ah*, 242.

³⁷ Fahd ibn Sa'ad al-Juhanī, *Difā' al-Ṭuḥī 'An al-Ṭuḥī*, 72.

³⁸ Yahyā al-Laythī: Beliau adalah Yahyā ibn Yahyā bin Kathīr, al-Laythī, Abū Muḥammad. Seorang ulama dari kota Andalus. Lahir pada tahun 152 hijriyyah. Beliau menuntut ilmu semasa mudanya di Cordova, setelahnya bermusafir ke timur dan menuntut ilmu dengan imam Mālik ibn Anas. Di samping itu beliau menuntut ilmu daripada ulama Mekah dan Madinah. Beliau juga merupakan antara sebab tersebarnya mazhab Mālikī di Andalus. Beliau meninggal dunia tahun 234 hijriyyah di Cordova, Sepanyol. Sila lihat: Al-Zirikī, vol. 8, 176.

telah menetapkan bahawa seorang *amīr* yang telah mendatangi isterinya di siang Ramadan perlu berpuasa dua bulan berturut-turut. Tanpa memberi kepada *amīr* pilihan lain untuk membayar kafarahnya.

Fatwā ini, secara zahirnya, bercanggah dengan penetapan keseluruhan *mazhab*, kerana mengikuti penetapan jumhur ulama (selain Mālikiyyah) *kaffarah* yang perlu dilaksanakan seseorang yang telah membatalkan puasanya di siang Ramadan kerana mendatangi isteri adalah dengan mengikuti tertib yang telah ditetapkan pada ayat al- Qur’ān. Iaitu dengan membebaskan seorang hamba terlebih dahulu, sekiranya tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut-turut. Setelannya barulah memberi makanan kepada 60 fakir miskin. Adapun *mazhab* al-Mālikiyyah, beliau diberi pilihan untuk memilih salah satu antara tiga hukuman *kaffarah* tersebut. *Fatwā* yang dikeluarkan tersebut mempertimbangkan keadaan *amīr* yang memiliki kemampuan kewangan untuk membebaskan hamba. Dari itu, ia menyarankan hukuman yang lebih keras (iaitu

berpuasa dua bulan berturut-turut) sebagai satu-satunya pilihan agar beliau tidak memandang ringan terhadap kewajipan berpuasa.³⁹

Al-Ṭufī walaupun berpendapat bahawa ia merupakan antara kemaslahatan yang tidak iktiraf syarak, akan tetapi beliau memahami pemikiran di sebalik *fatwā* yang dikeluarkan Yahyā al-Laythī tersebut. Kerana tujuan utama syarak ketika menetapkan hukuman *kafarrah* bagi seseorang yang mendatangi isterinya di siang Ramadan, adalah sebagai suatu peringatan buat dirinya untuk menjauhi perbuatan tersebut. Dengan kekayaan yang dimiliki seorang *amīr*, beliau memiliki kemampuan untuk membebaskan hamba sahaya berkali-kali sepanjang Ramadan. Dari itu, beliau tidak akan terkesan dengan peringatan syarak tersebut melainkan sekiranya hukuman

³⁹ Wahbah Al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damsyik: Dār al-Fikr, cetakan ulangan keempat, 2004). vol. 3, 1740.

kaffarah yang perlu beliau tunaikan tersebut, terdapat padanya kesukaran untuk menunaikannya.⁴⁰

Menurut al-Juhanī, kemungkinan inilah yang dimaksudkan al-Ṭūfī di dalam kitab *al-Ta'yīn* sebagai contoh *maṣlahah* boleh mengkhususkan *nuṣūṣ*.⁴¹

Adapun Ḥusayn Ḥāmid dan al-Qaraḍāwī, menyatakan bahawa kemungkinan yang dimaksudkan al-Ṭūfī adalah *nuṣūṣ* yang *ẓannī* (yang bukan *qaṭ'ī*), kerana tiada ruang untuk berlakunya pertembungan antara *maṣlahah* dengan *nuṣūṣ qaṭ'ī*. Maka al-Ṭūfī – menurut mereka- telah mengutamakan *maṣlahah* ke atas *nuṣūṣ* yang *ẓannī* ketika berlaku pertembungan antara kedua-

⁴⁰ Teks asal dalam bahasa Arab:

ما شهد الشرع ببطلانه من المصالح ، أي : لم يعتبره كقول من يقول : إن الموسر كالمملك ونحوه يتعين عليه الصوم في كفارة الوطء في رمضان ، ولا يغير بينه وبين العتق والإطعام ؛ لأن فائدة الكفارة الزجر عن الجنائية على العبادة ، ومثل هذا لا يزجره العتق والإطعام لكثرة ماله ، فيسهل عليه أن يعتق رقاباً في قضاء شهوته ، وقد لا يسهل عليه صوم ساعة ، فيكون الصوم أجزر له ، فيتعين

Sila lihat: Al-Ṭūfī, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, peny. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Saudi Arabia: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, cetakan kedua, 1998), vol 3, 205-206; Al-Juhanī, *Difā' al-Ṭūfī 'An al-Ṭūfī* 69.

⁴¹ Al-Juhanī, *Difā' al-Ṭūfī 'An al-Ṭūfī*, 69.

duanya.⁴² Al-Zuḥaylī tidak sependapat dengan kesimpulan ini, kerana menurutnya al-Ṭufī tidak membezakan antara *nuṣūṣ* yang *ẓannī* dengan yang *qaṭʿī*.⁴³

Walaupun sedemikian, pada hemat penulis, tanpa menafikan beberapa permasalahan yang terdapat pada penulisan al-Ṭufī, terdapat kebenaran pada pendapat Ḥusayn Ḥāmid dan al-Qaraḍāwī. Yakni al-Ṭufī tidak bermaksud untuk mengutamakan *maṣlaḥah* ke atas *nuṣūṣ* secara mutlak, akan tetapi yang beliau maksudkan adalah situasi-situasi yang tertentu yang memerlukan kepada pertimbangan *maṣlaḥah*.

Kerana sejarah membuktikan wujudnya pelbagai situasi di mana ketetapan sebahagian *nuṣūṣ* perlu dikhususkan demi meraikan keperluan serta kemaslahatan tertentu. Sebagai contoh, penetapan Saydina ʿUmar ibn

⁴² Ḥusayn Ḥāmid, *Naẓriyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1971), 538; Al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsah al-Sharʿiyyah fī Dawʿ Nuṣūṣ al-Sharīʿah wa Maqāṣiduhā* (Kaherah: Maktabah Wahbah, cetakan ke-4, 2011), 161; Al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh*, vol. 2, 95.

⁴³ Wahbah al-Zuḥaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2: 95.

al-Khaṭṭāb penceraian talak tiga dengan sekali lafaz sebagai talak tiga, setelah beliau menyaksikan bagaimana masyarakat di zamannya sering menggunakan lafaz penceraian sedemikian. Maka beliau menetapkan lafaz tersebut sebagai talak tiga, walaupun di zaman Nabi s.a.w. lafaz talak tiga dalam satu majlis dianggap sebagai talak satu.⁴⁴ Begitu juga *ijtihād* Saidina ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb yang melarang para sahabat untuk bernikah dengan Ahl Kitab,⁴⁵ demi menjaga kemaslahatan dan menolak kemudaratannya di sebalik pernikahan tersebut. Walaupun secara zahirnya pernikahan dengan ahl kitab dibenarkan agama.

Maka segala keputusan tersebut, tidak bertembung dengan penetapan agama. Kerana selagimana sesuatu perkara itu tidak termasuk antara perkara *thawābit* yang

⁴⁴ Beliau berkata:

(إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أُنَاةٌ؛ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ!).

Sila lihat: Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyadh: Dār al-Salām, 2000), Hadith 1472: 630.

⁴⁵ Sayyidina ‘Umar menulis surat kepada Saydina Huzaifah yang telah bernikah dengan Ahl Kitab, untuk menceraikan isterinya:

طَلَّقَهَا، فَكُتِبَ إِلَيْهِ لَمْ، أَحْرَامٌ هِيَ؟ فَكُتِبَ إِلَيْهِ: لَا وَلَكِنِّي خِفْتُ أَنْ تَعَاطُوا الْمُؤْمَسَاتِ مِنْهُمْ.

Sila lihat: Sa‘īd ibn Manṣūr, *Kitāb al-Sunan*, peny. Al-‘A‘zamī (Bombay: Dār al-Salafiyyah, 1982) no. 716, vol. 1, 224.

tidak boleh berubah, dengan mengambil kira kesesuaian situasi semasa dan setempat; ketika itu pengkhususan sesuatu *nuṣūṣ* adalah dibenarkan. Ia termasuk antara kategori *Taqyīd al-Mubāh* (iaitu mengehadkan suatu perkara yang harus) demi menjaga kemaslahatan tertentu dan bukannya bertembung dengan mana-mana hukum agama yang telah disepakati. Ia seperti pelbagai lagi peraturan/perundangan yang membataskan perkara yang *mubāh* demi menjaga kemaslahatan tertentu, seperti peraturan berkaitan pernikahan dan penceraian.

Kesimpulan

Makalah yang ringkas ini telah berusaha untuk menganalisa beberapa pendapat al-Ṭufī berkaitan *maṣlaḥah*, kerana pendapatnya kembali mendapat perhatian di zaman ini. Seinggakan dijadikan sandaran untuk menyarankan rombakkan pada teori perundangan hukum Islam, serta mengedepankan kaedah *maṣlaḥah* daripada *nuṣūṣ* sekiranya terdapat “pertembungan” antara keduanya.

Pendapat al-Ṭūfi -secara zahirnya- terdapat padanya pelbagai isu dan kesamaran. Dan kesimpulan yang dicapai daripadanya juga merupakan suatu pendekatan yang bermasalah. Sepertimana yang dinyatakan al-Shāṭibī, kerana sekiranya dibenarkan bagi insan untuk melangkaui salah satu antara ketetapan syarak, dengan hanya bersandarkan kepada akal pemikirannya serta apa yang beliau anggap sebagai menjaga kemaslahatan dirinya, ia membuka ruang kepada terbatalnya pelbagai ketetapan syarak, hanya dengan bersandarkan kepada pemikiran serta tanggapan individu.⁴⁶

Sebagai kesimpulan, sebagaimana yang dinyatakan sebahagian ulama, bahawa kemungkinan al-

⁴⁶ Teks asal dalam bahasa Arab:

لو جاز للعقل تحطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور حاله.

Sila lihat: Al-Shāṭibī, 51.

Ṭūfī masih lagi mengkaji kaedah yang beliau kenalpasti. Walaupun sedemikian, pendapat al-Ṭūfī tersebut perlu diperjelaskan serta ditetapkan batas-batas serta perinciannya. Bagi mengenalpasti ruang-ruang pertimbangan sesuatu kemaslahatan, lebih-lebih lagi berhadapan dengan isu-isu kontemporari.

RUJUKAN

Abāzah, Nizār. (1997). Jamāl al-Dīn al-Qāsimī. *Aḥad ‘ulamā’ al-Iṣlāḥ al-Ḥadīth fī al-Shām*. Damsyik: Dār al-Qalam.

Abū Zuhrah, Muḥammad. (1947). *Ibn Ḥanbal, Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu, Ārā’uhu wa fiqhuhu* (2nd edn.). Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. (2000). *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah* (6th edn.). Beirut: Mu’assasah al-Risālah.

Al-Fāsi, ‘Allāl. (2013). *Maqāṣid al-Sharī‘ah wa Makārimuha* (2nd edn.). Kaherah: Dār al-Salām.

Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. (2012). *Al-Mustaṣfā min ‘Ilmi al-Uṣūl*. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (peny.). Damsyik: Mu’assasah al-Risālah.

Al-Ḥanbalī, Ibn Rajab., Bin Aḥmad, ‘Abd al-Raḥmān. (1953). *Dhayl Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*.

Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (peny.). Kaherah:

Maṭba‘ah Sunnah al-Muḥammadiyyah.

Al-Kabīsī, Ayman Fawzī (n.d.). *Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah - Dirāsah Ta‘šīliyah Taṭbīqiyyah*.

Al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. (n.d.). *Maqālāt al-Kawtharī*. Kaherah: Maktabah al-Tawfiqiyyah

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2011). *Al-Siyāsah al-Shar‘iyyah fī Daw’ Nuṣūṣ al-Sharī‘ah wa Maqāṣiduhā* (4th edn.). Kaherah: Maktabah Wahbah.

Al-Raysūnī, Aḥmad. (2013). *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī‘ah* (2nd edn). Mesir: Dār al-Kalimah.

Al-Raysūnī, Aḥmad. (2014). *I‘māl al-Maqāṣid bayna al-Tahayyub wa ‘l-Tasayyub*. London: Mua'assah Al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī.

Al-Sāyih, Aḥmad ‘Abd Al-Raḥīm. (1993). *Risālah fī Ri‘āyah al-Maṣlahah*. Kaherah: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah.

Al-Shātibī, Abū Ishāq Ibrāhīm Bin Mūsā. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*. ‘Abd Allāh Darrāz, Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz dan ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad (peny.). Beirut: Dār al-Kutub al-Ḥadīth.

Al-Shinqītī, Muḥammad Amīn. (1410H). *Al-Maṣāliḥ al-Mursalāh*. Madinah: Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah.

Al-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī. (1996). *Mawsū‘ah Kasshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*. ‘Alī Daḥrūj (peny.). Beirut: Maktabah Lubnān.

Al-Ṭūfī, Najm Al-Dīn Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawīy ibn ‘Abd al-Karīm. (1998). *Al-Ta’yīn fī Sharḥ al-Arba‘īn*. Aḥmad Ḥāj Muḥammad ‘Uthmān (peny.). Beirut: Mu’assasah al-Rayyān.

Al-Ṭūfī, Najm Al-Dīn Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawīy ibn ‘Abd al-Karīm. (1998). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah* (2nd edn.). (Vols. 1-3). ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (peny.). Saudi Arabia: Wizārah al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da‘wah wa al-Irshād.

- Al-Ziriklī, Khayr Al-Dīn. (2002). *Al-A' lām li Ashhur al-Rijāl wa al-Nisā' Min al-'Arab wa al-Musta'mirīn wa al-Mustashriqīn*. (15th edn.). (Vols. 1-8). Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. (2004). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (4th edn.) (Vols. 1-8). Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. (2011). *Qadāyā al-Fiqh wa 'l-Fikr al-Muā'şir*. Damsyik: Dār al-Fikr.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. (2017). *Uşūl al-Fiqh* (Vols.1-2). Damsyik: Dār al-Fikr.
- Hallaq, Wael. (1997). *History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uşūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ḥāmid, Ḥusayn. (1971). *Nazriyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kaherah: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyyah.
- Ibn Al-Ḥajjāj, Muslim. (2000). *Şaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār al-Salām.

- Ibn Manṣūr, Saʿīd. (1982). *Kitāb al-Sunan*. (Vols. 1-2). Muḥammad Muṣṭafā Al-Aʿẓamī (peny.). Bombay: Dār al-Salafiyyah.
- Ibn Saʿad Al-Juhanī, Fahd. (2019). *Difāʿ al-Ṭūft ʿAn al-Ṭūft*. Riyadh: Dār al-Taḥrīr.
- Johnston, David. (2004). *Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh*. (Vols. 1-31). No.2. Islamic Law and Society. Leiden: Brill.
- Kerr, Malcom. (1966). *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā*. United States of America: University of California Press.
- Khallāf, ʿAbd Al-Wahhāb. (1993). *Maṣāḍir al-Tashrīʿ al-Islāmī fīmā lā naṣṣa fīhi* (6th edn.). Kuwait: Dār al-Qalam li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.
- Opwis, Felicitas. (2010). *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from*

the 4th/10th to 8th/14th Century. (Vols. 1-31).

Studies in Islamic Law and Society. Leiden: Brill

Riḍā, Rashīd. (1906). *Bāb Uṣūl al-Fiqh*. Majallah al-Manār 9, no. 10.

Zayd, Muṣṭafā. (n.d.). *Al-Maṣlaḥah fī al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Muḥammad Yusrī (peny.). Mesir: Dār al-Yusr li al-Ṭībā‘ah wa al-Nashr.

**An Analysis on The Fatwā against The Romanisation
of The Arabic Script in The Malay Language from
Syed Alwi Bin Tahir Al-Ḥaddād's Collection of
Fatwās**

Syakir Bin Pasuni

Abstract

This paper examines the fatwā issued by Syed Alwi Bin Tahir al-Ḥaddād the 4th Mufti of Johor (d.1962) against the romanisation of Jawi, drawing from his vast collection of fatwās. It delves into historical shifts in script usage, notably post-World War I in Turkey, where Muṣṭafa Kamāl Atatürk initiated a move away from utilising the Arabic script. The prohibition on transcribing the Qu'rān in scripts other than Arabic is underscored, with emphasis on the importance of preserving its sacred identity and original meaning. The impact of colonisation on Islamic practice in the Malay Archipelago is also explored, highlighting the gradual deislamisation

resulting from the introduction of the Latin script and diminishing the prominence of the Jawi script.

Keyword: Romanisation, Jawi, Islam, Fatwā.

Introduction

The holy verses of the Qur'ān, from the time of revelation and throughout the ages have always been written utilising Arabic script. Until recent times, following the First World War in Turkiye, Muṣṭafā Kamāl Atatürk the founder of modern Turkiye was one of the first people to move away from using the Arabic script and commissioned the transliteration of the Qur'ān. The person who addressed the above matter to the Mufti added that he had seen an entire copy of a Qur'ān that was written transliterated in Romanised script. Beyond that, even Islamic books that were originally in Arabic were published transliterated and taught in universities as such.¹

¹Syed Alwi Bin Tahir Al-Ḥaddād, *Fatwā-Fatwā yang telah difatwā kan oleh Mufti Kerajaan Johor*, 186 (Johor: Bahagian Penerbitan Jabatan Agama Johor, 2013)

Even in the Malay Archipelago, there have been people writing Malay in Romanised script for addresses on envelopes and there are also people who have switched from using the Hijrī calendar to using the Gregorian calendar. There have also been those who used Romanised script for the purpose of business dealings and for teaching.²

Professor Gibb,³ a British expert on Arabic correspondence and a member of The Academy of the Arabic Language in Cairo (*Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi al-Qāhirah*) gave an address in 1949, where Gibb highlighted his effort to spread Arabic language in The United States of America and Britain. To the detriment of Muslims, he said that discontinuing utilisation of the Arabic script will render people unable

² Al-Ḥaddād, 186.

³ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (d.1971) known as H.A.R Gibb was a Scottish historian on Orientalism, was born in Egypt and studied Arabic at the School of Oriental and African Studies. See, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Gibb Sir Hamilton Alexander Rosskeen 1895-1971, Achive Catalogue, <<https://royalasiaticarchives.org/index.php/gibb-sir-hamilton-alexander-rosskeen-1895-1971-5>> (accessed 26 November, 2024)

to read the Qur'ān and Islamic books in Arabic language.⁴

Prohibition on Transliterating the Qur'ān

Mufti Syed' Alwī emphasises the Islamic worship aspect of this problem and how it affects the recitation of the Qur'ān. This subject is of grave importance because of the consequences that follow. Classical and contemporary scholars are unanimous in the prohibition of writing the Qur'ān in a script other than that it was revealed in. Even reciting it with a melody that is foreign to the Arabic culture is prohibited.⁵

For a person to understand a language foreign to him, it can either be by transliteration which is by matching the sounds of the syllables to a corresponding syllable in the alphabets of another language. Another way is to translate it word by word. To read or understand the Qur'ān, both of these would not make sense. The only way to understand it is to translate it according to its meaning and the only way that a meaning of a verse would

⁴Al-Ḥaddād, 187.

⁵ Ibid.

be safely conveyed to another person is by referring to its translation. A person who does not understand the Arabic language will simply have to access a translation by a qualified scholar. Part of the uniqueness of the Qur'ān in the Islamic tradition is that it is not just content to be understood as per instructional books, but it is a text to be recited in the correct manner, the way it was revealed to Prophet Muḥammad p.b.u.h. via the angel Jibrīl. Reciting the Qur'ān in itself is an act of worship. To be able to recite the Qur'ān, one is required to be at the very least proficient in Arabic literacy and studied the rules of recitation. Advanced readers would read the Qur'ān in a melodious way while observing the rules of recitation.

The underlying reason behind the prohibition for transliterating the Qur'ān is to protect the Qur'ān from distortion in writing or recitation regardless of intention. That has always been the motivation from the time Prophet Muḥammad p.b.u.h. when he initially prohibited the companions to transcribe his own sayings so as not to confuse the Hadith with the Qur'ān. As time went on and Islam started to spread to distant lands, so did the Qur'ān

and the modes of recitation relayed by the Prophet. Sayyiduna' Uthmān Ibn' Affān the third caliph later on led the process of compiling the Qur'ān with the same motivation to protect it from distortion and burned other modes of recitation.

The proper way to recite the Qur'ān was revealed to Prophet Muḥammad by the angel Jibrīl and he transmitted it to his Companions the same way he was taught to read. The manners of articulation, degrees of prolongation, correct enunciation of letters could never be transmitted accurately by writing, transliterating would only increase the confusion. Hence performing the *ṣalāh* requires one to memorise at least Sūrah al-Fātiḥah and reading it the way it was taught, as a condition for the *ṣalāh* to be valid.⁶

Translation of the Qur'ān is either word by word or relaying its meanings according to the order of verses. The former is prohibited while the latter is a necessity. Shaykh

⁶ Aḥmad ibn al-Husayn al-Aṣfahānī al-Shāfi'ī, *Mukhtaṣar Abī Shujā' al-Musammā Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb*, (Lebanon: Dār al-Minhāj, 2005), 34.

Nūr al-Dīn' Itr⁷ discusses this in chapter twelve of his '*Ulūm Al-Qur'ān Al-Karīm*'.⁸ He demonstrated the erroneous result of word-by-word translation of the Qur'ān with verse 29 from Sūrah Al-Isrā':

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ

Meaning: And do not make your hand [as] chained to your neck or extend it completely and [thereby] become blamed and insolvent.⁹

The word-by-word translation of the verse above would come up with a meaningless "do not tie your hands to your necks" whereas the expression is a metaphor for miserliness and the verse is prohibiting the trait of miserliness.¹⁰ An orientalist by the name of Mardres,¹¹

⁷ Nūr al-Dīn 'Itr is a senior scholar of Syria, Lecturer of Qur'ān and its sciences and Ḥadīth and its sciences in the faculty of Sharī'ah and Adab in the University of Damascus and University of Ḥalab, Syria.

⁸ Nūr al-Dīn 'Itr, '*Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*'. (Damascus: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 1996), 116-119.

⁹ Al-Isrā', 17:29

¹⁰ 'Itr, 118.

¹¹ The writer is not able to find a French orientalist Qur'ān translator with this name.

described as an expert in both French and Arabic languages, was tasked by France's Ministry of Foreign Affairs and Ministry of Education to translate 62 chapters from the Qur'ān. Mardres mentioned in his preface that the Qur'ānic literary style is nothing but divine. Any effort to convey the verses as it is in another language will be fruitless labour especially in the French language as it is not expansive enough to properly convey the meanings. In addition, the French language and all contemporary languages are not religious languages and ill-suited to convey revelation.¹² In the footnote of this quote, Nūr al-Dīn points out that this too was the state of the Arabic language before revelation, as concluded from study of Arabic pre-Islam poetry. However, revelation is the factor that promoted the language to become a scientific language, a language of religion and belief, able to describe faith in detail in an inimitable manner as compared to the rest of languages.¹³ Therefore, the Arabic language cannot be separated from any discourse on Islam.

¹² 'Itr.

¹³ 'Itr.

Contemporary scholar and philosopher, Syed Muhammad Naquib Al-Attas describes the Arabic language as having gone through Islamisation,¹⁴ hence it is the tool that transports the religion of Islam from revelation to the world. The meanings that the Arabic words elucidate are not social constructs but espouses its own worldview which is based on revelation. The meanings of the words of the Qur'ān have remained unchanged from the time it was revealed to Prophet Muḥammad and the Arabic language plays an important part in this hence the importance of this language to Muslims and the practice and understanding of Islam.

The Jawi Script

There was no script for the Malay language prior to Islam. With the Islamisation of this region and its people, the spoken language was gifted with the birth of a script of its own. The Malay language then became the lingua franca

¹⁴ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, “*Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*”, Himpunan Risalah, (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015), 459-460.

of the Southeast Asian region. As per the Islamisation of the Arabic language, the Islamisation of the Malay language and the worldview of its people is a natural consequence. New meanings were given to words and that is the essence of Islamisation of a language and its speakers.¹⁵ This changed the Malay people's perception of life and worldview and from then on the Malay people became more deeply rooted in Islam and flourished with this new found guidance, birthing generations of Muslims thriving in many aspects as can be seen in the rich history of great Muslims and scholars in this region as compared to before the arrival of Islam in this region.

Effects of Colonisation on the practice of Islam

It can be conceived that after years of colonisation and the deliberate uncoupling of Jawi script and the introduction of the Latin script in its stead, the result would be gradual de-islamisation of the Malay worldview. This movement achieved a great milestone when Malaysia officially passed the National Language Act in 1963 decreeing the

¹⁵ Kang Kyoung Seok & Muhammad Syukri Rosli, *Pengantar Ilmu Jawi*, (Kuala Lumpur: Klasika Media, 2015), 6.

script of the national language to be the Romanised in place of Jawi.¹⁶

For example, Islamic scholarly tradition reserves the usage of words such as '*Aqīdah* and *Tawhīd* when referencing Islamic theology, words with meanings pegged to revelation. Beginner students would learn the words' *Aqīdah* with Islamic belief in mind with the main texts entitled '*Aqīdah al-ʿAwwām* and '*Aqīdah Sanūsiyyah*, among others. Advanced students would later be introduced to references such as Al-Ghazālī's *Qawa'id Al-ʿAqā'id* and '*Aqīdah Ṭahāwiyyah*. Losing this exclusivity by referring to Islam as simply a religion among other religions gives opportunities for alternate understandings of religion, challenging Muslims' belief of Islam's absolutism. Case in point, the recent controversy on the usage of the name Allah as a generic term referring to god in the bible.¹⁷ This partly explains how the

¹⁶ Section 9, Act 32 National Language Act 1963/1967, Laws of Malaysia.

¹⁷ Wan Azhar Wan Ahmad, ed., *Controversy Over The Term "Allah" in Malaysia* (Kuala Lumpur: Attin Press, 2013), 1-3.

pluralistic conception of Islam has permeated even into the Islamic intellectual community. May Allah keep us in his guidance and grant us beneficial knowledge.

Conclusion

The *fatwā* against romanisation of Jawi shines light on the historical importance of the Jawi script and how it played a significant part in the spread and practice of Islam in Southeast Asia. While some may argue that transliteration and word-by-word translation of the Qur'ān assists the majority of the Muslim world enjoy reciting the Qur'ān without much exertion, it comes with the risk of not only distorting but missing the incredible depth of meaning of every verse of the Qur'ān therefore emphasising the necessity of understanding it through proper and qualified scholarship. The significance of the Arabic language and Jawi in conveying Islamic principles and maintaining the integrity of Īmān is also highlighted amidst challenges posed by colonial legacies and shifting linguistic practices. We should be more circumspect in safeguarding the Islamic intellectual tradition amidst the waves of modernisation and westernisation lest it corrodes our

practice and belief in the guise of renewal and contextualisation.

REFERENCES

Al-Qur'ān Al-Kareem.

'Itr, Nūr Al-Dīn. (1996). *'Ulūm Al-Qur'ān Al-Karīm*.
Damascus: Maṭba'ah al-Ṣabāh.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (2015). *Islam Dalam
Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Himpunan
Risalah. Kuala Lumpur: IBFIM.

Al-Shāfi'ī, Ahmad Bin al-Husayn al-Asfahani (2005)
*Mukhtasar Abī Shuja' al-Musammā Matn al-
Ghāyah wa al-Taqrīb*. Lebanon: Dār al-Minhāj.

Kang, Kyoung Seok., Rosli, Muhammad Syukri. (2015).
Pengantar Ilmu Jawi. Kuala Lumpur: Klasika
Media.

Section 9, Act 32 National Language Act 1963/1967,
Laws of Malaysia.

Tahir Al-Ḥaddād, Syed Alwi. (1977). *Fatwā-Fatwā yang
telah difatwā kan oleh Mufti Kerajaan Johor*. Johor:
Bahagian Penerbitan Jabatan Agama Johor.

Wan Ahmad, Wan Azhar. ed. (2013), *Controversy Over The Term "Allah" in Malaysia*. Kuala Lumpur: Attin Press Sdn. Bhd.

A Case Study of Muslim Identities and Religious Practices in Singapore

Ahmad Helmi bin Mohamad Hasbi

Abstract

In 2017, a foreign *imām* in Singapore was found to making supplication (دعاء: du‘ā) against Christians and Jews during a Friday prayer. This act sparked widespread criticism, as it was perceived as detrimental to the harmonious coexistence of diverse religious groups in Singapore. The incident raises critical questions about the interpretation and practice of Islam in a pluralistic society, particularly regarding supplications that may have negative implications for other religious communities.

The paper enquires challenges faced by minority Muslim communities in fostering healthy interreligious relations while upholding their religious beliefs and practices.

It explores the crucial factors that contribute to a harmonious plural society, including diversity, tolerance and respect for other religions, and inclusiveness. Taking the imam incident as case study, this paper aims to contribute to ongoing discussions on the role of religion in shaping social cohesion and the importance of balancing religious identity with civic responsibility in diverse societies.

Keyword: Minority Muslim communities, interfaith harmony, religious tolerance, religious pluralism, social harmony, cultural diversity, religious extremism.

Introduction

The ongoing discourse on religion and the secular public sphere has frequently resulted in a complex relationship between three essential social institutions: religion, society, and the state. A secular state such as Singapore, which is recognised as the most religiously diverse nation

in the world,¹ must be circumspect in many respects. These considerations are not only for the state's policymaking but also for its religiously observant citizens who are confronted with issues that conflict with their beliefs. Globalisation and international trends suggest that all three social institutions must be viewed in their broader context.²

The purpose of this article is to investigate how Islam is interpreted and practised in a plural society. This study will focus on the Muslim community in Singapore. This essay aims to clarify and explain how minority Muslim societies can and should nurture healthy interreligious relations with their fellow citizens. Without

¹ With a population of more than 5 million people, about a third are Buddhist (34%), while 18% are Christian, 16% are religiously unaffiliated, 14% are Muslim, 5% are Hindu and less than 1% are Jewish. The remainder of the population belongs to folk or traditional religions (2%) or to other religions considered as a group (10%). See, "Pew Research Centre, Buddhism, Islam and Religious Pluralism in South and South East Asia", Research Topics, <https://www.pewresearch.org/religion/2023/09/12/religious-landscape-and-change/> (accessed 24 November, 2024).

² Tham Seong Chee, "*Religious Influences and Impulses Impacting Singapore*," in *Religious Diversity in Singapore*, edited by Lai Ah Eng (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2008), 3-27

diminishing the significance of religious origins, the paper also aims to foster a sense of confidence among Muslims and people of other faiths.

The article begins by describing scholarly perspectives on pluralism. Next, a case study of issues encountered by some Muslim Singaporeans will demonstrate the coherence of the argument. There will be extensive religious discourse within the Islamic tradition on the issues and their applicability in today's multi-religious environment. In conclusion, the study contends that healthy religious diversity necessitates self-assurance based on sound knowledge. Moreover, members of a pluralistic society must acknowledge the reality of difference and the need for genuine engagement with the larger context.

In summary, this paper attempts to respond to the following questions. Do the Singaporean Muslims feel strong and confident in their Muslim identity? Second, while maintaining their religious traditions and practices, can Muslims in Singapore collaborate with their fellow citizens of other faiths to preserve a harmonious lifestyle?

Pluralism

Singapore's score on the Religious Diversity Index is 9 out of 10. In other words, pluralistic values are essential to the preservation of religious diversity in the nation. Singapore's governance has always included the management of religious diversity.³ Here, I will highlight two theories on religious pluralism. John Hick elaborated extensively on the first hypothesis of religious pluralism. On the other hand, Seyed Hassan Hosseini's other theory on pluralism is based on Islamic thought. This section's objective is not to demonstrate which hypothesis is stronger; rather, it will focus on the similarities and values that help to answer the questions posed earlier.

John Hick is one of the twentieth century's most influential proponents and defenders of religious pluralism. Hick believes that the theory of pluralism should be grounded in philosophical and epistemological

³ Mathew Mathews, Leonard Lim, and Shanthini Selvarajan, *“Religion In Singapore: The Private and Public Spheres,”* IPS Working Paper (Singapore: Institute of Policy Studies, 2019), <https://lkyspp.nus.edu.sg/docs/default-source/ips/ips-working-papers-33---religion-in-singapore-the-private-and-public-spheres.pdf>.

principles as opposed to religious and theological doctrines.⁴ Hick's argument is bolstered by the query, "What is God? Which he preferred to refer to it as "The Real".⁵ Hick noted that all religious traditions seek salvation, liberation, and ultimate satisfaction. According to Hick, religious traditions are all centered on humanity's evolution from self-centeredness to The Real. Consequently, according to Hick, each religion is a manifestation of The Real, which is conceptualised and interpreted differently by humans through religious experience. In response, these experiences manifest as various belief systems. While there are numerous conceptions of The Real, corresponding to various forms of religious experience and beliefs, Hick argues that these are only partial images of the Real that cannot be perceived in their entirety.⁶ Therefore, according to Hick,

⁴ Seyed Hassan Hosseini, "Religious Pluralism and Pluralistic Religion: John Hick's Epistemological Foundation of Islamic Epistemology toward Diversity of Unique Religion," Board of Trustees of the University of Illinois, *The Pluralist*, 5, no. 1 (Spring 2010): 94–109.

⁵ John Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan Press, 1989), 11.

⁶ Hick, 240.

there is no singular 'true' religion among the many 'false' ones. He views exclusivist behavior or exclusiveness as a form of insecurity or hubris.⁷

Hick's position on "The Real" leaves a sense of ineffability, in which Seyed Hassan Hosseini describes:

".... for achieving the conclusion of religious diversity which is based on negation of all properties of the Real in itself and attributing different and even contrary predicates to the conceived real, Hick states that the Real lacks any kind of property, and as a result cannot be perceived, since whatever is conceived is not the Real, but the real as it is understood humanly by religious experience ("Ineffability"). For Hick, the idea of ineffability or transcategoriality (which implies that none of the concrete descriptions, which are applicable within the realm of human experience, can apply to the unexperientiable realm) constitutes the half way toward making the theory of religious pluralism authentic and veridical; the other half consists in recognition of

⁷ Ibid, 235.

different human conceptualisations within religious experience."⁸

Hosseini, on the other hand, concurs with Hick that all religions are manifestations of the Real, or the ultimate Reality. He asserts that all religions contain an element of truth. However, he believes that these manifestations are divine manifestations and not merely human experience. He argues that the Real is capable of manifesting itself in various forms, including personal and impersonal ones. The basis for Hosseini's argument is verses from the Qur'ān, which is regarded as God's (the Real) manifestation of himself. Hosseini argues that the Qur'ān acknowledges the diversity of the human species. He reaffirms that such diversity necessitates the existence of numerous revelations and religions. Hosseini believes that Religion is the singular manifestation of the Real because the term religion is never used in the plural in the Qur'ān, which, according to Hosseini, highlights the significance of religion's singularity.

⁸ Seyed Hassan Hosseini, 96.

The Qur'ān also affirms the universality of God's revelation, which validates all divine religions and thus verifies the diversity of veracity across all religions. Hosseini contends that the Qur'ān supports an Islamic pluralism with regard to all religions, prophets, and sacred texts. Despite the fact that this hypothesis is based solely on Islamic holy scriptures, contrary to Hick, who rejects exclusivism, Hosseini argues that divine exclusivity must be understood precisely within the principle of the veracity of all religious uniqueness.

Converging the two hypotheses above, it can be observed when addressing Muslims' religious practicality and confidence in their identity as Muslims in a pluralistic society share similarities. These similarities will be considered from an Islamic standpoint.⁹ First, Diversity is a natural phenomenon;¹⁰ it is essentially the natural law that God created. Islam, as a religion, mandates Muslims

⁹ Muhammad Haniff Hassan, “*Interpreting Islam on Plural Society*,” Working Paper (Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2008).

¹⁰ Refer to the following verses in Quran; al-Rūm, 30:22 and al-Hujurāt, 49:13.

to embrace diversity and oppose the homogenisation of society into a single culture, faith, or identity. During his mission to spread Islam in the Arabian Peninsula, the Prophet Muḥammad p.b.u.h. engaged into a number of treaties and agreements with non-believers that acknowledged their religious differences. *Ṣaḥīfat al-Madīnah* (Constitution of Medina) is a constitution for harmonious living that the Prophet p.b.u.h. enacted shortly after his arrival in Medina to propagate Islam. Recognising the diverse communities already residing in Medina, the constitution required each community to embrace differences and work together to create a peaceful living environment. Tolerance and respect for other faiths are crucial to achieving peaceful coexistence in identifying differences and diversity, which is the second step in achieving peaceful coexistence. The preceding example from the mission of the Prophet p.b.u.h. exemplifies this argument for tolerance and respect. Accepting diversity is also one of the fundamental teachings of Islam. Tolerance for diversity requires Muslims to respect other religions and refrain from

interfering in their affairs.¹¹ Third, members of a plural society must be inclusive and not exclusive. In this context, "inclusive" refers to a society's willingness to embrace those who are not a part of the same group, rather than rejecting them on that basis alone. Inclusivity is predicated on the belief that various groups and communities possess positive universal values and elements. Islam enjoins Muslims to defend the oppressed regardless of their ethnicity or religion.¹² As the messenger, Prophet Muḥammad p.b.u.h. was also sent as a mercy for all of creation.¹³

In essence, a plural society necessitates three crucial elements: diversity as a natural phenomenon, tolerance and respect for other religions, and inclusiveness. Consequently, it is hoped that the factors will direct the discussion of the case study presented in the subsequent section. The case study is essentially one instance of Islamic practices in a pluralistic society. It must be highlighted that neither the result of this

¹¹ Al-Kāfirūn, 109:1-6, Yūnus, 10:99

¹² Al-Ḥajj, 22:40

¹³ Al-Anbiyā, 21:107

discussion nor the methodology of this section can be applied to every aspect of Islamic studies or religious practice. To achieve its desired effect, in this instance religious pluralism, each practice within the Islamic discourse must be examined comprehensively on a contextual ground.

Case study: Supplication against the disbelievers¹⁴

In 2017, a foreign *imām* who worked in Singapore was found guilty of spreading religious hate and enmity. During a Friday prayer, he was filmed supplicating against Christians and Jews. A member of the congregation uploaded the video to the Internet, causing an outcry in the nation. Despite the lack of specificity in the *imām*'s prayer, netizens of various backgrounds were swift to criticise his practice. In the context of Singapore's multi-religious communities, the *imām* was responsible for an act detrimental to the preservation of harmony. He

¹⁴ An online survey was performed to suggest a problem that is related to Islam or Muslims in Singapore and has some relevance or interest to people of other faiths. There were several suggestions received. This case study presented in this paper is deemed as the most relevant for the purpose of this discussion.

was subsequently penalised and returned to India, his native country. Before departing Singapore, he apologised in person to the Christian and Jewish leaders in separate meetings.¹⁵ Nonetheless, the *imām*'s incident raises two pertinent concerns. First, what does Islam say about praying for or against a community of a different religion? The fact that the *imām* worked in Singapore as a foreigner leads us to the second question. How well can a migrant integrate into the multi-religious environment of Singapore?

While both questions are essential, the discussion that follows will only address the former. In light of the fact that the incident occurred during the obligatory Friday prayer, which obligates every male Muslim required to attend, a number of questions arise. Was

¹⁵ Toh Yong Chuan, “*Yaacob: No double standards on religious harmony*”, Apr 04, 2017, The Straits Times, <<https://www.straitstimes.com/singapore/yaacob-no-double-standards-on-religious-harmony>> (accessed 24 November, 2024). Also see: Toh Yong Chuan, “*Imām fined \$4k over offensive remarks, will be repatriated*”, Apr 05, 2017, The Straits Times, <<https://www.straitstimes.com/singapore/imam-fined-4k-over-offensive-remarks-will-be-repatriated>> (accessed 24 November, 2024).

supplication against unbelievers part of the Islamic tradition? How can this be interpreted in a multicultural society?

In Islam, the deed of supplication (دعاء: *du‘ā*) is a commendable act. Even the five daily prayers, known as *Ṣalāh* (صلاة), have the literal meaning of *al-du‘ā* (supplication).¹⁶ It is an act of invocation that asks God the Almighty for help, salvation, forgiveness, and blessings, acknowledging human frailty and dependence on God. Thus, Muslims are encouraged to pray constantly, regardless of whether they are experiencing happiness or sorrow. In the Islamic tradition, we will find evidence of both practices involving supplication for and against unbelievers. Consequently, this section will be divided into two subsections to discuss both practices. When interpreting evidence within the Islamic tradition, it is important to consider the historical and contextual relevance of the textual evidence. In the spirit of promoting religious pluralism, failing to do so by

¹⁶ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Kanz al-Ghāribīn Sharḥ al-Minhāj al-Ṭālibīn*, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2nd edn., 2013), vol. 1, 146.

interpreting literally would have undesirable repercussions.

Supplication for the disbelievers

According to the Qur'ān, Prophet Muḥammad p.b.u.h. was not only sent to Muslims, but his message also incorporates universal principles. In the previous section, we discussed how natural diversity is and how the universe is a part of this natural diversity. This is mentioned in the Qur'ān:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

*Meaning: And We have not sent you, [O Muḥammad], except as a mercy to the worlds.*¹⁷

In his renowned compilation of the sayings and actions of the Prophet p.b.u.h.¹⁸, Ṣaḥīḥ Bukhārī, Bukhārī devoted a chapter to this topic with the title "To invoke

¹⁷ Al-Anbiyā', 21:107.

¹⁸ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه "The shortened authentic (ṣaḥīḥ) collection with isnads from the affairs of the messenger, peace be upon him, and his traditions and his days".

Allah to grant guidance to the idolaters." People outside of Medina who were predominantly pagan and idol worshippers posed many threats and obstacles to the Prophet's mission of disseminating Islam. The idolaters who rejected Prophet Muḥammad's p.b.u.h. message were frequently hostile to him. At times, his companion wished he would curse and pray against the polytheists, to which the Prophet p.b.u.h. replied, "I have not been sent as an invoker of curse, but as a mercy."¹⁹ There were also instances of cooperation between Muslims and polytheists in which the Prophet p.b.u.h. was inclined to pray positively for the disbeliever. Bukhārī reported, the Prophet p.b.u.h. said, "O Allah! Give guidance to the people of Daws!" Commenting on the report, Al-ʿAsqalānī remarked that the people of Daws at the time of the invocation were idolaters and had not yet embraced Islam.²⁰ The prophetic attitude of positive invocation for others was appreciated by individuals of all faiths.

¹⁹ Muslim Ibn Al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ al-Muslim*, ed. Rāʾid ibn Ṣabrī ibn Abī ʿAlfāṭ, 2nd ed. (Riyadh: Dār Al-Ḥaḍārāh, 2015), Hadith 2599: 833. Translated from <https://sunnah.com/muslim/45/111>.

²⁰ Aḥmad ibn ʿAlī ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Faṭḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Risālah al-Ālamiyyah, 2013), vol. 9, 202.

According to Bukhārī, the Jews would sneeze in the Prophet's p.b.u.h. presence in the hopes that he would say, "May Allah have mercy on you!" He p.b.u.h. would instead say, "May Allah guide you and grant you happiness."²¹

Supplication against the disbelievers

Interestingly Bukhārī, on the other hand, specified a chapter titled "Invocation to Allah for victory and astonishment against the idolaters." According to his compilation of *hadiths*, the Prophet p.b.u.h. supplicated against the polytheists on five occasions. According to reports, he p.b.u.h. frequently invoked "O Allah! Be harsh on Muḍar tribe. O Allah! Afflict them with years (of famine)". It was noted that this practice was performed during *qunūt* a supplementary act within the performance of prayer. In the Islamic jurisprudence, *qunūt* is performed on two occasions in prayer: first, during the dawn prayer (*ṣubḥ*), and second, when afflicted with tribulations, at the

²¹ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-'Adāb Al-Mufrād*, ed. Abī 'Abd al-Raḥmān and Muḥammad Nāṣi Ad-Dīn Al-'Albānī, 2nd edn. (Al-Jubāil: Dār Al-Ṣiddīq, 2000), Hadith 940: 331. Translated from <https://sunnah.com/adab/40/22>

final upright position of every prayer. As a result, it is understood that when the Prophet supplicated against the unbelievers, it was in response to the tribulations and hostility he encountered from his adversary.

Other reports by Bukhārī also highlight this argument, When the Prophet faced intense provocation and hostilities by the idolaters in Mecca, he invoked, "O Allah! Destroy (the pagans of) Quraysh; O Allah! Destroy Quraysh; O Allah Destroy Quraysh". In other occasion, Bukhārī notes that the Prophet invoked Allah during the thirty-day siege of the Battle of the Trench (*Aḥzāb*) by saying, "O Allah, defeat Al-Aḥzāb (i.e. the clans), O Allah, defeat them and shake them."²²

Conclusion

On the matter of supplication for or against the disbelievers, Al-‘Asqalānī suggested that Prophet Muḥammad's attitude on this matter was a context-dependent case. In the time of peace and stability and the Prophet p.b.u.h. would display a sense of inclusivity with

²² Ibn Ḥajar.

other fellow religionists. Most of the time, he expressed the best manner and performance to maintain healthy social interactions. This is to develop a sense of coexistence and cooperation among the diverse community and overcome any ordeals collectively as one united nation. Nonetheless, in times of substantial provocation, confronted by intimidation or hostilities by his adversary, he would seek assistance from God to overcome them. It is important to note that Prophet Muḥammad was a human being who was susceptible to emotion and circumstance.²³

The 2017 incident involving an *imām* in Singapore was one of numerous religious practices requiring consideration of the broader public interest, in this case plural society. As a multi-religious nation, Singapore strongly encourages its citizens to respect each other's religious beliefs. Perhaps it was regrettable that the *imām* was a foreigner who was likely unaware of the diverse community in Singapore. Nevertheless, plural society exists everywhere in the world today. With the advent of

²³ Ibn Ḥajar.

globalisation, communication and information transfer have become rapid and difficult to regulate. Consequently, it is essential to have a solid comprehension of religious beliefs and practices that correspond to its reality. To maintain both religion and the well-being of a plural society, this also requires self-assurance and in-depth analysis.

REFERENCES

Al-Qur’ān Al-Karīm

Al-Maḥallī, Al-Imām Jalāl Al-Dīn. (2013). *Kanz Al-Rāghibīn Sharḥu Minhāj Al-Ṭālibīn (vols 1-2)* (2nd edn.) Jeddah: Dār Al-Minhāj.

‘Abd Al-Salām, Al-‘Izz (2016). *Al-Ghāyāt fī Ikhtisār Al-Nihāyah (Vols. 1-8.)* Beirut: Dār Al-Nawādīr.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (2000). *Al-’Adāb Al-Mufrād* (2nd edn.). Abī ‘Abd al-Raḥmān and Muḥammad Nāṣi Ad-Dīn al-’Albānī (ed.). Al-Jubayl: Dār Al-Ṣiddīq.

Hick, John. (1989). *An Interpretation of Religion*. London: Macmillan Press Ltd.

Ibn Al-Ḥajjāj, Muslim. (2015). *Ṣaḥīḥ Al-Muslim*. (2nd edn.). Rā’id ibn Ṣabrī ibn Abī ‘Alfah (ed.). Riyadh: Dār Al-Ḥaḍārah.

Mathews, Mathew, Lim, Leonard, and Shanthini Selvarajan. (2019). *Religion in Singapore: The Private and Public Spheres*. (IPS Working Paper).

Singapore: Institute of Policy Studies. Retrieved from: <https://lkyspp.nus.edu.sg/docs/default-source/ips/ips-working-papers-33---religion-in-singapore-the-private-and-public-spheres.pdf>.

Hassan, Muhammad Haniff. (2008). *Interpreting Islam on Plural Society*. (Working Paper). Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.

Hosseini, Seyed Hassan (2010). *Religious Pluralism and Pluralistic Religion: John Hick's Epistemological Foundation of Islamic Epistemology toward Diversity of Unique Religion*. Board of Trustees of the University of Illinois, *The Pluralist*, 5, no. 1.

Al-Asqalānī, Ahmad ibn Ali ibn Hajar. (2013). *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Vols. 1-15)*. Beirut: Risālah 'Alamiyyah.

Tham, Seong Chee. (2008). *Religious Influences and Impulses Impacting Singapore In Religious Diversity in Singapore*. Edited by Lai Ah Eng Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).

Chuan, Toh Yong. (2017). Retrieved November 24, 2024.

"Yaacob: No Double Standards on Religious Harmony." The Straits Times, April 5, 2017.
<https://www.straitstimes.com/singapore/yaacob-no-double-standards-on-religious-harmony>.

Chuan, Toh Yong. (2017). Retrieved November 24, 2024.

"Imām Fined \$4K Over Offensive Remarks, Will Be Repatriated." The Straits Times, April 4, 2017.
<https://www.straitstimes.com/singapore/imām-fined-4k-over-offensive-remarks-will-be-repatriated>.

هل الأحاديث النبوية التي لا أصل لها موضوعة؟

نادية هانم بنت عبد الرحمن

ملخص

الحديث الموضوع هو الحديث المردود، ثم كيف حالة الحديث الذي لا أصل؟ كلاهما لا يُنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. لكن هناك الفرق بين الحديث الموضوع والحديث الذي لا أصل له. الحديث الموضوع له سند وفي إسناده الرجل كذاب متعمد بالكذب. أن الرجل في الإسناد وضاع كذاب وهو تفرد بهذا الحديث.

الأحاديث النبوية التي لا أصل لها ليست كلها من الأحاديث الموضوعة. ينبغي معرفة أن معنى لا أصل له في آراء العلماء يطلقونه لواحد من معنيين، الأول: أي أنه ليس له إسناد يُثقل به أو يعرف به، والثاني: أي أنه لا أصل له صحيحاً، فله إسناد، ولكن لا يصح. وهذا منتفع من الواقع فيما ينفيه الحقاظ من الحديث وفي

المحتوي ما يفيد هذا المعنى كثيراً ومنه قول العقيلي في عليّ
عن قتيبة: يحدث عن الثقات بالبواطيل وبما لا أصل له.
أما استعمال الحديث لا أصل له في العبادة، فمن المهم
أن ينتبه إلى ضوابط العبادة وشرط قبول العبادة حتى تعتبر
تلك العبادة مقبولة.

الكلمات المفتاحية: الاحاديث النبوية، الأحاديث
الموضوعة، الحديث الذي لا أصل له

تعريف الحديث الموضوع

بداية تعريف الحديث الموضوع، الوضع في اللغة: حطّ الشيء ووضعه،
وسمي بذلك؛ لانحطاط رتبته. وفي الاصطلاح: هو الحديث المكذوب،
والمختلق، والمصنوع، مع نسبته إلى النبي عليه الصلاة والسلام.¹ ويُشير
إليه المحذّثين بالتّصريح، كقولهم: موضوع، باطل، كذب، أو قولهم عنه:

¹ محمود الطحان، كتاب تيسير مصطلح الحديث، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع،
ص 111.

لا أصل له، أو ليس له أصل، أو لا يصح، ولا يثبت.² وهذا النوع من الحديث؛ مكذوبٌ ومصنوعٌ ومُفتَرى على النبي عليه الصلاة والسلام، عمداً.

طبعاً الحديث الموضوع مردود، ثم كيف حالة الحديث الذي لا أصل؟ كلاهما لا يُنسب إلى رسول الله ﷺ. لكن هناك الفرق بين الحديث الموضوع والحديث الذي لا أصل له. الحديث الموضوع له سند وفي إسناده الرجل كذاب متعمد بالكذب. أن الرجل في الإسناد وضاع كذاب وهو تفرد بهذا الحديث.

الحديث الذي لا أصل له

أما الحديث الذي لا أصل له، بمنتهى البساطة لا سند له أو لا إسناد له. من العبارات التي استعملها الأئمة الحفاظ في الحكم على بعض الأحاديث قولهم: (حديث لا أصل له) ومرادهم بهذه العبارات:

² عبد الله الشقار، كتاب الآثار السيئة للوضع في الحديث، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ص 116.

(1) أي أنه ليس له إسناد.³

مثال ذلك قولهم: (الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهائم الحشيش).

قال الشيخ الألباني في الضعيفة: لا أصل له أورده الغزالي في الإحياء، فقال: مخرجه الحافظ العراقي: لم أقف له على أصل،⁴ وقال السبكي في طبقات الشافعية:⁵ لم أجد له إسناداً.

(2) أي له إسناد لكن الإسناد لا يصح وهذا مستفاد من الواقع فيما ينفيه الحقاظ من الحديث وفي التراجم ما يفيد هذا المعنى

³ جلال الدين السيوطي، كتاب تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، الرياض: دار طيبة، 911هـ، ج1، ص350.

⁴ ناصر الدين الألباني، كتاب سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض: مكتبة المعارف، 1992، ج1، ص60.

⁵ تاج الدين ابن السبكي، كتاب طبقات الشافعية الكبرى، فصل جمعت فيه جميع ما في كتاب الإحياء من الأحاديث التي لم أجد لها إسناداً من كتاب العلم، الرياض: دار هجر، 1413هـ، ج6، ص294، رقم694.

كثيراً.⁶ ليس له سند صحيح، وإن كان له أسانيد ضعيفة، لكن لا تتقوى. ليس له إسناد مقبول، بل يُروى بأسانيد ضعيفة أو منكرة أو مرسلة، ونحوها مما يدل على عدم ثبوت الحديث عندهم.

مثال ذلك حديث: (البطنة أصل الداء، والحمية أصل الدواء... إلخ)، قال الشيخ الألباني في الضعيفة:⁷ لا أصل له، وقد أورده الغزالي في الإحياء مرفوعاً إلى النبي ﷺ، فقال الحافظ العراقي في تحريجه: لم أجد له أصلاً، وأقره الحافظ السخاوي في المقاصد الحسنة،⁸ وقال ابن القيم في زاد المعاد:⁹ وأما الحديث الدائر على ألسنة كثير من

⁶ أبو جعفر محمد العقيلي، كتاب الضعفاء الكبير، بيروت: دار المكتبة العلمية، 1983، ج3، ص249، رقم1247. باب العين، علي بن قتيبة الرفاعي بصري يحدث عن الثقات بالبواطيل وما لا أصل له.

⁷ الألباني، ج1، ص418، رقم252.

⁸ شمس الدين السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985، ص612، رقم1036.

⁹ ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، الرياض: دار عطاءات العلم، 2019، ج4، ص146.

الناس: (الحمية¹⁰ رأس الدواء والمعدة بيت الداء... إلخ) فهذا الحديث إنما هو من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب، ولا يصح رفعه إلى النبي ﷺ، قاله غير واحد من أئمة الحديث... إلخ

مثال ذلك حديث أبي رافع أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: (إذا طنت أذن أحدكم فليذكرني وليصلي علي) قال السخاوي في المقاصد،¹¹ رواه الطبراني وابن السني في عمل اليوم والليلة، والخرائطي في المكارم، وآخرون عن أبي رافع مرفوعاً بهذا وسنده ضعيف، بل قال العقيلي: إنه ليس له أصل. قوله (ليس له أصل) أي ليس له سند ثابت.

مثال ذلك حديث أنس مرفوعاً (اطلبوا العلم ولو بالصين) قال السخاوي في المقاصد الحسنة، رواه البيهقي في الشعب والخطيب في الرحلة وغيرها، وابن عبد البر في جامع العلم، والديلمي، كلهم من حديث أبي عاتكة طريف بن سلمان، وابن عبد البر وحده من حديث عبيد بن محمد عن ابن عيينة عن الزهري كلاهما عن أنس مرفوعاً به،

¹⁰ الحمية: اتّخاذ نظم معين في الغذاء أوقاتاً، وأنواعاً ومقادير، كما هو مبسوط في كتب الطب النبوي.

¹¹ السخاوي، كتاب المقاصد الحسنة، ص 89، رقم 70.

وهو ضعيف من الوجهين، بل قال ابن حبان: إنه باطل لا أصل له.
قوله (باطل لا أصل له) أي ليس له سند ثابت.¹²

(٣) أي الحديث لا وجود له في كتب السنة المعتمدة.

مثال ذلك حديث (أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر) اشتهر بين الأصوليين والفقهاء ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة ولا الأجزاء المنشورة، وجزم العراقي بأنه لا أصل له.¹³

الحديث الموضوع هو الحديث المكذوب، والمختلق، والمصنوع، مع نسبته إلى النبي عليه الصلاة والسلام.¹⁴ ويُشير إليه المحدثين بالتصريح، كقولهم: موضوع، باطل، كذب. أما الحديث الذي لا أصل له، ذكر الشيخ أحمد معبد عبد الكريم أن الحديث غير الحديث الموضوع: فالموضوع له سند عرفنا من خلال أن الحديث موضوع، أما الذي لا أصل له فلا نجد له سنداً لا مرفوع ولا غير مرفوع. أن الحديث لا أصل له مرسل بدون إسناد وبدون مصدر من كتب الأحاديث أو

¹² المرجع نفسه، كتاب المقاصد الحسنة، ص121، رقم123.

¹³ المرجع نفسه، كتاب المقاصد الحسنة، ص162، رقم178.

¹⁴ محمود الطحان، كتاب تيسير مصطلح الحديث، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ص111.

في كتب التراث أو في كتب الأحاديث الصحيحة أو في كتب الأحاديث الموضوعة.

قال عبد الفتاح أبو غدة في مقدمته على كتاب المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، لعلي القاري: ¹⁵ قولهم في الحديث لا أصل له، له إطلاقات متعددة أوجزها فيما يلي:

أ- تارة يقولون: هذا الحديث لا أصل له، أو لا أصل له بهذا اللفظ، أو ليس له أصل أو لم يوجد له أصل أو لم يوجد أو نحو هذه الألفاظ، يريدون بذلك أن الحديث المذكور ليس له إسناد يُثَقَّلُ به. قال الحافظ السيوطي في تدريب الراوي ¹⁶ قولهم: هذا الحديث ليس له أصل أو لا أصل له، قال ابن تيمية: معناه ليس له إسناد.

ب- وتارة يقولون في الحديث المسند: هذا الحديث لا أصل له، يعنون به أنه موضوع مكذوب على رسول الله صلى

¹⁵ العلامة علي القاري، كتاب المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، تحقيق عبد الفتاح أبو

غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ص 17.

¹⁶ السيوطي، ج 1، ص 350.

الله عليه وسلم أو على الصحابي أو التابعي الذي أُسندَ قوله إليه، وذلك بأن يكون للحديث سند مذكور، ولكن في سنده كذاب، أو وضاع، أو دلالة صريحة، أو قرينة ناطقة بكذب المنقول به، فقولهم فيه حينئذ: لا أصل له، يعنون به كذب الحديث، لا نفي وجود إسناد له.

ت- وحينا يقولون: هذا الحديث لا أصل له في الكتاب ولا في السنة الصحيحة ولا الضعيفة، يعنون بذلك أن معناه ومضمونه غريب عن نصوص الشريعة كل الغرابة، ليس فيها ما يشهد لمعناه في الجملة.

ث- وتارة يقولون هذا الحديث لا أصل له في الكتاب ولا في السنة الصحيحة، يعنون أن معناه وما يتضمنه لفظه لم يرد في القرآن ولا في الحديث الصحيح الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالتنفي منهم في هذا متوجه إلى نفي ثبوت مضمون الحديث في نصوص الشريعة الثابتة لا الضعيفة.

استعمال الحديث لا أصل له في العبادة

أما استعمال الحديث لا أصل له في العبادة، فمن المهم أن ينتبه إلى ضوابط العبادة حتى تعتبر تلك العبادة مقبولة.

على ضوء ذلك: لا نكون متحققاً بوصف العبودية إلا بأصلين عظيمين: الإخلاص لله ومتابعة الرسول.

إن العبادة التي شرعها الله سبحانه وتعالى تنبني على أصول وأسس ثابتة تتلخص فيما يلي:¹⁷

أولاً: لا بد أن تكون العبادة خالصة لله تعالى من شوائب الشرك، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].

فإن خالط العبادة شيء من الشرك أبطلها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ* بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥-٦٦].

¹⁷ صالح ابن فوزان الفوزان، "حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول العبادة والدين، مقدمة في بيان ضوابط العبادة الصحيحة"، كتاب مجلة البحوث الإسلامية، ج22، ص143.

ثانياً: أنها توقيفية بمعنى أنه لا مجال للرأي فيها، بل لا بد أن يكون المشرع لها هو الله سبحانه وتعالى أو رسوله ﷺ كما قال تعالى لنبيه: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ [هود: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. وقال عن نبيه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ٥٠].

ثالثاً: لا بد أن يكون القدوة في العبادة والمبين لها رسول الله ﷺ كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال النبي ﷺ: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد).¹⁸ وقوله ﷺ: (ارْجِعُوا إِلَىٰ أَهْلِيكُمْ فَعَلَّمُوهُمْ وَمُزَّوَّهُمْ، وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي).¹⁹ وقوله: (خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ

¹⁸ محمد ابن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم، مصر: السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية، 1311هـ، ج ٩، ص ١٠٧، رقم ٧٣٥.
¹⁹ ناصر الدين الألباني، كتاب صحيح الأدب المفرد، الرياض: مكتبة الدليل، 1997، ص 98، رقم 156.

لَعَلِّي لَا أَرَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا)²⁰ إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب الاقتداء برسول الله ﷺ دون سواه.

رابعاً: أن العبادة محدودة بمواقيت ومقادير لا يجوز تعديها وتجاوزها كالصلاة مثلاً، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣]، وكالحج، قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، وكالصوم قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية. فلا تصح هذه العبادات في غير موقايتها.

خامساً: أن العبادة قائمة على محبة الله تعالى والذل له وخوفه ورجائه، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ﴾ [الإسراء: 57].

والعبادة لها أنواع كثيرة فهي: اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأعمال والأقوال الظاهرة والباطنة .

فالصلاة والزكاة والصيام والحج من أعظم أنواع العبادة وهي أركان الإسلام، وكذلك الصفات الحميدة، والأخلاق الفاضلة هي من أنواع

²⁰ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الحج، باب الاسراع في وادي محسر، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ج ٥، ص ٢٠٤، رقم ٩٥٢٤. إسناده صحيح؛ انظر: ابن الملقن، كتاب البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ج 6، ص 183.

العبادة، كصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام،
والوفاء بالعهد، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد
والإحسان إلى الجار واليقيم، والمسكين والمماليك من الأدميين والبهائم
والدعاء والذكر والقراءة وأعمال القلوب من حب الله ورسوله وخشيته
الله والإنابة إليه وإخلاص الدين له والصبر لحكمه والشكر لنعمه والرضا
بقضائه والتوكل عليه والرجاء لرحمته والخوف من عذابه، فالدين كله
داخل في العبادة، وأعظم أنواع العبادة أداء ما فرضه الله وتجنب ما حرمه
الله تعالى، قال ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال: (مَنْ أَدَّلَ لِي
وَلِيًّا، فَقَدْ اسْتَحَلَّ مُحَارَبَتِي، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ،
وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، وَإِنْ
دَعَانِي أَجَبْتُهُ، مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ وَفَاتِهِ، لِأَنَّهُ
يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ،
وَمَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ، وَإِنْ
دَعَانِي أَجَبْتُهُ، مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ وَفَاتِهِ، لِأَنَّهُ
يَكْرَهُ الْمَوْتَ، وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ).²¹

²¹ أحمد ابن حنبل، مسند أحمد، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها،
الرياض: مؤسسة الرسالة، 2003، ج ٤٣، ص ٢٦١، رقم ٢٦١٩٣. حديث صحيح لغيره؛
انظر: كتاب مسند أحمد، ج 43، ص 262.

شروط قبول العبادة

من شروط قبول العبادة²²، الموافقة للشرع.

العبادة تكون وفقاً لما شرعه الله ونبّيه محمد ﷺ، أي أن تكون عبادة الإنسان لله تعالى حسب ما جاء في القرآن والسنة النبوية، فمن يعبد الله بأمر لم يشرعه الله، فعبادته غير جائزة وغير مقبولة وترد عليه، حيث يقول النبي ﷺ في الحديث الشريف: (مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ).²³

وأما الأدلة من القرآن فكثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥]. أما الأدلة بين السنة النبوية فكثيرة منها وقوله ﷺ: (تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ

²² محمد ابن إبراهيم الحمد، كتاب الطريق إلى الإسلام، باب العبادة في الإسلام، الرياض: دار بن خزيمة، ص76؛ انظر: سعيد بن ناصر الغامدي، كتاب حقيقة البدعة وأحكامها، ج1، ص308؛ انظر: عبد المحسن العباد، كتاب أثر العبادات في حياة المسلم، ص6.

²³ أبو حاتم محمد ابن حبان، صحيح ابن حبان، بيروت: دار ابن حزم، 2012، ج5، ص117، رقم 4109.

نَبِيِّهِ).²⁴ وقال رسول الله ﷺ: (لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا كَنَهَارُهَا، لَا يَزِغُ بَعْدِي عَنْهَا إِلَّا هَالِكٌ).²⁵ وعن مطرف بن عبد الله يقول: سمعتُ مالكَ بنَ أنسٍ إذا ذُكِرَ عنده الزائغين في الدين يقول: قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: سَنَّ رسولُ الله ﷺ وولاءُ الأمرِ بعده سُنَنًا، الأخذُ بها اتِّبَاعٌ لكتابِ الله عزَّ وجلَّ، واستكمالُ لطاعةِ الله عزَّ وجلَّ، وقوةٌ على دينِ الله تبارك وتعالى، ليس لأحدٍ مِنَ الخَلْقِ تغييرُها ولا تبديلُها، ولا النظرُ في شيءٍ خلافتها، من اهتدى بها فهو مهتدٍ، ومن استنصرَ بها فهو منصورٌ، ومن تركها واتَّبَعَ غيرَ سبيلِ المؤمنين ولَاَهُ اللهُ تعالى ما تولى، وأصلاه جهنم، وساءت مصيراً.

ومما روي عن الفضيل بن عياض أنَّه تلا قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] فقال: "أخلصه وأصوبه. قالوا: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إذا كان العملُ خالصاً ولم يكن صواباً، لم يُقْبَلْ، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يُقْبَلْ، حتى يكونَ خالصاً صواباً، والخالصُ إذا كان لله عزَّ وجلَّ، والصوابُ إذا كان على السَّنة. وبعد ذكر شَرْطَيِ العبادةِ المقبولةِ عند الله سبحانه وتعالى". يتبيَّن أنَّ

²⁴ مالك ابن أنس، موطأ مالك، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985، ج 2، ص 899، رقم 3.

²⁵ أبو بكر ابن أبي عاصم الشيباني، السنة لابن أبي عاصم، باب ذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم، بيروت: المكتب الإسلامي، 1400هـ، ج 1، ص 26، رقم 48.

دين الإسلام مبني على أصلين: الأصل الأول: أن نعبد الله وحده لا شريك له. والأصل الثاني: أن نعبد به بما شرع من الدين، وهو ما أمرت به الرسل. إنَّ الغاية من خلق الإنسان وكتابة الموت والحياة عليه واضح في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك : ٢] والأحسنُ عملاً يتضمّن أمرين كما فسر ذلك الفضيل بن عياض رحمه الله عندما قال: "أحسنه أي: أخلصه وأصوبه. فأخلصه: هو ((لا إله إلا الله))، وأصوبه: هو ((محمد رسول الله)).

أننا من المكلفين نعقل إحدى ضوابط العبادة، أن تكون العبادة موافقة للشريعة، الخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة.

الخاتمة

وفي الختام، الأحاديث النبوية التي لا أصل لها ليست كلها من الأحاديث الموضوعة. ينبغي معرفة أن معنى لا أصل له في آراء العلماء يطلقونه لواحد من معنيين، الأول: أي أنه ليس له إسناد يُنقل به أو يعرف به، والثاني: أي أنه لا أصل له صحيحاً، فله إسناد، ولكن لا يصح. وهذا منتفع من الواقع فيما ينفيه الحفاظ من الحديث وفي المحتوي ما يفيد هذا المعنى كثيراً ومنه قول العقيلي في عليّ عن قتيبة: يحدث عن الثقات بالبواطيل وبما لا أصل له.

وقال السيوطي: قد حكم جمع من المتقدمين على أحاديث بأنها لا أصل لها ووجد الأمر بخلاف ذلك وفوق كل ذي علم عليم. كم نعلم أي نوع ندرج هذا النوع من الأحاديث التي حكم عليها من المتقدمين بأنها لا أصل لها وهي خلاف ذلك؟ كما قال السيوطي. وإذا صح ذلك، ليس كل حديث لا أصل له هو مردود بل يجب التحقق من ذلك ولسنا نتكلم عن الأحاديث الموضوعة. بل إن لفظة لا أصل له تنفي بالمرّة وجود النص سواء بإسناد أم بغير إسناد أو الطريق، والنوع الأخير فيه بطلان الطريق ولازم التحليل بتخريج دقة القول عنه أي إما سنده باطل أو لا أصل له. والسؤال هنا، كيف نحكم على الحديث في وقتنا أنه لا أصل له. هل بعلمنا القاصر وفهمنا المحدود نردد كلام الأولين في هذا الحكم على الحديث. والله أعلم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن حبان ، أبو حاتم محمد. (2012). صحيح ابن حبان، ج 8 -

1، تحقيق محمد علي سونمز. بيروت: دار ابن حزم.

ابن حنبل، أحمد. (2001). مسند أحمد بن حنبل، ج 50 -1،

تحقيق شعيب الأرنؤوط. الرياض: مؤسسة الرسالة.

الألباني، ناصر الدين. (1997). كتاب صحيح الأدب المفرد

للإمام البخاري، الطبعة الرابعة. الرياض: مكتبة الدليل.

الألباني، ناصر الدين. (1992). كتاب سلسلة الأحاديث الضعيفة

والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج 14 -1. الرياض:

مكتبة المعارف.

البخاري ، محمد ابن اسماعيل . (1311هـ). **صحيح البخاري**، كتاب
الاعتصام، ج 9 -1. مصر: السلطانية بالمطبعة الكبرى
الأميرية.

ابن إبراهيم الحمد ، محمد . **كتاب الطريق إلى الإسلام**، الطبعة الثانية.
الرياض: دار بن خزيمة.

ابن أنس، مالك. (1985). **موطأ مالك**، بيروت: دار إحياء التراث
العربي.

البيهقي، أبو بكر. (2003). **السنن الكبرى**، الطبعة الثالثة، ج 11
-1، تحقيق محمد عبد القاهر عطا. بيروت: دار الكتب
العلمية. الجوزية، ابن القيم. (2019). **زاد المعاد في هدي
خير العباد**، الطبعة الثالثة، ج 7 -1، تحقيق محمد أجمل
الإصلاحي. الرياض: دار عطاءات العلم.

السبكي ، تاج الدين (1413هـ). كتاب طبقات الشافعية الكبرى،

الطبعة الثانية، ج 10 - 1، تحقيق د. محمود محمد الطناحي.

الرياض: دار هجر.

السخاوي ، شمس الدين. (1985). المقاصد الحسنة في بيان كثير

من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد عثمان

الحشت. بيروت: دار الكتاب العربي.

السيوطي، جلال الدين. (911هـ). كتاب تدريب الراوي في شرح

تقريب النواوي، ج 2 - 1. الرياض: دار طيبة.

الشيباني، أبو بكر ابن أبي عاصم. (1400هـ). السنة لابن أبي

عاصم، ج 2 - 1، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. بيروت:

المكتب الإسلامي.

صالح ابن فوزان الفوزان، "حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول
العبادة والدين، مقدمة في بيان ضوابط العبادة الصحيحة"،

كتاب مجلة البحوث الإسلامية، ج22.

عبد الله الشقاري، كتاب الآثار السيئة للوضع في الحديث، المدينة
المنورة: الجامعة الإسلامية.

العقيلي، أبو جعفر محمد. (1983). كتاب الضعفاء الكبير، ج

4-1، محقق: عبد المعطي أمين قلعجي. بيروت: دار المكتبة

العلمية.

القاري، العلامة علي. كتاب المصنوع في معرفة الحديث الموضوع،

الطبعة الثانية، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب

المطبوعات الإسلامية.

هل الأحاديث النبوية التي لا أصل لها موضوعة؟

محمود الطحان. كتاب تيسير مصطلح الحديث، الرياض: مكتبة

المعارف للنشر والتوزيع.

Biodata Penyumbang Rencana

Izal Bin Mustafa Kamar (Ph.D.)

Ustaz Dr. Izal Bin Mustafa Kamar meraih ijazah Sarjana Muda dalam bidang Syariah dari Universiti Al-Azhar. Beliau kemudian melanjutkan pengajian di Universiti College of Da'wah, Beirut, di mana beliau memperoleh ijazah Sarjana dalam bidang Fiqh dan Usul Fiqh. Ustaz Dr. Izal kemudian melanjutkan pengajian PhD dalam bidang Pengajian Islam di Universiti Teknologi Malaysia (UTM).

Beliau kini memegang jawatan sebagai Timbalan Mufti di Majlis Ugama Islam Singapura. Beliau juga banyak menghasilkan artikel-artikel ilmiah, antaranya *Wasatiyah dalam Berbincang dan Berdebat*, dan *Keseimbangan dalam Berhadapan Dengan Ikhtilaf*. Selain itu, beliau juga aktif terlibat dalam pelbagai seminar, antaranya *Symposium Andalus* dan *The International Conference on Halal and Fatwa 2024*.

Bidang kajian yang diminati beliau meliputi Maqasid al-Syariah, Fiqh Kontemporari, Usul al-Fiqh, dan Fiqh Islam secara umum.

Syakir Bin Pasuni (M.A.)

Ustaz Syakir Bin Pasuni telah memperoleh ijazah sarjana muda dalam bidang Bahasa Arab dari Universiti Al-Azhar. Beliau kemudian melanjutkan pengajian ijazah Sarjana di Raja Zarith Sofiah Centre for Advanced Studies on Islam, Science, and Civilization (RZS-CASIS) di Universiti Teknologi Malaya (UTM).

Beliau telah memegang beberapa jawatan, antaranya sebagai ahli Majlis Tertinggi Pergas dari tahun 2015 hingga 2018 dan ahli Pengurusan Masjid (MMB) di Masjid al-Mawaddah dari tahun 2016 hingga 2018. Kini beliau merupakan seorang *deputy registrat* atau *kadi* di bawah *Registry of Muslim Marriages (ROMM)*. Kepakaran beliau merupakan pada bidang hal-ehwal perkahwinan orang Islam.

Ahmad Helmi Bin Mohamad Hasbi (M.A.)

Ustaz Ahmad Helmi bin Mohamad Hasbi telah memperoleh ijazah sarjana muda dari Universiti Al-Azhar dalam bidang Tafsir al-Quran. Beliau kemudian melanjutkan pengajian sarjana di Nanyang Technical University (NTU) dalam bidang Pengajian Strategik (*Strategic Studies*).

Beliau bertugas sebagai Penganalisa Penyelidikan di *International Centre for Political Violence and Terrorism* (ICPVTR) di *S.Rajaratnam School of International Studies* dan juga kaunselor agama serta ahli Kumpulan Pemulihan Agama (RRG). Kepakaran dan minat beliau merangkumi Analisa Perisikan Sumber Terbuka (OSINT), Telogi Islam dan Tafsir Al-Quran serta Ektremisme di Asia Tenggara. Antara artikel yang telah diterbitkan adalah *Commentary: How Singapore can tackle the growing spectre of teen terrorism* dan *Harta: Nikmat tersurat atau ujian tersirat?*

Nadia Hanim Bte Abdul Rahman (M.A.)

Ustazah Nadia Hanim Bte Abdul Rahman merupakan pengarah Al-Wafa dan Our Little Ummah Learning Centre di Singapura. Beliau merupakan ahli Majlis Tertinggi Pergas dan Ahli Jawatankuasa Fatwa Muis. Beliau telah meraih ijazah sarjana muda di Universiti Al-Azhar dalam bidang Hadith. Kemudian beliau melanjutkan pengajian sarjana di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (IIUM). Selain itu, beliau juga memegang Diploma Lanjutan dalam Pendidikan Khas yang membolehkannya untuk membangunkan sebuah kurikulum Pengajian Al-Quran. Beliau juga adalah tenaga pengajar di Insititut Pengajian Islam Pergas (IPIP).

Pelbagai bidang yang diminati beliau, termasuk Usul Hadith, Usuluddin, Aqidah dan Falsafah, Syariah dan Kajian Jantina (*Gender Studies*).

448 Changi Road, Wisma Indah #03-01
Singapura 419975
Tel: 63469350
Email: info@pergas.org.sg
Website: www.pergas.org.sg