

# **BAB 3**

**PERUBAHAN HUKUM PADA  
MASA SAHABAT SEHINGGA  
IMAM MUJTAHIDIN**

## BAB 3

# PERUBAHAN HUKUM PADA MASA SAHABAT SEHINGGA IMAM MUJTAHIDIN

Apabila persoalan metodologi Syariah mengenai perubahan hukum telah dijelaskan di dalam bab terdahulu maka pembuktian perubahan itu perlu juga dilihat pada peringkat pelaksanaan dan pengamalan para pelaksana hukum Syariah. Di sini kajian historikal pengundangan (*tashri'i*) dan analisa tekstual akan digunakan untuk memenuhi keperluan metod penyelidikan. Persoalan utama yang hendak diuji dan dibuktikan ialah perubahan hukum Syarak pada masa sahabat Rasulullah s.a.w. sampai masa empat Imam mujtahidin.<sup>1</sup>

Selain itu, perubahan sosial dimaksudkan di sini dibahagikan kepada empat bahagian, perubahan sosio-politik, ekonomi, sosio-budaya dan nilai-nilai sosial. Dengan demikian ada dua hal dapat dicapai, pertama pembahagian itu boleh membantu memperjelas kategori perubahan masyarakat dalam hubungkaitnya dengan hukum Syarak; yang kedua, pembahagian ini berusaha untuk memudahkan analisa dan penyelidikan. Walau demikian, mungkin pembahagian tersebut tidak mutlak. Ertinya suatu kes X misalnya, dapat dikategorikan di bawah tajuk perubahan sosio-politik, namun pada masa yang sama juga ada hubungannya dengan kategori perubahan nilai-nilai sosial. Oleh itu, perlu

<sup>1</sup> Yang dimaksud dengan Imam mujtahidin ialah para Imam yang empat iaitu Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal beserta para ulama besar lainnya yang sezaman dengan mereka, seperti Abu Yusuf dan Abi al-Hasan al-Shaibani, daripada mazhab Hanafi; Sahnun daripada mazhab Maliki dan al-Muzani daripada mazhab Syafi'i. Inipun dengan pengakuan sepenuhnya bahawa Imam-Imam mujtahidin yang lain juga tidak kurang pentingnya daripada mereka. Namun tidak dapat dinafikan keempat-empat mujtahidin dan para ulama sezamannya di atas adalah paling besar pengaruhnya sampai ke era moden.

ditegaskan bahawa dalam keadaan demikian, kes hukum itu akan dimasukkan di bawah kategori yang paling hampir sesuai dengan peristiwa, kes dan isi kandungan teks serta pelbagai keadaan sosial yang menyertainya. Dengan merujuk kepada semua pertimbangan di atas, terutama analisa terhadap teks, konteks dan fakta-fakta sosial, diharapkan ianya dapat mendokong penilaian dan pembahagian tersebut.

### **3.1. SOSIO-POLITIK**

Yang dimaksud dengan sosio-politik di sini ialah suatu rangkaian realiti masyarakat yang secara langsung berkenaan dengan penyelenggaraan kekuasaan negara, termasuk adanya hubungan-hubungan antarabangsa, hubungan kerajaan dan rakyat, pentadbiran dan pelbagai aktiviti yang dapat mempengaruhi hubungan itu.<sup>1</sup> Perubahan sosio-politik lebih melihat kepada sisi dinamika fakta politik yang berkembang di dalam masyarakat, yang pada akhirnya turut juga mempengaruhi hukum Syarak.

#### **3.1.1. Larangan Pelaksanaan Hukum Hudud Pada Masa Peperangan**

Sebenarnya hukum jenayah “hudud” mesti dilaksanakan sebagai kewajipan di dalam negara Islam. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan:

“Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan mereka sebagai balasan bagi apa yang telah mereka kerjakan dan sebagai siksa dari Allah”<sup>2</sup>

“Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina hukumlah tiap-tiap orang daripada mereka dengan satu ratus kali sebatan”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Webster's, h. 1118.

<sup>2</sup> Al-Qur'an surat *al-Mâ'idah* 5:38.

<sup>3</sup> Al-Qur'an surat *al-Nûr* 24:2.

Di dalam ayat-ayat ini pelaksanaan hudud bersifat umum. Ia mesti dilaksanakan pada sebarang masa damai atau perang. Akan tetapi Syariah mengakui dalam keadaan perang, hukum itu tidak boleh dilaksanakan.

Umar Ibn al-Khattab memerintahkan para panglima perang agar tidak melaksanakan hukum hudud sehingga pasukan tentera mereka kembali dari peperangan. Beliau khawatir si terhukum itu tergoda syaitan dan lari untuk berpihak kepada orang-orang kafir.<sup>1</sup>

Makhul meriwayatkan daripada Zayd Ibn Thabit, katanya:

“Hukuman hudud jangan dilaksanakan pada masa peperangan, kerana khawatir orang yang terhukum itu bergabung dengan musuh (negara).”<sup>2</sup>

Dalam kejadian lain para sahabat dalam satu peperangan mendapati bahawa panglima tentera, Walid Ibn Uqbah mabuk kerana minum arak. Mereka lalu melaporkan kes itu kepada Hudhaifah Ibn al-Yaman dan meminta agar beliau melaksanakan hukuman hudud. Beliau menjawab:

“(Tidak.) Bagaimana kamu akan melaksanakan hukuman hudud ke atas panglima kamu, padahal kamu berada di hadapan musuh. (Jika itu kamu lakukan) maka mereka akan lebih berani menghadapi kamu.”<sup>3</sup>

Memang ada hadith daripada Rasulullah s.a.w. yang diriwayatkan oleh Abu Dawud<sup>4</sup> yang bermaksud:

<sup>1</sup> Abū Yūsuf, *al-Kharāj*, Penyunting Muhammad Ibrāhim al-Banna, Dār al-I'tisām, tanpa tempat dan tarikh, h. 348.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Al-Albānī (penyunting), *Sahīḥ Sunan Abū Dāwūd*, Jilid III, h. 833.

"Janganlah tangan (pencuri unta) itu dipotong pada masa perjalanan (riwayat al-Tirmidhi pada masa peperangan). Seandainya bukan kerana keadaan ini niscaya ia aku potong."

Pada peringkat dalil hadith Nabi ini sangat mungkin dijadikan hujah oleh para sahabat Rasulullah s.a.w. tersebut. Bagaimanapun ada beberapa persoalan muncul di sini. Pertama, dalam hadith tersebut Rasulullah s.a.w. hanya menyebut hukuman had mencuri, sedangkan para sahabat mengumumkan kepada seluruh jenis had. Kedua, dan ini cukup menarik, para sahabat tadi tidak merujuk kepada hadith Nabi di atas secara khusus dan tegas. Ke tiga, seandainya penangguhan pelaksanaan hukum hudud berdasarkan hadith nabipun tidak mengurangi nilai perkara ini sebagai kes hukum yang terbukti berubah kerana pengaruh keadaan sosio-politik. Umar Ibn al-Khattab dan Zayd Ibn Thabit menghubungkan masalah ini dengan persoalan keselamatan negara dan hubungan antarabangsa; sedangkan Ibn Mas'ud dan Hudhaifah melihat penangguhan itu sebagai strategi politik yang perlu dilakukan. Oleh itu, Abu Yusuf menyokong dengan tegas larangan pelaksanaan hukum hudud pada masa peperangan kerana faktor-faktor politik dan keselamatan tersebut di atas.<sup>1</sup>

### 3.1.2. Ketua kerajaan itu daripada puak Quraisy

Hukum ini bukan merupakan hasil ijтиhad para ulama. Rasulullah s.a.w. dengan tegasnya menyatakan:

"Para Imam (Ketua kerajaan) itu terdiri daripada puak Quraisy."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Abu Yusuf, *al-Kharaj*, h. 348.

<sup>2</sup> Al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, *Sharh Sahih al-Bukhari*, penyunting Taha Abd al-Rauf Sa'd, Muftafa Muhammad al-Hawari, al-Sayyid Muhammad, Abd al-Mu'ti, Maktabah al-Kulliyah Fi al-Azhar, tanpa tarikh, Jilid XXVII, h.h. 132-134.

"Urusan (kekuasaan khalifah) ini akan sentiasa berada pada puak Quraisy, selama ada dua orang di antara masyarakat."<sup>1</sup>

Walaupun struktur ayat kedua-dua hadith ini bersifat informasi (*ikhbār*) ia merupakan perintah (*al-amr*). Para ulama lebih daripada itu menganggap persoalan syarat "daripada puak quraisy" dalam *imāmah* sebagai ijma' para sahabat Rasulullah s.a.w. Hujah mereka, pada peristiwa hari Saqifah Abu Bakar r.a. telah berbai'at dengan sebulat suara dengan berasaskan pertimbangan tersebut.<sup>2</sup>

Oleh kerana tidak ada seorang pun dari kalangan sahabat yang menafikan hujah Abu Bakar r.a. di atas, malah mereka semua bersetuju. Maka masalah *imāmah* Quraisy adalah suatu ijma'.

Sungguhpun demikian kepemimpinan politik puak Quraisy, seperti telah dijelaskan dalam bab 2 berasaskan kepada suatu fakta sosial bahawa mereka mempunyai kewibawaan politik dan kemampuan yang diperlukan untuk memimpin negara pada masanya.

Hubungan puak Quraisy dengan realiti sosio-politik ini dapat ditemukan dalam bahasa Rasulullah s.a.w. iaitu selama mereka itu menjalankan tanggung jawab keagamaannya serta berbuat adil. Sabda baginda s.a.w.:

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid XIII, h. 136; al-Nawawi, *Sahīh Muslim Bi Sharh al-Nawawi*, Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabi, Beirut 1984, Jilid XII, h. 201.

<sup>2</sup> Al-Nawawi, *Sahīh Muslim*, Jilid XII, h. 200.

"Sesungguhnya urusan (kekuasaan) ini ada pada puak Quraisy. Tak ada seorang pun yang melawan mereka melainkan Allah hinakan wajahnya, selama mereka (puak Quraisy) itu menjalankan tugas-tugas keagamaan."<sup>1</sup>

"Sesungguhnya bagiku atas puak Quraisy ada hak. Dan bagi puak Quraisy atas kamu sekalian ada hak, selama mereka menjalankan kekuasaan dan berbuat adil, bila dipercaya melaksanakan kepercayaan itu, bila disayangi juga menyayangi."<sup>2</sup>

Kepemimpinan politik Quraisy dengan demikian tidaklah mutlak dan jelas tidak bersifat abadi. Ia mesti difahami dalam konteks keadilan, dan realiti-realiti politik kemasyarakatan. Apabila mereka kehilangan kemampuan itu maka dengan sendirinya hukum itu berubah.<sup>3</sup>

Perubahan syarat Quraisy ini dapat ditemukan dalam sejarah politik Umar Ibn al-Khattab. Di saat akhir kepemimpinannya, para sahabat beliau mengusulkan agar beliau menunjuk seseorang sebagai khalifah yang akan menggantikannya sebagai ketua kerajaan Islam. Umar r.a. menjawab:

"Seandainya aku dapati Mu'adh Ibn Jabal masih hidup (saat ini), lalu aku lantik beliau (sebagai khalifah).<sup>4</sup> Kemudian aku datang."

---

<sup>1</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid XXVII, h. 134.

<sup>2</sup> Al-Mundhiri, Abd al-'Azīz bin Abd al-Qawi, *al-Targhib wa al-Tarhib*, Dār al-Hadīth, Kaherah, tanpa tarikh, Edisi III, h. 137.

<sup>3</sup> Al-Sayyid, *al-Jawāb al-Shāfi*, h. 40-43, juga al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah*, h. 132.

<sup>4</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid V, h. 138.

"Andaikata Salim, hamba yang dimerdekakan oleh Abu Hudhaifah hidup, niscaya aku lantik menjadi khalifah. Dan kalau Tuhan-ku bertanya, maka akan aku jawab: Aku mendengar Nabi-Mu bersabda: "Sesungguhnya Salim sangat menyintai Allah s.w.t."<sup>1</sup>

Mu'adh Ibn Jabal dan Salim Maula Abu Hudhaifah dianggap oleh Umar r.a. layak menjawat khalifah. Padahal mereka bukan daripada puak Quraisy. Mu'adh Ibn Jabal daripada puak Ansar, sedangkan Salim daripada golongan masyarakat hamba.<sup>2</sup>

Kebijaksanaan Umar r.a. di atas merupakan pemahaman yang menyeluruh terhadap nas di satu sisi dan terhadap persoalan sosio-politik dari segi yang lain. Secara tegas, kebijaksanaan ini menyampaikan pesan hukum bahawa masalah kepemimpinan politik bukan hanya diperuntukkan bagi satu puak sahaja. Ia diperuntukkan untuk siapa sahaja yang mampu menghadapi cabaran ummat semasa dan layak daripada segi hukum Syarak. Sebenarnya analisa mengenai dasar politik Umar r.a. ini secara tidak tegas disentuh oleh al-Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalani dalam penjelasannya mengenai isu di atas ketika beliau mengatakan:

"Barangkali boleh dikatakan bahawa setelah masa Umar r.a. berlaku ijma' bahawa khalifah mestilah daripada puak Quraisy atau ijtihad Umar mengenai syarat "Quraisy" tersebut telah berubah."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Tabārī, Muhammad Ibn Ja‘far, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, penyunting Ibrāhīm, Muhammad Abū al-Fadl, Dār al-Ma‘rif, Mesir, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 227.

<sup>2</sup> Walaupun *‘Umar* adalah *maulā* (hamba yang dimerdekakan) oleh Abu Huzaifah, secara *al-walā'* dianggap daripada g *Quraisy* ar-*un nasab dengan al-walā'* ini tidak dinilai cukup sebagai syarat Quraisy sebagai khalifah. Saya berasaskan pada kitab *Sa‘ib ibn Taib, Dirāsah fi Manhaj al-Islām al-Siyāsi*, Cet I, 1985, h. 189.

<sup>3</sup> Al-Asqalāni; *Fath al-Bārī*, Id X, II, 138-139.

Menganalisa teks penegasan politik Umar di akhir hayatnya di atas dapat diambil natijah bahawa syarat Quraisy dalam kepemimpinan Islam dapat berubah selari dengan kerangka sosio-politik semasa.

### 3.1.3. Persoalan Orang-Orang Mu'allaf

Orang-orang *mu'allaf* (*al-Mu'allafati Qulubuhum*) adalah mereka yang diharapkan dapat memperkuuh kedudukan sosio-politik Islam. Apabila terdiri daripada orang-orang kafir mereka diharap masuk Islam. Apabila mereka terdiri dari golongan orang-orang yang suka menyerang dan menghentam Islam mereka diharapkan menghentikan perbuatannya itu. Istilah *mu'allaf* ini juga mencakupi mereka yang baru masuk Islam. Kesejahteraan materi mereka diperhatikan oleh Islam agar keimanan mereka semakin mantap dan kuat.<sup>1</sup> Dengan demikian penyokong Islam semakin ramai dan kedudukan sosio-politiknya juga kukuh.

Orang *mu'allaf* termasuk salah satu golongan penerima zakat yang dengan tegas telah ditetapkan sendiri oleh Allah s.w.t. Firman Allah s.w.t., yang bermaksud:

“Sesungguhnya zakat-zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para *mu'allaf* yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekaan) hamba, orang-orang yang berhutang, untuk *fi sabillillah* dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha bijaksana.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Mengenai istilah *mu'allaf* ini, lihat al-Qaradāwī, Yūsuf, *Fiqh al-Zakāt. Dirāsah al-Muqāranah li Ahkāmihā wafalsafatihā fi Dau'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Maktabah Wahbah, Kaherah, Cet. XXI, 1994, Jilid II, h. h. 636-640.

<sup>2</sup> Al-Qur'ān surat *al-Tawbah* 9:60.

golongan *mu'allaf* pada dasarnya memang sangat terkait dengan keadaan sosio-politik umat Islam. Keadaan negara pada masa awal Rasulullah s.a.w. tentu sahaja sangat berbeza dengan masa Umar r.a. Pada masa yang pertama itu negara menghadapi cabaran dalaman yang muncul daripada puak-puak Arab dan masyarakat *al-a'rāb* (Arab dusun) yang sentiasa mengganggu keselamatan. Pada masa yang kedua, negara tidak lagi menghadapi masalah dalaman, bahkan ia telah siap berdepan dengan kuasa empayar Rom dan Farsi di utara. Dengan demikian persoalan *ta'lif qulūb* (membujuk hati) Arab sudah tidak munasabah lagi dan segala bentuk dasar-dasar dan ketetapan hukum yang menyertainya mesti dirubah dan disesuaikan dengan perkembangan baru. Selanjutnya dapat diduga, pada masa Umar r.a. bahagian zakat untuk *mu'allaf* ini ditangguhkan dan beliau merasa perlu mengubah ketetapan hukum sebelumnya dengan melihat kepada fakta-fakta politik pada masanya.

Namun demikian tidak bererti hukum zakat bagi *mu'allaf* ini telah dibatalkan sama sekali dan tidak dapat digunakan lagi. Zakat bagi mereka tidak dihapuskan. Ia ditetapkan menerusi nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Dan *nuṣūṣ* itu tidak dinaskh. Oleh itu Abu Ubaid al-Qasim menyatakan bahawa hukum zakat *mu'allaf* masih diterimapakai dan ayat mengenainya adalah *muḥkam* dan ia malah bersifat abadi.<sup>1</sup> Sejarah *tashrī'* telah mencatat bahawa Umar Ibn Abdul Aziz memberi zakat satu ribu dinar kepada seorang ketua agama Bitriq (yahudi) dalam rangka *mu'allafati qulūbuhum*.<sup>2</sup> Dalam pandangan Umar Ibn Abdul Aziz negara memerlukan beliau berbuat demikian.

Dari sini boleh diambil natijah bahawa persoalan utama zakat bagi *mu'allaf* bukanlah soal nas atau berlakunya ketetapan hukumnya. Hukum *shar'ī* di sini lebih menekankan

<sup>1</sup> Al-Qasim, *al-Amwāl*, h. 559.

<sup>2</sup> Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-Kubrā*, Dar Ṣadr, Beirut, tanpa tarikh, Jilid V, h. 350.

kepada dinamika keadaan sosio-politik yang dihadapi umat pada masa-masa tertentu. Dinamika inilah yang pada akhirnya menentukan bentuk hukum yang sesuai dengan prinsip Islam, kaedah-kaedah dan *maqāṣid* serta *maslahah* negara pada amnya.

### 3.1.4. Pengagihan Tanah Rampasan Perang

Tanah yang dirampas oleh umat Islam menerusi peperangan (*ghanimah*) hukumnya mesti diagihkan kepada para mujahidin yang ikut dalam peperangan tersebut. Hukum ini berasaskan kepada Sunnah Rasulullah s.a.w. Abu Ubaid meriwayatkan daripada Ibn Shihab:

“Bahawa Rasulullah menduduki tanah Khaibar dengan paksa setelah berperang. Tanah ini di antara harta rampasan yang telah diberikan Allah s.a.w. kepada Rasul-Nya. Maka Rasulullah s.a.w. Mengagihkan kepada lima bahagian (*al-khums*) dan mengagihkan tanah itu kepada umat Islam.”<sup>1</sup>

Sunnah Rasulullah s.a.w. ini merupakan ketetapan hukum Syarak mengenai persoalan ini.

Pada masa Umar Ibn al-Khattab ketetapan ini berubah. Berikut ini disebutkan beberapa riwayat mengenai kes perubahan Umar r.a. Abu Yusuf meriwayatkan daripada al-Zuhri:

“Ketika *al-sawād* (tanah-tanah yang subur yang penuh dengan pokok-pokok dan tanaman pertanian) diduduki, Umar Ibn al-Khattab mengadakan mesyuarat dengan masyarakat. Kebanyakan mereka berpendapat agar tanah *al-sawād* itu diagih-agihkan. Bilal Ibn Rabah adalah sahabat yang paling kuat menuntut. Sedang Umar berpendapat agar

---

<sup>1</sup> Al-Qāsim, *al-Amwāl*, h. 65.

tanah *al-sawād* itu dibiarkan sahaja dan tidak diagihkan. Lalu Umar berkata: "Ya Allah tolonglah aku menghadapi Bilal." Kemudian selang dua atau tiga hari Umar mengatakan: "Aku telah mendapat hujah: Allah s.w.t. berfirman dalam kitab-Nya, yang bermaksud:

"Apa sahaja harta rampasan (*fai'*) yang diberikan Allah pada Rasul-Nya yang berasal daripada penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya sahaja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu terimalah dia. Apa yang dilarangnya bagi kamu maka tinggalkanlah, dan bertawakalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. Juga bagi orang fakir yang berhijrah (golongan *Muhājirin*) yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (kerana) mencari karunia daripada Allah dan Rasul-Nya dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar. Dan orang-orang (golongan *Anṣār*) yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum kedatangan mereka (golongan *Muhājirin*). Mereka mencintai orang-orang yang berhijrah kepada mereka....Dan orang-orang (generasi sesudahnya) yang datang sesudah mereka semua (golongan *Muhājirin* dan *Anṣār*) mereka berdo'a: Ya Tuhan kami ampunilah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu daripada kami...Sesungguhnya Engkau Maha Penyantun dan Maha Penyayang."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Al-Qur'an surat *al-Hashr* 59:6-10.

Dengan demikian harta *fai'* ini diagihkan kepada mereka semuanya orang-orang bandar, kaum *Muhājirīn* dan *Anṣār* serta mereka yang datang terkemudian. Jadi bagaimana harta ini akan diberikan kepada mereka sahaja (golongan mujahidin) dan membiarkan generasi seterusnya tanpa mendapat agihan harta. Umar memutuskan untuk tidak mengagihkan harta itu dan memutuskan pula untuk mengambil cukainya.<sup>1</sup>

Abu Ubaid al Qasim meriwayatkan kejadian serupa. Diriwayatkan daripada al-Majishun:

“Bilal mengatakan kepada Umar Ibn al-Khattab mengenai bandar-bandar yang telah ditakluk dengan kekerasan: Agihkanlah tanah itu kepada kami, dan ambillah satu perlimanya. Umar menjawab: Tidak. Ini adalah harta yang sebenar. Aku akan memperuntukkan hasil tanah ini bagi seluruh umat Islam. Bilal dan kawan-kawannya masih menuntut: Agihkan tanah itu kepada kami. Maka Umar berdo'a: Ya Allah tolonglah kami menghadapi Bilal dan para penyokongnya.”<sup>2</sup>

Diriwayatkan daripada Sufyan Ibn Wahb al-Khulani:

“Ketika kawasan Mesir ditakluk tanpa perdamaian (menerusi perperangan) al-Zubair berkata kepada ‘Amr Ibn al-‘As: “Kamu harus mengagihkan tanah-tanah Mesir.” Amr menjawab: “Aku tidak akan mengagihkannya.” Al-Zubair tetap berkeras: “Kamu mesti mengagihkan tanah-tanah itu seperti Rasulullah s.a.w. telah mengagihkan tanah Khaibar.” ‘Amr Ibn al-‘As melaporkan hal ini kepada Umar Ibn al-Khattab. Dan Umar memberikan keputusan: “Biarkanlah tanah Mesir (jangan diagihkan)

<sup>1</sup> Abū Yūsuf, *al-Kharāj*, h.h. 71-72.

<sup>2</sup> Al-Qāsim, *al-Amwāl*, h. 67.

sehingga semua generasi (umat Islam) dapat menjadikannya sebagai sumber kekuatan bagi umat untuk menghadapi musuh mereka.”<sup>1</sup>

Perkara ini telah melahirkan perdebatan mendalam dan perbezaan pandangan di kalangan tokoh-tokoh kepemimpinan sahabat. Di antara mereka yang tidak bersetuju dengan pandangan Umar adalah seperti ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Awf, al-Zubair Ibn al-‘Awwam dan Bilal Ibn Rabah. Mereka menganggap ketetapan Rasulullah s.a.w. mengenai tanah *ghanimah* adalah relevan di sepanjang zaman dan sudah semestinya juga dilaksanakan dalam kes tanah Iraq, Mesir dan Syria yang merupakan *ghanimah*. Hujah ini dapat dilihat dalam penegasan al-Zubair yang mengingatkan ‘Amr Ibn al-‘As mengenai dasar Nabi mengagihkan tanah Khaibar seperti yang telah disebutkan di atas.

Bagaimanapun Umar bersama-sama dengan Ali Ibn Abi Talib dan Mu’adh Ibn Jabal menganggap ketetapan hukum Rasulullah s.a.w. tentang pengagihan tanah Khaibar tidak dapat difahami secara bebas dan terasing daripada persoalan sosio-politik yang menyertainya. Tegas Mu’adh Ibn Jabal:

“Demi Allah apabila tuan (Umar) mengagihkan tanah itu, maka keadaan yang tidak tuan ingin akan terjadi. Tanah-tanah yang luas itu akan dimiliki oleh suatu golongan, lalu mereka mati dan tanah-tanah itu akan diwarisi oleh satu dua orang. Kemudian setelah itu, generasi penerus akan lahir dan mempertahankan Islam dengan baik namun mereka sudah tidak mendapatkan apa-apa lagi.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 68.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 69.

Pandangan ini menggarisbawahi kemungkinan berlakunya krisis kewangan negara untuk membiayai angkatan tentera di masa depan, satu hal yang tidak boleh terjadi kerana keadaan negara Islam yang masih baru itu mesti dipertahankan. Realiti ini kemudian secara lebih tegas diungkapkan oleh Umar r.a.:

“Bukankah garis depan kawasan Islam (*al-thughūr*) itu memerlukan angkatan tentera untuk mempertahankannya? Dan bukankah mereka mesti dibiayai? Lalu dari mana mereka mendapatkan peruntukan, kalau tanah-tanah berikut penghasilannya diagih-agihkan?”<sup>1</sup>

Umar menyedari betapa pentingnya persoalan keselamatan ini untuk di perjuangkan. Selain itu, negara Islam yang masih baru itu mesti melaksanakan pembangunan sosio-ekonomi. Pemerataan keadilan ekonomi, pemberian kesempatan bekerja kepada semua rakyat, dan jaminan sosial bagi semua warga negara meminta perhatian segera. Umar Ibn al-Khattab mengatakan:

“Kalau tanah-tanah itu diagih-agihkan lalu apa yang tersisa buat generasi seterusnya, dan perempuan-perempuan janda di negeri ini dan di seluruh negara, di Iraq dan di Syria.”<sup>2</sup>

“Kalau tanah-tanah itu aku agih-agihkan maka tidak ada apa yang tersisa bagi orang-orang yang lahir setelah kalian. Dan kalau saya masih ada, niscaya seorang gembala di Sana’ (Yaman) akan mendapatkan bahagiannya daripada harta ini.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Abu Yusuf, *al-Kharāj*, h. 70.

<sup>2</sup> *Ibid*, h. 69.

<sup>3</sup> *Ibid*, h. 67.

Dasar yang diambil oleh Umar mempunyai wawasan kenegarawanan yang jauh dan sangat bijaksana. Ini dapat dimaklumi terutama berkenaan keperluan negara terhadap sumber kewangan yang kukuh untuk menjalankan kekuasaan yang berwibawa dan dihormati.

Pada masa ini negara mengalami pembesaran demografi. Warga negara yang pada mulanya hanya mencakupi masyarakat semenanjung Arabia pada zaman Nabi, kini juga meliputi masyarakat Iraq, Iran, Syria dan Mesir. Bersamaan dengan itu, geografi politik, saiz pentadbiran, cabaran-cabaran antarabangsa yang dihadapi negara juga membesar berkali ganda daripada zaman Rasulullah s.a.w. Semua ini memerlukan dasar-dasar ekonomi dan politik yang berbeza.

Juga apabila kawasan Iraq, Syria dan Mesir diagihkan kepada anggota tentera, pengumpulan kekayaan yang luar biasa akan berlaku dan kekayaan itu hanya dimiliki oleh beberapa orang sahaja daripada keseluruhan rakyat negara. Oligopoli akan menjadi nyata dan keadaan ini tidak sihat bagi negara Islam yang dengan tegas menyatakan bahawa harta *fai'* itu mesti diagihkan secara merata dan adil. "Agar harta itu tidak beredar hanya di antara orang-orang kaya sahaja di antara kalian."

Apabila pandangan Mu'adh Ibn Jabal menggambarkan keadaan oligopoli, maka statistik yang dilakukan oleh Umar dalam riwayat Harithah Ibn Mudarrib telah membuktikan keadaan tersebut di mana data itu menyebutkan bahawa setiap satu orang perajurit akan

mendapat agihan tanah tiga orang petani asal.<sup>1</sup> Pengagihan tanah dengan demikian tidak membawa kepada keseimbangan antara pertumbuhan ekonomi dan pemerataannya.<sup>2</sup>

Hal ini selain mengakibatkan kehilangan elemen keadilan sosial dan ekonomi juga dapat menimbulkan beberapa akibat yang tidak diingini:<sup>3</sup> Pertama, para mujtahidin itu akan disibukkan dengan mengurus tanah-tanah pertanian itu, padahal kebanyakan mereka bukanlah para petani profesional yang memahami persoalan pertanian. Mereka adalah anggota angkatan tentera. Akibatnya jihad akan terganggu. Kedua, kemungkinan terjadinya perbalahan dan permusuhan antara si pemilik tanah asal dan pemilik yang baru tidak mustahil. Antara kaum pendatang dan penduduk asli. Dan ini dapat memicu konflik dalaman di antara rakyat yang pada akhirnya mengganggu keselamatan awam dan menjelaskan pembangunan sosio-politik negara.

Dengan pemahaman yang menyeluruh terhadap Sunnah Rasulullah s.a.w. yang dibaca bersama-sama nas al-Qur'an dalam surat *al-Hashr* serta analisa bersepada terhadap keadaan sosio-politik yang menyertainya, Umar Ibn al-Khattab mengambil dasar yang berbeza dengan Rasulullah s.a.w. Tetapi matlamatnya adalah sama, iaitu *maslahah* dan keadilan. Namun, penentuannya dipengaruhi oleh perubahan masyarakat. Oleh itu, Abu 'Ubaid sendiri cenderung mengambil jalan tengah, menyerahkan urusan pengambilan

<sup>1</sup> Al-Qāsim, *al-Amwāl*, h. 68.

<sup>2</sup> Dalam *Iqtisādūnā* Muhammad Bāqir al-Ṣadr menjelaskan dengan terperinci hubungan antara persoalan tanah ini dengan masalah perkembangan ekonomi dan politik. Beliau menyimpulkan bahawa tanah, dalam kes ini, pada asasnya tidak dapat dimiliki secara perseorangan yang dapat diwariskan dan dikuasai hanya oleh orang-orang tertentu. Ini kerana segala sumber kekayaan alam, air, mineral, minyak, emas, perak, tumbuh-tumbuhan dan sebagainya seharusnya dikongsi bersama demi kemasyhlahan umum. Bukan hanya sampai di sini, persoalan pemilikan tanah ini juga erat hubungannya dengan persoalan politik. Dengan kepemilikan negara atas tanah itu bererti umat Islam mempunyai kekuatan dan sumber yang abadi yang sekaligus dapat menyokong segala kegiatan sosio-politik umat, memperkuuh kedudukannya dan memberikan kesempatan bekerja untuk kepentingan negara. Al-hasil elemen ekonomi dan politik dalam masalah ini sukar dinafikan. Lihat, al-Sadr, Muhammad Bāqir, *Iqtisādūnā: Dirāsah Mawdū'iyyah Tatanāwāl bi al-Naqd wa al-Baḥth li Madhāhib al-Iqtisādiyyah li al-Marksiyah wa al-Ra'samāliyah wa al-Islām fi Ususihā al-Fikriyah wa Tafsīlihā*, Dar al-Ta'aruf li al-Matbū'at, Beirut, 1981, h.h. 480-484, 488-493.

<sup>3</sup> Al-Qāsim, *al-Amwāl*, h. 68 bahagian nota kaki.

dasar mengenai masalah tanah *ghanîmah* ini kepada negara. Sama ada mengikuti cara nabi iaitu diaghikan, atau cara Umar di mana tanah itu tidak diaghikan. Kedua-dua dasar ini sah di sisi hukum Syarak namun yang menentukan pilihan dasar itu adalah keadaan masyarakat itu sendiri, sesuai dengan kemaslahatan mereka.<sup>1</sup>

### 3.1.5. Larangan Membawa *Mushaf* ke Negara Bukan Islam

Rasulullah s.a.w. melarang orang Islam membawa al-Qur'an ke negara orang-orang musyrik. Diriwayatkan daripada Malik daripada Nafi', bahawa Ibn Umar r.a. mengatakan:

"Rasulullah s.a.w. melarang pergi ke negara musuh (orang-orang musyrik) dengan membawa (*mushaf*) al-Qur'an."<sup>2</sup>

Imam al-Bukhari juga meriwayatkan hadith yang sama.<sup>3</sup> Beliau dengan tegas pula telah menulis satu tajuk "Tidak disukai pergi ke negara musuh dengan membawa *mushaf* al-Qur'an."

Pada masa Abu Hanifah ketetapan hukum ini berubah. Abu Hanifah menganggap larangan tersebut berhubungkait dengan keadaan politik semasa. Mungkin sahaja beliau menganalisis satu kenyataan di akhir hadith yang sama daripada riwayat Ibn Majah: "Kerana khawatir diperolehi oleh musuh."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 70.

<sup>2</sup> Mâlik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 446.

<sup>3</sup> Al-Asqalânî, Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, Jilid XII h. h. 97-98.

<sup>4</sup> Al-Kandahlawi, Muhammad Zakariâ, *Awjaz al-Masâlik Ila Muwaṭṭa'i Mâlik*, Dar al-fikr, Beirut, 1989, Jilid VIII, h. 220.

Tambahan ini perlu diperhatikan kerana ia memberi penjelasan penting mengenai adanya kaitan antara ketetapan hukum dengan realiti yang ada dalam masyarakat. "Kerana khawatir diperolehi atau diambil oleh musuh" secara jelas ia mengisyaratkan suasana perang yang dihadapi negara. Dalam suasana seperti ini, wajar segala kemungkinan buruk yang mungkin dialami oleh rakyat mesti dielakkan. Juga pada masa Rasulullah s.a.w. pihak Islam selalunya tidak dapat mengatasi pihak kafir daripada segi kuantiti dan peralatan perang, walaupun mereka unggul daripada segi strategi dan moral, sehingga sentiasa memenangi peperangan kecuali Uhud. Ini terutamanya di awal masa da'wah penyebaran risalah, di mana pihak Islam selalu tertindas oleh orang-orang musyrik. Dalam keadaan seperti itu, membawa al-Qur'an memang mempunyai risiko yang agak tinggi. Apabila orang-orang musyrik itu memperoleh al-Qur'an tersebut maka mereka akan menghinanya. Oleh itu, Nabi s.a.w. melarang para sahabat membawa al-Qur'an ke pusat-pusat musuh.

Di masa Abu Hanifah keadaan sosio-politik betul-betul berlainan. Islam telah menjadi kuasa politik berwibawa yang bukan sahaja berjaya menundukkan seluruh puak Arab tapi juga menakluki dua empayar terbesar dunia pada masanya, Rom dan Farsi. Ummat Islam tidak lagi takut menghadapi musuh manapun. Mereka telah menjadi kekuatan besar. Dengan sendirinya, ketetapan hukum larangan membawa al-Qur'an itu kini tidak menemukan asas yang praktikal.

Menganalisa keadaan sosio-politik semasa ini Abu Hanifah memberikan ketetapan hukum baru: Apabila tentera Islam itu jumlahnya sedikit maka larangan membawa al-Qur'an itu sah. Namun kalau jumlah mereka itu banyak dan kuat maka membawa al-

Qur'an itu dibolehkan.<sup>1</sup> Di sini nampak dengan jelas pengaruh realiti sosio-politik yang hidup di tengah-tengah masyarakat mempengaruhi ketetapan hukum Syarak.

### 3.2. SOSIO-EKONOMI

Keadaan yang berlaku di dalam masyarakat yang ada kaitannya dengan masalah kesejahteraan, perniagaan, keperluan hidup, pekerjaan, tanah, harta benda dan kewangan, semua ini tercakup dalam istilah sosio-ekonomi.<sup>2</sup> Berikut akan diberikan huriaian agak terperinci mengenai hukum-hakam Syariah yang mengalami perubahan kerana pengaruh perubahan fakta-fakta sosio-ekonomi.

#### 3.2.1. Penerokaan Tanah Terbiar (*Iḥyā' al-Mawāt*)

Ada beberapa hadith dari Rasulullah s.a.w. yang menetapkan dengan jelas bahawa seseorang itu dapat memiliki tanah terbiar secara langsung. Diriwayatkan daripada Jabir Ibn Abd Allah r.a. bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Siapa memberi had tanah terbiar dengan pagar, maka tanah itu menjadi miliknya.”<sup>3</sup>

Hadith lain diriwayatkan daripada Kuthair Ibn Abdillah daripada ayahandanya bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Sesiapa meneroka tanah terbiar, maka tanah itu menjadi miliknya. Dan usaha orang zalim tidak mempunyai hak (atas tanah itu).”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, h.h. 218-219.

<sup>2</sup> Webster's, h. 1119.

<sup>3</sup> Al-Tahāwī, Abī Ja'far Aḥmad Ibn Muḥammad, *Sharḥ Ma'ānī al-Āثار*, penyunting, Muhammad Zuhri al-Najjār, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, Cet. II, 1987, Jilid III, h. 268.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Juga Abādī, Muḥammad Shams al-Haq, 'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1990, Jilid VII, h.h. 226-227.

Para ulama menyatakan, dengan berdasarkan kepada ketetapan hukum di atas, peneroka tanah terbiar itu dengan sendirinya memiliki tanah tersebut. Pemilikan ini sah, sama ada dengan izin kerajaan atau tidak. Bahkan dengan ketetapan di atas, mereka dapat mempertahankan pemilikannya atas tanah yang telah diteroka itu, walaupun ketua kerajaan tidak bersetuju. Ini “kerana masalah penerokaan tersebut tidak ada hubung kaitnya dengan Ketua kerajaan.”<sup>1</sup>

Abu Hanifah memberikan keputusan hukum yang berbeza daripada ketetapan Rasulullah s.a.w. di atas. Beliau berpendapat seseorang yang meneroka tanah terbiar itu tidak dapat memiliki tanah tersebut melainkan atas izin ketua kerajaan. Bahkan, ketua kerajaan boleh mengambil alih kepemilikan tanah yang sudah diteroka itu dan membuat keputusan lain. Ertinya, keputusan tanah terbiar tertakluk kepada perundangan dan pentadbiran negara. Tanah itu adalah kekayaan negara yang pengagihannya mesti sesuai dengan dasar dan keputusan kerajaan.<sup>2</sup>

Alasan di atas dapat dilihat dalam huraian Abu Yusuf mengenai hujah pendapat Abu Hanifah di atas. Kata Abu Yusuf:

“Hujah Abu Hanifah yang mengatakan bahawa pemilikan tanah terbiar itu tertakluk kepada kebenaran Imam (kerajaan): Andaikata ada dua orang masing-masing memilih tempat yang sama untuk diteroka, dan masing-masing menghalangi yang lain untuk meneroka tanah itu, lalu siapa di antara mereka berdua yang lebih berhak atas tanah itu? Bagaimana kalau ada orang yang meneroka tanah orang lain yang tidak semestinya ia lakukan? Pendapat Abu Hanifah mengenai perlunya kebenaran kerajaan

<sup>1</sup> Al-Tahāwī, *Sharḥ Ma'ānī*, Jilid III, h. 268.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 269.

ini adalah untuk mencegah perbalahan di kalangan masyarakat. Apabila Imam membenarkan, maka penerokaan itu dibolehkan. Kalau ia tidak dibenarkan maka keputusan itu pun tidak sah... Maka pandangan Abu Hanifah dimaksudkan untuk mengatasi perkara yang berlaku di kalangan mereka, agar mereka tidak saling memudaratkan.”<sup>1</sup>

Dengan menganalisa teks di atas nampak bahawa ketetapan hukum Abu Hanifah memperhatikan pelbagai masalah yang berkembang di dalam masyarakat di satu sisi dan di sisi lain memberikan penekanan kepada pentingnya pentadbiran kerajaan dan pengaturan sumber kekayaan negara agar dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya demi kesejahteraan masyarakat.

Pengaturan semacam ini di zaman Rasulullah s.a.w. barangkali tidak begitu terasa pentingnya, kerana penduduk negara pada masa itu tidak begitu ramai, dan kemungkinan konflik di antara mereka agak kecil. Mereka masih disatukan oleh nilai-nilai Islam yang masih kuat. Akan tetapi pada masa Abu Hanifah, penduduk negara semakin ramai, beragam dan nilai-nilai pun juga sangat berbeza dengan zaman Nabi, sehingga kemungkinan konflik itu cukup besar seperti nampak dalam penjelasan Abu Yusuf di atas.

Selain itu, saiz demografi dan geo-politik negara yang semakin besar itu memerlukan biaya dan pembelanjaan yang tidak sedikit, terutama untuk pembangunan sosio-politik dan ekonomi negara dan umat. Keperluan ini bahkan nampak ke permukaan sejak dari era Umar Ibn al-Khattab lagi yang menyebakan beliau membuat dasar mengenai tanah

---

<sup>1</sup> Abu Yusuf, *al-Kharaj*, h. h. 137-138.

*ghanīmah* berlainan daripada keputusan Rasulullah s.a.w. Sementara itu, latar belakang yang hampir sama mengenai perubahan hukum penerokaan tanah juga dapat ditemukan. Hadith ini diriwayatkan daripada Muhammad Ibn 'Ubaid Allah:

"Ada seorang laki-laki daripada penduduk bandar Basrah bernama Abu 'Abd Allah datang menemui Umar r.a. Dia melaporkan: Di kawasan Basrah ada tanah (terbiar) yang (apabila diteroka) tidak akan memudaraskan seorang pun umat Islam (kerana ia terbiar dan tidak dimiliki oleh siapa-siapa). Ia juga bukanlah tanah yang terkena cukai. Kalau tuan mahu, boleh tuan berikan kepadaku. Aku akan mananaminya dengan pokok sayur-sayuran dan zaitun juga pokok kurma. Maka beliau adalah orang pertama yang meneroka tanah terbiar di kawasan Basrah. Umar menjawab dengan menulis surat kepada Abu Musa al-'Ash'ari: "Kalau tanah itu milik negara (*Himā*) maka berikanlah kepadanya (untuk diteroka)."<sup>1</sup>

Dalam satu riwayat Umar r.a. menambah:

"Pemilikan asal tanah (*riqāb al-ard*) adalah milik kami (kerajaan)." <sup>2</sup>

Umar r.a. tidak memberikan tanah itu secara mutlak kepada si pemaju, seperti mana ketetapan Rasulullah s.a.w. sebelumnya. Masalahnya, seperti ditegaskan al-Tahawi: Kerana tanah itu adalah kekayaan milik umum yang seharusnya digunakan untuk memberikan kesejahteraan masyarakat dan pembangunan ekonomi negara. Alasan ini juga yang disedari oleh Abu Hanifah.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Tahāwī, *Sharh Ma'āni*, Jilid III, h. 270.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, Jilid III, h. 270.

Di samping itu membiarkan kegiatan penerokaan tanah tanpa kawalan kerajaan akan menyebabkan kekacauan dan mungkin monopoli tanah oleh sebahagian masyarakat, terutama apabila ia diteroka sebagai alat produksi dengan maksud komersial demi mengaut keuntungan sebesar-besarnya. Oleh itu perubahan hukum yang berlaku pada masa Umar r.a. dan kemudian dianggap pendapat rasmi Abu Hanifah adalah bersesuaian dengan *maqāṣid al-Shari‘ah*, *maṣlahah* dan keadilan objektif dalam masyarakat.

### 3.2.2. Bahagian Zakat Untuk Bani Hasyim

Bani Hasyim tidak dibolehkan menerima zakat. Ini merupakan ketetapan hukum Rasulullah s.a.w. Dalam hadith yang diriwayatkan daripada Rashid Ibn Malik, Abu Umair:

“Pada saat itu kami berada di samping Rasulullah s.a.w. lalu Baginda diberi satu talam berisi kurma. Rasulullah s.a.w. bertanya: “Apakah ia merupakan pemberian daripada zakat ataupun hadiah.” Orang itu menjawab bahawa ia harta zakat. Lalu Nabi meletakkan talam itu di depan para sahabatnya, sedang Hasan (cucu Rasulullah s.a.w.) bermain-main debu di hadapan Baginda. Anak ini kemudian mengambil buah kurma itu dan memasukkan ke mulutnya. Maka Rasulullah s.a.w. memasukkan jarinya ke mulut Hasan dan membujuknya agar ia mengeluarkan kurma itu. Kurma itu lalu dikeluarkan dari mulut Hasan dan dibuang. Kemudian Rasulullah s.a.w. bersabda: “Kami, keluarga Muhammad tidak makan daripada zakat.”<sup>1</sup>

Imam Malik juga meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid II, h.10.

"Zakat itu tidak dihalalkan bagi keluarga Muhammad kerana ia adalah kotoran-kotoran orang."<sup>1</sup>

Juga banyak riwayat dan hadith-hadith lain dengan isi kandungan hampir sama. Semua menunjukkan zakat diharamkan bagi Bani Hasyim, keluarga Rasulullah s.a.w. Ini merupakan keputusan hukum yang juga disepakati oleh para sahabat Rasulullah s.a.w.<sup>2</sup>

Golongan *dhawi al-qurbā* ini pada zaman Rasulullah mendapat agihan harta *fai'*. Tapi semenjak Rasulullah s.a.w. wafat, agihan ini terputus kerana agihan untuk mereka telah diperuntukkan bagi membiayai peralatan jihad pada masa Abu Bakar dan Umar Ibn al-Khattab dengan dipersetujui oleh para sahabat.<sup>3</sup> Dengan demikian mereka tidak lagi mendapat bantuan kewangan dari negara.<sup>4</sup> Perubahan seperti ini dalam pandangan Abu Hanifah mempunyai pengaruh yang tersendiri terhadap hukum zakat bagi Bani Hasyim. Kerana dengan demikian mereka menjadi golongan yang kehilangan hak ekonominya. Oleh itu Abu Hanifah memutuskan hukum yang berbeza daripada hukum sebelumnya.

Kata Abu Hanifah:

"Seluruh jenis zakat tidak mengapa diberikan kepada Bani Hasyim. Hal itu dalam pandangan kami, adalah kerana zakat pada masa itu diharamkan bagi mereka disebabkan mereka telah mendapat haknya dari pada *al-khums*, iaitu daripada bahagian agihan golongan *dhawi al-qurbā*, keluarga Rasulullah s.a.w. Oleh itu apabila agihan ini telah terputus dan malah agihan itu diperuntukkan bagi selain mereka, maka apa yang semula

<sup>1</sup> Malik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 1000.

<sup>2</sup> Al-Tahāwi, *Sharḥ Ma'āni*, Jilid II, h. 10; al-Shalabī, *Ta'līl al-Ahkām*, h. 326.

<sup>3</sup> Al-Tahāwi, *Sharḥ Ma'āni*, Jilid II, h. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Jilid III, h.277.

diharamkan itu menjadi halal, sebagai pengganti daripada apa yang dihalalkan kepada mereka dahulu.”<sup>1</sup>

Di sini, penekanan terhadap hubungan antara suatu hukum Syarak dengan hukum yang lain di satu pihak dan antara ketetapan hukum itu dengan realiti sosio-ekonomi nampak dengan jelas. Agihan bahagian *dhawī al-qurbā* dalam *al-khums* yang dihalalkan, zakat yang diharamkan oleh Abu Hanifah difahami sebagai suatu kesatuan hukum dalam sistem undang-undang Syariah.

Perubahan sistem yang menjelaskan ekonomi keluarga Rasulullah s.a.w. ini wajar mendapat alternatif hukum yang memadai dan menjamin hak mereka. Maka apabila agihan *dhawī al-qurbā* telah berubah bukan lagi untuk mereka, padahal sebagai warga negara di antara mereka ada juga yang memerlukan bantuan kewangan, maka tidak munasabah lagi untuk mengharamkan zakat bagi segolongan rakyat negara yang semestinya diperlakukan agak istimewa oleh nagara kerana jasanya membela dan mempertahankan Rasulullah s.a.w. pada masa-masa sukar di awal da’wah Baginda s.a.w. Akan tetapi dengan sistem *bayt al-māl* yang baru itu mereka menjadi tersisih.<sup>2</sup> Dengan demikian perubahan ketetapan hukum tidak dapat dielakkan demi *maṣlahah* dan keadilan.

### **3.2.3. Ukuran Penilaian Ekonomi Masyarakat: Kes Nisab Kambing Ternak**

Seperti diketahui Syariah mewajibkan pemilik sejumlah haiwan ternak, apabila memenuhi syarat dan nisabnya, mengeluarkan zakat kerana mereka dianggap berkecukupan. Unta, lembu dan kambing wajib dikeluarkan zakatnya. Dalam keputusan

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid II, h 11.

<sup>2</sup> Al-Shalabi, *Ta'lil al-Aḥkām*, h. 370.

hukum yang ditulis oleh Umar Ibn al-Khattab disebutkan bahawa nisab kambing 40 ekor: "Kambing ternak apabila telah sampai 40 ekor, maka zakat yang wajib dikeluarkan adalah satu ekor kambing."<sup>1</sup>

Keputusan hukum ini sebenarnya ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w. sendiri.<sup>2</sup> Ertinya, ada konsistensi ukuran wajib zakat bagi pemilik kambing sejak zaman Rasulullah s.a.w., Abu Bakar dan sebahagian daripada masa Umar r.a. Pemilik 40 ekor kambing adalah termasuk orang yang berharta, oleh itu ia tidak boleh menerima zakat. Dalam Islam, zakat itu diambil daripada orang-orang yang berharta di kalangan anggota masyarakat muslim dan diagihkan kepada mereka yang masih tidak berkecukupan.

Akan tetapi menarik untuk dicatat di sini pada suatu masa Umar r.a. mengubah ukuran kaya-miskin itu sesuai dengan realiti sosio-ekonomi yang berlaku. Dalam hadith diriwayatkan, Umar Ibn al-Khattab mengatakan:

"Berilah agihan zakat kepada sesiapa yang pada tahun ini mempunyai satu ratus ekor kambing. Tapi bagi sesiapa yang pada tahun ini mempunyai dua ratus ekor kambing, maka jangan diberi (agihan zakat)."<sup>3</sup>

Dengan penegasan in Umar r.a. bukan hanya tidak mengambil zakat daripada si pemilik 100 ekor kambing, malah membolehkan memberi zakat kepada pemilik satu ratus ekor kambing. Lebih jauh, pada masa yang sama beliau juga merubah sistem penilaian ekonomi dan harta benda masyarakat, padahal sistem penilaian itu telah dengan tegasnya dinyatakan dalam keputusan nas Rasulullah s.a.w. Dalam penilaian ekonomi baru ini

<sup>1</sup> Malik, *al-Muwatta'*, Jilid I, h. 260.

<sup>2</sup> Al-Qasim, *al-Anwāl*, h. 376.

<sup>3</sup> *Ibid.*, h.h. 519-520.

pemilik kambing sehingga 199 ekor masih boleh menerima zakat. Hanya apabila ia mempunyai 200 ekor maka ia tidak boleh menerimanya. Ukuran keupayaan ekonomi masyarakat dan hubungannya dengan nisab zakat sama sekali berubah.

Perubahan ini dalam analisa al-Qasim Abi 'Ubaid<sup>1</sup> berlaku pada masa rakyat menghadapi krisis ekonomi yang hebat. Kebuluran, kemiskinan dan kekeringan menimpa mereka. Pada masa seperti ini nilai barang menurun. Mungkin dalam pandangan Umar nilai satu ratus ekor kambing itu pada masa kegawatan ekonomi itu sangat jauh menurun. Terjadi penurunan nilai harta benda yang pada gilirannya penilaian harta benda dalam sistem zakat yang sedia ada juga mesti berubah. Sama seperti perubahan penangguhan hukum jenayah pencurian yang dilakukan pada masa krisis ekonomi yang sangat, seperti yang akan dijelaskan nanti. Ini semua beliau lakukan demi keselaraan antara ketetapan hukum dengan faktor ekonomi yang berkembang dalam masyarakat Syariah.<sup>2</sup> Dengan demikian keadilan yang menjadi cita-cita Syariah menemukan asas di bumi nyata.

### **3.2.4. Zakat Kuda**

Rasulullah s.a.w. telah menjelaskan dengan terperinci jenis-jenis haiwan yang wajib dikeluarkan zakatnya seperti telah disebutkan di atas. Di dalam penjelasan ini kuda tidak termasuk haiwan wajib zakat. Bahkan Rasulullah s.a.w. mengeluarkan ketetapan hukum bahawa rakyat memang tidak perlu mengeluarkan zakat kuda. Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Aku maafkan bagi kamu sekalian daripada mengeluarkan zakat kuda dan hamba.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 520.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 441.

"Seorang Muslim tidak wajib membayar zakat kuda dan hambanya."<sup>1</sup>

Ketetapan ini berlaku pada zaman Baginda s.a.w. dan khalifah Abu Bakar.

Bagaimanapun pada masa Umar r.a. keadaan berubah. Kuda sudah termasuk harta benda yang mempunyai nilai ekonomi yang tinggi. Harga seekor kuda ada yang mencapai nilai satu ratus ekor unta.<sup>2</sup> Dengan demikian pemilik kuda termasuk kedalam golongan orang-orang yang wajib membayar zakat. Diriwayatkan daripada Harithah Ibn Mudarrib:

"Aku menunaikan haji bersama-sama dengan Umar Ibn al-Khattab r.a.

Lalu beberapa tokoh masyarakat Syria datang menemui beliau: Wahai

Amirul Mu'minin kami telah memperoleh haiwan (dalam satu riwayat

kuda-kuda yang banyak)<sup>3</sup> dan harta benda, maka ambillah zakatnya

daripada harta kami dan engkau sucikan kami dengan zakat itu. Jadikanlah

ia sebagai pembayaran zakat kami. Umar r.a. menjawab: "Ini adalah

keputusan hukum yang belum pernah ditetapkan oleh dua orang sebelum

aku (Rasulullah s.a.w. dan Abu Bakar r.a.). Namun aku akan bermesyuarat

dengan para sahabat Rasulullah s.a.w." Mereka kemudian memberi

pandangan bahawa keputusan mengambil zakat kuda itu baik. Ali r.a.

yang ada di antara mereka tidak memberi pandangan. Umar lalu

mengatakan: "Aba al-Hasan mengapa kamu tidak berbicara? Padahal

mereka telah memberi pandangan dan ia dapat dilaksanakan, kalau

bayaran itu bukan merupakan suatu kewajipan atau jizyah yang diambil

daripada mereka, maka Umar mengambil zakat hamba, sepuluh dirham;

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 442.

<sup>2</sup> Lihat al-Baihaqī, Ahmad Ibn al-Husain, *Sunan al-Kubrā*, Dār al-Fikr, tanpa tarikh, Jilid IV, h.h. 119-120.

<sup>3</sup> Al-Dār al-Qutnī Ali Ibn Umar, *Sunan al-Dār al-Qutnī*, penyunting 'Abd Allāh Hāshim Yamānī al-Madani, Dār al-Mahāsin li al-Tibā'ah, Kaherah, tanpa tarikh, Jilid II, h. 126.

kuda, sepuluh dirham dan kuda yang kurang baik (*hajin*) delapan dirham...”<sup>1</sup>

Dalam riwayat al-Baihaqi dan Malik daripada Sulaiman Ibn Yasir disebut:

“Bahawa penduduk Syria meminta kepada Abu ‘Ubaidah Ibn al-Jarrah: Ambillah zakat daripada kuda-kuda dan hamba-hamba kami. Abu Ubaidah menolak berbuat demikian. Lalu beliau melaporkan hal ini kepada Umar Ibn al-Khattab, maka Umar memberikan keputusan: Kalau mereka menghendaki demikian, ambillah zakat itu daripada mereka dan kembalikan pengagihannya di kalangan (masyarakat) mereka serta biayailah hamba-hamba mereka..”<sup>2</sup>

Mengamati dua teks di atas dapat dicatat bahawa mula-mula Umar Ibn al-Khattab dan Ubaidillah Ibn al-Jarrah enggan mengambil zakat kuda kerana mereka menyadari bahawa hal itu menyalahi keputusan hukum yang sebelumnya. Bagaimanapun dengan melihat keadaan baru, Umar r.a. menetapkan hukum baru. Ini dapat dilihat daripada petunjuk yang diberikan oleh Umar r.a. terhadap Gabenorinya di kawasan Syria: Ambil zakat itu dan agihkan kepada orang-orang fakir di antara masyarakat tempatan yang memerlukan.<sup>3</sup> Dengan perkataan lain, Umar mengakui bahawa mereka adalah golongan masyarakat yang berada, dan oleh itu mereka mesti membayar zakat hartanya itu yang dapat meringankan beban hidup golongan masyarakat yang kurang mampu. Keputusan Umar r.a. berikutnya untuk memberi peruntukan mencukupi bagi golongan hamba adalah bukti bahawa sepatutnya mereka mengeluarkan zakat itu sebagai kewajipan Syariah yang

<sup>1</sup> *Ibid.*, al-Tahāwī, *Sharḥ Ma’āni*, Jilid II, 28, al-Halāwī, *Fatāwā*, h. 82.

<sup>2</sup> Al-Baihaqī, *Sunan*, Jilid IV, h. 118, Al-Halāwī, *Fatāwā*, h. 82; al-Qāsim, *al-Amwāl*, h. 442.

<sup>3</sup> Ini penafsiran Malik mengenai hadith di atas. Lihat, *Ibid.*

meminta umat yang mampu untuk memberikan hak terhadap harta itu kepada golongan yang lemah. Adalah tugas negara untuk mentadbir dan memastikan adanya jaminan sosial serta keadilan bagi seluruh rakyatnya. Perubahan hukum di sini dipengaruhi oleh nilai-nilai sosio-ekonomi rakyat tempatan.

Al-Qaradawi dalam konteks ini juga mengajukan ulasan menarik.<sup>1</sup> Bagi beliau hukum tidak wajib zakat kuda pada masa Rasulullah s.a.w. berhubungkait dengan *maslahah* yang bersifat semasa dan tempatan. Pada masa itu Rasulullah s.a.w. menggalakkan masyarakat memelihara kuda dan menggunakan mereka demi tujuan berjihad. Pendapat ini beliau ambil sebagai natijah atas analisa terhadap teks: "Aku telah memaafkan bagi (kepentingan) kalian." Seandainya kuda memang tidak wajib dizakati tentu tidak perlu dimaafkan. Kerana pemaafan itu selalunya daripada sesuatu yang pada asalnya wajib dilaksanakan. Jadi, sabda Nabi itu juga memberi isyarat bahawa ketetapan hukum itu tidak abadi akan tetapi terpulang kepada kerajaan yang adil untuk mempertimbangkan bagi zakat kuda sesuai dengan kemaslahatan umum sama ada dimaafkan atau diwajibkan. Kalau pada suatu masa kuda merupakan industri ternak yang mempunyai nilai ekonomi tinggi sehingga mungkin industri ini lebih memberikan keuntungan dan kekayaan daripada ternak unta, lembu dan kambing, sudah tentu para pemiliknya wajib membayar zakat agar tidak ada pembezaan di antara orang-orang kaya dalam masyarakat, di mana zakat diwajibkan kepada segolongan di antara mereka sedangkan segolongan yang lain tidak diwajibkan. Inilah penafsiran yang dapat diterima daripada keputusan Umar mengambil zakat kuda, kalau memang sahih bahawa Nabi memaafkan zakat kuda

---

<sup>1</sup> Al-Qarādawī, *al-Sunnah Maṣdar li al-Ma'rīfah wa al-Hadārah*, Markaz Dirāsat al-Sunnah, Qatar, 1995, h. 73.

pada masanya.”<sup>1</sup> Di dalam pertimbangan tersebut perkembangan realiti sosio-ekonomi baru mestilah sentiasa diambil kira.

### 3.2.5 Kadar Bayaran Jizyah

Kadar bayaran ini telah ditentukan oleh Rasulullah s.a.w. sebanyak satu dinar atau yang senilai dengannya. Diriwayatkan daripada Mu’adh Ibn Jabal:

“Rasulullah s.a.w. mengutusku pergi ke Yaman. Baginda memerintahkan agar aku mengambil daripada setiap orang dewasa satu dinar atau sehelai baju Yaman yang sama nilainya dengan satu dinar.”<sup>2</sup>

Pengertian hadith ini sudah demikian jelas dan tidak menimbulkan kecelaruan penafsiran, kerana perkiraan kadar yang sudah ditentukan itu memang selalunya merupakan nas daripada Rasulullah s.a.w.

Pada masa Umar Ibn al-Khattab kadar ini dirubah. Diriwayatkan daripada Malik daripada Nafi’ daripada Aslam hamba (*mawla*) Umar Ibn al-Khattab:

“Bahawa Umar Ibn al-Khattab mengenakan bayaran jizyah kepada pemilik emas dengan kadar bayaran empat dinar dan kepada pemilik perak, empat puluh dirham, ditambah biaya umat Islam (yang datang berkunjung) dan bertamu selama tiga hari.”<sup>3</sup>

Bagi Imam al-Syafi’i, kadar jizyah yang paling sedikit tetap satu dinar. Demikian juga bagi Ahmad Ibn Hanbal. Abu Hanifah menentukan kadar campuran: Dua belas dirham

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Al-Nasa’i, *Sahih Sunan al-Nasa’i*, al-Maktab al-Islami, Beirut, 1988, Jilid II, h. 517.

<sup>3</sup> Malik, *al-Muwatta*, Jilid I, h. 279.

bagi orang miskin, dua puluh empat dirham bagi orang yang sederhana agak berkecukupan, dan empat puluh lapan dirham bagi orang yang kaya.<sup>1</sup> Dalam hal ini hadith Harithah Ibn Mudarrib dirujuk:

“Umar Ibn al-Khattab mengutus Uthman Ibn Hanif. Beliau menentukan kadar jizyah atas tanah jajahan yang ditakluki, sebanyak empat puluh lapan dirham, dua puluh empat dirham dan dua belas dirham.”<sup>2</sup>

Mengamati penetapan kadar jizyah yang baru diperkenalkan di atas nampak penekannya bukan pada ketetapan undang-undang yang sedia ada, yaitu satu dinar, namun lebih kepada keadaan ekonomi yang benar-benar dihadapi oleh rakyat di mana jizyah itu dilaksanakan. Di sini dapat difahami pertanyaan Umar r.a. kepada dua orang pegawainya, Hudhaifah Ibn al-Yaman mengenai keadaan ekonomi rakyat di kawasan hulu sungai Dajlah, dan pertanyaan yang sama kepada Uthman Ibn Hanif mengenai keadaan ekonomi rakyat di kawasan sebelah hilir. Umar r.a. bertanya:

“Bagaimana kamu berdua menentukan kadar jizyah bagi pemilik tanah itu? Mereka menjawab: Kami letakkan kadar empat dirham bagi setiap orang, setiap satu bulan. Umar r.a. berkata: Siapakah di antara rakyat yang mampu membayar kadar itu? Mereka masih mampu memiliki lebihan harta, jawab kedua-dua pegawai tersebut”<sup>3</sup>

Dalam satu riwayat Umar r.a. bertanya kepada pegawainya itu:

<sup>1</sup> Al-Kandahlawi, *Awjaz al-Masālik*, Jilid VI, h. 90.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid VI, h. 91.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hadith ini hanya menyebut kadar bayaran tertinggi yang mesti dibaca bersama-sama dengan hadith Harithah Bin Mudarrib sebelum ini.

"Barangkali kamu berdua telah menentukan kadar yang memberatkan yang tidak mampu mereka lakukan. Dua pegawai itu menjelaskan: Tidak. Bahkan mereka masih ada lebihan harta."<sup>1</sup>

Umar r.a. perlu mempastikan adanya keselarasan antara hukum Syarak dengan fakta yang berlaku dan dialami masyarakat sebelum beliau menetapkan sebarang hukum. Syariah memang mencatat bahawa keadaan sosio-ekonomi rakyat di Yaman terutama pada masa Rasulullah s.a.w. dan kawasan Syria pada masa Umar r.a. sangat berbeza. Tingkat sosio-ekonomi rakyat Yaman rendah, sedangkan pencapaian ekonomi rakyat Syria tinggi.<sup>2</sup> Kata Ibn Qayyim: "Rasulullah s.a.w. tahu ketidakmampuan rakyat Yaman sedangkan Umar menyedari kekayaan dan kemampuan rakyat Syria."<sup>3</sup>

Dengan melihat fakta sosio-ekonomi rakyat ini hukum pun mesti dirubah demi memenuhi kehendak keadilan. Umar r.a. sebagai simbul kekuasaan Khalifah, penguatkuasa undang-undang sudah tentu merasa berkewajiban mencapai lunas-lunas keadilan itu kerana ia sesungguhnya matlamat Syariah yang tinggi.

### 3.2.6. Pembatalan Pelaksanaan Hukum Hudud Pada Masa Krisis Ekonomi

Allah s.w.t. menegaskan bahawa hukum bagi jenayah pencurian ialah potong tangan. Firman Allah s.w.t., yang bermaksud:

"Lelaki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan kedua-dua mereka sebagai siksaan bagi apa yang telah mereka kerjakan

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VI, h. 92.

<sup>2</sup> Catatan sejarah ini di amati oleh Imam Mujahid, lihat *Ibid.*

<sup>3</sup> Ibn Qayyim, al-Jawziyah, *Zād al-Ma'ād*, penyunting Shu'aib al-Arnā'ūt dan Abd al-Qadir al-Arnā'ūt, Muassasat al-Risalah, Beirut, 1986, Jilid V, h. 93.

dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”<sup>1</sup>

Sebagai pelaksanaan hukum ini, Rasulullah s.a.w. melakukan hukuman tersebut terhadap mereka yang terbukti sabit kesalahan melakukan jenayah. Lelaki pertama yang terkena hukuman ini al-Khiyar Ibn Adi Ibn Naufal dari keluarga Abdul Manaf, sedangkan wanita pertama dari keluarga Makhzum, Murrah Ibni Sufyan Ibn Abd. Al-Asad. Abu Bakar r.a. pada masanya juga mengenakan hukuman kepada seorang lelaki Yaman yang terbukti mencuri rantai Asma' Binti Umais. Umar Ibn al-Khattab juga mengenakan hukuman yang sama kepada anak lelaki Samurah, saudara lelaki kepada Abd al-Rahman Ibn Samurah.<sup>2</sup> Ijma' para sahabat tidak dapat dipertikaikan mengenai hukuman hudud potong tangan bagi sabit kesalahan jenayah pencurian dengan syarat-syarat yang diperlukan.<sup>3</sup>

Perubahan hukum berlaku pada masa Umar Ibn al-Khattab. Beliau membatalkan pelaksanaan hukum hudud ini pada masa krisis ekonomi yang hebat di mana masyarakat menderita kelaparan, kekeringan dan kemiskinan. Pada masa inilah Umar r.a. memutuskan ketetapan hukum baru. Umar r.a. berkata:

“Tangan tidak dipotong kerana mencuri buah kurma dan pada masa kekeringan (*'ām sanah*).”<sup>4</sup>

Al-Sa'di bertanya kepada Ahmad Ibn Hanbal mengenai pelaksanaan hadith ini dalam pandangan beliau:

<sup>1</sup> Al-Qur'an surat *al-Mâ'idah* 5:38.

<sup>2</sup> Al-Qurtubi, *al-Jâmi'*, Jilid VI, h.160.

<sup>3</sup> Di antara syarat-syarat tersebut misalnya berkenaan dengan jumlah barang yang dicuri, cara pencurian, tempat barang itu disimpan, *ibid.*, h. 160 dan seterusnya.

<sup>4</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, Jilid III, h. 22.

"Apakah tuan juga mengamalkan hadith ini dan apakah ia dapat diterima pakai? Ya, memang betul-betul (dapat dilaksanakan), jawab Ahmad. Jadi kalau ada seseorang mencuri dalam keadaan kelaparan, tuan tidak mengenakan hukuman potong? Tanya al-Sa'di lagi. Tidak. Tegas Ahmad, apabila hal itu ia lakukan kerana memang sangat memerlukan, dan masyarakat memang dalam keadaan kelaparan dan kesengsaraan."<sup>1</sup>

Menarik untuk dicatat, bahawa walaupun Ahmad dikenali sebagai Imam yang sentiasa berpegang kepada *nusus* secara ketat, yang semestinya mengamalkan nas al-Qur'an dan Sunnah Nabi, namun dalam perkara ini beliau mengikut ketetapan hukum Umar r.a. yang secara langsung menghubungkaitkan pelaksanaan suatu hukum dengan realiti masyarakat.

Hubungkait di antara kedua-dua hakikat itu dalam pengamatan Ibn al-Qayyim, sebelumnya gagal difahami oleh kebanyakan para fuqaha'. Untuk memberikan hujah atas pembatalan hukum hudud di atas mereka mengajukan pelbagai sebab dan kemungkinan, seperti kerana barang yang dicuri itu daripada jenis yang cepat rosak, asal barang itu memang halal seperti air, kerana tidak cukup bukti dan sebagainya.<sup>2</sup> Semua sebab-sebab yang mereka kemukakan itu adalah spekulasi yang lemah. Padahal hubungkait antara perubahan hukum tersebut dengan persoalan sosio-ekonomi yang dihadapi oleh masyarakat nampak dengan jelas.

Ketetapan hukum hudud di atas pelaksanaannya dipengaruhi oleh masyarakat hukum tersebut. Hukum hudud merupakan keadilan apabila ia berlaku di dalam masyarakat yang

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 23

secara sosio-ekonomi normal, setiap individu boleh mendapatkan keperluan asasnya untuk melangsungkan hidup yang paling sederhana. Oleh itu apabila ada anggota masyarakat mencuri atau mengambil apa yang dimiliki oleh orang-orang kaya yang berkecukupan, ia sebenarnya hanya “mengambil haknya” sendiri atas orang kaya itu. Si pencuri miskin yang lapar ini berbuat demikian demi mempertahankan hidupnya yang semestinya ia menjadi kewajipan negara dan masyarakat untuk memberikan jaminan sosial asas yang diperlukan.<sup>1</sup>

Dengan sudut pandang seperti ini Ibn al-Qayyim mengamalkan perubahan hukum sebaliknya secara konsisten. Ertinya, apabila si pencuri itu sebenarnya orang yang berkecukupan, maka ia mesti dihukum hudud, walaupun pada masa itu rakyat sedang menghadapi kesulitan ekonomi hebat.<sup>2</sup> Konsistensi seperti ini memang sah dan perlu terutama daripada segi sudut pandang kewajipan jaminan sosial dan pemerataan keadilan ekonomi negara dan masyarakat bagi golongan miskin di atas.

Tegasnya, hubungan antara hukum, keadaan sosio-ekonomi rakyat dan jaminan sosial serta keadilan oleh negara juga mempengaruhi kesatuan ketetapan hukum pada masa

<sup>1</sup> *Ibid.* Analisa ini ditulis oleh Ibn Qayyim, malah beliau menganggap perubahan hukum ini sebagai bersetujuan dengan kaedah Syariah. Selain itu, terbukti dua orang yang sabit kesalahan pencurian itu mencuri dua ekor unta bunting tua. Ertinya, ia mencuri daripada orang yang berkecukupan. Lihat, al-Sarakhsi, *al-Mabsūt*, Dār al-Ma'rifah, Beirut, 1986, Jilid X, h. 140. Bukti cukup jelas juga ditemukan dalam kes pencurian para hamba dalam riwayat ‘Urwah daripada ayahnya daripada putera Hatib: “Bahaha para hamba Hatib Ibn Abi Balta’ah mencuri unta seseorang daripada suku Muzainah. Mereka dilaporkan kepada Umar, dan mereka mengakui perbuatannya. Maka Umar r.a. berkata: Kuthair Ibn al-Salt, pergilah dan potong tangan mereka. Akan tetapi Umar kemudian merubah pendiriannya, dan mengatakan: Demi Allah, kalau sahaja saya tidak tahu bahawa kamu sekalian mempekerjakan mereka dan menyebabkan mereka kelaparan, sehingga apabila di antara mereka ada yang makan harta hara pun diperbolehkan, niscaya akan aku potong tangannya. Demi Allah kalau aku tidak menghukum mereka, maka aku akan menghukum kamu (Hatib) dengan hukuman yang menyakitkan. Muzani, berapa harga untamu diminta? Empat ratus, jawab Muzani. Umar memutuskan, Hatib pergilah dan beri Muzani delapan ratus.” Jelas, sebab masyarakat hamba itu mempunyai hak atas masyarakat kaya dan negara. Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Jilid III, h. 22; Mūsa, Yusuf, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*, Dār al-Ma'rifah, Kaherah, tanpa tarikh, Jilid I, h. 69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid III, h. 23.

tertentu. Segala perubahan mengenai hubungan itu akan turut pula memberikan pengaruh kepada pelaksanaan undang-undang.

### 3.2.7. Zakat Jenis Hasil Pertanian

Rasulullah s.a.w. menetapkan sendiri jenis-jenis tanaman asas yang wajib dikeluarkan zakatnya. Diriwayatkan daripada Musa Ibn Talhah, beliau berkata:

“Bahawa Rasulullah s.a.w. memerintahkan Mu’adh Ibn Jabal ketika diutus ke negeri Yaman, agar mengambil zakat daripada bijirin gandum dan barli (*sha’ir*), kurma dan anggur.”<sup>1</sup>

Hadith ini juga diriwayatkan oleh al-Dar al-Qutni.<sup>2</sup> Mengikut beliau, bahawa Rasulullah s.a.w. hanya mewajibkan pembayaran zakat keempat-empat hasil tanaman di atas. Mengenai zakat hasil bumi ini juga diriwayatkan daripada Nafi’ daripada Ibn Umar r.a.:

“Hasil tanaman kurma, anggur, gandum dan sejenis bijirin barli (*sha’ir*)”<sup>3</sup>

Pembatasan hasil bumi wajib zakat kepada empat makanan asas di atas juga diyakini oleh Ibn Umar, seperti ketetapan hukum dalam nas hadith daripada Rasulullah s.a.w. di atas.

Namun pada masa sahabat dan tabi’in, jenis-jenis hasil pertanian wajib zakat itu telah berubah, bukan berkurangan malah bertambah. Ibn Abbas menetapkan:

“Zakat wajib diambil daripada gandum, bijirin *al-sha’ir* (barli), kurma, anggur, bijirin *al-Salt* (sejenis *al-sha’ir* tanpa kulit) dan zaitun.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Al-Qasim, *al-Amwal*, 445.

<sup>2</sup> Al-Dar Qutni, *al-Sunan*, Jilid II, h. 94.

<sup>3</sup> Al-Qasim, *al-Amwal*, h. 446.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 447.

Makhul juga menambahkan jenis lain kepada empat jenis makanan utama itu:<sup>1</sup>

Makhul menggolongkan bijirin-bijirin *al-Quṭniah* (beberapa jenis bijirin *al-ads*, beras jagung, lubiya) termasuk bijirin-bijirin yang ditambahkan kepada makanan utama wajib zakat seperti jagung, bijirin *al-sha'īr*, kurma dan anggur.”

Hal yang sama juga ditetapkan oleh Imam al-malik:

“Bijirin-bijirin yang wajib dikeluarkan zakatnya, termasuklah jenis bijirin gandum, bijirin *al-sha'īr*, *al-salt*, (sejenis bijirin *al-sha'īr* tanpa kulit bijirin *al-'adas*, bijirin *himṣ*, barli, bijirin *jullubān*, dan bijirin *juljulān*, serta semua bijirin-bijirin yang sejenis yang merupakan makanan utama.”<sup>2</sup>

Memperhatikan jenis bijirin-bijirin wajib zakat di atas dapat ditemukan hubungan antara ketetapan penyebutan jenis bijirin-bijirin dengan kebiasaan makanan utama semasa dan bersifat tempatan. Abi Ubaid menjelaskan bahawa pada dasarnya para ulama muafakat yang ketetapan Rasulullah s.a.w. di atas berdasarkan realiti tersebut di kalangan masyarakat hijaz.

Oleh itu pada masa sahabat dan tabi'in, apabila rakyat negara Islam bukan sahaja terdiri daripada penduduk jazirah Arabia, dan makanan utama mereka tidak hanya terbatas pada empat jenis makanan orang-orang jazirah, sudah tentu ketetapan hukum mengenai jenis-jenis bijirin makanan wajib zakat juga berkembang.

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Malik, *al-Muwatta'*, Jilid I, h. 273.

Perkembangan ini paling tidak sudah bermula pada masa Umar Ibn al-Khattab. Pertama, kerana pada masa beliau kawasan Syria, Mesir dan Iraq sudah termasuk ke dalam peta negara Islam. Mungkin bijirin-bijirin itu datang daripada negeri-negeri bukan jazirah tersebut. Ini dapat dibuktikan daripada hujah Malik: Bahawa Umar Ibn Al-Khattab mengambil zakat bijirin-bijirin *al-qutniah* daripada negeri-negeri kawasan Syria, Lubnan, Jordan, Palestina, (*Sham*) yang dibawa ke Madinah.<sup>1</sup> Ertinya pada masa Umar r.a. perkembangan baru ini diambilkira dan ketetapan hukumpun perlu menampung perkembangan tersebut.

Dengan menggunakan pembuktian dan analisa yang sama tidak menghairankan apabila Shuraih dan al-Sha'bi hanya membatasi bijirin yang wajib dizakati hanya tiga, gandum, barli (*al-sha'ir*) dan kurma. Shuraih dan al-Sha'bi tidak menganggap anggur sebagai buah yang wajib dikeluarkan zakat padahal ketetapan itu ditegaskan sendiri oleh Rasulullah s.a.w. Hujah Shuraih kerana ketetapan hukum Rasulullah s.a.w. mengenai jenis-jenis bijirin wajib zakat itu sebenarnya berdasarkan kepada makanan utama yang berlaku di dalam masyarakat sama ada di bandar atau di luar bandar. Masyarakat bandar makan gandum dan bijirin *al-sha'ir*, sedangkan masyarakat luar bandar makan kurma.<sup>2</sup> Jadi Shuraih sebagai seorang hakim wajar mengadakan kajian dan penyelidikan yang hati-hati dan seimbang serta menentukan hukum yang sesuai. Di dalam penyelidikan inilah beliau menemukan fakta sosio-ekonomi sebagai *illah* yang munasabah, iaitu makanan utama di jazirah Arabia hanya terdiri daripada tiga jenis bijirin tersebut. Dengan demikian anggur tidak perlu dikeluarkan zakatnya.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 448.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h.h. 450-451.

Di sini dapatlah diambil natijah adanya konsistensi para fuqaha di dalam melaksanakan undang-undang zakat bijirin ini dalam hubungkaitnya dengan perkembangan sosio-ekonomi masyarakat zakat. Di dalam pelaksanaan dan penafsiran terhadap teks undang-undang tersebut selalu ditemukan interaksi di antara ketetapan hukum dan realiti masyarakat semasa.

### 3.2.8. Kadar Bayaran Zakat Fitrah

Kadar bayaran zakat fitrah telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w. Di dalam hadith riwayat al-Bukhari:

“Bahawa Rasulullah s.a.w. memutuskan kadar bayaran zakat fitrah satu gantang (*sā'*)<sup>1</sup> daripada kurma atau satu gantang daripada bijirin *sha'īr* bagi setiap orang merdeka atau hamba lelaki atau wanita daripada kalangan umat Islam.”<sup>2</sup>

Abu Sa'id al-Khudri mengatakan:

“Kami pada masa itu (zaman Nabi) mengeluarkan zakat fitrah satu gantang daripada makanan, satu gantang daripada *sha'īr*, satu gantang daripada kurma, satu gantang daripada makanan keju (*aqiq*) satu gantang daripada anggur kering.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Satu gantang (*sā'*) sama dengan 2400 gram. Lihat al-Khinn, Muṣṭafā dan al-Bughā, Muṣṭafā, *al-Fiqh al-Manhājī Al-`Ālī Madḥhab al-Imām al-Shāfi`ī*, Dār al-Qalam, Damsyik, 1996.

<sup>2</sup> Al-Asqalāni, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h.139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Jilid VIII, h. 141.

Dua hadith *marfu'* di atas menjelaskan dengan tegas bahawa kadar bayaran zakat itu ialah satu gantang (*sa'*). Hadith yang kedua pula menunjukkan bahawa hal itu adalah berlaku pada masa sahabat Rasulullah s.a.w.

Tidak selang beberapa lama kemudian, kadar bayaran ini berubah, iaitu yang berkaitan dengan kadar bayaran bijirin gandum (*hintah*). Yang semestinya satu gantang mengikut kadar bayaran zakat fitrah yang ditentukan Nabi berubah setengah gantang sahaja. Di akhir hadith Abi Sa'id al-Khudri di atas, al-Bukhari meriwayatkan penegasan penting:

“Ketika Mu'awiyah datang dan membawa serta bijirin gandum, beliau mengatakan, mengikut saya satu cupak (*mudd*) daripada bijirin gandum ini sama dengan dua cupak.”<sup>1</sup>

Perubahan ini bukan hanya merupakan pandangan Mu'awiyah, akan tetapi juga diikuti oleh para Khulafa' al-Rasyidin.<sup>2</sup> Ertinya, ia merupakan keputusan hukum rasmi negara.

Yang menjadi perhatian penting di sini ialah perubahan itu berlaku setelah Mu'awiyah datang daripada Syam dengan membawa bijirin makanan utama rakyat kawasan itu. Ibn al-Mundhir sesudah mengamati hal ini menegaskan:

“Bijirin gandum ini memang terdapat hanya sedikit di Madinah (pada masa Rasulullah s.a.w.) Ketika pada masa sahabat bijirin gandum ini banyak terdapat, maka setengah gantang (*sa'*) daripada bijirin itu sama nilainya dengan satu gantang bijirin *sha'ir*.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Lihat al-Shawkānī Muhammad Ibn Ali, *Nayl al-Awtār Sharh Muntaqā al-Akhbār*, Ri'āsat Idārat al-Buhūth al-Islāmiyah, wa al-Iftā' wa al-Da'i'ah, Riyad, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 249, dalam bab Zakat Fitrah.

<sup>3</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h. 144.

Selain persoalan adanya jenis makanan baru dari luar kawasan jazirah, masalah perbandingan harga jenis makanan itu juga menjadi tajuk yang perlu diperhatikan. Bahkan noktah sosio-ekonomi ini mungkin lebih mendasar daripada persoalan kebudayaan yang diamati Ibn al-Mundhir. Dalam rangka noktah ini dapat ditemukan pelaksanaan Ibn Abbas ketika menjawat sebagai Amir bandar Basrah yang memutuskan hukum tentang kadar zakat gandum sesuai dengan ketetapan yang ada. Akan tetapi kemudian disesuaikan oleh Ali yang malah berubah daripada hukum sebelumnya. Di dalam kitab Zakat Fitrah riwayat al-Faryabi disebutkan:

“Bahawa Ibn Abbas sebagai Gabenor Basrah, memerintahkan rakyat agar membayar zakat fitrah dengan kadar bayaran satu gantang (*sā'*) daripada kurma, dan setengah gantang daripada bijirin gandum. Kemudian ketika Ali datang dan melihat realiti harga makanan mereka yang murah, beliau menegaskan, tetapkan kadar zakat fitrah itu satu gantang daripada setiap makanan utama.”<sup>1</sup>

Dari sini eloklah diambil natijah, bahawa ketetapan hukum mengenai dasar kewangan seperti ini, Syariah juga memperhatikan perkembangan sosio-ekonomi yang berlaku.

### **3.2.9. Pembayaran Zakat Fitrah dengan Nilai Wang**

Ketetapan asal mengenai apa yang wajib dibayar dalam soal zakat fitrah telah diputuskan oleh Rasulullah s.a.w. Di dalam ketetapan hukum itu Baginda hanya menyebut makanan utama masyarakat zakat. Dalam hadith riwayat al-Bukhari:

“Bahawa Rasulullah s.a.w. telah menentukan kadar yang wajib dibayarkan dalam zakat fitrah satu gantang kurma, atau satu gantang bijirin *al-sha'īr*,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VII, h. 144 .

bagi semua orang merdeka, hamba, lelaki atau wanita daripada kalangan ummat Islam.”<sup>1</sup>

Ketetapan Baginda di sini dengan tegasnya menyebutkan bahawa bayaran yang wajib dikeluarkan zakatnya adalah kurma dan bijirin *sha'ir*. Ulama kemudian bersepakat cakupan pengertian hadith ini juga merangkumi semua jenis makanan utama masyarakat, walaupun ia tidak disebut dengan tegas di dalam hadith tersebut, beras misalnya. Pembayaran zakat fitrah menerusi nilai wang tidak dikenal dalam ketetapan hukum Syariah. Namun demikian pada masa Umar Ibn Abd al-Aziz pelaksanaan ketetapan hukum ini mengalami perubahan. Umar Ibn Abd al-Aziz membolehkan rakyat mengeluarkan zakat fitrah menggunakan wang. Diriwayatkan daripada Waqi’ daripada Qurrrah:

“Surat keputusan Umar Ibn Abd al-Aziz mengenai zakat fitrah datang kepada kami. Di dalam surat itu diputuskan: Kadar bayaran zakat fitrah setengah gantang setiap satu orang atau harga setengah gantang iaitu setengah dirham.”<sup>2</sup>

Al-Hasan juga mengatakan:

“Tidak mengapa membayar zakat fitrah dengan menggunakan wang dirham.”<sup>3</sup>

Abu Hanifah, di antara Imam mujtahidin, juga mengikuti pendapat di atas. Beliau membolehkan zakat fitrah dibayar dengan wang atau harga senilai dengan makanan utama wajib zakat.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VII, h. 139.

<sup>2</sup> Ibn Abi Shaibah, Abi Bakr, *al-Kitab al-Musannaf fi al-Hadith wa al-Āثار*, disunting dan diteliti oleh Amir al-Umari al-A’zumi al-Dar al-Salafiah, Bombay, tanpa tarikh, Jilid III, h. 174.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Jilid III, h. 65.

Ketetapan hukum mengenai bayaran ini sebenarnya erat hubungkaitnya dengan keadaan sosio-ekonomi rakyat. Rasulullah s.a.w. menetapkan zakat menerusi bayaran dalam bentuk makanan utamanya itu sendiri. Kerana memang pada masa itu wang sangat jarang dalam masyarakat Arab jazirah, terutama sekali bagi penduduk kampung. Oleh itu Baginda menetapkan hukum yang lebih praktikal, mudah bagi si pembayar zakat dan lebih banyak manfaatnya bagi orang miskin yang menerimanya. Dengan pertimbangan ini pula Baginda membolehkan membayar zakat makanan keju (*aqiq*) yang terdiri daripada susu kering demi memudahkan masyarakat.<sup>1</sup> Akan tetapi apabila masyarakat telah berubah, wang tidak lagi sedikit dan sukar didapatkan, bahkan lebih banyak dan lebih mudah digunakan, maka pembayaran menerusi nilai mata wang sesungguhnya lebih munasabah dan lebih bermanfaat bagi semua orang dan memudahkan.<sup>2</sup>

Ijtihad semacam ini dapat ditemukan dalam ucapan Mu'adh Ibn Jabal ketika diutus memungut bayaran zakat di Yaman:

"Bayarlah kepadaku dengan *khamis* atau *labis* (baju tenun terkenal daripada Yaman) yang aku ambil daripada kamu sekalian sebagai bayaran zakat. Ini kerana pembayaran tersebut lebih mudah bagi kamu dan ianya lebih manfaat bagi kaum *Muhājirīn* dan *Anṣār*."<sup>3</sup>

Sejarah mencatat rakyat Yaman terkenal dengan produksi baju tenunnya, sedangkan penduduk Madinah memerlukan baju tersebut, maka pembayaran zakat dengan baju tersebut memberikan manfaat besar bagi kedua-dua belah pihak.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lihat di muka mengenai jenis-jenis makanan utama wajib zakat.

<sup>2</sup> Al-Qaradāwi, *Fiqh al-Zakāt*, Jilid I, h. 1004.

<sup>3</sup> Al-Baihaqī, *Sunan*, Jilid IV, h. 113.

<sup>4</sup> Al-Qaradāwi, *Fiqh al-Zakāt*, h. 845.

Pelaksanaan pengambilan zakat oleh Mu'adh ini walaupun tidak melibatkan wang secara langsung, namun dapat difahami: Pertama, hal itu mengandung unsur perubahan bayaran yang perlu dikeluarkan. Kedua, perubahan itu dilatarbelakangi oleh keperluan sosio-ekonomi yang benar-benar dialami oleh masyarakat. Seperti yang telah dihuraikan oleh Mu'adh sebagai hujah perubahan yang dilakukan, bahawa keputusan tersebut sesuai dengan keadaan ekonomi masyarakat Yaman dan Madinah adalah yang lebih tepat. Ibn Qudamah malah menyebut Umar r.a. juga mengambil wang dirham sebagai bayaran zakat.<sup>1</sup>

Mu'adh Ibn Jabal, Umar Ibn al-Khattab dan Umar Ibn Abd al-Aziz mewakili negara pada zaman masing-masing yang berkewajiban memastikan matlamat zakat dapat dicapai demi kesejahteraan rakyat. Kedudukan kenegaraan semacam ini selalunya mendorong mereka memutuskan satu perkara yang paling sesuai dan bermanfaat bagi rakyat.

Dengan demikian nampak di sini bahawa ketetapan hukum zakat fitrah di atas juga dibaca dan difahami dalam hubungannya dengan konteks sosio-ekonomi masyarakat zakat itu sendiri dengan matlamat adanya keadilan sosio-ekonomi bagi seluruh lapisan masyarakat.

### **3.2.10. Pembayaran *Diyat* (Denda) dengan Wang**

Di dalam kitab-kitab Hadith diriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. menetapkan kadar bayar *diyat* (denda) bagi penjenayah membunuh secara tidak sengaja tertentu ialah dibayar dengan unta. Diriwayatkan oleh Abu Dawud, bahawa Abdullah Ibn Umar mengatakan:

---

<sup>1</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Jilid III, h. 65.

“Bahawa sesungguhnya Rasulullah s.a.w. telah memutuskan sebagai undang-undang (*qadā*) bahawa sesiapa yang membunuh secara terkeliru, maka *diyat*nya satu ratus ekor unta; tiga puluh ekor unta *bintu makhād*, tiga puluh ekor unta *bintu labūn*, tiga puluh ekor unta *hiqqah*, dan sepuluh ekor unta *bāni labūn* jantan.”<sup>1</sup>

Penentuan kadar bayaran ini berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. dan Abu Bakar r.a. Sehingga masa Umar r.a. yang kemudian melakukan perubahan hukum, apabila beliau membolehkan membayar *diyat* dengan nilai wang dan melakukan penyesuaian bayaran mengikut realiti baru. Umar Ibn Shu'aib meriwayatkan daripada ayahandanya daripada datuknya, beliau mengatakan:

“Pada masa Rasulullah s.a.w. harga *diyat* itu bernilai lapan ratus dinar, atau lapan ribu dirham, dan *diyat* ahli al-kitab pada masa itu setengah daripada *diyat* orang-orang Islam. Ketetapan hukum itu berlaku demikian, sehingga Umar r.a. menjadi Khalifah. Beliau lalu berdiri menyampaikan pidato: “Sesungguhnya harga unta telah naik.” Perawi mengatakan: “Maka Umar r.a. memutuskan bahawa pemilik emas membayar satu ribu dinar, pemilik perak dua belas ribu dirham, pemilik lembu dua ratus ekor lembu dan pemilik kambing seribu ekor kambing dan pemilik perhiasan satu ratus buah perhiasan. Umar r.a. membiarkan *diyat* ahli *dhimmah* tidak dinaikkan seperti *diyat-diyat* yang lain.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Al-Albānī, Nāṣir al-Dīn, (penyunting) *Saḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*, Maktab al-Tarbiyah al-Arabiyyah li Dual al-Khalij, Jilid III, 1989, h. 861.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Mengamati hadith-hadith di atas penetapan hukum kadar bayaran *diyat* mengalami perubahan di zaman Umar r.a. Beliau tidak lagi mengamalkan secara harfiah keputusan hukum sebelumnya. Keputusan ini dipersetujui oleh para sahabat yang sezaman dengan beliau.<sup>1</sup>

Untuk mengetahui lebih tepat latarbelakang di sebalik perubahan ini barangkali perlu memperhatikan pengamatan Imam Malik mengenai perkara ini:

“Bahawa Umar r.a. menilai harga *diyat* bagi penduduk bandar. Beliau menetapkan satu ribu dinar bagi pemilik emas, dan dua belas ribu dirham bagi pemilik perak. Malik menjelaskan:”Masyarakat yang memiliki emas itu adalah penduduk kawasan Syria dan juga kawasan Mesir, sedangkan masyarakat yang memiliki perak itu adalah penduduk Iraq.”<sup>2</sup>

Realiti sosio-ekonomi yang berkembang dengan pesat pada masa Umar r.a. merupakan faktor penting perubahan hukum tersebut. Penegasan daerah Syria, Mesir dan Iraq semakin mengukuhkan lagi analisa di atas. Ketiga-tiga kawasan itu adalah tanah jajahan baru dalam peta negara Islam Madinah. Kalau di jazirah Arabia mungkin unta adalah harta kebanyakan masyarakat, maka tidak demikian halnya dengan kawasan-kawasan lain. Di antara satu kawasan dengan kawasan lainnya sudah tentu ada perbezaan penekanan ekonomi, bidang profesi, tingkat ekonomi dan perbezaan nilai barang dan perkhidmatan. Noktah inilah yang juga turut dijelaskan oleh al-Baji, bahawa harta yang diambil untuk membayar *diyat* adalah harta utama yang paling baik dan banyak didapati di kawasan tersebut.<sup>3</sup> Selain itu, penjelasan Umar r.a.: Bahawa “harga unta telah naik”

<sup>1</sup> Al-Bājī, Sulaymān Ibn Khalaf, *al-Muntaqā Sharḥ Muwatta' Imām Mālik*, Dār al-Fikr al-Arabi, tanpa tarikh, Jilid VII, h. 68; al-Kandahlawi, *Awjaz al-Maṣālik*, Jilid XIII, h. 8.

<sup>2</sup> Mālik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 850.

<sup>3</sup> Al-Bājī, *al-Muntaqā*, Jilid VII, h. 70.

juga menjadi bukti lain mengenai adanya hubungan antara penetapan hukum dengan keadaan masyarakat hukum itu sendiri.

Dengan demikian, penyesuaian antara undang-undang dengan realiti baru sosio-ekonomi masyarakat yang munasabah ternyata juga diambilkira oleh Syariah.

### **3.2.11. Penetapan Harga Oleh Kerajaan**

Sebagai undang-undang yang menyeluruh dan mencukupi segala aspek kehidupan, Syariah juga memberikan keputusan hukum tegas mengenai masalah-masalah ekonomi dan kewangan yang dihadapi masyarakat. Dalam hal ini termasuklah masalah penetapan harga barang di pasaran oleh kerajaan.

Hukum syarak mula-mula menegaskan bahawa penetapan harga tidak boleh dilakukan oleh mana-mana pihak termasuk kerajaan. Dalam Sunan Abu Dawud dinyatakan daripada Abu Hurairah:

“Bahawa ada seorang lelaki datang menjumpai Rasulullah s.a.w., lalu mengusulkan: Wahai Rasulullah s.a.w. tetapkanlah harga. Rasulullah s.a.w. menjawab: “Aku sebaliknya akan berdo'a.” Kemudian lelaki itu datang dan meminta: Wahai Rasulullah, tetapkanlah harga. Maka Baginda menjelaskan: Hanya Allah yang menurunkan (harga) dan menaikkannya, dan aku berharap dapat bertemu dengan Allah s.w.t. Aku tidak menanggung apa-apa tanggungan daripada sesiapa.”<sup>1</sup>

Dalam riwayat Anas, beliau mengatakan:

---

<sup>1</sup> Al-Albānī, *Sahīh Sunan Abī Dāwūd*, Jilid II, h. 660.

"Masyarakat mengadu, Wahai Rasulullah, harga (barang) telah naik, maka tetapkanlah harga bagi kami. Maka Rasulullah s.a.w. menjawab: "Sesungguhnya Allah itu adalah yang Maha menetapkan harga, yang menahan dan memperluaskan rezeki. Sesungguhnya aku berharap dapat menemui Allah, dan tidak seorang pun di antara kamu sekalian menuntut aku dengan tanggungan (kezaliman) mengenai darah atau harta."<sup>1</sup>

Rasulullah s.a.w. menolak penetapan harga di pasaran, walaupun rakyat meminta Baginda berbuat demikian dengan alasan harga barang yang tinggi. Akan tetapi daripada jawapan Baginda dapat difahami bahawa tingginya harga tersebut disebabkan faktor pasaran itu sendiri, faktor permintaan dan penawaran barang, dan ini tidak ada hubungannya dengan unsur-unsur manipulasi harga, monopoli atau penimbunan (*ihtikār*) oleh pihak tertentu. Dalam keadaan pasaran yang wajar seperti ini di mana unsur kezaliman tidak ditemukan, Baginda menolak membuat ketetapan yang bertentangan dengan keadilan pasaran. Oleh itu jawapan Rasullullah s.a.w. di atas menekankan perlunya mengelak kezaliman dan penindasan terhadap masyarakat.

Perhatian terhadap sistem pasaran yang adil mengenai penetapan harga ini diberikan oleh Umar r.a. sepetimana diriwayatkan daripada al-Qasim Ibn Muhammad:

"Bahawa Umar r.a. mengunjungi pasar al-Musalla dan mendapati Hatib berjualan dan di hadapannya terdapat dua tempat berisi anggur kering. Umar r.a. bertanya mengenai harga anggur tersebut dan Hatib menyebutkan harga dua cupak (*mudd*) untuk satu dirham. Maka Umar r.a. berkata: Kafilah dagang sebentar lagi akan datang daripada Ta'if, mereka

<sup>1</sup> *Ibid.*, Ibn Majah, *al-Sunan*, penyunting Muhammad Mustafa al-A'zumi, al-Taba'ah al-Arabiyyah, al-Su'udiyah, Riyad, 1984, Jilid II, h.16.

membawa anggur kering, dan mereka akan mengikuti harga yang kamu tetapkan. Oleh itu kamu naikkan harga yang kamu tetapkan atau anggurmu ini kamu masukkan ke rumah dan kamu jual sesukamu. Ketika pulang, Umar r.a. merenung (mengenai tindakan) dirinya tersebut, kemudian datang menemui Hatib di rumahnya dan menjelaskan: Bahawa apa yang aku katakan tadi bukan merupakan ketetapan daripadaku juga bukan undang-undang. Itu hanya suatu gagasan demi kemaslahatan rakyat di negeri ini. Kini kamu boleh menjual barangamu itu di manapun dan dengan cara apa pun.”<sup>1</sup>

Umar sebenarnya telah melakukan pembatasan harga, namun beliau cabut kembali. Walaupun demikian, dalam sejarah perundangan tindakan Umar r.a. di atas merupakan catatan penting, terutama mengenai faktor yang beliau jelaskan di sebalik pembatasan harga tersebut iaitu “demi kemaslahatan masyarakat.” Akan tetapi dalam riwayat Malik di dalam *al-Muwatta'* soal membatalkan semula ketetapan itu tidak ditemukan. Riwayat Malik daripada Sa'id Ibn al-Musayyib:

“Umar Ibn al-Khattab berjumpa dengan Hatib Ibn Abi Balta'ah pada saat beliau menjual anggur kering di pasar. Maka Umar berkata: (pilih satu di antara dua): Kamu naikkan harga atau kamu pergi daripada pasar.”<sup>2</sup>

Tanpa memandang mana riwayat yang lebih sahih mengenai penetapan harga oleh Umar r.a. ini yang jelas perubahan ketetapan hukum ini kemudian di dalam sejarah Syariah memang berlaku.

<sup>1</sup> Al-Baihaqi, *Sunan*, Jilid VI, h. 29.

<sup>2</sup> Al-Baji, *al-Muntaqa*, Jilid V, h. 17

Dalam hal ini termasuk Abdullah Ibn Umar, al-Qasim Ibn Muhammad, Sa'id Ibn al-Musayyib, Rabi'ah Ibn Abd al-Rahman, Yahya Ibn Sa'd al-Ansari dan Imam Malik yang menetapkan hukum dibolehkannya melakukan penetapan harga barang.<sup>1</sup> Ertinya, perubahan hukum ini berlaku pada masa sahabat sampai masa tabi'in dan Mujtahidin. Hukum larangan penentapan harga hanya berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. Sedangkan pada masa selepas Baginda ketetapan itu telah mengalami perubahan yang konsisten.

Untuk menyelidiki faktor-faktor yang mengakibatkan perubahan ini, baiklah kita catat penjelasan al-Baji:

"Alasan *as-hab* (yang meriwayatkan daripada Malik mengenai perubahan hukum di atas) ialah kewajipan untuk memperhatikan kemaslahatan umum serta mencegah kenaikan harga ke atas mereka. Kalau hal ini tidak dilakukan maka kerosakan berlaku bagi mereka. Ini bukan bererti memaksa masyarakat menjual dengan harga selain yang sudah ditetapkan oleh Ketua kerajaan (*al-Imām*) yang sesuai dengan kemaslahatan penjual dan pembeli. Ketetapan ini tidak mencegah penjual daripada mengambil keuntungan, akan tetapi ia hanya tidak membolehkan berlakunya apa yang membahayakan masyarakat."<sup>2</sup>

Ketetapan hukum baru ini bukan sahaja memperhatikan kemaslahatan peniaga, namun juga pengguna atau pembeli. Yang menjadi matlamatnya ialah keadilan untuk semua. Apabila di dalam sistem pasaran berlaku ketidakadilan, seperti penimbunan yang mengakibatkan barang berkurangan, atau monopoli sehingga peniaga atau pembuat

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid V, h. 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*

suatu barang boleh mengawal harga dan mengaut keuntungan tidak terkira, atau barang itu berkenaan dengan hajat orang ramai, seperti makanan utama, sudah tentu wajar bagi undang-undang untuk mengatur sistem harga pasaran agar tidak berlaku tindakan oleh golongan pelaku pasaran yang boleh merugikan kepentingan umum.<sup>1</sup>

Larangan penetapan harga di zaman Nabi s.a.w. kerana kenaikan harga tersebut adalah berbentuk pergerakan harga semula jadi. Bagaimanapun apabila kenaikan harga itu disebabkan oleh faktor-faktor kezaliman pasaran seperti telah dijelaskan tadi, maka perubahan hukum iaitu penetapan harga oleh kerajaan tidak dapat dielakkan. Dari sinilah Ibn Taimiyah dengan sistematik melihat kepada persoalan penetapan harga ini daripada fakta-fakta ekonomi secara objektif. Bagi Ibn Taymiyah penetapan harga itu sendiri apabila dimaksudkan demi mengatasi ketidakadilan ekonomi ini, bukan hanya dibolehkan malah penetapan itu wajib dilakukan oleh negara. Kata Ibn Taymiyah.<sup>2</sup> “Penetapan harga demi mencegah kezaliman wajib. Hukum ini tidak dipertikaikan dan dapat dibuktikan oleh beberapa kes dalam Syariah.” Kebelakangan murid kepada beliau juga menekankan pandangan perhukuman yang sama. Kata Ibn al-Qayyim:

“Apabila para peniaga atau pembuat barang itu tidak mahu menjual barangannya, padahal masyarakat sangat memerlukan barang itu; dan peniaga atau pembuat itu hanya mahu menjual dengan harga yang lebih mahal daripada harga yang sepatutnya, maka di sini mereka wajib menjualnya dengan harga kebiasaan di pasaran (*qīmat al-mithlī*) dan penetapan harga hanya bermakna mewajibkan mereka mengikut harga

<sup>1</sup> Lebih jauh mengenai masalah ini lihat al-Masrī, Rafiq Yūnus, *Uṣūl al-Iqtisād al-Islāmī*, Dar al-Qalam, Damsyik, al-Dar al-Shāmiah, Beirut, 1993, h.h. 140-143.

<sup>2</sup> Ibn Taymiyah, *al-Hisbah fi al-Islām*, h.h. 18-19.

pasaran. Oleh itu penetapan harga di sini adalah kewajipan untuk melaksanakan keadilan yang telah diperintahkan oleh Allah s.w.t.<sup>1</sup>

Dengan lain perkataan, sejarah hukum Syarak juga mengakui bahawa keadaan ekonomi yang berkembang dalam masyarakat semasa juga dijadikan pertimbangan penting di dalam menentukan persoalan penetapan harga tersebut di atas.

### **3.3. SOSIO-BUDAYA**

Istilah sosio-budaya di sini merujuk kepada segala bentuk aktiviti masyarakat yang berkenaan dengan adat resam, kebiasaan dan cara-cara serta hubungan antara mereka yang dapat diterimapakai serta membentuk suatu kesatuan yang selari. Ia juga merangkumi pelbagai realiti kebudayaan dan tingkah laku anggota masyarakat di dalam menjalankan kehidupan mereka sebagai insan budaya. Tradisi, norma, budaya, fakta-fakta hubungan antara anggota masyarakat, masalah-masalah demografi, struktur masyarakat, fungsi mereka, cara-cara berkomunikasi dan menyelesaikan persoalan, serta masalah bahasa semua ini tercakup di dalam istilah sosio-budaya.<sup>2</sup>

#### **3.3.1. Azan Kedua Pada Waktu Solat Jumaat**

Rasulullah s.a.w. telah menetapkan tatacara ibadah dengan terperinci pada masanya termasuk soal pelaksanaan azan sebagai bahagian daripada keseluruhan ibadah solat Jumaat. Pada masa Rasulullah s.a.w. azan Jumaat dilakukan satu kali yang kemudian setelah itu dilakukan iqamat. Hal yang sama berlaku pada zaman sesudahnya.

Akan tetapi pada zaman Uthman Ibn Affan, azan Jumaat ditambah satu kali. Dalam hadith riwayat al-Bukhari:

<sup>1</sup> Ibn Qayim, *al-Turug al-Hukmiyah*, h. 253.

<sup>2</sup> Webster's, h. 1119

“Pada hari Jumaat mula-mula azan dilakukan pada saat imam telah duduk di atas mimbar. Hal ini berlaku pada masa Nabi ﷺ, Abu Bakar dan Umar r.a. Akan tetapi pada masa Uthman r.a. penduduk bertambah ramai, maka beliau menambah azan ketiga<sup>1</sup> yang dilakukan di kawasan pasar Madinah, *al-Zawrā'*.<sup>2</sup>

Hadith di atas selain meriwayatkan adanya perubahan bilangan azan pada masa yang berbeza, juga memberikan suatu indikasi bahawa tidak ada penolakan terhadap perubahan tersebut.

Yang lebih menarik lagi, hadith tersebut juga menjelaskan sebab di sebalik perubahan, kerana penduduk yang melaksanakan solat semakin ramai sehingga perlu diadakan azan beberapa kali agar mereka semua mengetahui pelaksanaan solat jumaat. Dengan lain perkataan, perkembangan demografi masyarakat juga mendapat perhatian di dalam penetapan hukum.

### **3.3.2. Solat *Qasar* di Mina Pada Masa Melakukan Haji**

Rasulullah s.a.w. ketika menunaikan ibadah haji melakukan solat *qasar* dan *jama'* di Mina. Baginda menggabungkan dua solat fardu dan dikerjakan dalam satu waktu. Demikian juga dengan dua sahabat utama setelah beliau, Abu Bakar dan Umar r.a. Bagaimanapun pada zaman Uthman Ibn Affan hukum ini berubah. Khalifah ketiga ini tidak lagi melakukan *qasar* dua solat fardu tersebut. Ketetapan hukum ini kemudian diikuti secara tetap oleh Kerajaan Bani Umayyah. Al-Baihaqi meriwayatkan kes ini dengan jelas:

<sup>1</sup> Azan di sini maksudnya azan ke dua, selain iqamat. Lihat al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid V, h. 55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid V, h. h. 53-54.

"Uthman Ibn Affan r.a. melakukan solat bersama-sama dengan kami (sebagai Imam) di Mina sebanyak empat rakaat. Kemudian masalah ini diberitahukan kepada Abdullah Ibn Mas'ud lalu beliau bertanya lagi (untuk mempastikan), lalu mengatakan: Aku telah mengerjakan solat bersama-sama Rasulullah s.a.w. di Mina sebanyak dua rakaat, aku juga melakukan solat bersama Abu Bakar di Mina sebanyak dua rakaat dan aku juga melakukan solat bersama Umar Ibn al-Khattab di Mina sebanyak dua rakaat. Betapa untungnya aku mengerjakan solat dua rakaat dan dapat diterima daripada solat empat rakaat."<sup>1</sup>

Dalam riwayat lain:

"Uthman Ibn Affan mengerjakan solat di Mina sebanyak empat rakaat, lalu Abdullah Ibn Mas'ud mengatakan: Aku telah mengerjakan solat di Mina bersama-sama dengan Rasulullah s.a.w. sebanyak dua rakaat, dengan Abu Bakar sebanyak dua rakaat, dan bersama dengan Umar juga sebanyak dua rakaat dan bersama dengan Uthman di awal kekhilafahannya. Kemudian Uthman mengerjakan solat itu dengan sempurna (empat rakaat). Mulai saat itulah Mu'awiyah mengikuti ketetapan tersebut, lalu kamu berbeza jalan, demi aku suka sekali mengerjakan solat dua rakaat dan diterima (oleh Allah s.w.t.) daripada solat empat rakaat."<sup>2</sup>

Dari hadith di atas dua hal penting dapat diamati. Pertama, perubahan hukum telah berlaku. Kedua, perubahan semacam ini sebenarnya kurang mendapat sambutan daripada

<sup>1</sup> Al-Baihaqī, *Sunan*, Jilid III, h. 143; al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid II, h. 173.

<sup>2</sup> *Ibid.*

ulama sahabat seperti Ibn Mas'ud. Namun di pihak lain ia malah dijadikan ketetapan oleh Mu'awiyah pada zaman sesudah khalifah Ali r.a. Apa pun perbezaan pendapat yang berlaku pada saat itu, Uthman sebagai ketua kerajaan yang mesti memperhatikan bukan sahaja Sunnah Rasulullah s.a.w secara ketat dan harfiah, namun juga persoalan yang berkembang dalam masyarakat dengan cara yang seimbang dan sebat. Berikut kita semak hujah perubahan hukum yang beliau lakukan.

"Uthman r.a. telah mengerjakan solat di Mina dengan sempurna (empat rakaat). Beliau lalu berdiri dan memberi keterangan: "Saudara-saudara, sesungguhnya al-Sunnah itu ialah sunnah Rasulullah s.a.w. dan sunnah kedua-dua sahabat Baginda (Abu Bakar dan Umar). Akan tetapi pada tahun ini ramai sekali orang-orang baru (yang ikut berhaji), maka aku khawatir mereka akan menjadikan (solat *qaṣar*) itu sebagai hukum yang tetap."<sup>1</sup>

Lebih tegas Imam al-Zuhri menjelaskan:

"Bahawa Uthman Ibn Affan menyempurnakan solat di Miṣāq itu disebabkan orang-orang Arab dusun (*al-a'rāb*) yang pada tahun itu ramai datang (menunaikan Haji). Oleh itu Uthman menjadi Imam solat dan menyempurnakannya empat rakaat dengan maksud mengajarkan kepada mereka bahawa rakaat sebenar solat tersebut empat."<sup>2</sup>

Uthman r.a. tidak ragu-ragu meninggalkan ketetapan Sunnah Rasul s.a.w. dalam perkara ini dengan alasan pelaksanaan zahir Sunnah tersebut akan menyebabkan kesalahfahaman dan keceluaran hukum di kalangan sebahagian golongan masyarakat sendiri. Tidak kira

<sup>1</sup> Al-Baihaqī, *al-Sunan*, h. 144.

<sup>2</sup> *Ibid.*

bahawa persoalan solat ini adalah kategori *ta'abbudi* yang dalam hujah rasmi kalangan ulama kebelakangan merupakan suatu kawasan hukum yang tidak dapat berubah sama sekali kerana ia bersifat *tawqifi* (dijelaskan secara terus daripada Allah dan Rasul-Nya) dan mesti dilaksanakan secara apa adanya. Di sini Uthman r.a. melakukan perubahan yang ketara kerana faktor sosio-budaya yang mempengaruhinya. Kebijaksanaan seperti ini memang wajar dilakukan oleh khalifah sebagai penguasa tertinggi negara yang segala tindakannya dinilai mempunyai implikasi yang penting.

Ertinya, negara di dalam sistem hukum Syariah, juga memperhatikan matlamat Syariah, keselarian antara hukum dan fakta-fakta sosio-budaya agar dicapai kemaslahatan yang diharapkan.

### 3.3.3. Membaca Fatihah dalam Bahasa Farsi

Kes ini masih temasuk kategori *ta'abbudi* juga. Secara asas ibadah mestilah mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah tanpa apa-apa perubahan. Dalam perkara bacaan Fatihah di dalam solat, Rasulullah s.a.w. telah memberikan peraturan yang jelas, seperti di dalam hadith berikut ini riwayat al-Bukhari:

“Bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: Solat itu tidak sah bagi orang yang tidak membaca Fatihah di dalam al-Qur'an (*fatiḥah al-Kitāb*).”<sup>1</sup>

Fatihah ini seperti yang sudah jelas dengan sendirinya di dalam teks hadith tersebut adalah surat pertama di dalam al-Qur'an yang berbahasa Arab. Dengan demikian, apa pun bahasa selain bahasa Arab yang dipakai untuk menggantikan al-Fatihah dalam bahasa aslinya bukan lagi al-Qur'an tetapi makna atau penafsirannya sahaja. Oleh itu,

---

<sup>1</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid IV, h. 146.

bahasa lain tersebut tidak dapat diterima sebagai bacaan dalam solat kerana syarat *fatiḥah al-Kitāb* tidak terpenuhi.

Namun demikian Abu Hanifah mempunyai penilaian lain dan memberikan hukum baru: Boleh melakukan solat dengan membaca surat al-Fatiḥah dalam bahasa Farsi:

“Apabila memulakan solat dengan bahasa Farsi atau membaca Fatihah dalam bahasa Farsi atau menyembelih dan membaca *Bismillāh* dengan bahasa Farsi, padahal orang itu pandai membacanya dalam bahasa Arab, maka hal itu mencukupi (sah).”<sup>1</sup>

Hukum sah ini juga diiktiraf oleh Abu Yusuf dan Muhammad Ibn Al- Hasan al-Shaibani tetapi dengan syarat orang itu tidak pandai membacanya dalam bahasa Arab. Walau bagaimanapun setelah beberapa masa diriwayatkan, bahawa Abu Hanifah juga menyokong pendapat Abu Yusuf.<sup>2</sup>

Tanpa memandang sama ada benar atau tidaknya rujukan Abu Hanifah mengenai pandangan hukum ini, satu catatan boleh dibuat iaitu beliau telah melakukan perubahan itu. Mungkin dapat dimaklumi bahawa perkara semacam ini belum pernah berlaku di Hijaz terutama pada masa Rasulullah s.a.w. dan para sahabatnya. Abu Hanifah pun tidak menyebutkan hujah daripada Sunnah atau *athar*.

Bagaimanapun keadaan kedua-dua zaman awal penyebaran risalah Islam di Hijaz dan masa Abu Hanifah di Iraq sangat berbeza. Di Hijaz, struktur penduduk hampir satu ratus

<sup>1</sup> Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn Muhammad, *Sharḥ Fath al-Qadir*, Dār al-Fikr, Beirut, Jilid I, tanpa tarikh, h. 284.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid I, h. h. 284-285.

peratus adalah orang-orang Arab yang bertutur dengan bahasa mereka sendiri dengan fasih. Penyampaian pesanan-pesanan keagamaan dan pelaksanaan terhadap pelbagai kewajipan tidak banyak mengalami kesukaran daripada segi bahasa. Selain itu unsur-unsur sosio-budaya, latar belakang pemikiran dan kemasyarakatannya tidak berbeza. Masyarakat da'wah di zaman Baginda s.a.w. mempunyai kemampuan untuk memahami dan melaksanakan kewajipan-kewajipan agama yang bersifat pertuturan secara langsung.

Keadaan ini berlainan sama sekali daripada persekitaran zaman dan kawasan di saat mana Abu Hanifah hidup. Sebagai akibat daripada penaklukan Iraq pada masa Umar r.a., daerah Islam kemudian meliputi Khurasan dan seluruh kawasan Iran. Ramai di antara penduduk Iran yang tertawan sebagai hamba. Mereka masuk Islam dengan pelbagai warisan kebudayaan dan pemikiran dengan unsur bahasa Farsi sebagai sendi penting kebudayaan mereka. Di sini perlu untuk ditekankan bahawa mereka tidak menguasai bahasa Arab. Agar dapat membaca al-Qur'an dan memenuhi kewajiaan-kewajipan Syariah yang bersifat bahasa Arab itu, sudah tentu mereka perlu mempelajari bahasa Arab. Para pemeluk Islam baru dari kalangan bukan Arab ini memerlukan masa dan pendidikan untuk memenuhi kewajipan-kewajipan tersebut.

Struktur penduduk Iraq baru menyokong realiti di atas. Di Kufah sahaja lebih dari 50% penduduknya adalah golongan hamba, dan kebanyakannya mereka berasal dari bangsa Farsi yang bertutur bahasa Farsi. Mereka kemudian dimerdekaan oleh tuannya dan menjalani kehidupan sebagai warga negara merdeka.<sup>1</sup> Bahkan Ahmad Amin menyimpulkan dalam perbandingannya, bahwa di jazirah penduduk Arab lebih ramai, sedangkan di luar jazirah penduduk bukan Arablah yang majoriti. Dapat dibayangkan keperluan mereka terhadap

<sup>1</sup> Amin, Ahmad, *Fajr al-Islām*, maktabat al-Nahdah al-Masriyah, Kaherah, Cet. XIV, tanpa tarikh, h. h. 92-93.

pengetahuan bahasa baru yang mesti mereka kuasai bukan sahaja untuk terlibat dalam aktiviti ekonomi, politik, kebudayaan, namun juga sebagai keperluan keagamaan.<sup>1</sup>

Struktur demografi, asimilasi dan pertemuan pelbagai ragam latar belakang sosio-budaya seperti ini agaknya merupakan cabaran tersendiri yang meminta perhatian Abu Hanifah dan ulama-ulama lain yang semasa di kawasan tersebut.

Di sini perlu juga dicatat bahawa Abu Hanifah berasal dari bandar Kufah. Beliau berdepan dengan penduduk pandatang Farsi yang menjadi realiti sosial di dalam kehidupan Kufah dan kawasan Iraq pada amnya. Realiti ini memerlukan jawapannya tersendiri yang berkenaan dengan penetapan apa jua hukum *shar'i*. Dari sini kita memahami ketetapan hukum yang mereka berikan mengenai bacaan Fatihah itu: "Boleh membaca dengan Bahasa Farsi, apabila mereka memang masih belum mampu membacanya dengan Bahasa Arab."<sup>2</sup>

Apabila penetapan hukum di atas dibaca bersama-sama dengan latar belakang sosio-budaya Abu Hanifah di Kufah nampak lebih jelas bahawa kedua-duanya dalam pandangan Abu Hanifah dan kedua-dua orang sahabatnya mesti berinteraksi dan difahami secara hati-hati, agar ketetapan hukum itu mencapai matlamat Syariah. Mungkin boleh dikatakan bahawa hukum tersebut merupakan sebahagian daripada tahap pendidikan agama dan cara pembiasaan terhadap pelaksanaan kewajipan Syariah di dalam masyarakat. Hukum tersebut adalah jambatan yang dapat diharapkan memperkecil jarak dua realiti antara hukum asal dan reliti sosial yang berkembang. Jika demikian, maka perubahan semacam ini selari dengan konsep *al-tadrij* dalam falsafah hukum Islam.

<sup>1</sup> *Ibid.*, h. 183.

<sup>2</sup> Ibn al-Humām, *Sharh Fath*, Jilid I, h. 285.

### 3.3.4. Penetapan Ukuran Berat Mengikut ‘Urf

Demi mempastikan keadilan dan kejujuran berlaku didalam masyarakat Islam, Rasulullah s.a.w. mengeluarkan ketetapan hukum yang bersifat petunjuk pelaksanaan yang cukup terperinci. Dalam hal ini termasuk peraturan mengenai ukuran berat yang mesti dipakai oleh masyarakat pasar. Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Emas dengan emas, barang dengan bendanya, timbangan dengan timbangan, perak dengan perak, barang dan bendanya, timbangan dengan timbangan, garam dengan garam, kurma dengan kurma, bijirin *al-bur* dengan bijirin *al-bur*, bijirin gandum dengan bijirin gandum, sama-sama (jenisnya) dan sama-sama (ukuran beratnya). Sesiapa membuat tambahan atau menambah maka dia telah melakukan riba.”<sup>1</sup>

Di dalam penentuan ukuran sama jenis dan sama berat ini Imam al-Syafi’i misalnya, juga menekankan persamaan dua ukuran berat barangan riba di atas, apakah ia ditimbang (*al-mawzūn*) atau disukat (*al-makīl*).<sup>2</sup>

Dengan ketetapan ini suatu barangan yang pada masa Rasulullah s.a.w. diukur dengan cara sukatan (*kayl*) maka barangan tersebut diukur sedemikian rupa sampai bila-bila. Bijirin, gandum, *sha’ir*, kurma dan garam tidak dapat ditimbang melainkan dengan cara disukat. Sedangkan emas dan perak hanya dapat diukur dengan cara ditimbang.

Akan tetapi Abu Yusuf salah seorang tokoh ulama Hanafiah di zaman Abu Hanifah mempunyai pandangan hukum lain. Bagi beliau soal ukuran penentuan berat itu terpulang

<sup>1</sup> Al-Albāñi, Nāṣir al-Dīn, (penyunting), *Ṣaḥīḥ Sunan al-Nasā’i*, Jilid III, h. 947.

<sup>2</sup> Al-Syāfi’i, Muḥammad Ibn Idris, *Mukhiṭaṣar al-Muzāni ‘Alā al-Umm*, penyunting Muḥammad Matraji, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1993, Jilid IX, h. h. 85-86.

kepada amalan (*al-'urf*) daripada masyarakat peniaga. Barang apa pun yang diniagakan tidak dapat diukur melainkan dengan mengikuti "cara" pengukuran yang "diterimapakai" oleh para peniaga itu sendiri.

"Telah diriwayatkan daripada Abu Yusuf perlunya melihat kepada *al-'urf* di dalam menentukan ukuran berat barang-barangan yang telah ditetapkan dengan nas (Nabi) tersebut. Sehingga beliau membolehkan pengukuran berat emas dan perak dengan cara sukatan (*kayl*) dan pengukuran berat gandum dengan cara timbangan (*wazn*), apabila memang masyarakat mempunyai *al-'urf* seperti itu, dan ini jelas pandangan hukum yang mengikut *al-'urf* yang telah meninggalkan nas-nas."<sup>1</sup>

Ibn Abidin di dalam penjelasan berikutnya menghuraikan bahawa perubahan hukum yang dilakukan oleh Abu Yusuf terhadap ketetapan ini disebabkan persoalan perbezaan adat dan tradisi masyarakat. Penetapan Rasulullah s.a.w. mengenai ukuran berat di atas berasaskan kepada realiti yang berlaku dalam masyarakat Baginda. Apabila realiti ini berubah di zaman tertentu, ketetapan hukum pun juga mesti berubah. Ibn Abidin dan Ibn al-Humam menyokong perubahan seperti ini.<sup>2</sup> Bahkan lebih jauh lagi para ulama Hanafiah kemudian mencapai natijah metodologi bahawa fatwa itu mestilah bersesuaian dengan adat kebiasaan masyarakat.

Perubahan hukum di atas sebenarnya memang merupakan kesedaran terhadap perlunya pelaksanaan hukum dengan melihat konteks sosio-budaya yang dinamik.

<sup>1</sup> Ibn 'Abidin, Muhammad Amin Afandi, *Risalah Nashr al-'Urf fi Binā'i Ba'd al-Ahkām 'ala al-'Urf*, dalam *Majmū' āi Rasā'il Ibn 'Abidin*, Suhail Akademi Lahore, 1976, Jilid II, h.118.

<sup>2</sup> *Ibid.*

### **3.3.5. Puasa Enam Hari Pada Bulan Syawal**

Ada satu bab di dalam Sunan Abu Dawud, "Bab Puasa Enam Hari Pada Bulan Syawal." Puasa ini memang merupakan ketetapan Rasulullah s.a.w. diriwayatkan daripada Abu Ayub, bahawa Baginda bersabda:

"Sesiapa melakukan puasa Ramadan kemudian diikuti dengan puasa enam hari pada bulan Syawal, maka pahalanya seakan-akan ia melakukan puasa selama satu tahun."<sup>1</sup>

Pengertian hadith ini bahawa puasa enam hari tersebut disunnatkan dan akan mendapat balasan pahala yang sedemikian besarnya.

Yang menarik Imam Malik dan Abu Hanifah malah mengatakan puasa enam hari tersebut tidak disunnatkan, bahkan tidak disukai atau makruh.

"Malik mengatakan puasa enam hari pada bulan Syawal, setelah puasa Ramadan itu tidak pernah diriwayatkan dalam sejarah para salaf. Puasa ini juga tidak disukai oleh para ulama. Mereka takut bid'ah dan dikhawatirkan orang-orang bodoh dan jauh dari Islam menganggap puasa enam hari tersebut termasuk puasa Ramadan. Bahkan para ulama itu melihat mereka telah melakukan hal tersebut."<sup>2</sup>

Teks ini menjelaskan kita hujah di sebalik penolakan Malik terhadap ketetapan hukum puasa Syawal. Selain soal ketiadaan dalil yang meyakinkan beliau, masalah utama yang turut mendorong penolakan itu ialah adanya suatu realiti bahawa para ulama salaf melihat implikasi daripada puasa Syawal tersebut yang mengakibatkan berlakunya sesuatu yang

<sup>1</sup> Al-Albānī, *Sahīh Sunan Abū Dāwūd*, Jilid II, h. 461.

<sup>2</sup> Malik, *al-Muwatta'*, Jilid I, h. 311.

serius. Masyarakat awam yang tidak terdedah kepada pengalaman keislaman dengan mencukupi malah menganggap puasa Syawal itu sebahagian daripada Ramadan. Ini adalah fakta yang berlaku, sehingga dalam pandangan Malik puasa Syawal itu tidak perlu dilaksanakan.<sup>1</sup> Dengan lain perkataan, Malik waspada terhadap kemungkinan penyalahgunaan atau kesalahfahaman terhadap kewajipan Syariah yang diakibatkan suatu perbuatan Sunnat. Pengalaman yang lalu membuat beliau mengambil keputusan seperti itu, padahal puasa Syawal ini berasaskan kepada hadith sahih dan mengikut jumhur memang disunnatkan.

Perubahan penetapan hukum di atas, tidak terlepas daripada pertimbangan sosio-budaya keagamaan yang patut diambil kira dalam pandangan Malik. *Imām dār al-hijrah*.

### 3.3.6. Masa Membayar Zakat Fitrah

Mengenai masa mengeluarkan zakat fitrah ini, Rasulullah s.a.w. telah memberi ketetapan hukum, iaitu setelah terbitnya fajar satu Syawal dan sebelum umat Islam menunaikan solat Idul fitri. Dalam Sahih al-Bukhari riwayat Ibn Umar:

“Bahawa Rasulullah s.a.w. memerintahkan mengeluarkan zakat fitrah sebelum masyarakat keluar mengerjakan solat.”<sup>2</sup>

Dalam riwayat Abi Sa'id al-Khudri:

“Pada masa Rasulullah s.a.w. kami mengeluarkan zakat fitrah pada hari raya Idul fitri satu gantang daripada makanan.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Kandahlawī, *Awjaz al-Masālik*, Jilid V, h. 172.

<sup>2</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h. 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Hadith-hadith di atas menunjukkan ketetapan asal masa pengeluaran zakat fitrah, iaitu antara masa solat subuh sampai dilaksanakannya solat Idul fitri.<sup>1</sup> Demikian singkat masa pembayaran zakat ini pada masa Rasulullah s.a.w. Masa yang pendek ini sebenarnya sesuai dengan saiz masyarakat Islam di zaman Rasulullah s.a.w. Secara demografi mereka itu terbilang masyarakat bersaiz kecil dan sangat sederhana.

Pada masa sahabat, saiz masyarakat tersebut sudah mula berkembang. Masa singkat untuk zakat itu tidak lagi mencukupi memenuhi keperluan pelaksanaan kewajipan Syariah tersebut. Oleh itu para sahabat membolehkan mengeluarkan zakat fitrah satu atau dua hari sebelum hari raya Idul fitri. Dalam Sahih al-Bukhari diriwayatkan:

“ Ibn Umar r.a. memberikan zakat fitrah kepada orang-orang yang menerimanya. Mereka (para sahabat Nabi) membayar zakat ini satu atau dua hari sebelum hari raya Idul fitri.”<sup>2</sup>

Imam Malik meriwayatkan suatu hadith cukup penting mengenai tindakan Ibn Umar ini.

“ Ibn Umar pada masa itu membayar zakat fitrah itu dikirimkan kepada orang yang mengumpulkan zakat fitrah, satu atau dua hari (sebelum Idul fitri).”<sup>3</sup>

Teks dua hadith ini menjelaskan bahawa di zaman sahabat (secara ijma\*) berlaku perubahan masa pembayaran zakat fitrah menjadi lebih panjang. Oleh itu pada masa ini juga sudah terbentuk satu Jawatan Kuasa zakat fitrah untuk mengumpulkan dan

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Malik, *Muwatta'*, Jilid I, h. 285.

mengagihkannya kepada mereka yang berhak. Jawatan Kuasa seperti ini diperlukan hanya apabila masyarakat sudah semakin berkembang.

Pada masa Imam Mujtahidin perkembangan tersebut sangat pesat. Negara Islam telahpun mencakupi kawasan Iraq, Iran, Mesir dan Syria selain jazirah Arab sendiri. Di sini dapat dimaklumi perkembangan saiz penduduk, kerumitan pentadbiran zakat dan sebagainya sebagai akibat daripada perkembangan demografi tersebut. Sangat dimungkinkan realiti ini menjadi faktor penting berlakunya perubahan hukum selanjutnya, iaitu pembayaran zakat fitrah dalam masa yang lebih lama lagi. Sebahagian ulama Hanbali menetapkan dua minggu sebelum hari raya Idul fitri sebagai masa pembayaran. Imam al-Syafi'i memberikan masa satu bulan, bermula sejak awal bulan Ramadan. Abu Hanifah malah membolehkan membayar zakat fitrah selama satu tahun, bermula daripada awal tahun.<sup>1</sup> Tanpa ingin terlibat dengan persoalan kuat tidaknya masing-masing pandangan hukum daripada para Imam mujtahidin ini, di sini yang perlu digarisbawahi ialah berlakunya perubahan hukum sesuai dengan perkembangan sosio-budaya masyarakat.<sup>2</sup>

Kalau diamati hubungan antara penetapan masa pembayaran zakat dan fakta sosio-budaya di atas memang sangat munasabah. Bahkan dapat dibayangkan betapa sukarnya melaksanakan ketetapan hukum asal dalam perkara ini. Zakat fitrah wajib dibayar di antara solat subuh dan solat Idul fitri. Akan tetapi tujuan penetapan masa ini adalah demi pemerataan keadilan sosial bagi semua. Inilah yang difahami oleh para ulama di atas sehingga mereka merasa perlu membuat perubahan hukum demi tercapainya amanah keadilan sosial itu sendiri.

<sup>1</sup> *Ibn Qudāmah, al-Mughnī, Jilid III, h. h. 68-69.*

<sup>2</sup> *Al-Qarādawī, Kāyfa Nata'āma' mā 'a al-Sunnah, h. 137.*

### **3.3.7. Wanita Musafir Tanpa Muhrim**

Di dalam Sunnah sahih telah ditetapkan bahawa Rasulullah s.a.w. telah melarang wanita musafir tanpa ditemani lelaki muhrim. Di dalam hadith riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas dan lainnya disebutkan bahwa Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Seorang perempuan janganlah musafir kecuali bersama-sama dengan lelaki yang menjadi muhrimnya.”<sup>1</sup>

Hadith ini dengan tegas tidak membenarkan seorang perempuan musafir tanpa muhrimnya, dan menganggap perbuatan itu sebagai pelanggaran terhadap hukum. Ini berlaku pada zaman Rasulullah s.a.w. di mana keadaan masyarakat tidak begitu selamat. Umat Islam masih mempunyai banyak musuh dan perjalanan itu sendiri dilakukan dengan cara mengenderai keledai atau unta. Selain itu, selalunya perjalanan tersebut menempuh padang pasir Sahara yang luas, sepi dan penuh dengan gangguan binatang buas dan penjenayah.

Akan tetapi pada zaman sahabat keadaan masyarakat sudah semakin baik. Mereka telah kenal Islam, akhlak mereka pun mulai terdidik dengan cara Islam dan pelbagai jenayah mula berkurangan. Kes berlakunya unta-unta yang tidak bertuan yang demikian banyak dan terus meningkat jumlahnya tanpa ada seorang pun mengganggu mereka, barangkali dapat dijadikan bukti bahawa keadaan masyarakat di zaman sahabat ini telah selamat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid II, h. 219; Muslim, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 173.

<sup>2</sup> Diriwayatkan bahawa pada masa Uthman unta-unta tak bertuan berkembang biak dengan banyak tanpa ada orang yang menyentuh mereka. Mereka dibiarakan berkeliaran kerana ada larangan Nabi untuk mengambil unta *luqatāh*. Hal ini juga menunjukkan bahawa keadaan masyarakat Arab telah baik. Lihat al-Kandahlawi, *Awjaz al-Ḥasanāt*, Jilid XII, h. h. 304-305.

Wajar dalam keadaan yang sudah berbeza daripada zaman Nabi ini, para sahabat memberikan penetapan hukum baru, boleh bagi wanita musafir walaupun tanpa muhrim. Pada masa sahabat ini diriwayatkan bahawa: 'A'isyah dan beberapa isteri Rasulullah s.a.w. melakukan perjalanan dari Madinah menuju Makkah tanpa ditemani oleh seorang muhrim.<sup>1</sup> Bermula dari sini para ulama pun mengajukan hukum-hukum yang pelbagai sesuai dengan keadaan masyarakat pada zamannya. Ulama daripada mazhab Syafi'i membenarkan wanita melakukan perjalanan tanpa muhrim, bukan setakat hanya untuk menunaikan haji tetapi untuk segala maksud dan tujuan.<sup>2</sup> Pada masa ini ulama seperti al-Qaradawi juga menganut pendapat hukum yang sama dengan memberikan penjelasan bahawa keadaan kini telah selamat. Sistem pengangkutan canggih, dan kemajuan di bidang komunikasi, informasi dan infrastruktur sangat mendasar. Keadaan ini lain sama sekali daripada keadaan di zaman Rasulullah s.a.w.<sup>3</sup> Nampak dengan jelas hubungkait penetapan hukum di atas dengan persekitaran sosio-budaya yang berkembang.

### 3.3.8. Larangan Terhadap Pelaksanaan Haji *Tamattu'*

Haji *Tamattu'* adalah mengerjakan ibadah umrah pada bulan-bulan Haji kemudian *tahallul* daripada umrah tersebut. Kemudian masuk melakukan ibadah Haji pada tahun itu juga.<sup>4</sup>

Rasulullah s.a.w. telah melakukan haji *Tamattu'* dan ia merupakan satu jenis ibadah haji yang pada masa Rasulullah s.a.w. tidak dipertikaikan hukumnya, kerana Baginda sendiri melakukan ibadah haji jenis ini. Di dalam Sahih al-Bukhari dan Muslim diriwayatkan:

<sup>1</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid II, h. 29.

<sup>2</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h.h. 201-202.

<sup>3</sup> Al-Qarādāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah, Ma'ālim wa Ḥawābiṭ*, III, Herndon VA, Cet. VI, 1993, h. 129.

<sup>4</sup> Lihat al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h. 203; al-Kandahlāwī, *Awjaz al-Masālik*, Jilid VI, h. 307.

“Pada masa Rasulullah s.a.w. kami melakukan haji *Tamattu'* dan al-Qur'an pun telah diturunkan dan seorang telah mengatakan dengan pendapatnya sendiri (mengenai hal ini) sesuai dengan kehendaknya sendiri.”<sup>1</sup>

Dalam hadith lain, Ibn Umar mengatakan:

“Pada masa *hajjat al-waddā'* Rasulullah s.a.w. telah melakukan haji *Tamattu'* dengan melaksanakan ibadah umrah sampai Haji. Baginda juga menyembelih haiwan daripada Dhil Halifah. Rasulullah s.a.w. memulakan ibadahnya dengan melakukan ihram umrah kemudian ihram haji. Masyarakat pun melakukan ibadah haji *Tamattu'* bersama-sama dengan Rasulullah s.a.w. dengan melakukan ibadah umrah sampai Haji.”<sup>2</sup>

Pendeknya penetapan hukum haji *Tamattu'* ini adalah Sunnah Rasulullah s.a.w. dan tidak dapat diragukan lagi kesahihannya.

Pada masa Umar Ibn al-Khattab r.a. ibadah haji jenis *Tamattu'* ini dilarang oleh khalifah kedua tersebut. Barangkali cukup jelas siapa yang dimaksud dengan orang yang memberikan ketetapan hukum dengan pendapatnya sendiri seperti disebutkan dalam hadith pertama riwayat al-Bukhari tersebut di atas. Di dalam suatu hadith diriwayatkan bahawa:

“Abu Musa memberikan fatwa mengenai haji *Tamattu'*. Maka ada seseorang datang dan mengatakan: Tunggu, tahan dulu fatwamu kerana kamu tidak tahu perubahan apa yang telah dibuat oleh Amirul Mu'minin

<sup>1</sup> *Ibid.*, al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid VII, h. 203.

<sup>2</sup> Al-Tahāwī, *Sharh Ma'āni*, Jilid II, h. 142.

Perubahan hukum dengan demikian memang berlaku walaupun beberapa orang seperti Ali r.a. mungkin tidak menyetujui perubahan itu. Akan tetapi Umar Ibn al-Khattab dan Uthman Ibn Affan melarang melaksanakan haji *Tamattu'* ini dalam kedudukannya sebagai Ketua kerajaan yang mesti diambil kira dan mempunyai kewibawaan bahkan kesahihannya tersendiri di dalam perkara penetapan hukum ini .

Lebih penting daripada tajuk adanya bantahan dari beberapa ulama sahabat tersebut, ialah huraian mengenai penjelasan faktor di sebalik larangan terhadap haji *Tamattu'*. Huraian ini diberikan oleh Ibn Umar r.a.:

"Larangan Umar atas haji *Tamattu'* agar ibadah umrah itu dilaksanakan dengan sempurna seperti yang diperintahkan oleh Allah. Umar r.a. juga menghendaki agar Baitul Haram dikunjungi sebanyak dua kali dalam satu tahun. Umar r.a. tidak menyukai ibadah umrah sampai haji (*Tamattu'*) kerana masyarakat akan menjadikannya sebagai kebiasaan tetap dan mereka hanya akan mengunjungi Baitul Haram satu kali dalam satu tahun... Apa yang dikehendaki oleh Umar r.a. hanyalah kebaikan."<sup>1</sup>

Umar dengan demikian melihat penetapan hukum haji *Tamattu'* di atas membawa kepada perkara-perkara yang sebenarnya kurang disukai, berlakunya gaya hidup bersenang-senang pada masa mereka masih di tanah suci Makkah dalam keadaan batin yang suci, masyarakat Islam jarang berkunjung ke Baitul Haram dan aktiviti kehidupan beragama serta semangat keislaman semakin surut. Semua ini dalam pandangan Ketua kerajaan adalah perkembangan sosio-budaya yang tidak sihat bagi masyarakat. Oleh itu, sudah menjadi kewajipan kerajaan untuk menggalakkan lagi pelbagai aktiviti keagamaan itu

---

<sup>1</sup> Al-Baihaqi, *Sunan*, Jilid V, h. 21; al-Tahāwī, *Sharḥ Ma'āni*, Jilid II, h. 148.

terutama untuk mendidik rakyat menjadi masyarakat yang bukan hanya maju dalam bidang pembangunan fizikal, namun juga kuat dari segi ruhaninya.

Oleh itu, keadaan sosio-budaya keagamaan tersebut diambil kira dalam penetapan hukum baru demi mencapai apa yang oleh Ibn Umar disebut sebagai “kebaikan,” seperti tersebut di atas.

### **3.3.9. Menyusukan Anak Bagi Wanita Bangsawan**

Firman Allah s.w.t., yang bermaksud :

“Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh,  
iaitu bagi mereka yang ingin menyempurnakan penyusuan.”<sup>1</sup>

Al-Jassas menjelaskan bahawa walaupun struktur ayat di atas bersifat memberikan informasi, *ikhbār*, namun maksud yang sebenarnya mengandungi ketetapan hukum kewajipan menyusukan anaknya bagi seorang ibu. Ayat di atas merupakan perintah wajib dalam bentuk *ikhbār*.<sup>2</sup>

Imam Malik juga mengakui seorang ibu wajib menyusukan anaknya sama ada ibu itu suka atau tidak. Ini kerana kewajipan tersebut telah ditetapkan dengan jelas di dalam al-Qur'an sehingga semua orang Islam wajib melaksanakan perintah itu.

Akan tetapi ketetapan hukum tentang penyusuan anak ini juga mengalami perubahan cukup mendasar dalam pandangan Imam Malik sendiri. Di sini Malik dengan tegas hanya mewajibkan penyusuan tersebut kepada wanita kebanyakan yang

<sup>1</sup> Al-Qur'an surat *al-Baqarah* 2:233.

<sup>2</sup> Al-Jassas, *Aḥkām al-Qur'an*, Jilid I, h. 403.

tidak berkedudukan tinggi. Dialog berikut antara Sahnun dan Malik semakin memperjelas persoalan:

“**Sahnun**: Siapakah perempuan yang tidak wajib menyusukan anaknya?

**Malik**: Seorang wanita yang mempunyai kedudukan sosial yang tinggi, kekayaan yang melimpah; wanita seperti itu pada kebiasaannya tidak menyusukan dan tidak memelihara anak-anak. Adalah kewajipan ayah si bayi untuk menyusukan anak itu, walaupun ibunya mempunyai susu yang deras.”<sup>1</sup>

Dalam dialog selanjutnya dihuraikan oleh Malik bahawa seorang ibu dari keluarga bangsawan, yang kaya raya itu tidak dapat dipaksa melakukan tugas mulia menyusui anaknya sendiri.

Dialog di atas juga mengungkapkan dengan cukup jelas bahawa peranan adat resam cukup penting untuk diperhatikan. Kemutlakan hukum wajib di dalam Syariah dapat sahaja ditafsirkan dan dihadkan mengikut ragam perkembangan tradisi masyarakat. Bukankah Malik menekankan adanya keselarian antara perubahan hukum di atas dengan kebiasaan yang berlaku didalam golongan masyarakat si ibu tersebut. Ketika menetapkan hukum ini sebetulnya beliau lebih melihat kepada realiti sosio-budaya di Madinah, di mana para ibu dari golongan *elite* tersebut memang tidak menyusukan anaknya. Oleh itu Malik menganggap ayat al-Qur'an di atas dapat ditakhsis, dengan perkembangan sosio-budaya Madinah.

---

<sup>1</sup> Malik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, riwayat Sahnūn, Dar al-Fikr, tanpa tarikh, Jilid II, h. 294.

Memang boleh sahaja sebahagian sarjana mempertikaikan kesahihan ‘*amal ahl al-Madinah* sebagai dalil hukum, namun yang menjadi tajuk utama diskusi dalam kajian ini ialah berlakunya suatu fakta bahawa Syariah juga memberi ruang bagi realiti sosio-budaya untuk berinteraksi dengan ketetapan-ketetapan hukumnya. Ini antara lain dapat dilihat dalam kes perubahan hukum penyusuan ibu terhadap anaknya, yang dilakukan oleh Malik, *Imām dār al-hijrah*.

### 3.3.10. Penghimpunan al-Qur'an Dalam Bentuk Suatu Kitab (*Mushaf*)

Pada masa Rasulullah s.a.w. tidak diragukan lagi bahawa al-Qur'an telah dihafal oleh ramai sekali para sahabat. Al-Qur'an juga telah dicatat dalam pelbagai barang, seperti pelepah pohon kurma, tulang dan kulit. Akan tetapi pada masa itu, al-Qur'an belum pernah ditulis dalam bentuk suatu *mushaf* yang utuh dan lengkap dalam satu susunan kitab.

Hanya pada masa Abu Bakar atas cadangan Umar Ibn al-Khattab penghimpunan al-Qur'an dalam bentuk kitab *mushaf* itu dilakukan buat pertama kalinya. Sedangkan penyalinan *mushaf* selanjutnya berlaku pada masa Uthman r.a. Marilah kita ikuti pelbagai fakta sosio-budaya yang menyertai perubahan tersebut. Di dalam bab penghimpunan al-Qur'an, al-Bukhari meriwayatkan:

“Bawawa Zayd Ibn Thabit mengatakan: Abu Bakar memanggil aku datang menghadap setelah peristiwa perang yang mengorbankan *ahl al-Yamāmah* (para sahabat yang gugur syahid dalam perang melawan Musailamah al-Kadhdhab). Aku datang dan tiba-tiba di situ ada Umar Ibn al-Khattab. Abu Bakar al-Siddiq mengatakan: “Umar datang menemuiku dan mengusulkan: Pembunuhan pada perang Yamamah telah menimpa banyak

sekali orang-orang yang hafal al-Qur'an. Aku khawatir pembunuhan akibat perang di tempat-tempat lain juga menimpa orang-orang yang hafal al-Qur'an. Kematian orang-orang yang hafal ini akan mengakibatkan banyak (ayat-ayat) al-Qur'an akan ikut hilang bersama mereka. Oleh itu saya mengusulkan agar tuan memerintahkan untuk menghimpun al-Qur'an." Aku mengatakan kepada Umar r.a.: Bagaimana aku akan melakukan suatu perbuatan yang belum pernah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. Umar menjelaskan: Demi Allah perbuatan ini baik, bermanfaat. Umar terus menerus berupaya meyakinkan aku sehingga Allah membuka hatiku akan perkara ini. Aku melihat baik usul yang dicadangkan Umar ini. Zayd lalu mengatakan: Abu Bakar berkata: "Kamu adalah seorang anak muda yang cerdas, aku tidak meraguimu dan pada masa itu kamu mencatat wahyu untuk Rasulullah s.a.w. Maka carilah seluruh (ayat-ayat) al-Qur'an dan himpunkan." Demi Allah andaikata mereka menyuruhku mengangkat sebuah gunung, niscaya hal itu lebih ringan daripada memikul tugas menghimpun al-Qur'an. Aku menjawab: Bagaimana kamu sekalian akan melakukan suatu perbuatan yang belum pernah dilakukan Rasulullah s.a.w. Abu Bakar menjawab: Demi Allah perbuatan ini baik, bermanfaat. Abu Bakar terus menerus berupaya meyakinkan aku sehingga hatiku terbuka dan melihat baik apa yang dicadangkan Abu Bakar dan Umar. Maka aku mencari (ayat-ayat) al-Qur'an yang aku himpun daripada pokok kurma, batu dan daripada (hafalan) hati para tokoh sahabat (yang telah hafal al-Qur'an), sehingga aku temukan (ayat-ayat) akhir surat *al-Tawbah* ada pada Abi Hudhaifah al-Ansari. Maka *mushaf* itu ada pada Abu Bakar sampai beliau wafat,

lalu ada pada Umar r.a. sampai beliau wafat, lalu ada pada Hafsah Binti Umar r.a.<sup>1</sup>

Hadith panjang ini diharapkan dapat menyingkap lebih jelas persoalan yang kita diskusikan di sini. Dua perkara utama dapat diamati dalam hadith di atas. Pertama, penghimpunan al-Qur'an dalam bentuk satu kitab lengkap belum pernah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. Dengan demikian para sahabat besar daripada kalangan ulama itu mulamula enggan, bahkan menolak melakukan suatu yang dianggap menyalahi apa yang sudah berlaku pada zaman Nabi. Apatah lagi hal ini berkenaan dengan wahyu yang sangat suci. Kedua, peristiwa Yamamah dan peristiwa-peristiwa lain yang serupa telah mengorbankan para ulama dan tokoh sahabat yang membawa serta hafalan al-Qur'an di dada mereka. Apabila keadaan ini dibiarkan berterusan maka yang bakal berlaku ialah musnahnya al-Qur'an itu sendiri. Kelangkaan para *qurrā'* dan *huffāz* al-Qur'an di atas bukan hanya berhubungkait dengan persoalan krisis sumber daya manusia, lebih daripada itu ia berkenaan langsung dengan wahyu itu sendiri. Natijah daripada perkembangan ini suatu perubahan dasar mesti di buat. Al-Qur'an mesti dihimpun dalam satu kitab agar ia terselamat daripada kemusnahan, juga agar ia mudah dijadikan rujukan yang terpercaya dan sempurna. Oleh itu para tokoh ulama sahabat bersetuju membuat perubahan tersebut walaupun ia merupakan perkara baru yang belum pernah dilakukan oleh Rasulullah s.a.w.

Fakta sosio-budaya hampir sama kemudian juga berlaku pada masa Uthman r.a. Anas Ibn Malik meriwayatkan:

---

<sup>1</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid XIX, h. h. 12-18.

"Bahawa Hudhaifah Ibn al-Yaman pada masa itu ikut berperang menaklukkan Armenia bersama-sama dengan penduduk kawasan Syam (Syria) dan menaklukkan Azarbajian bersama-sama dengan rakyat daripada Iraq. Hudhaifah sangat terkejut dengan perbezaan mereka mengenai bacaan al-Qur'an. Maka Hudhaifah datang melaporkan peristiwa ini kepada Uthman, lalu mengatakan: Wahai Amirul Mukminin! Selamatkanlah umat ini sebelum mereka berbeza pendapat mengenai al-Qur'an seperti keadaan perbezaan yang berlaku di kalangan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Maka Uthman mengutus seseorang menemui Hafsa meminta agar Hafsa meminjamkan *mushaf* yang akan disalin (diperbanyak) menjadi beberapa *mushaf*... Ketika *mushaf-mushaf* ini telah disalin, Uthman mengembalikan *mushaf* asal kepada Hafsa, dan *mushaf-mushaf* salinan tersebut masing-masing dikirim ke masing-masing kawasan negara."<sup>1</sup>

Ibn Hajar al-Asqalani menghuraikan lebih lanjut perbezaan pendapat tersebut yang disifatkan sebagai sangat serius. Masing-masing di antara mereka sudah saling mengkafirkan kerana mempertahankan bacaan-bacaan yang pelbagai. Penduduk Armenia membaca al-Qur'an dengan bacaan (*qirā'āt*) Ubay Ibn Ka'b, sedangkan masyarakat Iraq membacanya dengan bacaan (*qirā'āt*) Abdullah Ibn Mas'ud. Keadaan menjadi genting dan komunikasi di antara sesama muslim terganggu, bahkan sudah sangat tidak sihat. Sedemikian hebatnya perbezaan tersebut sampai hampir sahaja berlaku pertumpahan darah di antara umat Islam sendiri.<sup>2</sup> Keadaan ini meminta perhatian penuh dan hati-hati untuk mengatasinya. Perubahan diperlukan. Uthman memperkenalkan bentuk perubahan

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid XIX, h. h. 18-23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid XIX, h. 20.

penting, iaitu memperbanyak *mushaf* yang mesti dijadikan rujukan satu-satunya di kawasan masing-masing negeri di seluruh wilayah negara. Dasar ini belum pernah diambil oleh dua pendahulu beliau, Abu Bakar al-Siddiq dan Umar Ibn al-Khattab.

Yang menarik, faktor utama yang menjadi pertimbangan kebijaksanaan hukum tersebut adalah persoalan sosio-budaya yang benar-benar dihadapi oleh masyarakat. Memang sebenarnya cadangan Umar Ibn al-Khattab untuk menghimpun al-Qur'an dalam satu *mushaf* dan tindakan Uthman menyeragamkan bacaan (*qirā'at*) al-Qur'an serta membuat *mushaf* rujukan, timbul daripada pemahaman mereka yang mendalam tentang erti sosio-budaya keagamaan yang sentiasa relevan untuk dijadikan sebagai pertimbangan penetapan hukum.

### 3.3.11. Pembukuan al-Sunnah

Rasulullah s.a.w. dengan tegas melarang para sahabatnya menulis al-Sunnah daripada Baginda. Di dalam *Sahīh Muslim* diriwayatkan daripada Abi Sa'id al-Khudri, bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Janganlah kamu sekalian menulis (al-Sunnah) daripada aku. Barang siapa menulis daripada aku selain al-Qur'an maka hapuskanlah. Akan tetapi kamu sekalian riwayatkanlah hadith daripadaku. Hal ini tidak mengapa.”<sup>1</sup>

Lebih jauh lagi Abi Sa'id al-Khudri meriwayatkan bahawa beliau telah berupaya dengan sungguh-sungguh untuk mendapat kebenaran menulis

<sup>1</sup> Muslim, *Mukhtaṣar Sahīh Muslim*, Jilid II, h. 492, dalam bab penulisan al-Qur'an dan larangan berbohong tentang Rasulullah s.a.w.

hadith, namun tetap sahaja Rasulullah s.a.w. menolak memberi kebenaran itu.<sup>1</sup>

Dalam hadith riwayat Abu Hurairah:

"Rasulullah s.a.w. keluar menemui kami, pada saat kami menulis hadith-hadith. Maka Rasulullah s.a.w. bersabda: "Apakah yang kamu tulis ini?" Kami menjawab: "Hadith-hadith yang kami dengar daripada Tuan." Maka Baginda menjelaskan: "Itu bererti ada kitab lain selain Kitabullah! Apakah kalian tahu bahawa umat-umat sebelum kamu tidak akan menjadi sesat melainkan disebabkan buku-buku yang mereka tulis bersama-sama dengan Kitabullah."<sup>2</sup>

Hadith-hadith di atas bukan sahaja merupakan ketetapan Rasulullah s.a.w. mengenai larangan penulisan hadith, ia juga memberikan gambaran yang jelas bahawa Baginda menganggap hal itu sangat berbahaya. Oleh itu hadith-hadith yang terlanjur ditulis pun mesti dihapuskan. Abu Hurairah dan sahabat-sahabatnya yang rajin menulis hadith itu diancam dengan berlakunya kesesatan sama dengan umat yang terdahulu.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Baghdādī, Alī Ibn Thābit al-Khaṭīb, *Taqyid al-'Ilm*, penyunting Yūsuf al-Ish, Dār al-Iḥyā' al-Sunnah al-Nabawiyah, 1974, h. h. 30-32.

<sup>2</sup> *Ibid*, h. 34.

<sup>3</sup> Mesti diakui bahawa ada hadith-hadith yang oleh ulama dianggap sebagai dalil yang membolehkan penulisan al-Sunnah. Misalnya Rasulullah s.a.w. membolehkan Abd Allah Ibn Amr Bin al-As untuk mencatat hadith, dan surat-surat yang beliau tulis. Akan tetapi dalam hadith Ibn Amr Ibn al-As Baginda berbuat demikian kerana Abd Allah mengadu bahawa puak Quraisy mlarang beliau menulis hadith, kerana Nabi itu manusia yang boleh berbuat kesilapan. Oleh itu, Nabi menegaskan bahawa apa yang beliau ucapkan adalah kebenaran dan boleh dituliskan. Bagaimanapun hadith ini tujuan utamanya untuk membuktikan kebenaran Nabi dan bukan berkait secara langsung dengan tajuk penulisan hadith. Demikian juga dengan surat-surat yang Baginda tulis adalah dalil yang tidak langsung. Dengan demikian hadith larangan penulisan jauh lebih langsung mengenai persoalan dan lebih kuat. Mengenai hadith-hadith ini lihat, al-Dārimī, 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Rahmān, *Sunan al-Dārimī*, penyunting Fu'ad Ahmad Zamarī, Khālid al-Saba' al-Almī, Dār al-Rayyān li al-Turāth, Kaherah, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1987, Jilid I, h.h. 136-140; al-Umari, Akram Dīya', *Buhūth fi Tārīkh al-Sunnah al-Mushriqah*, Maktabat al-Ulūm wa al-Hikam, al-Madinah al-Munawwarah, 1984, h.h. 222-224.

Abu Bakar kemudian mencuba menulis al-sunnah sampai 500 hadith namun beliau bakar. Umar cukup lama mempertimbangkan dengan sungguh-sungguh dan mengadakan mesyuarat dengan para tokoh masyarakat dan ulama untuk berbuat hal yang sama, dan beliau mendapat persetujuan daripada mereka, namun akhirnya niat itu tidak jadi dilaksanakan. Alasan kedua-dua ketua kerajaan khilafah itu sama, agar umat Islam menumpukan perhatiannya kepada al-Qur'an dan tidak menjadi sesat kerana adanya dua kitab pada masa yang sama.<sup>1</sup> Jadi dasar rasmi negara mengenai larangan penulisan hadith itu pada masa khalifah masih tetap dipertahankan.

Setelah keadaan politik umat mengalami kekacauan, perang al-Jamal, Siffin, dan peristiwa *tahkim* berlaku, umat berbalah sesama sendiri dan berlakulah puak-puak politik. Dari sini bermula gerakan pemalsuan hadith yang dibuat demi menyokong pendapat politik masing-masing puak, seperti khawarij, syi'ah, murji'ah dan lain sebagainya. Selain itu puak-puak yang taksub terhadap mazhab dan individu tertentu juga berlaku.<sup>2</sup> Semua ini menyebabkan al-Sunnah terancam dan tercemar. Umat tidak tahu dengan pasti mana hadith yang benar-benar sahih dan yang merupakan kepalsuan belaka. Keadaan ini amat berbahaya bagi kesihatan kehidupan beragama masyarakat.

Perkembangan yang sangat tidak sihat ini memerlukan penanganan. Umar Ibn Abd al-Aziz yang menjadi khalifah pada saat itu membuat perubahan hukum mengenai pembukuan al-Sunnah dengan rasminya. Beliau menetapkan keputusan itu dengan mengirimkan surat kepada Gabenor di Madinah, Abi Bakr Ibn Hazm. Surat perintah Umar:

<sup>1</sup> Al-Jabūrī, Abū Yaqṣān Atiyah, *Mabāḥith Tadwīn al-Sunnah al-Muṭahharah*, Dār al-Nadwah al-Jadīdah, Beirut, tanpa tarikh, h. 139.

<sup>2</sup> Al-Khatīb, Muḥammad Ajjāj, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, Dār al-fikr, 1971, h. h. 194-208.

"Buatlah kajian mengenai hadith-hadith Rasulullah s.a.w. atau Sunnah-Sunnah Baginda sebelumnya atau hadith 'Imrah.<sup>1</sup> Bukukan hadith-hadith itu. Ini kerana sesungguhnya aku khawatir ilmu (mengenai agama dan al-Sunnah) akan musnah dan para ulama akan meninggal dunia (wafat)."<sup>2</sup>

Menganalisa surat perintah negara ini nampak dengan jelas alasan budaya yang dijadikan pertimbangan hukum oleh Umar Ibn Abd al-Aziz. Selain itu tidak mustahil beliau melihat bahawa faktor larangan penulisan al-Sunnah agar tidak berlaku kekeliruan antara ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah dan agar umat tidak lalai terhadap Kitabullah, pada masa beliau sudah tidak munasabah lagi, kerana al-Qur'an telah dibukukan dalam satu *mus'haf* yang lengkap dan perhatian terhadap al-Qur'an tidak berkurangan. Malah perkembangan baru di zaman tabi'in, al-Sunnah yang memerlukan upaya sungguh-sungguh untuk dipertahankan dan diwariskan kepada generasi seterusnya sebagai salah satu sumber utama Syariah. Hujah Umar Ibn Abd al-Aziz di dalam suratnya itu cukup memberikan asas kepada kita mengenai pengaruh perkembangan sosio-budaya terhadap perubahan undang-undang.

### **3.3.12. Perubahan Pengertian *al-'Aqilah* (Orang-Orang Yang Harus Menanggung Beban Pembayaran *Diyat*)**

Rasulullah s.a.w. telah menetapkan hukum denda (*diyat*) bagi jenayah pembunuhan tidak sengaja (*al-khat'a*) dan separuh sengaja (*shibh al-'amd*). Ditetapkan pula bahawa pembayaran *diyat* ini ditanggung oleh *al-'āqilah*. Pada zaman Rasulullah s.a.w. mereka adalah para kerabat si pembunuh, yang boleh menerima bagian '*asabah* dalam hukum pusaka. Ini disebabkan pada masa itu orang-orang yang menjadi penolong dan yang

<sup>1</sup> Imrah Binti Abd al-Rahmān al-Ansāriah.

<sup>2</sup> Al-Dārimī, *al-Sunan*, Jilid 1, h. 137.

sentiasa meringankan beban seseorang itu adalah ahli keluarganya.<sup>1</sup> Oleh itu, wajar Baginda Rasulullah mewajibkan mereka membantu salah seorang anggota keluarganya yang terkena hukuman *diyat* tersebut.

Pada masa Umar Ibn al-Khattab keadaan ini berubah. Umar r.a. memperkenalkan dasar baru “*dawāwin*” yaitu para anggota tentera yang dicatat dalam satu kumpulan, semacam batalion angkatan tentera. Mereka ini hidup bersama dan saling tolong-menolong serta melakukan gotong royong dalam melaksanakan apa jua kegiatan sosial<sup>2</sup>. Sistem ini menggantikan sistem kerabat di zaman Nabi. Oleh itu Umar r.a. mewajibkan anggota *diwān* untuk menolong salah seorang anggota lain yang terkena musibah. Mereka yang diwajibkan membayar *diyat*, bukan lagi keluarga sendiri.<sup>3</sup>

Perubahan ketetapan hukum ini sebenarnya diasaskan kepada fakta sosio-budaya dua zaman yang memang sangat berbeza, sehingga penetapan zahir hukum yang berlaku di zaman Nabi s.a.w. malah tidak munasabah lagi dengan tuntutan-tuntutan fakta baru tersebut. Ibn Taymiyah memberikan gambaran akibat penetapan hukum di atas. Tanpa perubahan ini akan berlaku adanya seorang penjenayah di kawasan barat bersama-sama dengan masyarakatnya yang membela dan menolongnya saat menghadapi kesukaran namun ‘*aqilah*-nya justeru berada di timur, di kawasan lain.<sup>4</sup> Dengan demikian, penetapan pengertian *al-‘aqilah* selalu berkembang bersamaan dengan perubahan realiti masyarakat. Dari sinilah ulama Hanafiah berpendapat, andaikata pada suatu masa sifat gotong royong dan saling membela itu berlaku dalam masyarakat di kalangan komuniti

<sup>1</sup> Ibn Taymiyah, *Majmū’ Fatawā*, Jilid XIX, h. h. 255-256.

<sup>2</sup> *Ibid.*, al-Marghinani, Ali Ibn Abi Bakr, *al-Hidāyah Sharh al-Mubtadi*, Muṣṭafa al-Bābī al-Halabī, tanpa tempat, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 255.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Ibn Taymiyah, *Majmū’ Fatawā*.

berasaskan profesi, maka pada masa itu anggota komuniti tersebut wajib membayar *diyat*.<sup>1</sup> Penetapan hukum ini lentur sesuai dengan perkembangan sosio-budaya masyarakat.

### **3.3.13. Cara Hidup Penguasa Kerajaan**

Pada masa Rasulullah s.a.w. cara hidup pada amnya sangat sederhana. Masyarakat telah terdidik dengan pendidikan akhlak yang mulia di bawah bimbingan Rasulullah s.a.w. sendiri. Di dalam kehidupan sosio-budayanya mereka mengagungkan kemuliaan budi pekerti dan nilai-nilai ketuhanan. Maka kayu pengukur kewibawaan seseorang juga sesuai dengan paradigma sosial yang cenderung pada cara hidup kenabian tersebut.

Bahkan pada masa Abu Bakar dan Umar keadaan tersebut tidak banyak berubah di kawasan Hijaz. Sikap dan cara hidup sangat sederhana dari kedua-dua khalifah pertama tetap tidak mempengaruhi kewibawaan politik mereka. Akan tetapi di kawasan Syria yang selalu terdedah kepada model hidup empayar Rom keadaannya berlainan sama sekali. Di kawasan ini kewibawaan seorang pembesar negara berkaitan juga dengan cara hidupnya yang megah, penuh dengan aturan-aturan protokol yang secara sosial memang diterimapakai sewajarnya. Menyedari hal ini Mu'awiyah Ibn Abi Sufyan Gabenor kawasan Syria dalam kekhilafahan Umar membuat cara hidup baru. Beliau dikelilingi oleh sejumlah pengawal keselamatan peribadi, mengendarai kendaraan mewah dan tertutup serta memakai pakaian yang indah dengan cara hidup seperti layaknya raja-raja. Ketika Umar Ibn al-Khattab mengunjungi Syria dan melihat gaya hidup mewah Gabenornya itu, beliau menegurnya. Akan tetapi Mu'awiyah menjelaskan:

---

<sup>1</sup> Al-Marghinani, *al-Hidayah*, h. 225.

"Kami berada di persekitaran kawasan di mana kami memerlukan atas semua ini. Maka Umar menjawab aku tidak menyuruhmu, (berbuat demikian), juga aku tidak melarangmu."<sup>1</sup>

Di dalam huraianya al-Qarafi<sup>2</sup> memberikan suatu natijah bahawa umar Ibn al-Khattab di dalam kes ini menyerahkan patut tidaknya perbuatan itu terpulang kepada fakta-fakta sosio-budaya yang benar-benar berkembang di dalam masyarakat Syria. Kesimpulannya, masalah cara hidup patut seorang penguasa ini berubah dari satu masa ke semasa sesuai dengan perkembangan fakta-fakta tersebut.

### **3.3.14. Hukuman pengasingan (*al-Taghrib*) Bagi Penzina Bukan *Muhsan***

Hukum jenayah bagi orang sabit kesalahan berzina daripada golongan bujang telah ditetapkan oleh Rasulullah s.a.w. Diriwayatkan oleh al-Bukhari daripada hadith Khalid al-Juhani, beliau berkata:

"Aku mendengar Rasulullah s.a.w. memerintahkan orang yang melakukan zina tidak *muhsan* agar ia dihukum sebat satu ratus kali dan diasingkan selama satu tahun."

" Ibn Shihab menegaskan bahawa 'Urwah Ibn al-Zubair memberitahu beliau bahawa Umar Ibn al-Khattab juga melaksanakan hukuman pengasingan. Kemudian hukuman ini menjadi ketetapan undang-undang."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Qarāfi, *al-Furuq*, Jilid IV, h. 203.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid VIII, h. 28.

Hukuman pengasingan ini dilaksanakan dengan konsisten oleh negara Islam sampai masa Uthman Ibn Affan r.a. Bahkan Ali Ibn Abi Talib di awal pemerintahannya di Hijaz juga masih melaksanakan hukuman yang sama.

Namun apabila Ali r.a. telah pindah ke Iraq, beliau menghadapi persekitaran sosial yang berbeza sama sekali dengan Hijaz. Pada masa itu Iraq adalah kawasan yang mengalami kerosakan akhlak yang teruk. Pada masa inilah mula-mula Ali Ibn Abi Talib melakukan hukuman pengasingan terhadap pelaku zina. Namun penjenayah yang terhukum itu menjadi lebih jahat. Ali sekali lagi melaksanakan hukuman yang sama dan sekali lagi ia menjadi lebih jahat lagi.<sup>1</sup> Menyedari keadaan seperti ini beliau menghentikan hukuman pengasingan dan melaksanakan maksud utama hukuman tersebut iaitu mengasingkan penjenayah daripada masyarakat. Oleh itu beliau menahan dan memenjarakan penjenayah zina demi kemaslahatannya. Ali r.a. memberi penjelasan hujah: "Aku akan menahan dua penjenayah zina itu, kerana hukuman pengasingan (*al-taghrīb*) akan menjadi fitnah (semakin rosak).<sup>2</sup>

Perubahan ketetapan hukum jenayah ini sebenarnya wajar, sebab adanya perbezaan masyarakat di dua kawasan itu sangat ketara. Masyarakat Hijaz dibina terus oleh Rasulullah s.a.w., mendapat pendidikan dari tangan Nabi sendiri bahkan mereka adalah para pembela Islam yang berakhlik mulia dan ikhlas. Iraq sebaliknya adalah persekitaran yang rosak dan agak jauh daripada kehidupan Islam yang sebenar. Dengan demikian dua

<sup>1</sup> Qal'ah Jī, Muhammad Rawwās, *Mawsū'at Fiqh Alī Ibn Abī Ṭalīb*, Dār al-Fikr, Beirut, 1983, h. 146.

<sup>2</sup> Al-Hindi 'Alā' al-Dīn, *Kanz al-'Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-'Afāl*, Penyunting Bakri Hayyāni dan Sāfiyat al-Saqqa, Mu'assasat al-Risālah, Beirut, 1979, Jilid V, h. h. 420-421. Lihat juga Ibn Hazm, Abī Muḥammad, *al-Muhallā Bi al-Āثار*, penyunting Abd al-Rahmān Sulaymān al-Bandari, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1988, Jilid XII, h. h. 171-172.

masyarakat ini memerlukan dua pendekatan hukum yang berbeza sesuai dengan keperluan dan kemaslahatan masing-masing.

Fakta-fakta inilah yang menyokong keyakinan kita bahawa pengaruh perkembangan sosio-budaya terhadap hukum Syarak sukar untuk dinafikan.

### **3.4. PERUBAHAN NILAI-NILAI SOSIAL**

Perlu dijelaskan nilai-nilai sosial di sini mencakupi tingkah laku masyarakat, hubungan sosial di antara sesama anggota masyarakat yang membentuk keseluruhan cara hidup yang berkembang, norma dan perangai mereka. Satuan akhlak, fenomena iltizam atau tidak beriltizam terhadap peraturan-peraturan agama, tuntutan adab yang mulia, ideal-ideal serta kegiatan-kegiatan bermanfaat demi mencapai matlamat sosial mereka, semua ini juga terkandung di dalam istilah nilai-nilai sosial.

#### **3.4.1. Masalah Talak Tiga Kali (*Bā'in*)**

Pada zaman Rasulullah s.a.w. sudah menjadi ketetapan bahawa talak tiga kali yang dijatuhan secara langsung hanya dianggap satu kali dan si suami tersebut masih boleh rujuk lagi kepada isterinya.

Diriwayatkan dalam *Sunan Abī Dāwūd* bahawa Abu Rukanah telah menceraikan isterinya, maka Rasulullah s.a.w. bersabda kepada Abu Rukanah:

"Kembalilah kepada Ummu Rukanah dan saudara-saudaranya (keluarganya). Abu Rukanah menjelaskan: Saya telah menceraikan Ummu Rukanah sebanyak tiga kali, wahai Rasulullah s.a.w. Nabi menjawab: Aku tahu, tetapi kembalilah kamu kepada Ummu Rukanah. Kemudian Baginda

membaca ayat "Wahai Nabi, apabila kamu semua menceraikan isteri-isteri, maka ceraikanlah mereka pada masa mereka dapat menghadapi iddahnya dengan wajar."<sup>1</sup>

Dalam riwayat dari keluarga Rukanah sendiri disebutkan:

"Bahawa Rukanah telah menceraikan isterinya dengan talak *ba'in* (talak tiga), maka Rasulullah mengembalikan isteri Rukanah. Abu Dawud menegaskan, hadith ini paling sahih kerana keluarga Rukanah lebih tahu bahawa Rukanah telah menjatuhkan talak *ba'in* terhadap isterinya dan Nabi s.a.w. menjadikannya satu kali talak."<sup>2</sup>

Riwayat Imam Muslim kemudian menyingkap berlakunya hukum keluarga ini sampai pada masa Umar r.a. Diriwayatkan daripada Tawus daripada Ibn Abbas:

"Bahawa talak tiga pada masa Rasulullah s.a.w., Abu Bakar dan dua tahun daripada masa Khalifah Umar, dianggap satu kali talak. Maka Umar Ibn al-Khattab mengatakan: Masyarakat terlalu gelojoh dan cuai dalam suatu perkara (talak) yang mana mereka dahulunya berbuat demikian dengan hati-hati. Oleh itu kalau talak tiga itu kita tetapkan sahaja hukumnya (menjadi tiga agar mereka tidak gelojoh). Maka Umar menetapkan hukum tersebut bagi mereka."<sup>3</sup>

Perubahan hukum ini seperti ditegaskan sendiri oleh teks hadith di atas sebagai jawapan atas perkembangan tidak sihat perangai masyarakat di zaman para sahabat yang

<sup>1</sup> Al -Albānī, (penyunting), *Saḥīḥ Sunan Abū Dāwūd*, Jilid II, 413.

<sup>2</sup> *Ibid*, Jilid II, h. 414.

<sup>3</sup> Muslim, *Mukhtaṣar Saḥīḥ Muslim*, Jilid I, h.h. 220-221.

menganggap keharmonian rumah tangga ini sebagai perkara remeh temeh, padahal ia di zaman Nabi sangat dijunjung tinggi. Masyarakat mula tidak menghormati institusi keluarga dan dengan ringan sahaja merobohkan institusi itu dengan sesuka hati.

Pada zaman ini Imam Malik meriwayatkan beberapa kes perceraian menarik. Ada seorang sahabat menjumpai Abdullah Ibn Abbas melaporkan bahawa ia telah menjatuhkan talak sebanyak satu ratus kali. Kata Ibn Abbas ini bukan hanya kes perceraian biasa namun penghinaan terhadap ayat-ayat Allah.<sup>1</sup> Ibn Mas'ud mendapat laporan mengenai suami yang menceraikan isterinya sebanyak lapan kali.<sup>2</sup> Bahkan Umar r.a. pernah dilapori mengenai suami yang menceraikan isterinya sebanyak satu ribu kali. Umar r.a. marah dan memukul orang tersebut.<sup>3</sup> Perangai masyarakat benar-benar mencemaskan dan membahayakan institusi keluarga Muslim.

Sebagai Ketua kerajaan Islam, Umar tentu tidak dapat membiarkan realiti ini semakin parah. Perubahan hukum perlu dibuat demi kemaslahatan akhlak masyarakat bahkan demi kehidupan keluarga dan sosial pada umumnya. Para ulama sahabat seperti Ibn Abbas, Ibn Mas'ud bahkan seluruh masyarakat sahabat Rasulullah s.a.w. menyetujui perubahan tersebut. Dengan demikian interaksi antara hukum Syarak dengan perubahan nilai masyarakat ini secara mendasar diperakui pula oleh generasi terbaik umat.

### 3.4.2. Wanita Pergi ke Masjid

Ketetapan hukum Syarak mengenai perkara ini dengan jelas ditegaskan oleh Rasulullah s.a.w. sendiri. Diriwayatkan daripada Abu Hurairah bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

<sup>1</sup> Malik, *al-Muwatta'*, Jilid II, h. 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Mahmaṣṣāni, Ṣubḥi, *Turāth al-Khalafa' al-Rāshidin fi al-Fiqh wa al-Qada'*, Dār al-Ilm li al-Malāyīn, Beirut, 1984, h. 341.

"Janganlah kamu sekalian melarang hamba-hamba Allah daripada kalangan wanita daripada masjid Allah. Akan tetapi hendaklah mereka keluar tanpa memakai minyak wangi."<sup>1</sup>

Dalam hadith lain daripada Ibn Umar, Rasulullah s.a.w. bersabda:

"Janganlah kamu melarang para wanita di antara kamu pergi ke masjid; dan rumah mereka lebih baik bagi mereka."<sup>2</sup>

Ketetapan hukum ini berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. Bagaimanapun kebelakangan Ibn Umar meriwayatkan hadith yang hampir sama mengenai wanita yang pergi ke masjid.

Ibn Umar meriwayatkan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda:

"Izinkan para wanita pergi ke masjid pada waktu malam." Maka seorang putera beliau menjawab:"Demi Allah jangan izinkan mereka pergi ke masjid. Kalau diizinkan niscaya mereka jadikan kesempatan berbuat hal-hal yang tidak baik (*daghil*). Demi Allah kita tidak akan izinkan mereka pergi ke masjid. Maka Abdullah Ibn Umar mengherdik dan memarahi puteranya itu. Beliau mengatakan: Aku telah katakan bahawa Rasulullah s.a.w. bersabda: "Izinkan bagi kaum wanita itu," kamu pula membantah: "Mereka tidak kita izinkan ."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Al-Albānī, (penyunting), *Sahīh Sunan Abū Dāwūd*, Jilid I, h. 113.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

Perdebatan ini tidak boleh dipandang remeh. Ia menyentuh persoalan metodologi penting. Putera Ibn Umar menolak mengizinkan kaum wanita pergi ke masjid itu, bukan lantaran tidak taat dan membangkang hukum Nabi. Sebagai anak muda, mungkin sahaja beliau mengetahui beberapa hal mengenai kebiasaan wanita Madinah pada masa itu secara lebih jelas. Kalau tidak, tentu alasan yang berdasarkan fakta sosial itu tidak akan dikemukakan. Untuk menyimpulkan bahawa alasan itu hanya tuduhan melulu agak jauh dan tidak munasabah.

Ternyata hadith dari A'isyah berikut dapat memberikan gambaran lebih lengkap mengenai keadaan masyarakat wanita Madinah. A'isyah mengatakan:

"Seandainya Rasulullah s.a.w. (masih hidup pada masa ini) dan melihat apa yang telah dilakukan oleh kaum wanita kini, niscaya Rasulullah s.a.w. melarang mereka pergi ke masjid seperti dilarangnya kaum wanita Bani Isra'il."<sup>1</sup>

Dapat difahami bahawa A'isyah mengetahui ketetapan hukum Nabi sebelumnya. Namun bagi beliau ketetapan itu berasaskan kepada realiti masyarakat pada masa hukum itu ditetapkan. Oleh itu beliau yakin andaikata Nabi mengalami perkembangan nilai-nilai masyarakat yang semakin menurun seperti yang berlaku pada zaman A'isyah, maka Nabi sendiri akan mengubah ketetapan hukum yang ada.

Selain daripada perdebatan mengenai hukum yang paling sahih mengenai kes ini pada suatu zaman tertentu, yang penting di sini ialah ditemukannya hubungan perubahan ketetapan hukum sesuai dengan perkembangan nilai-nilai sosial masyarakat.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid I, h. 114.

### **3.4.3. Menggunakan Tanah Milik Orang Lain**

Syariah menggalakkan masyarakat saling gotong royong dan berkongsi manfaat demi kebaikan bersama. Ini tentu dengan syarat tidak ada mudarat atau hal-hal yang merugikan pihak-pihak terbabit. Sehubungan dengan soal tanah ini, Umar Ibn al-khattab pernah memberikan ketetapan hukum yang membolehkan pihak lain menggunakan tanah orang demi kemaslahatan bersama. Dalam suatu hadith diriwayatkan:

“Bahaha al-Dahhak Ibn Khalifah mengalirkan anak sungai dari mata air Arid. Beliau hendak mengalirkannya menerusi tanah milik Muhammad Ibn Maslamah. Muhammad menolak permintaan itu. Lalu al-Dahhak berkata: “Kenapa kamu menghalangi aku berbuat demikian sedangkan ia bermanfaat. Kamu boleh minum dari awal sampai akhir. Ia juga tidak memudarangkan kamu.” Muhammad tetap enggan mengizinkan. Al-Dahhak lalu melaporkan kes ini kepada Umar Ibn al-Khattab. Maka Umar bertanya: “Mengapa kamu menolak permintaan saudaramu mengenai sesuatu yang bermanfaat bagi dia dan bagi dirimu juga. Kamu juga dapat mengambil air itu dari awal sampai akhir, dan ia tidak memudarangkan kamu.” Maka Muhammad terus menegaskan: “Demi Allah aku tidak izinkan.” Maka Umar pun berkata: “Demi Allah air itu akan mengalir di atas tanah Muhammad.” Umar lalu mengeluarkan perintah hukum agar air itu dialirkan di atas tanah tersebut. Al-Dahhak melaksanakan perintah ini.”<sup>1</sup>

Dalam ketetapan hukum ini Umar jelas mewajibkan pemilik tanah menerima kehendak orang lain atas penggunaan tanah itu. Hujah Umar hal itu dapat dimanfaatkan

---

<sup>1</sup> Al-Bâjî, *Muntaqa*, Jilid VI, h. h. 45-46.

bersama dan tidak ada orang yang dirugikan. Selain itu masyarakat Madinah di zaman Umar masih dapat dipercaya dan kemungkinan pengkhianatan serta kepemilikan tanah orang lain secara zalim agak kecil. kebanyakan mereka adalah para sahabat dan generasi yang dididik oleh Rasulullah s.a.w.

Akan tetapi pada masa Malik keadaan masyarakat telah banyak berubah. Perbuatan-perbuatan melawan undang-undang dan perintah agama semakin ketara. Oleh itu Imam Malik tidak membolehkan mengalirkan air di atas tanah orang lain. Malik tidak lagi mempertahankan undang-undang yang dibuat oleh Umar di atas. Kata Malik:

“Pendapat ini dianut oleh ulama yang terpercaya. Andaikata zaman kita ini baik seperti keadaan zaman Umar, niscaya aku katakan orang itu boleh mengalirkan air di atas tanah orang lain, kerana kamu dapat meminumnya dari awal sampai akhir, dan ia juga tidak merugikan dirimu. Akan tetapi masyarakat telah rosak, mereka ini patut dicurigai. Aku khawatir lama-kelamaan zaman berlalu dan orang itu lupa bahawa air itu mengalir di atas tanahmu dan dia mendakwa yang tanah itu bukan milikmu, tapi menjadi miliknya.”<sup>1</sup>

Hujah Malik di atas mengenai perlunya perubahan hukum nampak sekali menekankan adanya keselarian antara hukum dan fakta yang berkembang di sekitarnya. Dari sinilah beliau juga menegaskan “Keputusan-keputusan hukum bagi masyarakat patut diperbaharui bersesuaian dengan kadar kerosakan yang berkembang di antara mereka.”<sup>2</sup> Tidak menghairankan kesedaran antara hubungkait hukum dengan nilai-nilai sosial ini kemudian melahirkan perubahan ketetapan hukum di atas.

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VI, h. 46.

<sup>2</sup> *Ibid.*

#### 3.4.4. Wajib Membayar Ganti Rugi Tenaga Profesional (*damān*)

Hukum ini berkenaan dengan masalah amanah. Para ulama fiqh bersepakat bahawa mereka yang menerima amanah tidak wajib membayar ganti rugi atas kerosakan kerana mereka adalah tangan yang dipercaya, melainkan apabila kerosakan atau kehilangan barang amanah itu disebabkan kecuaian yang disengajakan. Seorang pembuat barang tempahan (tenaga profesional) adalah termasuk tangan amanah. Ini seperti tukang jahit pakaian, tukang kayu dan tukang batu. Mereka adalah orang-orang yang mendapat amanah untuk menjaga dan membuat barang tempahan tersebut. Iaitu bahan kain, kayu dan bahan bangunan. Dalam perkara ini ketetapan hukum Rasulullah s.a.w.:

“Sesiapa yang menerima barang titipan (*amanah*) maka ia tidak wajib mengganti (*damān*).”<sup>1</sup>

Dalam hadith lain Rasulullah s.a.w. bersabda:

“Orang yang telah dipercayai tidak wajib membayar ganti rugi (*damān*).”<sup>2</sup>

Dalam ketetapan hukum ini tenaga profesional yang diberi amanah membuat suatu tempahan, atau menyelesaikan suatu pekerjaan tidak wajib mengganti rugi (*damān*) apabila sesuatu hal berlaku kepada barang tersebut.

Kemudian pada masa sahabat mula berlaku kemerosotan nilai-nilai amanah. Sesetengah anggota masyarakat masa itu ada yang tidak lagi mengambil berat masalah tanggungjawab dan ketinggian akhlak. Keadaan ini menyebabkan Ali Ibn Abi Talib memberikan keputusan hukum yang lain daripada hukum sebelumnya: Ali Ibn Abi Talib

<sup>1</sup> Al-'A'zumi, Muhammad Muṣṭafa, *Fihris Sunan Ibn Majah*, Muhammad Ibn Yazid, al-Tiba'ah al-Su'udiyah, 1984, Jilid II, h. 55.

<sup>2</sup> Al-Baihaqi, *Sunan*, Jilid VI, h. 289.

mewajibkan tenaga profesional itu mengganti barang yang rosak atau hilang.

Diriwayatkan:

“Bahawa Ali r.a. mewajibkan seorang tukang pewarna (*al-Sabbāgh*) dan pembuat barang hiasan (*al-Šā'igh*) mengganti barang. Ali r.a. memberi hujah, tidak ada kemaslahatan bagi masyarakat melainkan keputusan hukum tersebut.”<sup>1</sup>

Seperti Ali, hakim Shuraih juga menganut pandangan yang sama. Beliau mewajibkan tukang pewarna dan tukang gunting rambut untuk membayar ganti rugi.<sup>2</sup> Selain beliau ulama seperti al-Syafi'i, Abu Hanifah, Malik dan Ahmad Ibn Hanbal juga mengatakan hal yang sama.<sup>3</sup>

Seperti yang telah dijelaskan, perubahan hukum di atas dilakukan oleh Ali r.a. yang kemudian diikuti oleh tokoh hukum setelahnya, didorong oleh fakta yang berkembang dalam masyarakat. Andaikata tenaga para profesional itu tidak diwajibkan mengganti barang yang ada pada tanggungjawabnya, maka hak-hak masyarakat umum tidak dapat dipenuhi. Dalam keadaan nilai-nilai sosial masyarakat yang semakin merosot tentunya hal ini merugikan mereka. Dari sinilah Ali r.a. menegaskan hubungkait perubahan hukum di atas dengan perkembangan masyarakat.

### 3.4.5. Unta Tanpa Tuan

Unta tanpa tuan (*dāllāt al-ibil*) ialah unta yang hilang daripada pemiliknya dan terbiasa berkeliaran tanpa diketahui siapa tuan yang empunya.

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VI, h. 122.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Abd al-Razzāq, Abī Bakr Bin Humām al-San'ānī, *Kitāb al-Musannaf*, Penyunting Habib al-

Rahmān al-A'zumi, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, Cet. II, 1983, Jilid IV, h. 310.

<sup>3</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Jilid V, h.h. 524 –525.

Kes semacam ini berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. Baginda memberikan ketetapan undang-undang, bahawa unta terbiar ini wajib dibiarkan begitu sahaja. Rasulullah s.a.w. dalam suatu hadith ditanya mengenai perkara ini:

"Bagaimana pula (hukumnya) unta tak bertuan? Maka Rasulullah s.a.w. menjelaskan:"Apa urusanmu dengan unta-unta itu? Unta mempunyai minuman dan terompahnya sendiri. Ia boleh mencapai air dan pohon sehingga ia ditemukan oleh pemiliknya."<sup>1</sup>

Hukum membiarkan unta tidak bertuan ini dilaksanakan di sepanjang masa Rasulullah s.a.w. dan Abu Bakar r.a. Pada masa Umar r.a. kes semacam ini semakin banyak berlaku dan unta-unta itu telah berkembang biak dengan cepat. Umar r.a. memberi petunjuk tentang pelaksanaan undang-undang yang agak berkembang: Unta itu ditangkap lalu di isytiharkan secara umum sebanyak tiga kali, baru kemudian dilepas di tempat mana ia ditemukan.<sup>2</sup> Walaupun dari segi pemilikan tidak berbeza daripada zaman Nabi dan Abu Bakar, namun penangkapan sementara dan pengisytiharan itu sudah cukup untuk dicatat sebagai perkembangan hukum yang bererti.

Pada masa Uthman Ibn Affan keadaan unta-unta itu sudah tentu semakin banyak. Mungkin salah satu sebabnya kerana ramai para sahabat, tuan unta telah hijrah ke tempat lain atau ikut berjihad di tempat yang jauh. Selain itu, masyarakat pada zaman ini tidak sama dengan keadaan di zaman sebelumnya. Ini kerana struktur demografi masyarakat bukan lagi terdiri daripada para sahabat Rasulullah s.a.w. sahaja.

<sup>1</sup> Lihat al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid III, h. 93.

<sup>2</sup> Al-Kandahlawī, *Awjaz al-Masālik*, Jilid XII, h. 301-303.

Ramai di antara mereka para hamba yang datang berasal dari negeri-negeri Iraq, Syria, Mesir yang telah ditaklukkan oleh negara Islam. Juga sebagai ibu kota negara, ramai penduduk daripada luar kawasan Madinah datang ke bandar itu. Ini selain generasi Madinah sendiri yang lahir sebagai tabi'in. Al-hasil masa Uthman r.a. tidak lagi sama dengan keadaan masa Rasulullah s.a.w. dari segi kukuhnya pegangan mereka terhadap nilai-nilai keagamaan. Banyaknya unta-unta yang berkeliaran di tengah-tengah masyarakat seperti ini tentu kurang selamat. Apalagi unta pada masa itu adalah harta yang terutama dalam kehidupan sosio-ekonomi rakyat. Dengan demikian harta ini perlu dijaga dari tangan-tangan jahil yang tidak bertanggungjawab.

Fakta-fakta ini dinilai oleh al-Baji yang turut mendorong Uthman r.a. melakukan perubahan hukum.<sup>1</sup> Dalam hadith disebutkan:

“Sehingga apabila masa Uthman Ibn Affan datang, beliau memerintahkan agar unta-unta tidak bertuan itu diisyiharkan kemudian dijual. Kalau pemiliknya datang, maka wang hasil penjualan itu diberikan kepadanya.”<sup>2</sup>

Uthman r.a. membuat perubahan ini demi memelihara harta benda rakyat. Walaupun pada suatu masa unta-unta itu dilarang disentuh dan wajib dibiarakan, namun keadaan nilai-nilai masyarakat yang telah merosot menyebabkan negara mesti membuat dasar hukum baru demi kemaslahatan umum. Dalam kes di atas, dalam penilaian penyelenggara negara, adalah wajar bahkan wajib negara melindungi harta rakyat dengan cara yang munasabah. Itulah yang dapat dikesan daripada perubahan hukum mengenai unta-unta tidak bertuan ini.

<sup>1</sup> Al-Baji, *al-Muntaqa*, Jilid XII, h. 305.

<sup>2</sup> *Ibid.*

### **3.4.6. Kesaksian Anggota Keluarga Sendiri di Mahkamah**

Mengenai kesaksian ini Allah s.w.t. berfirman, yang bermaksud:

“Wahai orang-orang yang beriman jadilah kamu orang-orang yang menegakkan (undang-undang) dengan keadilan, sebagai saksi-saksi bagi Allah, walaupun kesaksian itu memberatkan atas diri kamu sendiri, kedua-dua orang tua atau keluarga. Oleh itu, janganlah kamu sekalian mengikuti hawa nafsu untuk tidak berbuat adil.”<sup>1</sup>

Dalam ayat lain ditegaskan, yang bermaksud:

“Persaksikanlah (kes) kamu sekalian kepada dua orang yang adil di antara kamu sekalian. Dan tegakkanlah kesaksian itu kerana Allah.”<sup>2</sup>

Kedua-dua ayat ini secara umum memberikan garis hukum mengenai pelaksanaan proses kesaksian di mahkamah. Saksi-saksi yang diperlukan ialah mereka yang bersifat adil dan dapat dipercaya. Tidak kiralah mereka itu sanak saudara, suami-isteri atau sahabat sendiri, selama mereka itu memenuhi syarat keadilan seperti yang diminta oleh hukum Syarak. Oleh itu Umar Ibn al-Khattab dan cucunya Umar Ibn Abd al-Aziz membenarkan hukum kesaksian tersebut di atas.<sup>3</sup> Tidak ada sebab menolak kesaksian keluarga sendiri pada masa masyarakat masih menjunjung tinggi nilai-nilai kejujuran, amanah dan keadilan.

Akan tetapi pada masa di mana nilai-nilai Islam itu telah menipis dan sebaliknya masyarakat lebih mengutamakan kepentingan diri sendiri, maka perubahan undang-

<sup>1</sup> Al-Qur'an surat *al-Nisa'*, 4:135.

<sup>2</sup> Al-Qur'an surat *al-Talaq* 65:2.

<sup>3</sup> Al-Qurtubi, *al-Jāmi'*, Jilid V, h. 411; Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*, Jilid VIII, h. 343.

undang mengenai saksi ini mesti dibuat. Abu Hanifah dan Imam Syafi'i di dalam kes melibatkan saksi saudara kerabat dekat tidak membolehkan. Kesaksian suami terhadap isterinya, ditolak oleh Malik. Secara keseluruhannya empat Imam mujtahidin ini tidak lagi menerima kesaksian mahkamah daripada keluarga sendiri.<sup>1</sup> Hujah mereka sebenarnya lebih kurang sama: Seorang anggota keluarga dicurigai tidak berlaku adil di dalam kesaksianya terhadap anggota keluarga yang lain. Ini dapat disimpulkan menerusi pembuktian perkembangan nilai-nilai yang berkembang di dalam masyarakat itu sendiri.<sup>2</sup>

Teks daripada Ibn Shihab al-Zuhri berikut akan semakin mengukuhkan lagi fakta di atas. Mengenai kesaksian mahkamah daripada keluarga dekat sendiri, Ibn Shihab menegaskan:

"Kesaksian tersebut dibolehkan dan merupakan undang-undang yang berlaku di kalangan umat Islam zaman terdahulu. Mereka memahami hukum ini daripada firman Allah s.w.t, yang bermaksud:

"Wahai orang yang beriman jadilah kamu sekalian sebagai orang-orang yang menegakkan (undang-undang) dengan keadilan sebagai saksi-saksi bagi Allah, walaupun (saksi itu memberatkan) atas diri kamu sendiri, kedua-dua orang tua atau keluarga...." (*al-Nisā'* 4:135). Anggota masyarakat Islam terdahulu (*salaf al-Muslim*) yang saleh tidak dicurigai dalam kesaksian mereka; kesaksian ayah terhadap anaknya, saudara terhadap saudaranya, dan kesaksian suami terhadap isterinya. Namun kemudian keadaan masyarakat berubah. Keadaan masyarakat berkembang sedemikian rupa sehingga menyebabkan para penguasa (kerajaan) mencurigai mereka. Oleh itu kesaksian orang-orang yang mencurigakan

<sup>1</sup> *Ibid.*, *al-Marghinānī*, *al-Hidāyah*, Jilid III, h. 122.

<sup>2</sup> Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, Jilid XVI, h. 121.

dinggalkan, apabila mereka masih tergolong keluarga sendiri. Dengan demikian kesaksian ayah terhadap anaknya, saudara terhadap saudaranya, dan kesaksian suami terhadap isterinya mereka semuanya tidak dicurigai melainkan zaman-zaman kebelakangan.”<sup>1</sup>

Teks panjang ini dengan tegasnya telah menjelaskan dirinya sendiri mengenai interaksi antara hukum Syarak dan perubahan nilai-nilai sosial.

### 3.4.7. Keadilan Secara Zahiriah Dalam Kesaksian

Seperti telah diketahui dalam kes mahkamah seorang saksi yang dihadirkan mestilah seorang yang adil. Allah s.w.t. berfirman, yang bermaksud:

“Dan persaksikanlah (kes) kamu sekalian kepada dua orang (saksi) yang adil di antara kamu.”<sup>2</sup>

Cara-cara pembuktian keadilan saksi, dalam pandangan Abu Hanifah, cukup dilihat secara zahirnya sahaja. Kata Abu Hanifah:

“Seorang hakim hendaklah cukup melihat keadilannya secara zahirnya sahaja pada seorang (saksi) yang Islam. Seorang hakim tidak perlu menanyakan mengenai keadaan saksi-saksi itu sehinggalah lawan menuduh saksi tersebut.”<sup>3</sup>

Kata al-Marghinani pula: “Ini berdasarkan kepada hadith: ”Semua orang Islam itu bersifat adil, di antara yang satu dengan yang lainnya.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Al-Tabarī, Muhammad Ibn Jarīr, *Tafsīr Jāmī' al-Bayān 'An Ta'wil Āyi al-Qur'ān*, Mustafa al-Halabi, Mesir, 1968, Jilid V, h. 322.

<sup>2</sup> Al-Qur'an surat *al-Talāq* 65:2.

<sup>3</sup> Al-Marghinani, *al-Hidāyah*, Jilid III, h. 118.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Hukum yang ditetapkan Abu Hanifah ini tidak memandang perlu untuk mengadakan penyelidikan mengenai keadilan seorang saksi Muslim. Selagi mereka itu Islam, mereka semua adalah adil dan boleh dipercaya. Ini kerana pada zaman Abu Hanifah, generasi tabi'in, masyarakat memandang berat soal kesaksian. Mereka secara keseluruhannya masih boleh dipercaya dan diterima kesaksianya. Oleh itu kajian khusus mengenai kelayakan saksi tidak diperlukan.

Akan tetapi pada masa Abu Yusuf, dan Muhammad Ibn al-Hasan al-Shaibani keadaan masyarakat sudah berubah. Mereka dalam penilaian hakim Abu Yusuf dan Muhammad sudah tidak dapat diterima kesaksianya melainkan benar-benar diketahui sifat keadilannya. Menjadi seorang Muslim sahaja tidak semestinya seorang yang adil di zaman tersebut. Dengan demikian mereka merubah keputusan hukum Imam mazhab dengan ketetapan baru: Penyelidikan mengenai keadilan seorang saksi di mahkamah mesti dilakukan. Tanpa penyelidikan dan pembuktian kelayakan syarat keadilan ini, seorang saksi dapat ditolak oleh mahkamah. Ini berlaku untuk semua jenis perkara.<sup>1</sup> Kata Abu Yusuf:

“Saksi-saksi itu mesti dikaji betul-betul dan secara mendalam (*fī al-sirri wa al-'alāniyyah*) keadilannya mengenai semua perkara (kes).”<sup>2</sup>

Perubahan hukum Syarak berkenaan dengan kelayakan saksi ini sebenarnya bukan berdasarkan perbezaan dalil nas atau qiyas. Ia lebih kepada asas perbezaan masa. Pada zaman Abu Hanifah nilai-nilai Islam dalam masyarakat masih agak kokoh, sedangkan pada masa Abu Yusuf masyarakat dinilai telah sering berdusta dalam kesaksian dan agak

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

jauh meninggalkan nilai-nilai Islam.<sup>1</sup> Dari sinilah kita dapat memahami penjelasan mazhab Hanafi mengenai berlakunya perubahan tersebut:

“Para ulama menegaskan bahawa perbezaan kedua-dua ketetapan hukum di atas adalah disebabkan perbezaan masa dan zaman bukan disebabkan perbezaan hujah dan alasan.”<sup>2</sup>

Jelas, ertinya ada hubungkait yang munasabah antara setiap ketetapan hukum dengan persekitaran nilai-nilai sosial pada setiap zaman.

### 3.4.8. Upah Bayaran Guru Mengajar al-Qur'an

Mengajar al-Qur'an adalah pekerjaan mulia. Bahkan ia adalah kewajipan kifayah yang mesti dilakukan oleh seluruh ummat Islam. Mengenai hukum menerima bayaran dari usaha mengajar al-Qur'an Rasulullah s.a.w. telah menetapkan sebagai perbuatan yang dilarang. Dalam *Sunan Abi Dawud* diriwayatkan daripada Ubadah Ibn al-Samit beliau berkata:

“Aku mengajar masyarakat daripada golongan *al-suffah* menulis dan membaca al-Qur'an. Maka salah seorang di antara mereka memberi hadiah sebusur anak panah padaku. Aku berkata, anak panah ini bukan harta dan aku dapat menggunakan dalam jihad *fi sabillillah*. Aku akan datang menemui Rasulullah s.a.w. dan aku akan bertanya kepada Baginda. Maka aku datang menemui Baginda. Lalu aku berkata: “Ya Rasulullah seseorang telah memberiku hadiah sebusur anak panah, orang tersebut di antara mereka yang aku ajari menulis dan membaca al-Qur'an, dan ia bukanlah harta dan ia juga

<sup>1</sup> Ibn 'Abidin, Muhammed Amin Afandi, *Nashr al-'Urf*, dalam *Majmu'at Rasa'il Ibn Abidin*, h. h. 126-127.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 126.

dapat aku pergunakan dalam jihad *fi sabīlillāh*. Maka Rasulullah s.a.w. bersabda: "Kalau kamu ingin diberi rantai lehermu daripada api neraka, maka terimalah hadiah itu."<sup>1</sup>

Dalam hadith lain, Rasulullah s.a.w. bersabda:

"Sesiapa mengambil bayaran dengan sebusur anak panah atas usaha mengajar al-Qur'an, maka Allah akan melingkari lehernya dengan sebusur anak panah daripada api neraka."<sup>2</sup>

Baginda s.a.w. dengan tegasnya menetapkan hukum larangan tersebut.

Bagaimanapun sejarah hukum Syarak juga mencatat bahawa Umar r.a. memberi gaji atau bayaran kepada tiga orang guru mengaji al-Qur'an yang mengajar anak-anak di Madinah pada masanya. Mereka menerima gaji lima belas dirham setiap satu bulan.<sup>3</sup> Al-Hasan juga memberi bayaran sepuluh dirham kepada tuan guru mengajinya. Diriwayatkan bahawa al-Hasan mengatakan:

"Ketika aku sudah pandai (membaca al-Qur'an), aku mengatakan kepada bapa saudaraku: "Hai bapa saudaraku, guru mengaji al-Qur'an itu meminta sesuatu." Bapa saudara beliau menjelaskan: "Dulu mereka tidak menerima apa-apa bayaran. Beri dia lima dirham." Demikianlah aku merayu sampai aku memberinya sepuluh dirham."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Al-Albānī, *Sahīh Sunan Abī Dāwūd*, Jilid II, h. 655.

<sup>2</sup> Al-Zayla'i, Abd Allāh Ibn Yūsuf, *Nasb al-Rāyah li Ahādiث al-Hidāyah*, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, tanpa tarikh, Jilid IV, h. 138; al-Zayla'i juga menyebut hadith-hadith lain mengenai larangan mengambil bayaran amalan ibadah seperti azan, Lihat, *Ibid.*, h. 139.

<sup>3</sup> Al-Baihaqī, *al-Sunan*, Jilid VI, h. 124; al-Zayla'i, *Nasb al-Rāyah*, Jilid IV, h. 137.

<sup>4</sup> Al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Jilid X, h. 19.

Penjelasan bapa saudara al-Hasan ini mungkin merujuk kepada keadaan di zaman Nabi dan pada masa mana para tuan guru al-Qur'an tidak memungut apa-apa bayaran. Riwayat berikut boleh membantu diskusi ini. Qatadah mengatakan:

"Masyarakat membuat perubahan-perubahan baru mengenai tiga perkara yang dahulunya tidak dimintai apa-apa bayaran: Pengkahwinan binatang jantan, pengagihan harta dan mengajar al-Qur'an."<sup>1</sup>

Dalam huraianya Ibn Hajar memahami berlakunya pergeseran nilai-nilai sosial masyarakat. Beliau mengaitkan fakta pemungutan bayaran yang telah menjadi bahagian daripada kegiatan masyarakat itu dengan merosotnya iltizam terhadap nilai-nilai agama.<sup>2</sup>

Realiti ini disedari dengan baik oleh mazhab Hanafi:

"Beberapa tokoh ulama kami menilai baik (*istihsān*) mengambil bayaran atas mengajar al-Qur'an pada masa kini, kerana berlakunya kemerosotan mengenai masalah-masalah keagamaan. Melarang menerima bayaran dalam hal ini malah akan memusnahkan al-Qur'an itu sendiri."<sup>3</sup>

Mereka menggarisbawahi suatu realiti bahawa pada mulanya ketetapan hukum mengambil gaji mengajar al-Qur'an memang dilarang. Namun demikian, mazhab Hanafi dalam kes ini perlu melaksanakan atas *istihsān*. Ini demi kemaslahatan kehidupan beragama itu sendiri, terutama perhatian terhadap al-Qur'an yang mula ditinggalkan masyarakat. Apabila semua orang disibukkan oleh kegiatan sosio-ekonomi dan tuan guru

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid X, h. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Ibn 'Abidīn, Muhammad Amin, *Hāshiyat Radd al-Muhtār 'Alā al-Darr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Absār*, Dar al-Fikr, 1979, Jilid VI, h. 55.

mengaji sangat berkurangan, maka pertimbangan perubahan ketetapan hukum di atas dapat dimengerti.

### 3.4.9. Taubatnya Seorang Perompak (*Talassus, Muḥārib*)

Perompak ialah seorang atau sekumpulan orang yang merampas harta orang lain secara berterang, dengan melakukan keganasan, pembunuhan dan kerosakan. Ketetapan hukum Syarak bagi jenayah jenis ini telah ditegaskan oleh Allah s.w.t., yang bermaksud:

“Sesungguhnya pembalasan (hukuman) terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerosakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh, atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan timbal balik atau dibuang (dari negeri kampungnya). Yang demikian itu sebagai suatu penghinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan besar. Melainkan orang-orang yang bertaubat (di antara mereka) sebelum kamu (kerajaan) dapat (menangkap) menguasai mereka.”<sup>1</sup>

Hukum jenayah ini bukan hanya berlaku pada orang-orang musyrik atau murtad yang menjadi penyebab turunnya ayat di atas. Ia juga berlaku kepada orang-orang Islam sendiri.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Al-Qur'an surat *al-Mâ'idah*, 5:33-34.

<sup>2</sup> Ada perbeaan pendapat mengenai orang-orang yang terkena dengan hukuman di atas. Ada yang mengatakan ayat ini khusus bagi orang-orang musyrik dan murtad, tapi pendapat lain menegaskan ianya juga mencakupi seluruh ummat Islam. Dan inilah yang pernah dilakukan oleh Ali r.a. dan Abu Musa al-Ash'ari. Bahkan al-Jassas menilai pelaksanaan ayat ini terhadap orang Islam tidak dapat dipertikaikan. Lihat al-Jassas, *Aḥkām al-Qur'an*, Jilid II, h. 408; al-Tabari juga mendokong pendapat yang terakhir ini. lihat al-Tabari, *Tafsir Jāmi' al-Bayān*, Jilid V, h. 225.

Ketetapan hukum ini berlaku pada masa Rasulullah s.a.w. dan masa sahabat. Al-Tabari meriwayatkan bahawa:

“Pada masa Ali Ibn Abi Talib, Harithah Ibn Badr Ibn Harb datang menemui al-Hasan Ibn Ali meminta beliau melindungi (memberi aman) daripada Ali Ibn Abi Talib, al-Hasan menolak. Ia lalu menemui Ibn Ja’far, beliau pun menolak. Ia lalu menemui Sa’id Ibn Qais al-Hamadani, maka beliau memberi perlindungan aman. Beliau mengatakan: Aku akan melindungimu daripada Ali Ibn Abi Talib, Amirul Mu’mimin. Lalu kata beliau: Apabila Ali telah selesai mengerjakan solat subuh, Sa’id Ibn Qais datang dan bertanya: Wahai Amirul Mu’mimin, apakah hukuman orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya? “Dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kakinya, atau dibuang dari kampungnya. Kemudian Ali meneruskan: Melainkan mereka yang datang bertaubat sebelum dapat ditangkap.” Sa’id bertanya, walaupun orang itu Harithah Ibn Badr? Ya, walaupun ia Harithah Ibn Badr, kata Ali. Sa’id mengatakan: Inilah Harithah Ibn Badr datang dalam keadaan bertaubat. Beliau dilindungi keselamatannya. Harithah membai’at Ali. Ali menerima perlindungannya dan menyatakan yang beliau itu selamat.<sup>1</sup>

Hukum jenayah ini sampai di sini masih tetap dilaksanakan dengan tegas. Sehingga Urwah memperkenalkan perubahan baru terhadap kes rompak ini. Al-Tabari meriwayatkan daripada Hisham Ibn Urwah:

“Bahawa masyarakat bertanya kepada Urwah mengenai orang-orang yang merompak dalam Islam. Orang ini kemudian melakukan jenayah yang

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid V, h. 221.

boleh dihukum dengan hukuman hudud. Ia lalu bertaubat. Urwah menjawab: Taubat mereka tersebut tidak diterima. Ini kerana kalau taubat itu diterima maka mereka akan semakin berani melakukan jenayah tersebut. Ini adalah suatu kerosakan besar.”<sup>1</sup>

Hujah yang dikemukakan oleh Urwah di atas memberi wawasan hukum lebih mendalam, mengapa perubahan tersebut dibuat. Pada zaman sebelumnya perompak yang diberi ampunan itu menjadi baik dan betul-betul kembali ke jalan yang benar bahkan ia lalu menunjukkan khidmatnya kepada masyarakat Islam. Ali al-Asadi, seorang perompak yang diberi ampunan atas rekomendasi Abi Hurairah, setelah ia datang bertaubat, membuktikan kejuranan taubatnya. Beliau lalu keluar berjihad *fi sabillah* menghadapi tentera Rom dan gugur di medan jihad.<sup>2</sup> Akan tetapi pada masa Urwah keadaan akhlak masyarakat berlainan. Iltizam mereka terhadap amanah dan nilai-nilai agama sudah semakin menurun. Maka memberi ampunan bagi pengacau keselamatan masyarakat dan negara pada masa seperti itu malah akan memperburuk lagi keadaan. Dengan pertimbangan seperti ini Urwah Ibn al-Zubair membuat pembaharuan hukum jenayah tersebut.

### 3.4.10. Hukuman Jenayah Minum Arak

Pada masa Rasulullah hukuman bagi jenayah minum arak disebat sebanyak empat puluh kali. Demikian juga pada masa Abu Bakar r.a. dan awal masa Khalifah Umar r.a. Imam Muslim dalam *Sahihnya* meriwayatkan daripada al-Sa'ib Ibn Yazid:

“Bahawa kami pada masa Rasulullah s.a.w. menghadapi orang-orang yang minum (arak) pada masa Rasulullah s.a.w., masa pemerintahan Abu Bakar

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.* Jilid V, h. 223.

dan mula-mula pemerintahan Umar, maka kami memukul mereka dengan tangan dan kaki serta sebat sebanyak empat puluh kali. Dan ini sampai sebelum akhir khilafah Umar. Sehingga apabila mereka melampau had (undang-undang) dan menjadi fasik, maka Umar menghukum mereka sebanyak lapan puluh kali sebatan.”<sup>1</sup>

Dalam hadith lain:

“Rasulullah s.a.w. wafat dan Abu Bakar menghukum (peminum arak) dengan sebatan sebanyak empat puluh kali; demikian juga Umar menghukum sebat sebanyak empat puluh kali di awal masa khilafahnya. Kemudian di akhir kekhalifahan beliau menghukum sebat sebanyak lapan puluh kali.”<sup>2</sup>

Ketetapan hukum jenayah minum arak pada masa Rasulullah s.a.w. dan Abu Bakar tidak dapat dipertahankan pada masa akhir khalifah Umar r.a. Perubahan hukum ini dalam perkiraan kami juga ada hubungkaitnya dengan keperluan untuk mengatai persoalan jenayah minum yang semakin lama semakin meningkat dengan ketara.

Apabila pada masa Rasulullah s.a.w. cukup dengan hukuman empat puluh kali sebat sebagai cara menghentikan masyarakat daripada perbuatan mabuk, maka sebenarnya ini disebabkan keadaan akhlak masyarakat zaman itu demikian tinggi. Sehingga larangan al-Qur'an terhadap perbuatan mabuk cukup berkesan. Para sahabat yang memiliki tingkat keimanan dan disiplin moral yang tinggi itu dengan serta merta mentaati larangan

<sup>1</sup> Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ, Jilid VIII, h. 14.

<sup>2</sup> Al-Albānī, (penyunting), Ṣaḥīḥ Sunan Abū Dāwūd, Jilid III, h. 848.

tersebut. Nilai-nilai keislaman demikian kuat sehingga hukuman empat puluh sebat pada zaman itu sudah mencukupi.

Pada masa Abu Bakar r.a. keadaan secara keseluruhannya tidak banyak berbeza daripada zaman sebelumnya. Sebagai kesatuan komuniti mereka masih mempertahankan keistimewaan sebagai masyarakat sahabat yang kukuh. Masa mereka dengan kewafatan Rasulullah s.a.w. tidaklah begitu lama. Asimilasi dan pembenturan budaya serta hubungan dengan penduduk di luar Madinah dan Makkah masih belum berlaku dengan ketara. Dengan demikian nilai-nilai yang sedia ada masih dapat dipertahankan. Jadi, perubahan hukum masih belum diperlukan.

Pada masa Umar r.a. nilai-nilai sosial yang berkembang nampak semakin tidak sihat. Ini dapat dikesan menerusi berlakunya jenayah minum arak yang semakin bermaharajalela di seluruh lapisan masyarakat. Di dalam masyarakat *al-Madinah al-Munawwarah* tempat wahyu diturunkan, tidak kurang daripada seorang tua dilaporkan pada Khalifah Umar bahawa beliau telah minum arak pada bulan suci Ramadan! Umar mengatakan: Bagaimana orang tua renta ini berani minum hingga mabuk pada bulan Ramadan, pada saat anak-anak kita sedang melakukan ibadah puasa?<sup>1</sup> Madinah pun diancam kerosakan akhlak yang mencemaskan.

Selain itu, dari Iraq, Khalid Ibn al-Walid mengutus utusan khas, Ibn Wabrah al-Kalabi, pergi ke Madinah untuk menyampaikan laporan penting kepada Umar r.a. sebagai Ketua kerajaan. Kata Ibn Wabrah:

---

<sup>1</sup> Al-Baihaqī, *al-Sunan*, Jilid VIII, h. 321.

"Khalid Ibn al-Walid mengutusku untuk menyampaikan laporan kepada tuan. Beliau mengucapkan selamat kepada tuan, dan mengatakan: "Bawaha masyarakat sudah sangat melampau dan bermaharajalela minum arak. Bahkan mereka juga menganggap remeh temeh mengenai hukuman jenayah minum arak (yang sedia ada)..."<sup>1</sup>

Masyarakat Islam yang semestinya menunjukkan contoh iltizam baik di negeri jajahan baru itu malah terikut melakukan perbuatan orang-orang bukan Islam di Iraq. Sudah tentu kehilangan identiti seperti ini di kalangan penyokong Islam sangat membahayakan.

Lebih jauh lagi, kemerosotan nilai-nilai ini juga berlaku di kalangan orang-orang yang dekat dengan kekuasaan, bahkan pegawai kanan kerajaan pada peringkat Gabenor wilayah juga terkena. Qudamah Ibn Maz'un, Gabenor wilayah Bahrain pada masa Umar r.a. juga minum arak.<sup>2</sup> Perlu diketahui Qudamah juga adalah bapak saudara daripada pihak ibu kepada Abdullah Ibn Umar dan Hafsa Binti Umar.<sup>3</sup> Ertinya beliau adalah saudara lelaki kepada isteri Umar Ibn al-Khattab sendiri. Lebih daripada itu semua, beliau adalah salah seorang sahabat Nabi yang utama, yang telah ikut bersama-sama Rasulullah berperang Badar dan Uhud.<sup>4</sup> Beliau adalah anggota komuniti *al-Muhājirīn* pertama yang sangat dihormati. Yang paling menarik beliau mencuba untuk menghalalkan perbuatan mabuk arak itu dengan mengutip ayat al-Qur'an.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, Jilid VIII, h. 320.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Jilid VIII, h. 315.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, Jilid VIII, h.h. 320-321.

<sup>5</sup> Beliau mengutip al-Qur'an surat *al-Mâ'idah* ayat 93: "Tidak mengapa bagi orang-orang beriman dan berbuat amalan saleh mengenai apa yang mereka makan dahulu, apabila mereka itu bertaubat..." Namun Ibn Abbas dalam majlis penghukuman itu menolak hujah tersebut. Ibn Abbas menjelaskan bahawa ayat itu diturunkan untuk mengampuni orang-orang mukmin yang dulu sudah terlanjur minum arak, sebelum ada ayat yang mengharamkan. Jadi ayat itu tidak berlaku untuk orang-orang yang minum arak setelah ada ayat larangan minum arak. Lihat, *ibid.*, h. 321.

Bukan hanya Ibn Maz'un, bahkan beberapa orang juga mempunyai pandangan yang sama. Ibn Qudamah meriwayatkan bahawa di antara mereka juga termasuk Amr Ibn Ma'di Karib dan Abi Jandal Ibn Suhail. Mereka semua mengatakan bahawa arak itu halal.<sup>1</sup> Peristiwa ini memang sangat mencemaskan kerana ia boleh membuat keraguan dan ketidakpastian undang-undang di tengah-tengah masyarakat, terutama penduduk yang berasal daripada luar kawasan Hijaz yang masih baru mengenal ajaran-ajaran Islam. Jenayah ini juga berlaku di kalangan masyarakat hamba. Mereka tidak lagi takut melanggar undang-undang negara. Sememangnya kemerosotan nilai-nilai tinggi di kalangan orang-orang merdeka dan bahkan penguasa boleh memberi kesan kepada mereka. Oleh itu Umar Ibn al-Khattab mengenakan hukuman setengah daripada hukuman orang-orang merdeka, bagi hamba-hamba yang didapati sabit kesalahan mabuk.<sup>2</sup>

Keadaan benar-benar buruk, apabila dari negara Mesir, dilaporkan bahawa anak Ketua kerajaan Islam sendiri juga mabuk arak. Diriwayatkan daripada Abdullah Ibn Umar:

"Bahawa saudaraku Abdurrahman Ibn Umar minum (arak) bersama-sama dengan Abu Sarwa'ah, Uqbah Ibn al-Harith pada saat kami di Mesir pada masa Khalifah Umar Ibn al-Khattab. Mereka mabuk. Apabila sudah sedar semula mereka datang menemui Amr Ibn al-'As, Gabenor Mesir. Mereka berdua mengatakan: Kami mabuk kerana minum (arak), maka sucikanlah kami... Amr Ibn al-'As lalu membawa mereka masuk rumah dan menghukum mereka diam-diam. Apabila Umar Ibn al-Khattab mendengar kes ini beliau memanggil anaknya ke Madinah dan menghukum anak itu lebih daripada orang lain."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VIII, h. 203; Ibn Abī Shaibah, *al-Kitāb al-Muṣannaf*, Jilid V, h. 503.

<sup>2</sup> Al-Baihaqī, *al-Sunan*, Jilid VIII, h.h. 321-322.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Jilid VIII, h. 313, dengan sedikit perubahan.

Keluarga Khalifah sendiri tidak terhindar daripada perbuatan jenayah ini. Yang patut dicatat cara ‘Amr Ibn al-‘As menghukum kalangan tertentu dilakukan secara diam-diam, suatu dasar yang tidak dipersetujui oleh Umar Ibn al-Khattab.

Khalifah kedua ini menghadapi perkembangan jenayah arak yang sangat hebat. Para sahabat Rasulullah s.a.w. yang dikirim ke kawasan luar Hijaz untuk membimbing penduduk Islam di wilayah-wilayah baru itu tidak mampu lagi menjalankan peranannya. Bahkan Umar dikejutkan oleh laporan bahawa Samurah, pegawai kanan yang ditugaskan Umar untuk mengurus pajak di Iraq, terbukti mengambil jizyah (cukai) arak dengan mengambil sebahagian arak itu lalu menjualnya. Umar marah: “*qātala Allah* (celaka betul) Samurah! Pegawai kita di Iraq yang mencampurkan wang hasil penjualan arak dan babi dalam harta *fai’ummat Islam*.<sup>1</sup>

Mungkin Samurah mempunyai maksud baik hendak memungut cukai harta dari golongan bukan Islam yang menjadi kaya raya hasil penjualan arak.<sup>2</sup> Ini beliau lakukan demi menambah kewangan negara. Akan tetapi bagi Umar, dasar ini malah dianggap boleh memperburukkan lagi keadaan. Kerana secara langsung mahupun tidak, tindakan itu bererti memberikan pengakuan nilai secara *de facto* kepada golongan tersebut.

Data-data yang diperolehi daripada pelbagai wilayah negeri Islam di atas, Iraq, Syria, Bahrain, Mesir selain kawasan Hijaz sendiri memberikan bukti asas yang kukuh bahawa jenayah arak sudah menjelma menjadi persoalan besar negara. Ketahanan keimanan telah mengalami penghakisan yang luar biasa. Bukankah Rasulullah s.a.w. telah menegaskan

<sup>1</sup> Qal’ahji, Muhammad Rawwās, *Mawsū’at Fiqh Umar Ibn al-Khaṭṭāb*, Dar al-Nafā’is, Beirut, Cet. IV, 1989 h. 110; mengenai masalah ini lihat juga al-Qāsim, *al-Amwāl*, h.h. 106-107.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 106.

bahawa "Seorang itu tidak minum arak, pada saat minum, sedangkan ia masih sebagai orang beriman."<sup>1</sup> Di sini kaitan jenayah arak bahkan dengan masalah keimanan ditegaskan sendiri oleh Baginda s.a.w.

Lebih memperihatinkan lagi manakala kemerosotan nilai-nilai akhlak dan krisis iltizam ini berlaku di seluruh negara termasuk *al-Madinah al-Munawwarah* sendiri. Dan tak kalah pentingnya untuk diamati, bahawa jenayah ini berlaku bukan hanya di kalangan orang-orang awam atau mereka yang baru mengenal ajaran Islam, akan tetapi ia juga ditemukan di kalangan para sahabat *muhājirin* yang utama, pegawai kanan kerajaan dan malah di antara keluarga Khalifah sendiri. Perubahan nilai yang menurun dengan tajam ini akhirnya mendorong diperkenalkannya hukum jenayah arak yang baru, seperti yang dirujuk dengan cermat oleh sahabat al-Sa'ib Ibn Yazid di dalam hadith di muka: "Bahawa masyarakat pada masa Umar telah melampau dan berubah menjadi fasik."<sup>2</sup> Oleh itu undang-undang yang munasabah perlu ditetapkan. Amirul Mukminin Umar Ibn al-Khattab menjawab dengan jitu cabaran besar negara itu: Hukum jenayah lebih berat telah beliau kuatkuasakan, walaupun ia merubah hukum Rasulullah s.a.w. sendiri. Namun perubahan semacam ini dari segi falsafah perundangan adalah suatu keperluan masyarakat itu sendiri demi kemaslahatan bersama.

<sup>1</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, Jilid VIII, h. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 14.