



## BAB KEDUA

### SULH DALAM PERUNDANGAN ISLAM

i

#### 2.1. Pengenalan

Pada asasnya konsep penyelesaian pertikaian secara damai atau muafakat pihak-pihak tanpa melibatkan institusi pengadilan yang formal seperti mahkamah merupakan amalan tradisi di kalangan anggota masyarakat dan ia telah diamalkan secara meluas di kalangan bangsa-bangsa di dunia.<sup>1</sup> Sejarah juga mencatatkan bahawa semua masyarakat, agama dan bangsa-bangsa di dunia samada Ponisia, Rom, Greek, Hindu, Yahudi, Kristian, Cina dan Muslim menggunakan aturan-aturan agama dan adat dan bukannya sistem mahkamah atau proses litigasi bagi menyelesaikan pertikaian-pertikaian sivil.<sup>2</sup> Campurtangan proses litigasi kalaupun perlu hanya setelah penyelesaian secara tidak formal menemui jalan buntu dan keadilan tidak mungkin akan tercapai kecuali melalui proses tersebut.

100% | 0%

Setiap bangsa dan agama di dunia mempunyai metod dan istilah tersendiri dalam merealisasikan amalan ini. Umpamanya di kalangan orang-orang Cina, mediasi dianggap sebagai “*one of China's fine tradition*”.<sup>3</sup> Proses ini dikesan telah diamalkan

<sup>1</sup> Pepatah China ada menyebut “*It is better to die of starvation than to become a thief; it is better to be vexed to death than to bring a lawsuit*” Jerome Alan Cohen (1978), “Chinese Mediation On The Eve of Modernization”, dalam Laura Nader & Harry F. Todd, Jr. (ed), *The Disputing Process—Law In Ten Societies*, New York: Columbia University Press, h. 5

<sup>2</sup> Syed Khalid Rashid (2002), *Alternative Dispute Resolution: The Emerging New Trend of Informal Justices*, in Tenth Inaugral Lecture disampaikan pada 8 Oktober 2002, Malaysia: International Islamic University, h.1

<sup>3</sup> Jerome Alan Cohen (1978), *op.cit.*, h. 5, Jerome Alan Cohen memetik kenyataan dalam artikel “Is it necessary for Us to Retain the People's Mediation Committees?”, *Kuang Ming Daily*, Sept.2, 1956, h. 7-9 yang menegaskan bahawa *mediation is “one of China's fine tradition”*

dalam era Dinasti Zhou hampir 1,100 tahun dahulu.<sup>4</sup> Kenyataan ini diperjelaskan lagi oleh Hakim Majorie O. Rendell dalam ucapannya yang bertajuk *ADR versus Litigation* di Seminar “*ADR for Business Solutions*”, beliau menyebut bahawa “*China as a nation where mediation is deeply rooted in its culture because it emphasises the desirability of maintaining personal relationship*”.<sup>5</sup>

Orang-orang Cina yang menganuti fahaman Confucius menganggap pertikaian sebagai suatu yang mengganggu kestabilan dan mereka amat menghargai toleransi, keharmonian dan kedamaian. Menurut mereka, proses penyelesaian secara muafakat adalah kaedah terbaik bagi mengembalikan keharmonian yang tergugat kerana mereka berpegang kepada prinsip “*peace is the best; lawsuit is the worst*”.<sup>6</sup>

Di Cina, Kanun Ch'ing (*Ch'ing Code*) iaitu suatu kod undang-undang yang diwarisi dari zaman pemerintahan Dinasti Ming (1368-1644) telah memperuntukkan bahawa ketua kampung dan mereka yang agak berusia berbidangkuasa untuk melakukan proses mediasi dalam pertikaian-pertikaian kecil yang melibatkan hubungan domestik dan komuniti.<sup>7</sup>

Selain daripada itu proses perundingan secara langsung antara pihak-pihak bertikai juga diamalkan di kalangan mereka. Seperti yang disebut oleh Syed Khalid Rashid: *traditionally, Chinese prefer non-litigious dispute resolution. The preferred*

<sup>4</sup>Fred. E. Jandt & Paul. B. Pedersen (ed) (1996), *Constructive Conflict Management: Asia Pacific Cases*, London: Sage Publication , h. 262

<sup>5</sup>Marjorie O. Rendell (2000), “ADR Versus Litigation” *Dispute Resolution Journal*, New York, February 2000, Vol. 55, h. 71

<sup>6</sup>Shir Shing Huang (1996), “The Reconciliation System of the Republic of China” dalam Fred E. Jandt & Paul B. Pedersen (ed) (1996), *Constructive Conflict Management: Asia Pacific Cases*, h. 43

<sup>7</sup>Jerome Alan Cohen (1978), *op.cit.*, h. 5

*mode of doing this is “friendly consultation” (Youhao Xieshang), that is direct negotiation.<sup>8</sup>* Kaedah ini merupakan langkah awal untuk menyelesaikan semua pertikaian sivil yang berkaitan dengan komersial, industri, kekeluargaan dan komuniti kejiranan.

Di kalangan orang-orang Jepun yang juga berfahaman Confucius Undang-undang Shogun Tokugawa yang dilaksanakan sekitar tahun 1603-1868 memperuntukkan bahawa semua pertikaian-pertikaian sivil mestilah dirujuk kepada ketua kampung (*village headmen*) bagi tujuan mediasi. Penyelesaian yang cuba dicapai pada peringkat ini merupakan pra-syarat sebelum sesuatu pertikaian dikemukakan ke mahkamah untuk dibicarakan.<sup>9</sup>

Di Sri Lanka, proses mediasi telah pun dipraktikkan semenjak 425 tahun dahulu sebelum era Kristian bermula dan ia dikendalikan oleh ketua suku (*clan chiefs*) yang bertindak sebagai pengantara. Manakala di Pakistan dan Nepal pertikaian antara individu selalunya di selesaikan oleh kalangan mereka yang agak berusia yang dikenali sebagai *Panchayats*. Di Bangladesh, *Shalish* ialah mereka yang agak berumur (*village elders*) di dalam komuniti kampung yang bertindak sebagai pengantara dan juga mempunyai kuasa untuk memutuskan sesuatu hukuman (*arbiter*) yang mengikat pihak-pihak bertikai.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Direct Negotiation dikenali juga sebagai *Friendly Negotiations*, Fred Edmunt Jandt & Paul. B. Pedersen (1996), “Culturally Contextual Models for Creative Conflict Management” dalam Fred Edmunt Jandt & Paul. B. Pedersen (ed) (1996), *Constructive Conflict Management: Asia Pacific Cases*, London: Sage Publication, Syed Khalid Rashid (2002), *op.cit.*, h. 30

<sup>9</sup>*ibid*

<sup>10</sup>Fred E. Jandt & Paul. B. Pedersen (1996) (ed), *op.cit.*, h. 262

Di sebelah nusantara iaitu di Indonesia, berasaskan kedudukan sosialnya, secara umumnya prosedur penyelesaian pertikaian boleh diklasifikasikan kepada dua:

Pertama, di kalangan masyarakat yang menurut hukum adat mempunyai institusi pengadilan rasmi di mana pihak ketiga iaitu Kepala Masyarakat Hukum Adat dilantik untuk menyelesaikan sebarang pertikaian. Berdasarkan peraturan-peraturan hukum adat, pihak ketiga akan menganjurkan pertemuan dan membantu pihak-pihak bertikai berunding dan mencapai persetujuan bersama. Kadangkala pihak ketiga hanya bertindak memberikan nasihat kepada mereka untuk dijadikan panduan dan iaanya tidak mengikat pihak-pihak bertikai.

Di kalangan kumpulan etnik seperti Batak, Jawa, Minangkabau, Bugis dan Kereho pula mereka mempunyai istilah tersendiri seperti *runggun* dan *rapat* bagi menjelaskan cara penyelesaian pertikaian yang berlaku secara muafakat. Dalam bahasa Indonesia, istilah-istilah ini memberi pengertian *musyawarah* iaitu satu proses membuat keputusan secara perundingan yang bertujuan mencapai persetujuan secara konsensus. Penyelesaian secara muafakat ini memberi keutamaan bagaimana pertikaian yang timbul dapat diselesaikan secara holistik sehingga ketenteraman dan kesejahteraan bagi kedua-dua pihak yang bertikaian dan masyarakat amnya dapat kembali dinikmati dan bukannya menentukan pihak yang kalah atau menang. Orang-

orang Jawa menggambarkan keputusan yang dicapai secara muafakat ini sebagai “saya gembira dan kamu juga gembira”.<sup>11</sup>

Secara kesimpulannya proses penyelesaian secara damai atau muafakat di antara pihak-pihak bertikai telah pun diamalkan dalam sistem masyarakat tradisi. Walau apa pun istilah yang digunakan, proses ini mempunyai satu objektif iaitu menyelesaikan pertikaian secara damai untuk menjamin suasana harmoni dalam hubungan antara individu atau komuniti .

## **2.2. Latar Belakang Sejarah Pengamalan Suh Dalam Islam**

Perbincangan tentang latar belakang sejarah pengamalan sulu dalam Islam tidak dapat dipisahkan dengan perbincangan tentang sejarah perkembangan hukum Islam itu sendiri. Untuk mendapatkan penjelasan tentang sejarah perkembangan hukum Islam, sejarah sosial dan budaya masyarakat di mana hukum Islam itu berasal haruslah ditelusuri. Perkara ini akan memberikan informasi yang jelas tentang kedudukan aspek-aspek hukum Islam baik yang merupakan hukum yang baru atau bersifat melanjutkan tradisi yang telah ada dalam masyarakat Arab. Dalam beberapa aspek hukum yang bersifat melanjutkan tradisi masyarakat Arab, al-Qur'an telah memperakuinya kerana adanya nilai-nilai yang positif dan konstruktif. Di samping itu tradisi yang negatif dan desruktif dihapuskan dan digantikan dengan elemen-elemen yang selaras dengan ajaran Islam. Di antara tradisi yang terus dikenekalkan selepas kedatangan Islam ialah amalan penyelesaian pertikaian secara damai, malah amalan

---

<sup>11</sup>Christopher Moore & Mas Achmad Santosa (1995), "Developing Appropriate Environmental Conflict Management Procedures in Indonesia", dalam *Cultural Survival*, Fall 1995, Vol. 19, Issue. 3, h. 24

ini telah didefinisikan secara jelas di dalam al-Qur'an dan hadith dan dibahaskan oleh fuqaha' dalam penulisan-penulisan mereka.

### **2.2.1. Pengamalan Suhūl pada Zaman Pra Islam dan Zaman Rasulullah s.'a.w**

Dalam sistem kehidupan masyarakat pra Islam, di mana tidak adanya kekuasaan politik dan institusi pengadilan yang formal, adalah menjadi kelaziman, jika terjadi pertikaian mengenai hak milik, hak warisan dan pelanggaran hukum selain dari pembunuhan maka ia akan diselesaikan dengan bantuan pengantara atau *wasiṭ* yang dilantik oleh pihak-pihak yang bertikai setelah usaha perundingan di antara mereka gagal mencapai penyelesaian. Tidak ada institusi formal yang dibentuk untuk melaksanakan tugas ini. Apa yang jelas perlantikan *wasiṭ* ini lebih bersifat *ad-hoc*.<sup>12</sup> Oleh kerana sistem sosial pada masa itu didominasi oleh sistem suku atau kabilah, maka *wasiṭ* ini yang dikenali pada masa itu sebagai *ḥakam* selalunya dilantik dari kalangan ketua suku atau *qabilah*. Setiap suku kaum mempunyai *ḥakam*nya sendiri dan mereka yang dilantik mestilah memiliki beberapa kualifikasi. Di antara kriteria terpenting seseorang *ḥakam* ialah berwibawa, adil dengan tidak menyebelahi mana-mana pihak dan paling penting ia mestilah memiliki kuasa luar biasa (*supernatural*).<sup>13</sup> Atas dasar inilah, pada umumnya *ḥakam* terdiri dari kalangan ahli nujum (*kāhin*).<sup>14</sup>

<sup>12</sup>Sayen menjelaskan "in the fragmented tribal society of pre Islamic Arabia, *tahkim* unlike arbitration was not an alternative to an established judicial system. Rather it was the only means of dispute resolution short of war if direct negotiation and mediation failed to archive a settlement". Lihat Goerge Sayen, *op.cit.*, h. 226, lihat juga Majid Khadduri & H. Liebesny (eds) (1955), "Law in The Middle East" Washington, D. C: The Middle East Institute, h. 359, 367-370

<sup>13</sup>Dalam masyarakat Arab kontemporari pengantara yang menjadi orang tengah dalam pertikaian tersebut di sebut Jāḥa. Perkataan Jāḥa (*delegation of elders*) dalam bahasa Arab bermaksud individu ini mestilah terdiri dari mereka yang dihormati di kalangan masyarakat supaya ia akan mendapat

Sejarah juga mencatatkan bahawa Muhammad s.'a.w. sebelum dilantik menjadi Rasul pernah menjadi *wasiṭ* dalam pertikaian yang hampir-hampir mencetuskan pertumpahan darah di antara pembesar *Quraysh*. Peristiwa ini berlaku apabila masing-masing pihak tidak mahu bertolak ansur dalam pertikaian untuk menentukan siapakah yang akan meletakkan kembali *ḥajar al-'aswad* ke tempat asalnya. Muhammad akhirnya dipilih untuk menyelesaikan pertikaian itu dan kalangan pembesar Quraysh kemudiannya sepakat dan bersetuju dengan penyelesaian yang dilakukan olehnya.<sup>15</sup>

Setelah dilantik menjadi Rasul, Baginda tidak melakukan apa-apa perubahan terhadap amalan *taḥkīm* yang dilaksanakan berdasarkan prinsip kerelaan kedua-dua pihak. Baginda s.'a.w telah menampilkan dirinya untuk menyelesaikan pertikaian-pertikaian. Dalam konteks sedemikian, meskipun berfungsi sebagai hakim tunggal, tetapi Baginda lebih cenderung menyelesaikannya dengan mencadangkan sulh kepada pihak-pihak bertikai dari bertindak menjatuhkan hukuman. Diriwayatkan dalam pertikaian di antara al-Zubayr bin al-'Awwām dan seorang lelaki '*Anṣār* yang menggunakan saliran dari perigi yang sama bagi mengairi tanah mereka. Plaintiff (al-

---

kepercayaan dari masyarakat apabila menjalankan tugas. Jāḥa juga haruslah mempunyai kualifikasi tertentu seperti jujur, amanah dan pemurah. Perkara yang menjadi matlamat utama kaedah *taḥkīm* adalah menyelesaikan pertikaian secara damai atau sulh. Robert B. Cunningham & Yasin K. Sarayrah (1993), *Wasta The Hidden Forces In Middle Eastern Society*, London: Praeger, h. 1, lihat Mohamed Abu Nimer, (1996), *op.cit.*, h. 25-27, lihat juga Daniel L. Smith (1989), "The Rewards of Allah", *Journal of Peace Research*, vol. 26, no. 4, 1989, h. 388

<sup>14</sup> Muhammad Salām Madkūr (1964), *al-Qaḍā' Fi al-Īslām*, al-Qāhirah: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah h. 20-21, Joseph Schacht (1955), "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" dalam Majid Khadduri & Herbert J. Liebesny (ed) (1955), *op.cit.*, h. 29-31, N.J. Coulson (1964), *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, h. 10

<sup>15</sup> Abū Muḥammad 'Abd al-Mulk bin Hisyām (t.t.), *Sīrah al-Nabī s.'a.w.*, Dār al-Fikr, h. 213-14, Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kathīr (t.t.), *al-Sīrah al-Nabawiyah*, Beirūt, Lubnān; Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, h. 281-82, Syiby seorang penulis *sīrah* berbangsa India menyatakan ketika peristiwa ini berlaku Muḥammad berumur 25 tahun, manakala Ibn Iṣhāq menyatakan Baginda berumur 35 tahun. Lihat juga Afzal Iqbal (1961), *The Prophet's Diplomacy*, Delhi, India: Idārah al-Adabiyyat al-Delhi, h. 1

Zubayr) dalam kes ini mempunyai hak yang sah di sisi undang-undang untuk menggunakan saliran itu secara ekslusif. Rasulullah s.a.w bagaimanapun mencadangkan sulu yang sekira-kira dapat memberikan keadilan kepada keduaduanya, di mana defendan dibenar menggunakan mana-mana akses air dari tanah plaintiff untuk tujuan pengairan. Kecuali selepas defendan menolak penyelesaian secara sulu, Rasulullah s.a.w telah memutuskan hukuman berdasarkan hak-hak plaintiff yang sah disisi undang-undang.

حدثنا أبو اليمن أخيرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة ابن الزبير أن الزبير كان يُحَدِّثُ أنه خاصم رجلاً من الأنصار قد شهد بذراً إلى رسول الله (ص) في سراج من الحرّة كان يُسْقِيَانْ به كلامه فقال رسول الله (ص) للزبير أنسٌ يا زبير ثم أرسل إلى جاري فقضبَ الأنصاري فقال يا رسول الله آن كان ابن عبيت تكلُّن وجه رسول الله (ص) ثم قال أنسٌ ثم أحسِنْ حتى يُلْعِنَ الجدرَ فاستوعنَ رسول الله (ص) حيثُدَّ حَمَةَ للزبير . وكان رسول الله (ص) قبل ذلك أشار على الزبير برأي سمعه له وللأنصاري فلما أخذَهُ الأنصاري رسول الله (ص) استوعنَ للزبير حَقَّهُ في صرifice الحكم قال عروة قال الزبير والله ما أحسِبَ هذه الآية (فلا ورِبَكَ لَئِنْ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَحَرَ بيتهُمْ) ترَكَتِ الآءِ في ذلك<sup>16</sup>.

Daripada al-Zuhri, dia berkata aku telah diberitahu oleh ‘Urwah Ibn al-Zubayr bahawa al-Zubayr bin al-Awwām telah menceritakan: bahwasanya dia telah mengadu tentang seorang lelaki ‘Anṣār kepada Rasulullah s.a.w mengenai saluran air dari perigi kecil yang mereka sama-sama gunakannya untuk menyiram tanaman. Orang ‘Anṣār itu berkata: Lepaskanlah air supaya ia mengalir. Al-Zubayr bagaimanapun enggan menerima permintaan lelaki ‘Anṣār itu. Lalu mereka mengadu kepada Rasulullah s.a.w dan Baginda bersabda; “Siramilah hai Zubayr! Kemudian alirkanlah kepada jiranmu.”<sup>17</sup> Maka marahlah orang ‘Anṣār itu

<sup>16</sup> Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī (t.t.) *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Sulh باب اذَا انْهَا الامْرَاءُ بِالصَّلْحِ فَلَيْ حُكْمَ عَلَيْهِ بِالْحُكْمِ الْبَيِّنِ انوار الامان بالصلح فلي حكم عليه بالحكم البين no hadith. 2708.

<sup>17</sup> Rasulullah s.a.w dalam hal ini mencadangkan sulu dengan menyuruh al-Zubayr supaya melepaskan sebahagian dari hak salirannya sebagai menghormati atau meraikan keperluan jirannya. Oleh kerana

lalu dia berkata: Apakah kerana dia anak lelaki ibu saudaramu? Wajah Rasulullah s.a.w lalu berubah, kemudian Baginda bersabda: Hai Zubayr, siramilah, kemudian tahanlah air sehingga ia kembali ke tebing. Rasulullah s.a.w kemudiannya memberikan kesemua hak saliran kepada al-Zubayr". Kata al-Zubayr : Sesungguhnya aku kira bahawa ayat ini ﴿وَرِبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكُ فَيَنَا شَجَرٌ بِيَمِنِهِ﴾(Maka demi TuhanMu, mereka tidak beriman sehingga mereka menjadikan engkau hakim dalam perkara yang diperselisihan antara mereka dan kemudian mereka tidak merasa keberatan di dalam diri mereka dari apa yang telah engkau putuskan dan mereka menerima sepenuhnya) diturunkan mengenai peristiwa tersebut.

Dalam satu hadith yang lain Ummu Salāmah (isteri Nabi s.a.w)

meriwayatkan,

عن ابن شهاب قال أخْبَرَنِي عَرْوَةُ ابْنِ الزَّبِيرِ أَنَّ زَيْنَبَ بَنْتَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ (صَ) أَخْبَرَهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَ) أَنَّهُ سَمِعَ خُصُوصَةً بِيَابِ حُجَّرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّمَا يَا تِبْيَانِ الْحَصْمِ فَلَعْلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونُ أَنْلَعَ مِنْ بَعْضٍ فَأَخْسِبْ أَنَّهُ صَادِقٌ فَاقْضَى لَهُ بِذَلِكَ فَمَنْ قُضِيَ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلَيُحَدِّثُهَا أَوْ لِيُتَرَكَهَا<sup>18</sup>

"Baginda s.a.w telah terdengar suatu pertengkaran di depan pintu rumahnya. Baginda lalu keluar kepada kedua-dua lelaki yang bersengketa itu lalu bersabda: "Sesungguhnya aku ini adalah manusia juga dan kamu datang kepadaku membawa pertikaian ini. Salah seorang dari kamu barangkali lebih bijak berhujah berbanding dengan yang lain sehingga aku menangkannya berdasarkan keterangan yang aku dengar itu. Maka barangsiapa yang aku menangkan dan mengambil sesuatu yang sebenarnya merupakan hak pihak yang lain, maka janganlah ia mengambilnya, kerana keputusan seperti itu sama halnya dengan aku memberikan kepadanya sepotong api neraka"

Dinyatakan bahawa sebab *wuriid* hadith ini ialah dua orang lelaki telah datang berjumpa Rasulullah s.a.w memohon penyelesaian sengketa mereka mengenai harta

---

lelaki Anṣār tersebut tidak bersetuju terhadap sulh yang dicadangkan maka Rasul s.a.w kemudiannya memutuskan hukuman dengan memberikan semua hak kepada al-Zubayr.

باب من قضى له حق أخيه فلا يأخذه فان قضاء الحاكم لا يجل حراما ولا حرام حعلا<sup>18</sup> al-Bukhārī (t.t), *ibid.*, Kitab al-Āḥkām, no hadith 7181, al-Imam Abu al-Husayn Muslim bin Hajjāj al-Qusyairi al-Naysaburi (1991), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab Aqdiyah no. hadith 1713.

warisan orang tua mereka yang telah habis digunakan oleh ke dua-duanya. Tidak ada saksi yang menyaksikan mana di antara ke duanya yang banyak menghabiskan harta itu, dan oleh kerana itu ke dua-duanya saling menuntut hak masing-masing. Rasul s.a.w lalu bersabda dengan hadith di atas.... انما أنا بشر ... Dua orang lelaki itu kemudiannya menangis mendengarkan perkataan Rasulullah s.a.w. Lalu satu sama lain saling berkata "hak aku adalah hak engkau".<sup>19</sup> Melihat kesedaran kedua pihak tersebut Rasulullah s.a.w bersabda:

اذهبا فاقتسموا ثم توخيا الحق ثم أستهموا ثم ليحلل كل واحد منكما صاحباه <sup>٢٠</sup>

"Jika demikian pergila, maka bahagikanlah (harta itu) di antara kamu berdua, insafilah kebenaran, dan kemudian rela merelakanlah"

Hadith-hadith di atas menjelaskan tentang usaha Nabi s.a.w sebagai *hakam* atau *wasiṭ* untuk mengadakan suluḥ di antara kedua-dua pihak yang bersengketa. Kenyataan ini juga secara jelas menunjukkan kecenderungan Nabi s.a.w sebagai hakim tunggal atau *hakam* yang dirujuk pada masa itu untuk menyelesaikan pertikaian secara suluḥ dari bertindak memutuskan hukuman berdasarkan siapa yang benar dan salah.<sup>21</sup>

Setelah Islam mula berkembang dan umat Islam sudah mula mendiami seluruh pelosok dan daerah, Rasul s.a.w kemudiannya memberikan kuasa kepada para

<sup>19</sup>Syams al-Dīn Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Abū Bakr al-Zar‘ie al-ma’ruf bi Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t), *A’lām al-Muwaqi’īn ‘an Rabbi al-‘Ālamīn*, j. 1, Beirüt, Lubnān: Dār al-Jayl h. 107-08 –

<sup>20</sup>Ahmad bin Hanbal (t.t) *al-Musnad*, h. 320, no. hadith 26760

<sup>21</sup>Lihat beberapa kenyataan tentang kedudukan Rasulullah yang bertindak sebagai pengantara/*hakam* dalam beberapa pertikaian antaranya pengantara dalam pertikaian di antara kabilah Aws dan Khazraj, pengantara dalam pertikaian dengan Yahudi Madinah dan pertikaian di antara orang-orang Islam Madinah dengan musyrikin Makkah yang akhirnya mecutuskan *sulh al-Hudaibiyah*, Khadduri (1955), *op.cit.*, h. 205

sahabat untuk menjadi hakim bagi menyelesaikan persengketaan di tempat mereka berada. Sebagai konsekuensi dari pemberian bidangkuasa itu Baginda juga mengizinkan para sahabat untuk melakukan ijithad dalam kes-kes yang tidak ada nasnya di dalam al-Qur'an dan hadith. Umumnya, para sahabat dalam banyak keadaan telah menjadikan *taḥkim* sebagai medium untuk menyelesaikan pertikaian secara sulu/damai.<sup>22</sup> Dalam konteks ini penyelesaian secara sulu lebih mudah dicapai jika *ḥakam* yang menyelesaikan pertikaian dipilih dan dilantik sendiri oleh kedua-dua pihak berbanding *ḥakam* yang dilantik oleh pihak lain yang tidak terlibat dengan pertikaian itu (contohnya *ḥakam* yang dilantik oleh pemerintah). Sayen menjelaskan:

*"Early Islam, therefore, never developed a system for the outside appointment of arbitrators, which essential to enforcement of any agreement to submit future disputes to arbitration"*<sup>23</sup>

Suatu yang penting untuk dijelaskan, proses *taḥkim* dalam sistem masyarakat terdahulu lebih bersifat sukarela, (*voluntary process*) di mana perlantikan *ḥakam* dibuat berdasarkan pilihan dari pihak-pihak sendiri. Keputusan hanya boleh dilaksanakan berdasarkan kerelaan dan kesediaan mereka.<sup>24</sup> Ini bermakna, meskipun ada keputusan *ḥakam* tetapi keputusan itu tidak mengikat (*binding*) sehingga ia dipersetujui oleh pihak-pihak. Berdasarkan faktor inilah amalan *taḥkim* pada masa dahulu lebih menyamai sulu.

<sup>22</sup> Sa'id ibn Mu'az contohnya telah menyelesaikan perselisihan di antara Bani Quraiyah dengan cara *taḥkim* dan Zayd bin Thabit telah menjadi *ḥakam* dalam perselisihan antara 'Umar dan Ubay bin Ka'b tentang kes "Nahf".

<sup>23</sup> Sayen (1987), *op.cit.*, h. 228, lihat juga Majid Khadduri (1955), *op.cit.*, h. 231-238

<sup>24</sup> Shams al-Din al-Sarakhsī (1335H), *Syarḥ al-Siyar al-Kabīr*, j. 1, Hyderabad: h. 363-66

al-Qur'an kemudiannya telah memperakui amalan sulu dalam kes-kes pertikaian rumah tangga,<sup>25</sup> peperangan,<sup>26</sup> hubungan antara muslim dengan bukan muslim<sup>27</sup> dan mengklasifikasikan sulu sebagai salah satu dari amal kebajikan.<sup>28</sup>

## 2.2.2. Pengamalan Sulu Pada Zaman *al-Khulafā' al-Rāsyidīn*

Apabila Rasulullah s.a.w wafat pada tahun ke 11 Hijrah (632M) maka bermulalah zaman pemerintahan *al-Khulafā' al-Rāsyidīn* iaitu Abū Bakr, 'Umar, 'Othmān dan 'Alī. Pada zaman pemerintahan Abū Bakr, proses kehakiman pada umumnya tidak banyak mengalami perubahan. Di samping kuasa kehakiman berada pada tangan pemerintah beliau juga memberikan kuasa kepada para sahabat untuk bertindak sebagai hakim. Atas sebab kesibukan sebagai khalifah, Sayyidina Abū Bakr telah melantik 'Umar untuk menjadi kadi di Madinah. Diriwayatkan, setelah Abū Bakar dilantik menjadi khalifah, Abū 'Ubaidah dan 'Umar telah menemui Sayyidina Abū Bakr. Kata Abū 'Ubaidah "saya akan membantu tuan mentadbir kewangan dan harta, dan 'Umar pula berkata "saya akan membantu tuan di bidang kehakiman". Namun setelah setahun perlantikan 'Umar sebagai kadi, tidak terdapat seorang pun yang datang untuk dibicarakan.<sup>29</sup>

Berdasarkan riwayat di atas jelas bahawa semasa 'Umar melaksanakan tugas-tugas keadilan dan pentadbiran undang-undang tidak banyak kes yang diselesaikan atau diputuskannya. Para sarjana menyatakan keadaan ini berlaku disebabkan oleh

<sup>25</sup>Lihat ayat-ayat 35 dan 128 surah *al-Nisā'*

<sup>26</sup>Surah *al-Hujurat* ayat 9

<sup>27</sup>*al-Mumtaḥanah* ayat 7-9

<sup>28</sup>*al-Nisā'* ayat 114

<sup>29</sup>Abū Muhammad Ibn Jarīr al-Tabarī (t.t) *Tarīkh al-Tabarī*. *Tarīkh al-Umam wa al-Mulūk*, j. 3, Beirut, Lubnān: (t.p), h. 426

beberapa faktor, antaranya ialah sikap ‘Umar yang tegas dan digeruni oleh para sahabat dan yang terpenting ialah disebabkan sikap bertolak ansur masyarakat Islam Madinah pada masa itu.<sup>30</sup>; Kecenderungan ini menunjukkan, kalau pun ada pertikaian yang timbul, mereka lebih suka menyelesaiannya secara berunding sesama mereka dari mengemukakannya kepada institusi pengadilan formal.

Pada masa kepemimpinan ‘Umar, Islam telah berkembang ke negara-negara Rom dan Parsi. Dengan perluasan wilayah dan pertambahan rakyat negara Islam terdapat masalah-masalah baharu yang perlu diselesaikan. Untuk mengatasinya ‘Umar telah melantik penguasa atau Gabenor berdasarkan keperluan wilayah-wilayah. Di samping menjadi pentadbir, penguasa dan gabenor adakalanya dilantik sebagai hakim di wilayahnya. Terdapat juga gabenor yang hanya bertugas sebagai pentadbir sahaja dan kuasa kehakiman dipegang oleh orang lain. Jelas bahawa ‘Umar telah membuat suatu pembaharuan penting melalui pengasingan kuasa eksekutif dengan kuasa judikatif. Sistem pengasingan kuasa ini diperkenalkan untuk menjamin pentadbiran kehakiman yang lebih berwibawa di samping menjauhkan tohmah dan melicinkan pentadbiran. Untuk menjamin pentadbiran kehakiman mencapai matlamatnya ‘Umar telah menggariskan beberapa perkara asas dalam pentadbiran kehakiman yang dikenali sebagai *risâlah al-qadâ*'.<sup>31</sup>

Salah satu prinsip yang dimuatkan dalam risalah tersebut adalah penegasan ‘Umar tentang keharusan mengadakan sulh *الصلح جائزٌ بينَ المسلمينِ إلَّا صُلْحًا حَلَّا أوْ لَحْلَ*

<sup>30</sup><sup>4</sup> Atiyyah Muṣṭafā Muysrifah (t.t), *al-Qadâ' fi al-Islâm*, Qâhirah: Maṭba'ah al-Itimâd, h. 94, Muhammad Salâm Madkûr (1964), *al-Qadâhâ fi al-Islâm*, al-Qâhirah, Miṣr: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, h. 24

<sup>31</sup> *ibid.*

<sup>32</sup> حَرَامٌ<sup>32</sup> Dalam hal ini hakim hendaklah memberikan peluang kepada pihak-pihak untuk mengadakan sulu. Walaupun demikian, sulu tidak boleh dilakukan untuk menghalalkan perkara yang haram dan mengharamkan perkara yang halal.<sup>33</sup>

Ibn Qayyim dalam penjelasannya terhadap pernyataan ini menjelaskan bahawa, prinsip ini merupakan implementasi dari hadith Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhi dari ‘Amru bin ‘Awf dengan redaksi yang sama, kemudian ditambah dengan pernyataan Nabi s.a.w:

وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ أَوْ أَحْلَلَ حَرَامًا<sup>34</sup>

Dalam perkembangan seterusnya, terutama di penghujung pemerintahan *al-Khulafā’ al-Rāsyidīn*, sulu telah mencakupi pertikaian dalam bidang politik, dan proses inilah yang telah menukar kuasa pemerintahan dari *al-Khulafā’ al-Rāsyidīn* kepada pemerintahan Bani Umayyah.<sup>35</sup>

### 2.2.3. Pengamalan Sulu Pada zaman Bani Umayyah dan Bani ‘Abbāsiyyah

Pemerintahan Bani Umayyah bermula pada tahun 41 Hijrah hingga tahun 132 Hijrah. Antara perkara terpenting yang dilakukan oleh Mu‘awiyah sebagai khalifah pertama Bani Umayyah ialah menjaga struktur pentadbiran yang berada di

<sup>32</sup> Abū ‘Isa Muḥammad bin ‘Isā bin Sūrah (t.t) *Al-Jami’e al-Ṣaḥīḥ wahuwa Sunan al-Tarmidhi*’, j. 3. Beirut: Dār al-Fikr, h. 634-635. Kitāb al-‘Aḥkām, bab مَا ذُكِرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي الصلح بَيْنِ النَّاسِ no. hadis 1352

<sup>33</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyah, (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 86

<sup>34</sup> *ibid*, h. 107, *al-Tirmidhi* (t.t) *op.cit.*, Kitāb al-‘Aḥkām, bab مَا ذُكِرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فِي الصلح بَيْنِ النَّاسِ no. hadis 1352

<sup>35</sup> Berdasarkan peristiwa ini sesetengah para fuqaha tidak mengiktiraf sulu dalam hal-hal politik dengan berpandukan ayat 9 surah *al-Hijurat*

wilayahnya. Jawatan kadi dilantik oleh gabenor atau penguasa di wilayah-wilayah setempat dan kadi diberikan bidangkuasa mutlak untuk menyelesaikan pertikaian atau menjatuhkan hukuman di kalangan umat Islam. Di samping itu kadi juga bertugas mengawasi agar keputusannya dilaksanakan. Pada masa ini juga diperkenalkan usaha pencatatan hukuman agar dapat dipastikan ia adalah tepat dan tidak dipertikaikan.<sup>36</sup>

Pada zaman pemerintahan Bani ‘Abbasiyyah (132H hingga 650H), institusi kehakiman berkembang sejajar dengan perkembangan kemajuan peradaban dan kebudayaannya. Umat Islam pada masa ini telah mengalami kemajuan dalam bidang peradaban dan ekonomi. Kemajuan ini menyebabkan munculnya berbagai aliran mazhab dalam ilmu fiqh. Kesan langsung terhadap institusi kehakiman ialah berlakunya ketentuan hukuman yang didasarkan kepada mazhab tertentu. Institusi kehakiman pada zaman ini juga terpisah dari institusi pemerintahan dan pentadbiran. Pemisahan ini semakin jelas dengan perlantikan jawatan *qaḍī al-quḍāt*. Pada zaman ini juga, kekuasaan dan ketentuan undang-undang telah mencakupi bidangkuasa *wilayah al-maẓālim* dan *wilayah al-hisbah*.<sup>37</sup>

Meskipun dalam kedua-dua zaman pemerintahan Bani Umayyah dan Bani ‘Abbāsiyyah ini tidak terlihat secara jelas perkembangan suhūr, namun dapat difahami bahawa ia tetap berfungsi dalam kerangka menyelesaikan pertikaian dan perselisihan

<sup>36</sup>Lihat M.Khadduri (1955), *op.cit.*, h. 242, J. Schacht (1955), *op.cit.*, h. 37-39 Muḥammad Salām Madkūr (1964), *op.cit.*, h. 30

<sup>37</sup>Madkūr (1964), *ibid.*, h. 31

yang timbul.<sup>38</sup> Begitu pun, fungsinya tidak begitu menonjol kerana institusi kadi sudah semakin mantap.

Perkembangan kehakiman Islam pada zaman ‘Uthmāni juga tidak memperlihatkan peranan khusus sulh. Pada zaman ini usaha kodifikasi undang-undang sudah dilakukan. Sehubungan itu kadi dapat menyelesaikan pertikaian berdasarkan undang-undang yang tertulis.

Apabila khilafah ‘Uthmāniyah jatuh pada tahun 1335 Hijrah, penajah telah pun menguasai sebahagian besar dunia Islam. Kedudukan negara-negara Islam juga telah menjadi lemah. Sisa-sisa pelaksanaan undang-undang Islam mula dibasmi dan digantikan dengan undang-undang konvensional barat. Contohnya pada tahun 1926 negara Turki yang berada di bawah kekuasaan khilafah ‘Othmāniyah telah mengumumkan secara rasmi pemakaian Undang-undang Swiss dan menggugurkan pemakaian *Majallah al-Ahkām al-‘Adliyyah* dan seluruh bentuk undang-undang Islam yang pernah dilaksanakan sebelumnya.<sup>39</sup>

Secara kesimpulannya, kenyataan-kenyataan di atas menjelaskan bahawa pada zaman pra Islam sehinggalah Islam muncul dan seterusnya menjangkau ke zaman pemerintahan *al-Khulafā’ al-Rāsyidīn* proses sulh sememangnya menjadi amalan dalam menyelesaikan pertikaian samada -melibatkan pertikaian komersial atau kekeluargaan hatta kepada pertikaian politik dan kenegaraan. Namun demikian apabila institusi kadi mula diperkuuhkan oleh pemerintah pada zaman Umayyah dan

<sup>38</sup>Lihat contoh sulh yang dilakukan antara Mu‘awiyyah dengan Qays bin Sa‘d selepas Qays enggan membai’at. Al-Tabarī (t.t), *op.cit.*, h. 163-165

<sup>39</sup>Şubḥī Rajab al-Mahmāṣānī, *Falsafah al-Tasyri’ fi al-Islam*, h. 86-93

‘Abbāsiyyah, di mana kadi pada masa ini mempunyai kuasa yang agak luas dalam memastikan pelaksanaan hukuman, maka fungsi suluhan agak tidak difokuskan meskipun pengamalannya masih diteruskan dalam bidang-bidang yang agak terbatas seperti kekeluargaan.<sup>40</sup>

### 2.3. Suluhan Dalam Perundangan Islam

Pada dasarnya fuqaha’<sup>41</sup> telah membahagikan suluhan kepada beberapa kategori:<sup>42</sup>

- 1) suluhan di antara orang Islam dengan bukan Islam melalui akad *al-dhimmah*, *al-hudnah* dan *al-amān*,
- 2) suluhan di antara pemerintah dan pemberontak
- 3) suluhan di antara suami dan isteri jika dibimbangi berlaku syiqaq di antara mereka dan jika isteri bimbang terhadap sikap nusyuz suami.
- 4) suluhan di antara pihak-pihak bertikai mengenai perkara-perkara yang tidak berkaitan dengan harta seperti suluhan di antara mangsa/wali mangsa dengan penjenayah dalam bab qisas.
- 5) suluhan dalam mu‘amalah di antara pihak-pihak yang bertikai mengenai harta.

<sup>40</sup> Contohnya Syurayh yang menjadi kadi semenjak pemerintahan ‘Umar al-Khaṭṭāb sehingga ke zaman pemerintahan Hajjāj bin Yūsuf, dalam penghakimannya selalu menasihatkan pihak-pihak yang bertikai supaya bersuluh. Lihat al-Qādī Muṣṭafā al-Islāmī al-Qāsimī (2001), *al-Nizām al-Qadā’ al-Islāmi*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 30

<sup>41</sup> Al-Syeikh al-Imām Muwaffiq al-Dīn Abī Muḥammad ‘Abd Allah bin Aḥmad bin Qudāmah (1984), *al-Mughnī*, j.5, Beirut, Lubnān, Dār al-Fikr, h. 3, Maṇṣūr Bin Yūnus Idrīs al-Buhūtī , (1982), *Kassiyāf al-Qinā’* j. 3, (t.t.p): Dār al-Fikr:, h. 378, Muḥammad al-Khaṭṭāb al-Syarbīnī (t.t), j. 2, *Mughnī al-Muḥtāj*, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 177, Muḥammad Bin Aḥmad Bin Ḥamzah Shams al-Dīn al-Ramlī (1984), *Nihāyāt al-Muḥtāj*, (t.t.p): Dār al-Fikr, j. 4, h. 382

<sup>42</sup> Kategori ini dibuat berdasarkan tajuk-tajuk yang disentuh oleh fuqaha’ dalam perbahasan mereka

Dalam kajian ini, perbincangan akan tertumpu kepada sulu dalam kes-kes kekeluargaan yang berkaitan dengan pertikaian suami isteri selepas perceraian.

### 2.3.1. Definisi Sulu Menurut Bahasa

Sulu ialah perkataan ‘Arab dan ia adalah kata nama (*ism*) yang berasal dari kata kerja (*fi’il*) *ṣalāha* secara literalnya bermaksud *al-tasāluh wa al-musālahah*, iaitu saling berdamai (*al-musālamah*) selepas saling bertikaian (*al-munāza’ah*)<sup>43</sup> al-Rāghib al-Asfihāni pula menyatakan “sulu dikhususkan bagi maksud menamatkan pertikaian antara manusia”<sup>44</sup>.

al-Nawawī pula dalam *Taḥrīr al-fāz al-tanbīh* menyatakan *al-sulh*, *al-iṣlaḥ* dan *al-muṣālaḥaḥ* bererti memutuskan pertikaian, perkataan sulu, *al-iṣlaḥ* dan *al-muṣālaḥaḥ* diambil dari kata kerja *ṣahuha* atau *ṣakaḥa al-say'* yang bermaksud memperelokkan sesuatu, dan ia berlawanan dengan perkataan *al-fasād* yang bermaksud kerosakan.<sup>45</sup> Meskipun perkataan *iṣlaḥ* mempunyai maksud yang sama dengan sulu tetapi perkataan sulu lebih lazim digunakan. Penggunaan perkataan sulu ini bertujuan menjelaskan bahawa sulu berperanan untuk mengelakkan kemusnahan atau kerosakan yang selalunya berlaku akibat pertikaian.

Aḥmad ‘Aṭiyah Allāh pula mendefinisikan sulu sebagai menamatkan pertikaian, peperangan atau permusuhan antara manusia. Perkataan sulu yang bermaksud perdamaian dan kata terbitannya *iṣṭalaḥu* (*telah memperdamaikan*) dan

al-Syeikh Najm al-Dīn Abī Ḥafṣ ‘Umar bin Muḥammad al-Nasafī (1997), cet.1, *Talabah al-Talabah*, Beirut, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 259

<sup>44</sup> al-Rāghib al-Asfihāni (t.t), *Mujam Mufradat Alfāz al-Qur’ān*, Beirut, Lubnān: Dār al-Fikr h.292

<sup>45</sup> al-Nawawī(1408), *Tahrir Alfaż al-Tanbiḥ*, Damsyiq: Dār al-Qalam, h. 201

*taṣālaḥu* (*saling berdamai*) yang diambil maksudnya melalui firman Allah dalam surah *al-Nisā'*(4) ayat 128 :

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا

maka tiadalah salah bagi mereka (suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya), kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai)....

dan juga ayat 9 surah *al-Hujurāt* (49):<sup>46</sup>

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا

“Dan jika dua puak dari orang-orang yang beriman berperang, maka damaikanlah di antara keduanya”

Ibn Manzūr menyatakan suluh merupakan kata nama dari *al-musālahah* yang bererti damai (*al-silm*) dan perkataan lawannya ialah *al-mukhāṣamah* iaitu saling bertikaian atau bermusuhan.<sup>47</sup>

Kesimpulannya, suluh mengikut penggunaan umum bermaksud perdamaian dan sentiasa menjurus kearah kebaikan. Ia juga boleh memberi pengertian baik, selamat, sejahtera, aman dan berlawanan dengan perkataan yang membawa erti yang tidak baik seperti *al-fasād* dan *al-mukhāṣamah*. Pengertian suluh dari segi bahasa seiring dengan pengertian suluh menurut istilah yang akan dibincangkan dalam perbahasan seterusnya selepas ini.

<sup>46</sup> Ahmad 'Atiyah Allāh (1963), *al-Qāmūs al-Islāmī*, j. 4, al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, h. 321

<sup>47</sup> Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukram Ibn Manzūr (1990), *Lisān al-'Arab*, j. 2, Beirut: Dār Ṣādir, h. 516-17

### **2.3.2. Definisi Suhu Menurut Syarak**

Perbahasan dalam bahagian ini merupakan suatu analisis perbandingan terhadap definisi suhu yang dikemukakan oleh para fuqaha'. Perbincangan akan difokuskan kepada definisi suhu menurut pandangan mazhab-mazhab fiqh yang ternama dengan mengikut kronologi mazhab tersebut diasaskan dan ia merupakan kajian berdasarkan teks-teks fiqh klasik. Perbincangan juga akan dihubungkan secara langsung dengan beberapa peruntukan fiqh yang berkaitan dengan proses suhu. Objektif kepada perbahasan ini ialah untuk mengumpulkan pandangan para fuqaha' dalam mazhab-mazhab tersebut dan seterusnya menganalisa pandangan-pandangan ini bagi memastikan konsep suhu yang dikemukakan oleh mereka.

#### **2.3.2.1. Definisi Suhu Menurut Mazhab Ḥanafī, Ṣyāfi'i dan Ḥanbali**

Menurut Ibn al-Hummam, al-Tahtawi, al-Käsāni, 'Alā' al-Dīn Afandy dan Ibn Nujaym, suhu ditakrifkan sebagai suatu akad yang mengangkat pertikaian.<sup>48</sup> Majallah al-Ahkām al-'Adliyyah, al-Syeikh Nazzam dan Qadri Bāshā menambah bahawa suhu ialah akad yang mengangkat pertikaian secara sukarela atau saling redha meredhai.<sup>49</sup> Definisi yang sama juga diberikan oleh para fuqaha' mazhab Syāfi'i dan Ḥanbali meskipun dalam ungkapan yang berbeza.

<sup>48</sup> Ahmad Kamāl al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Wāhiḍ Ibn al-Hummām, (t.t), *Takmilah Syarḥ Fath al-Qadīr 'alā al-Hidayah Syarḥ Bidayah al-Mubtadī* li al-Marghināni, (t.t.p): Dār al-Fikr, Juz. 8, h. 403, 'Allamah al-Sayyid Ahmad al-Tahtawi, (t.t), *Hāsyiah al-Tahtawī 'alā al-Dur al-Mukhtār*, Beirut, Lubnān: Dār al-Ma'rifah li al-Tibā'ah wa al-Nasr, Juz. 3, h. 349, 'Alā' al-Dīn Abī Bakr Bin Mas'ūd al-Käsāni (1986), *Badrī 'al-Sanā' fi Tartīb al-Syarā'i'*, Cet 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Muhammad 'Alā' al-Dīn Afandy (1979), *Takmilah Rad al-Muhtār 'alā al-Dur al-Mukhtār*, cet. 2, j. 8, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 216

<sup>49</sup> Majallah al-Ahkām al-'Adliyyah, artikel 1531, Muhammad Qadri Bāshā (1909), *Mursyid al-Hayrān ilā Ma'rīfah Aḥwal al-Insān*, Mesir: al-Tab'ah al-Amīriyah, h. 272, al-Syeikh Nazzam wa Jamā'ah min 'Ulama' al-Hind (t.t), j. 4, *al-Fatāwā al-Hindiyah*, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 228

Fuqaha' mazhab Syāfi'i mentakrifkan sulu sebagai akad yang memutuskan pertikaian.<sup>50</sup> Manakala fuqaha' Ḥanbalī mentakrifkan sulu sebagai akad yang membawa kepada perseujuan bersama antara dua pihak yang bertikai atau akad yang membawa kepada perdamaian antara dua pihak yang bertikai.<sup>51</sup> Cuma fuqaha' mazhab Mālikī memberikan takrif yang agak berbeza iaitu selain dari akad yang menamatkan pertikaian yang telah atau sedang berlaku ia juga menamatkan pertikaian yang mungkin berlaku.

Jelas dari definisi di atas bahawa persetujuan bersama atau kerelaan di antara plaintiff dan defendant bagi menyelesaikan pertikaian menjadi asas kepada proses sulu. Jika mereka tidak dapat bertolak ansur dan mementingkan kepentingan individu maka sulu tidak akan dicapai.

'Alī Ḥaydār telah menyokong definisi yang dikemukakan dalam *al-Abkām al-'Adliyyah*. Beliau berpendapat bahawa tanpa menghubungkan definisi sulu dengan unsur redha meredhai, secara umumnya ia merangkumi semua akad seperti akad jual beli, *al-Rahn*, *Ijārah*, *Kafālah*, *Hiwālah* dan lain-lain akad yang disyariatkan.<sup>52</sup> Oleh yang demikian, rasionalnya menghubungkan definisi tersebut dengan unsur redha meredhai ialah:

<sup>50</sup> Al-Ramlī, (1984), *op.cit.*, j. 4, h. 382, Syihāb al-Dīn Ahmad Bin Hajar al-Haytamī, (t.t.), *Hawāysi al-Syeikh 'Abd Hamid al-Syarwāni wa al-Syeikh Ahmad Bin Qasim al-'Ibadī 'ala Tufīfah al-Muhtāj bi Syarh al-Minhāj*, j. 5, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 187, Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad al-Ḥusainī al-Ḥusnī (t.t.), *Kifayah al-Akhyař fi ḥallī Ghayāh al-Ikhtisār*, J. 1, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 271.

<sup>51</sup> al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j. 3, h. 390, Taqī al-dīn al-Futūhī al-Ḥanbalī al-ma'rūf bi Ibn al-Najjār (t.t.), *Muntahā al-Iradāt*, j. 1, 'Ālam al-Kutub, h. 419, Ibn Muflīh (1980), *op.cit.*, j.4, h.278, Mansūr bin Yūnus al-Buhūti (1985), *Rauḍat al-Murbi' Bi Syarh Zād al-Mustaqnī*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 250

<sup>52</sup> Ali Ḥaydār (1991), *Durar al-Abkām Syarḥ Majallah al-Abkām*, Beirut, Lubnān: Dār al-Fikr al-'Ilmiyyah, J. 4, h. 2

- (a) untuk menjelaskan bahawa akad yang dimaksudkan ialah akad suh dan bukannya akad-akad lain yang disyari'atkan;
- (b) untuk menafikan kesahan suh yang dibuat dengan paksaan (*ikrāh*).<sup>53</sup>

Pada dasarnya, suh merangkumi semua jenis akad yang disyariatkan. Para fuqaha' Ḥanafī, Mālikī, Syāfi'i dan Ḥanbali, menjelaskan bahawa semua hukum transaksi jual beli<sup>54</sup>, yang terdiri dari syarat-syarat sah jual beli yang terdiri dari syarat-syarat jual beli, keharusan melakukan *khiyār*, perkara-perkara yang melibatkan riba, dan sebab-sebab yang membatalkan transaksi jual beli seperti adanya unsur *gharār* (ketidakpastian) akan diaplikasikan dalam kontrak suh yang melibatkan pertukaran harta dengan harta (*mubadalah māl bi māl*) samada pertukaran barang dengan barang atau barang dengan wang atau harga. Begitu juga semua hukum transaksi sewaan<sup>55</sup> diaplikasikan dalam kontrak suh yang melibatkan pertukaran harta dengan manfaat, aplikasi hukum transaksi *ṣarf* dalam kontrak suh yang melibatkan pertukaran wang dengan wang, aplikasi hukum transaksi *hibah* dalam kontrak suh yang melibatkan pemberian sebahagian objek yang dipertikaikan, aplikasi hukum transaksi *ibrā'* dalam kontrak suh yang melibatkan pelepasan sebahagian atau keseluruhan hutang dari orang yang mendakwa kepada orang yang

<sup>53</sup> *Ibid*

<sup>54</sup> Apabila plaintif mendakwa defendant bahawa objek/'ayn (*corporeal property*) yang dimiliki defendant adalah miliknya (plaintif) dan defendant kemudiannya mengakui hak tersebut adalah hak plaintif, lalu mereka bersuluh samada dengan objek tersebut atau dengan hutang atau bayaran (*al-thaman*) kepada objek tersebut.

<sup>55</sup> Plaintiff mendakwa objek/harta yang ada dalam milik defendant adalah haknya atau plaintif mendakwa defendant berhutang dengannya, defendant mengakui hak-hak tersebut kemudian mereka bersuluh dengan cara plaintif menduduki rumahnya (defendant) atau menggunakan keretanya selama sebulan. Dalam hal ini defendant (*al-muqirr*) memiliki apa yang didakwa terhadapnya dan plaintiff (*al-muqirr lahu*) memiliki manfaat iaitu pendudukan rumah atau penggunaan kereta. Kedudukannya adalah sama seperti penyewa yang mempunyai hak milik manfaat terhadap barang yang disewanya dan dengan demikian hukum sewaan (*ijārah*) diaplikasikan atas suh tersebut. Hukumnya sama seperti hukum pembelian barang dengan barang yang lain atau pembelian barang dengan harga/hutang.

didakwa dan aplikasi hukum transaksi jual *salam* dalam kontrak sulu yang melibatkan penjualan barang dengan tempahan.<sup>56</sup> Secara kesimpulannya, kesemua proses sulu yang melibatkan transaksi berkaitan akan mengaplikasikan hukum, syarat-syarat dan rukun-rukun yang ditetapkan dalam transaksi tersebut.<sup>57</sup>

Meskipun definisi para fuqaha' yang lain tidak dihubungkan dengan unsur redha namun secara implisitnya dapat difahami bahawa suatu akad atau kontrak sudah tentu memerlukan sighah iaitu ijab dan qabul sebagai bukti keredhaan atau persetujuan kepada kontrak yang dibuat. Sungguhpun keredhaan merupakan suatu yang bersifat dalam dan tidak dapat dilihat tetapi para fuqaha' telah menentukan supaya ia dibuktikan.

Pernyataan melalui *sighah ijāb* dan *qabūl* merupakan bukti kepada keredhaan tersebut. Kesediaan dan keredhaan untuk melakukan akad ialah bukti jelas menunjukkan mereka sanggup atau redha untuk menamatkan pertikaian dan menerima implikasi dari akad tersebut. Oleh yang demikian tanpa menghubungkan akad sulu dengan terma redha meredhai sudah memadai untuk menjelaskan adanya unsur redha terhadap transaksi yang dibuat kerana adanya *sighah ijāb* dan *qabūl*.

<sup>56</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān al-Ḥaṭṭab (1992), *Mawāhib al-Jalīl Li Syarh Mukhtaṣar Khalīl*, cet. 3, j. 5, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 79, 'Allāmah Zayn al-Dīn Ibn Nujaym (1993), *al-Bafr al-Ra'iq Syarḥ Kanz al-Daqīq*, cet. 3, j. 7, Beirut, Lubnān: Dār al-Ma'rifa, h. 255-56, Abū Zakariyya Muhyi al-Dīn bin Syaraf al-Nawāwī (t.t), *al-Majmu' Syarḥ al-Muhadhab*, J. 13, h.383, 386-87, al-Syeikh Muḥammad al-Zuhri al-Ghamrawi (t.t), *Syarḥ al-Siraj al-Wahhāj 'alā Matn al-Minhāj li Syaraf al-Dīn Yahyā al-Nawawī* (1982), Beirut, Lubnān: Dār al-Jayl, h. 233, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.* j. 5, h. 17, Ibn Muflīh (1980), *op.cit.*, j. 4, h. 282-83

<sup>57</sup> al-Imām al-'Allāmah Syihāb al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad bin Idrīs bin 'Abd al-Raḥmān al-Qarrāfī (t.t) *al-Furūq*, j. 4, Beirut: 'Ālām al-Kutub, h. 2

Sehubungan itu, kecenderungan al-Nazzam dan Qadri Bāshā menghubungkan terma redha meredhai dengan definisi suluh adalah sebagai tanda pengukuhan pernyataan terhadap perlunya unsur redha atau persetujuan dari pihak yang mendakwa (Plaintif) dengan pihak yang didakwa (Defendant) dalam mencapai suluh. Ini kerana keredhaan menyebabkan lahirnya kesediaan untuk berkompromi antara pihak-pihak bertikai dalam hal-hal yang menyentuh kepentingan masing-masing demi untuk mencapai perdamaian.

Begitu pun keredhaan dalam mana-mana akad sekalipun samada semasa suluh, jual beli, gadaian dan lain-lain mestilah diberikan dalam keadaan yang bebas dari elemen-elemen yang dianggap boleh merosakkan unsur tersebut. Oleh yang demikian keredhaan yang diperolehi secara paksaan (*ikrāh*), penipuan (*tadlīs*) atau manipulasi (*ghubn*) adalah tidak diterima.

### 2.3.2.2. Definisi Suluh Menurut Mazhab Mālikī

Secara umumnya terdapat beberapa takrif yang dikemukakan oleh fuqaha' Mālikī. Ibn Rusyd menjelaskan suluh ialah menerima sesuatu daripada gantian.<sup>58</sup> Manakala 'Iyād pula mengertikan suluh sebagai ganti dari pendakwaan.<sup>59</sup> Ibn 'Irfaḥ mendefinisikan suluh sebagai satu pemindahan hak milik atau dakwaan dengan suatu gantian untuk menamatkan pertikaian atau untuk mengelakkan pertikaian yang

<sup>58</sup> al-Ḥaṭṭāb (1992), *op.cit.*, j. 5, h. 79, Muḥammad bin Yūsuf Aṭṭīṣy (1985), *Kitāb al-Nayl wa Syifā'* al-'Alā, j. 13, Jaddah al-Sa'ūdiyyah: Maktabah al-Irsyād, h. 639

<sup>59</sup> *Ibid*

mungkin berlaku.<sup>60</sup> Definisi ini diterima oleh fuqaha' Mālikī dan dianggap sebagai definisi yang agak lengkap dan menyeluruh.

Takrif Ibn Rusyd ditolak oleh kalangan fuqaha' termasuk fuqaha' Mālikī kerana tidak lengkap dan tidak menyeluruh dan ia lebih cenderung untuk membataskan sulu dalam aplikasi hukum jual beli sahaja.

Takrif yang diberikan oleh 'Iyād hanya mengiktiraf *sulh al-inkār*<sup>61</sup> kerana ia lazimnya dibuat apabila ada pertikaian atau penafian (*al-inkār*) terhadap dakwaan pihak yang mendakwa. Definisi tersebut tidak mengiktiraf *sulh al-iqrār* kerana pada pandangannya jika sulu berlaku dengan *iqrār*, maka tidak ada pertikaian yang timbul dan *iqrār* itu sendiri yang akan menamatkan pertikaian dan bukannya sulu. Definisi ini juga tidak begitu diterima oleh kalangan fuqaha' kerana tidak mengiktiraf *sulh al-iqrār*.

<sup>60</sup>Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 7, h. 255, Ṣalīḥ ‘Abd al-Samī‘ al-Ābi al-Azharī (t.t), *Jawābir al-Īklīl Šyarḥ al-‘Allāma Khalil Fī Mazhab al-Imām Mālik*, J. 2, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 102, āl-Ḥattāb (1992), *op.cit.*, j. 5, h. 79

<sup>61</sup>Merujuk kepada kedudukan *al-mudda‘ā ‘alayhi* (defendant) semasa pendakwaan dikemukakan terhadapnya, fuqaha' telah membahagikan sulu kepada beberapa kategori. Sulu dengan *iqrār*, sulu dengan *inkār* dan sulu tanpa pernyataan (diam/*al-sukūn*). Sulu dengan *iqrār* bermaksud plaintif mendakwa defendant dengan sesuatu hak milik, samada berbentuk '*ayn* atau hutang (misalnya tanah) kemudian diakui oleh defendant kebenaran dakwaan plaintif atau defendant mengakui bahawa hak tersebut merupakan hak kepada plaintif kemudian mereka bersulu samada dengan hak itu atau gantian kepada hak tersebut. Sulu dengan diam pula bermaksud plaintif mendakwa defendant dengan sesuatu, tetapi defendant hanya mendiamkan diri, tidak mengakui dan tidak pula menafikan dakwaan tersebut, tetapi kemudiannya bersulu atas perkara yang dipertikaikan itu. Manakala sulu *al-inkār* berlaku apabila defendant enggan mengakui dakwaan yang dikemukakan oleh plaintif tetapi kemudiannya bersulu dengan plaintif. Al-Imam al-Syāfi‘ī, Ibn Abi Lailā dan Ibn Hazm hanya mengiktiraf sulu dengan *iqrār*, al-Syāfi‘ī *op.cit.*, j. 3, h. 221, al-Ḥusaynī al-Ḥuṣnī, (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 167, Ibn Hazm (t.t), *op.cit.*, jn. 8, jld.5, h. 160. Fuqaha' Al-Hanafi, al-Mālikī dan al-Hanbali yang mengiktiraf sulu *al-inkār* mensyaratkan bahawa plaintif mestilah meyakini kebenaran dakwaan tersebut, tetapi jika ia mengetahui tuntutan atau dakwaannya adalah palsu maka apa-apa implikasi dari dakwaan tersebut samada berupa bayaran dan sebagainya yang dibayar atau diserah oleh pihak yang didakwa adalah tidak sah dan tidak halal. al-Kāṣānī (1986), *op.cit.*, j. 6, h. 40, al-Buhūti, (1982) *op.cit.*, j. 3, h. 398, al-Kalabi (1989), *op.cit.*, h. 330, Ibn al-Hummām (t.t) *op.cit.*, cet. 2, j. 8, h. 408

Hakikatnya, pertikaian merupakan suatu yang lazim<sup>62</sup> kepada proses sulh samada sulh dengan *iqrār* atau sulh dengan *inkār*. Amalan sulh dengan *iqrār* harus dibezakan dengan *iqrār* yang menjadi kaedah untuk mensabitkan hukuman dalam pendakwaan (*al-iqrār fī al-da'wa*). *Iqrār* semata-mata tidak akan menamatkan semua pertikaian secara total. Lebih luas lagi pertikaian ini bukan sahaja bermaksud penafian orang yang didakwa terhadap hak yang didakwa, tetapi ia juga bermaksud keengganan pihak defendant untuk menyerahkan kembali hak tersebut meskipun dia mengakui (*iqrār*) adanya hak plaintiff.

Sehubungan itu pembatasan pengakuan (*iqrār*) pihak yang didakwa (defendant) tentang sabitnya hak orang yang mendakwa (plaintif) belum memadai untuk menyelesaikan pertikaian. Dalam konteks ini, sulh yang berperanan menamatkan pertikaian tersebut. Ini kerana, apabila sulh dicapai, defendant akan mengakui (*iqrār*) hak tersebut kemudian mereka melaksanakan sulh samada dengan mengembalikan atau menggugurkan tuntutan (*sulh al-isqāf*) atau sebahagiannya (*sulh al-ibrā'*) jika plaintiff menggugurkan sebahagian lagi dari hak yang didakwa atau mereka melaksanakan sulh dengan cara pihak plaintiff menerima gantian ('iwād) dari objek yang didakwa.

Berdasarkan definisi-definisi di atas jelas bahawa terdapat beberapa elemen utama yang mendasari amalan sulh dalam mazhab Mālikī :

---

<sup>62</sup>Lazim di sini bermaksud secara biasanya setiap proses sulh didahului oleh pertikaian.

- 1- Suhu bukan sahaja satu mekanisme untuk menamatkan pertikaian yang telah berlaku tetapi juga menghalang pertikaian yang mungkin berlaku.

Ibn ‘Irfah memberikan pengertian yang agak luas terhadap maksud suhu. Definisi Ibn ‘Irfah merangkumi suhu dengan *iqrār* dan suhu dengan *inkār*.<sup>63</sup> Pemindahan hak dari individu kepada individu yang lain adalah bukti *suhu al-iqrār*. Manakala pemindahan dakwaan ialah bukti *suhu al-inkār*, iaitu orang yang didakwa mengingkari atau menolak pendakwaan tersebut tetapi kemudiannya melakukan suhu atas hak yang dipertikaikan<sup>64</sup>. Selain mekanisme untuk menamatkan pertikaian yang telah berlaku, suhu juga berperanan mengelakkan pertikaian yang mungkin berlaku.

Pandangan ini kemudian diperincikan lagi oleh al-Najafī, bahawa meskipun suhu disyariatkan untuk menamatkan pertikaian tetapi tidak ada dalil yang mensyaratkan sedemikian, malah hukum asal suhu adalah umum, tanpa ada dalil lain samada dari al-Qur’ān, hadith atau *ījmā’* yang menghubungkan dengan syarat perlunya ada pertikaian sebelum akad suhu dibuat. Meskipun istilah suhu sebenarnya bermaksud menamatkan pertikaian, tetapi tidak dikhususkan pertikaian itu mesti berlaku sebelum melaksanakan suhu. Ia boleh jadi pertikaian yang belum ada, tetapi berkemungkinan akan berlaku dan suhu bertujuan menghalang dari berlakunya pertikaian tersebut. Lafaz pertikaian (*al-nizā’*) ialah lafaz yang umum tetapi boleh

<sup>63</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Khurasī, *Syarḥ al-Khurasī ‘alā Mukhtaṣar Sidi Khalīf* (t.t), j. 3, (t.t.p): Dār al- Fikr, h. 2.

<sup>64</sup> Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 7, h. 255, al-Ābi’ al-Azharī (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 102, al-Hāfiṭh (1992), *op.cit.*, j. 5, h. 79

memberikan maksud yang luas hatta kepada pertikaian yang mungkin berlaku.<sup>65</sup>

Kenyataan ini berdasarkan ayat 128 surah al-Nisā'(4):

وَإِنْ امْرَأًهُ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِغْرَاصًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا  
صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّعْرُ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَنْقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا  
تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Dan jika seorang perempuan bimbang akan timbul dari suaminya nusyuz, atau tidak melayaninya, maka tiadalah salah bagi mereka (suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya), kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai); sedang sifat bakhil kedekut (tidak suka memberi atau bertolak ansur) itu memang tabiat semula jadi yang ada pada manusia dan jika kamu berlaku baik (dalam pergaulan) dan mencegah diri (daripada melakukan kezaliman), maka sesungguhnya Allah Maha Mendalam PengetahuanNya akan apa yang kamu lakukan”

Sebab turun ayat ini juga tidak menjelaskan bahawa telah berlaku pertikaian antara Rasulullah s.a.w dan Saudah. Akan tetapi Saudah telah melakukan sulh dengan Rasulullah s.a.w kerana faktor umur dan penampilannya yang tidak lagi menarik perhatian.

وَإِنْ امْرَأًهُ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِغْرَاصًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا  
صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّعْرُ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَنْقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا  
تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Konteks ayat ini juga menjelaskan bahawa pertikaian belum berlaku kerana itulah Allah s.w.t menggunakan lafaz خاف yang bermaksud kekhawatiran atau kebimbangan. Sekiranya nusyuz dan pertikaian sudah berlaku maka kebimbangan tidak perlu ada dan Allah s.w.t akan menggunakan lafaz تَبَيَّن atau علم yang bermaksud telah jelas atau telah nyata. Ayat ini menjelaskan bahawa belum ada pertikaian yang berlaku. Ia hanya sekadar “sangkaan akan terjadinya pertikaian”. Ini menunjukkan

<sup>65</sup> al-Najafī, *Jawāhīr al-Kalām fi bāb al-'Uqūd*, h. 452

bahawa suhu boleh dilaksanakan meskipun hanya untuk menghalang pertikaian dari berlaku.<sup>66</sup>

Ulama al-Ḥanafī menegaskan, kontrak suhu tidak akan berlaku tanpa pertikaian. Bagi mereka pertikaian menjadi syarat untuk melakukan akad suhu kerana istilah suhu itu sendiri secara konotasinya menghendakki berlakunya pertikaian sebelum akad suhu dibuat. Mereka berpendapat, pertikaian akan menimbulkan ketidak setabilan keadaan dan menjadi sebab berlakunya kerosakan atau kemusnahan. Melalui akad suhu ia akan menghilangkan kerosakan dan kemusnahan yang mungkin berlaku disebabkan pertikaian tersebut.

Manakala al-Syarbīnī, al-Ramlī dan al-Nawāwī dari kalangan fuqaha' Syāfi'i dalam pendapat mereka yang *asāḥ* menegaskan, tanpa pertikaian akad suhu dianggap batal.<sup>67</sup> Mereka juga beranggapan bahawa istilah suhu itu sendiri bermaksud "adanya pertikaian sebelum perdamaian". Meskipun begitu berdasarkan analogi atas transaksi jual beli, al-Syarbīnī berpendapat walaupun tanpa pertikaian, adalah sah melakukan akad suhu kerana ia adalah suatu bentuk tukaran atau gantian seperti juga transaksi jual beli<sup>68</sup>.

Pada prinsipnya menurut undang-undang Islam, akad suhu hanya boleh merangkumi pertikaian (*khusūmah*) yang telah atau sedang berlaku sahaja dan

<sup>66</sup> Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (1988), *Jāmi'e al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān*, (al-ma'ruf bi *Tafsīr al-Ṭabarī*), j. 2, Beirut: Dār al-Fikr, h. 126

<sup>67</sup> al-Syarbīnī,(t.t) *op.cit.*, j. 2, h. 178, al-Nawawī (1982), *op.cit.*, h. 233, Syams al-Dīn Muḥammad bin Abi 'Abbās Ahmad Bin Ḥamzah Ibn Syihāb al-Dīn al-Ramlī (t.t), *Nihāyah al-Muhtāj ilā Syarī' al-Minhāj*, (t.t.p): Dār al-Fikr, j. 4, h. 384

<sup>68</sup> *Ibid* .pandangan ini merujuk kepada kes-kes suhu dalam bab *anwā'il*

bukannya pertikaian yang berkemungkinan berlaku (*future disputes*). Ini kerana perjanjian yang dibuat atas dasar yang tidak pasti akan terdedah kepada unsur *gharār*. Pihak-pihak dalam akad ini mungkin telah mengubah pendirian mereka dan tidak mahu meneruskan lagi perjanjian tersebut apabila pertikaian yang sebenarnya terjadi. Apabila keadaan ini berlaku ia akan melahirkan rasa tidak puashati dalam melaksanakan persetujuan, sedangkan objektif utama suhu ialah untuk melenyapkan perasaan tidak puashati dan sikap benci membenci.

## 2- Suhu memerlukan gantian

Menurut Ibn 'Irfah dan 'Iyaq, gantian merupakan elemen utama dalam setiap transaksi suhu. Ia bermaksud pihak-pihak bertikai mengambil imbalan terhadap apa yang diberi oleh mereka dalam proses suhu. Orang yang mendakwa (plaintif) mengambil/memiliki gantian kepada objek yang dipertikaikan (*muṣalah 'alaihi/badal al-sulh*) dan defendant mengambil/memiliki objek yang dipertikaikan (*muṣalah 'anhu/maḥal al-nizā*) atau digugurkan dari dakwaan dan bersumpah (*wa al-yamīn 'ala man ankāra*). Ini bermakna tanpa sebarang gantian suhu dianggap batal.<sup>69</sup>

Dalam hal ini haruslah difahami bahawa tidak semua akad suhu melibatkan gantian. Adakalanya suhu berlaku melalui gantian iaitu objek yang dituntut/didakwa diganti dengan sesuatu yang lain<sup>70</sup> atau melalui pengguguran atau pelepasan keseluruhan atau sebahagian (*sulh al-ibrā' wa al-isqāt / al-haṭīfah*) dari hak yang

<sup>69</sup> al-Haṭīfah (1992), *op.cit.*, j. 5, h. 79, Muḥammad bin Yūsuf Atṭisy (1985), *op.cit.*, h. 639, Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 7, h. 255, Sāliḥ 'Abd al-Samī' al-Ābī al-Azharī (t.t), *op.cit.*, h. 102.

<sup>70</sup> Contohnya objek atau hak yang dipertikaikan ialah sebuah rumah, kemudiannya pihak-pihak yang bertikai bersuhu dengan wang/harta (nilai rumah) sebagai ganti kepada rumah yang dituntut.

dipertikaikan sehingga yang perlu dibayar atau diberi hanya sebahagiannya sahaja.

Dalam hal ini Ibn ‘Irfah berbeza pandangan dengan sebahagian besar fuqaha’ yang telah membahagikan suluh kepada dua iaitu :

- (a) Suluh dengan cara melepaskan dan menggugurkan (*suluh al -ibrā'*/*suluh al-isqāt*) atau disebut *suluh al-ħatīfah* mengikut mazhab al-Syāfi‘ī dan
- (b) Suluh dengan gantian (*suluh al-mu'āwaḍah*)

Ibn ‘Irfah juga tidak menukilkan secara jelas asas redha dalam definisinya. Begitu pun, secara implisitnya dapat difahami bahawa keredhaan menjadi sebab yang mewajibkan pemindahan hak daripada individu kepada individu yang lain (pihak-pihak yang berkontrak).

#### 2.4. Elemen Suluh

Untuk menentukan kesahan sesuatu akad suluh beberapa elemen utama haruslah di patuhi.<sup>71</sup> Elemen-elemen tersebut ialah *sighah*, iaitu pernyataan tawaran dan penerimaan, objek yang dipertikaikan, pihak-pihak yang bertikai dan gantian terhadap objek yang dipertikaikan.

<sup>71</sup> Menurut fuqaha’ mazhab Ḥanafi, rukun suluh ialah *sighah* iaitu *ījāb* dan *Qabūl*, tetapi Jumhūr berpendapat rukun suluh ialah *sighah*, pihak-pihak yang bersuluh (*‘aqidān*), perkara yang dipertikaikan (*mūṣṭalāh ‘anhu-mabāl al-nizāt*) dan gantian suluh (*muṣṭalāh ‘alaihi-badal al-suluh*). Lihat al-Kāsānī (1986), *op.cit.*, j. 5, h. 40.

#### 2.4.1. *Sīghah*, Persetujuan (*Redā*) Dan Kompromi

Suhu memerlukan pernyataan persetujuan dari pihak-pihak yang bertikai bagi menamatkan pertikaian. Pernyataan ini diterjemahkan melalui akad yang dilakukan oleh mereka dan diimplementasikan melalui *sīghah ijāb* dan *qabūl*.<sup>72</sup>

Menurut undang-undang Islam keredhaan merupakan faktor asas dalam setiap kontrak atau akad. Meskipun keredhaan merupakan elemen subjektif yang bersifat dalaman dan tidak boleh dilihat kecuali melalui ekspresi luaran pihak-pihak yang berkontrak, para fuqaha' telah menentukan bahawa secara objektifnya keredhaan mestilah dibuktikan melalui *sīghah* yang merangkumi *ijāb* (tawaran) dan *qabūl* (penerimaan). al-Syarbīnī telah menjelaskan mengapa *sīghah* diperlukan dalam setiap kontrak yang dibuat:

"Seperti yang dituntut oleh al-Qur'an<sup>73</sup> dan hadith,<sup>74</sup> setiap kontrak memerlukan *sīghah* kerana ia bergantung kepada persetujuan atau kerelaan pihak-pihak yang berkontrak.<sup>75</sup> Oleh kerana keredhaan merupakan suatu perkara yang subjektif dan bersifat dalaman, ia tidak boleh dilihat secara zahir. Oleh yang demikian elemen redha harus dibuktikan melalui sesuatu yang boleh dilihat secara nyata, iaitu melalui *sīghah* yang diucapkan".<sup>75</sup>

Bagi memastikan unsur redha benar-benar ada, fiqh telah menentukan *sīghah ijāb* dan *qabūl* hendaklah dilakukan dalam satu sesi atau majlis. Untuk tujuan ini *ijāb* (penawaran) mestilah disusuli secara segera dengan *qabūl* (penerimaan) dan jika

<sup>72</sup>Yasin Muhammad Yaḥyā (Dr) (1978), 'Aqd al-Ṣulḥ baina al-Syar'iyyah al-Islamiyyah wa al-Qānūn al-Madani', (t.t.p): Dār al-Fikr al-'Arabi, h. 190

<sup>73</sup>Firman Allah s.w.t بِأَيْمَانِ الَّذِينَ آتُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِسْكُمْ بِالْأَبْطَلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَمَارِةً عَنْ تِرَاضٍ مِنْكُمْ surah al-Nisā' (4) ayat 29

<sup>74</sup>Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazid al-Qazwīnī (t.t) Sunān Ibn Mājah, Hadith Kitab al-Tijārāt باب بيع الميراث عن سراج بن الحارث no. hadith: 2185.

<sup>75</sup>al-Syarbīnī (t.t), op.cit., j. 2, h. 3

berlaku penangguhan ia menandakan penolakan terhadap *ijāb* yang dibuat. Signifikannya, syarat ini diperlukan bagi memastikan bahawa keredaan itu suatu yang pasti. Adanya kerenggangan masa di antara penawaran dan penerimaan menandakan pihak-pihak yang berkontrak ragu-ragu atau mungkin tidak akan meneruskan kontrak.

Sesetengah fuqaha' Hanafi secara jelas menghubungkan unsur redha dalam definisinya bagi menjelaskan bahawa penyelesaian pertikaian mestilah berdasarkan keredaan dan persetujuan bersama dari kedua-dua pihak dan tidak harus dilakukan secara paksaan (*ikrāh*).<sup>76</sup> Akad yang dilakukan secara paksaan tidak akan menghasilkan apa-apa implikasi.

Meskipun fuqaha' Syāfi'i secara eksplisitnya tidak mensyaratkan redha sebagai asas dalam melakukan akad sulu namun kesediaan untuk berkontrak sudah memadai untuk menunjukkan adanya unsur redha tersebut. Perpindahan hak atau dakwaan juga merupakan bukti kepada keredaan pihak-pihak untuk menamatkan pertikaian dan bersedia untuk berkompromi dalam beberapa perkara yang menyentuh kepentingan masing-masing.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> al-Sarakhsī (t.t), *op.cit.*, j. 20, h. 134, al-Nazzām (t.t) *op.cit.*, j. 4, h. 244, 'Alī Ḥaydār (1991), *op.cit.* j. 4, h. 2. Lihat juga seksyen 1531 *Majallat al-Abkām al-'Adliyyah*. al-Ḥanafiyah berpendapat dalam sistem pengadilan, para hakim tidak boleh memaksa pihak-pihak mengadakan sulu jika mereka tidak mahu berbuat demikian. Oleh itu hakim hendaklah membuat keputusan melalui perbicaraan jika pihak-pihak menolak untuk melakukan sulu.

<sup>77</sup> Aplikasi dalam sulu *al-ibrā'* dan *al-isqāf*. Apa yang dimaksudkan sebagai perpindahan hak daripada individu kepada individu yang lain boleh dilihat dalam indikasi berikut: Penyelesaian pertikaian atau sulu mungkin dicapai dengan keredaan hati atau sikap keterbukaan (kompromi) dari satu pihak untuk mengembalikan hak pihak yang menanggung kerugian dan adakalanya keredaan hati pihak yang menanggung kerugian amat diperlukan bagi menggugurkan kesemuanya atau sebahagian haknya demi mencapai perdamaian.

Sehubungan itu, keredhaan, persetujuan bersama serta kompromi dari pihak-pihak yang bertikai untuk berdamai samada dengan menggugurkan sebahagian daripada hak atau dengan menerima gantian terhadap hak yang dipertikaikan adalah antara elemen terpenting dalam amalan sulu. Tanpa elemen tersebut tujuan utama akad sulu tidak akan terlaksana. Ini kerana objektif utama akad sulu ialah mewujudkan perdamaian dengan cara menamatkan pertikaian dan menghentikan pendakwaan. Akad sulu yang dilakukan secara paksaan adalah tidak sah kerana ketiadaan unsur redha tersebut.

Kompromi dalam amalan sulu bukanlah bermaksud kedua-dua pihak, plaintiff dan defendant akan mendapat hak yang sama rata dalam penyelesaian tersebut. Kemungkinan plaintiff hanya akan mendapat sebahagian dari hak yang dituntut atau kesemuanya. Plaintiff juga berkemungkinan tidak mendapat kembali objek yang didakwa tetapi mendapat gantian daripada objek tersebut. Dalam hal ini fuqaha' telah membahagikan sulu kepada beberapa kategori berdasarkan dakwaan yang dibuat.

Pertama, sulu berlaku dengan gantian (*sulū mu'āwadah*) iaitu plaintiff mendakwa defendant dengan suatu hak milik samada berbentuk '*ayn (corporeal property)* atau *dayn (hutang)* dan diakui oleh defendant. Kemudian mereka melakukan sulu dengan suatu objek yang lain atau dengan manfaat kepada objek yang didakwa. Dengan ertikata lain, sulu dengan gantian bermaksud plaintiff tidak mengambil haknya yang dituntut akan tetapi bersetuju mengambil gantiannya. Para fuqaha' bersepakat bahawa *sulū mu'āwadah* adalah diharuskan kerana ia melibatkan

pertukaran harta dengan harta. Suhu jenis ini akan mengambil kira segala syarat dan hukum jual beli meskipun ia dilakukan dengan lafaz suhu.<sup>78</sup>

Kedua, suhu dengan menggugur dan melepaskan hak (*sulh al-isqaṭ wa al-ibrā'* atau disebut *sulh al-haṭīṭah* mengikut fuqaha' Syāfi'i) iaitu plaintif mendakwa defendant dengan suatu hak milik atau *dayn*, defendant kemudian mengakui dakwaan tersebut (*sulh al-iqrār*) dan mereka bersuhu dengan menggugurkan sebahagian dari hak yang didakwa oleh plaintif.<sup>79</sup> Plaintiff dalam konteks ini bersetuju mengambil atau menerima sebahagian sahaja daripada kadar tuntutan haknya.<sup>80</sup> *Sulh al-haṭīṭah* termasuk dalam kategori *hibah*, oleh kerana itu ia akan mengambil kira semua hukum *hibah* samada ia berlaku dengan lafaz suhu atau *hibah*.

#### 2.4.2. Pihak-Pihak Yang Berakad

Pihak-pihak yang berakad ialah pihak yang menuntut yang menerima suhu dan pihak kena tuntut yang menganjurkan suhu. Para fuqaha' bersepakat bahawa keredhaan oleh pihak-pihak yang bertikai hanya diakui sah jika ia diberikan secara bebas oleh individu yang berautoriti (*al-'ahliyyah*). Namun begitu mereka berselisih

<sup>78</sup> Syarat-syarat jual beli ialah seperti dimaklumi objek gantiannya, boleh diserahkan, hendaklah diterima dalam majlis (jual beli) jika berlaku pertukaran barang-barang dalam bentuk *riba nas'iah*. Hukum akad jual beli ialah seperti pemulangan objek dengan sebab aib, *haq al-syuf'ah*, dan larangan dari *taṣarruf* sebelum berlakunya penerimaan. Ia ia juga akan terbatal jika adanya unsur *gharār* dan syarat-syarat yang merosakkan jual beli.

<sup>79</sup> al-Husaynī al-Ḥusnī, (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 168, al-Ramī (1984), *op.cit.*, j. 4, h. 383-84, Ibn Muflīḥ (1980), *op.cit.*, j. 4, h. 279, al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 3, h. 221, Ibn Rusyd (t.t) *op.cit.*, j. 2, h. 294, Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 7, h. 256, Ibn Muflīḥ (1980), *op.cit.*, j. 2, h. 282, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.*, j. 5, h. 17, al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 3, h. 382

<sup>80</sup> Contohnya A berhutang dengan B sebanyak RM2000. B kemudian telah membuat penyelesaian suhu dengan A supaya membayar kepadanya RM 1000 sahaja dan bersetuju melupuskan RM1000 yang baki daripada kadar dituntut.

pandangan dalam menentukan syarat bagi orang yang berautoriti untuk melakukan sulu.<sup>81</sup>

#### 2.4.2.1. Syarat-Syarat Keahlian (*al-Ahliyyah*) Untuk Melakukan Sulu

Pada dasarnya fuqaha' Syāfi'i dan Mālikī tidak membincangkan syarat-syarat keahlian sulu dalam kitab *al-sulūl*. Oleh kerana transaksi sulu melibatkan implikasi hukum jual beli atau *tabarru'* (kebijakan) maka mereka menetapkan syarat yang sama terpakai untuk sulu. Ini bermakna jika sulu melibatkan transaksi gantian ia akan menggunakan syarat-syarat keahlian dalam transaksi jual beli, begitu juga dengan transaksi yang melibatkan *tabarru'*.<sup>82</sup>

Fuqaha' Ḥanbalī pula telah menjelaskan bahawa jika sulu berlaku dengan *ibrā'* atau *hibah*, individu itu mestilah seorang yang berautoriti untuk melakukan *tabarru'*,<sup>83</sup> bukan orang yang gila atau muflis. Manakala sulu dengan gantian akan menggunakan syarat-syarat keahlian dalam hukum jual beli.<sup>84</sup>

Kecuali fuqaha' Ḥanafī yang membincangkan syarat-syarat keahlian ini secara ditil dalam bab *al-sulūl*. Menurut al-Ḥanafiyyah orang yang berautoriti ialah mereka yang berakal ('āqil). Justeru keredhaan yang diberikan oleh mereka yang tidak berkeahlian seperti orang gila dan kanak-kanak yang tidak berakal (*ma'tuh*), orang yang pitam atau sedang tidur tidak akan menghasilkan apa-apa implikasi. Bagi orang

<sup>81</sup> Naziyah Ḥammad (1996), *op.cit.*, h. 29

<sup>82</sup> *ibid*

<sup>83</sup> Ibn al-Najjar (t.t), *Muntahā al-Irādāt*, j. 1, h. 419

<sup>84</sup> al-Buhūti (1982) *op.cit.*, j. 3, h. 392-94

yang mabuk, akad sulh yang dilakukannya dianggap sah jika dia mabuk disebabkan oleh perkara-perkara yang haram.<sup>85</sup> Begitu juga dengan keredhaan yang diberikan oleh mereka yang boleh memberikan kesan terhadap hak dan kepentingan orang lain seperti orang yang bankrup (*muflis*) atau dalam keadaan *marḍh al-maūt* (sakit yang tidak ada harapan sembuh) dianggap tidak terpakai.<sup>86</sup>

#### 2.4.2.2. Kualifikasi *Wasiṭ* (Pengantara)

Secara dasarnya tidak terdapat di dalam mana-mana perbincangan di kalangan fuqaha, tentang kualifikasi pengantara yang berhak mengendalikan sulh. Oleh kerana pada amalannya, *ḥakam* ialah *wasiṭ* atau pengantara yang melaksanakan sulh, justeru, penulis membuat kesimpulan bahawa pengantara haruslah memenuhi kualifikasi *ḥakam*. Namun, kualifikasi pengantara juga boleh bergantung kepada sifat perlantikan tersebut. Jika pengantara yang dilantik sebagai wakil bagi pihak-pihak ia akan mengaplikasi syarat-syarat yang terpakai kepada wakil.

#### 2.4.3. Hak yang Di Pertikaikan<sup>87</sup>

Menurut al-Imām Ibn Qayyim *ḥuquq* dibahagikan kepada dua; hak Allah (*ḥuquq Allāh*) atau hak umum<sup>88</sup> dan hak manusia<sup>89</sup> (*ḥuquq al - 'ibād/al-ādāmī*) atau

<sup>85</sup> Sebagai satu peringatan dan pengajaran terhadap perbuatannya

<sup>86</sup> al-Kāṣānī (1986), *op.cit*, j. 6, h. 40-42, al-Nazzām (t.t), *op.cit*, j. 4, h. 229

<sup>87</sup> Hak yang dituntut oleh pihak yang menuntut

<sup>88</sup> Hukum-hukum dalam kategori ini ialah hukum-hukum yang disyari'atkan untuk melindungi kepentingan umum. Oleh kerana itu hukum-hukum ini dikenali juga sebagai hak-hak umum. Ketentuan hukum yang termasuk dalam kategori ini ialah hukum zina, mencuri, merompak dan kesalahan-kesalahan lain yang dikenakan hukuman *hudud* yang merupakan hak Allah. Termasuk juga dalam kategori ini hukuman atas kesalahan pembunuhan yang dilakukan oleh anak terhadap bapanya, *kifarah* sumpah, *z̄hār* dan *kifarah* pembunuhan yang tidak disengajakan

hak individu. Suhu berlaku dalam berbagai bidang, kecuali dalam bidang yang berhubung dengan hak Allah s.w.t.<sup>90</sup> Ini bermakna, suhu hanya dibenarkan dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan hak-hak sesama manusia. Hak-hak ini samada berbentuk harta seperti harta tunai, hutang dan *manfa'ah* ('ayn, dayn dan *manfa'ah*) atau bukan harta seperti *qisāṣ* dan giliran bermalam. Umpamanya individu yang mempunyai hak *qisāṣ* atas individu yang lain dan dia (individu yang mempunyai hak *qisāṣ*) bersetuju dengan cara suhu (oleh pihak yang dikenakan *qisāṣ*) dengan bayaran harta (*diyat*) sebagai gantian *qisāṣ*, suhu tersebut adalah harus, samada gantian yang dipersetujui dalam bentuk harta atau benda seperti tanah atau dalam bentuk hutang seperti seribu ringgit. Cuma jika gantian itu dalam bentuk hutang ia hendaklah diterima dalam majlis penerimaan suhu supaya ia tidak menjadi pertukaran satu hutang dengan hutang.

Oleh kerana suhu hanya dibenarkan dalam perkara yang berkaitan dengan hak individu maka suhu dalam perkara yang diklasifikasikan di bawah hak Allah s.w.t adalah tidak sah.<sup>91</sup> Oleh kerana itu, adalah tidak sah jika seorang pelaku zina atau pencuri melakukan suhu dengan orang yang dizina atau orang yang dicuri hartanya dengan membayar sejumlah wang kepadanya sebagai alternatif supaya dia tidak didakwa di mahkamah dan dengan itu hukuman *ḥad* tidak dikenakan, kerana

<sup>89</sup> Peraturan-peraturan hukum yang mengatur hak individu yang berkaitan dengan harta bendanya. Contohnya, kewajipan seseorang untuk membayar gantirugi kerana merosakkan harta orang lain, hak pemegang gadai untuk menahan harta gadai yang dalam penjagaannya, hak yang menyangkut hutang piutang dan berbagai hak yang berkaitan dengan perjanjian seperti jual beli dan sewa menyewa.

<sup>90</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 108, Salih bin Ibrāhim al-Bulayhi (1986), *al-Salsabil fi Ma'rifat al-Dalil Hāsyiah 'alā Zād al-Mustaqnī*, j. 2, al-Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, h. 120

<sup>91</sup> al-Kāsāni (1986), *op.cit.*, j. 6, h. 48, Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 108-9, al-Nazzām (t.t), *op.cit.*, j. 4, h. 230, Ibn 'Abidin (1979), *op.cit.*, j. 5, h. 429, Muhammad 'Alā' al-Dīn Afandiy (1979), *Takmīlāt Rād al-Muhtār 'alā al-Dur al-Mukhtār*, j.8, (t.t.p): Dār al-Fikr, h.220

hukuman *had* adalah hak Allah dan ia tidak menerima tukaran atau gantian. Ia juga kerana individu tidak berhak (tidak harus) menukar ganti hak atau kepentingan orang lain: لأن الأصل فيه أن الأعتياد في حق الغير لا يجوز<sup>92</sup> Individu hanya berhak menggugurkan hak-hak yang menyangkut hak peribadinya secara mutlak atau hak peribadinya lebih mendominasi daripada hak Allah s.w.t. (hak umum).<sup>93</sup>

Keterangan-keterangan di atas menjelaskan bahawa sulu hanyalah boleh melibatkan pertikaian yang berkaitan dengan hak individu, di mana individu tersebut mempunyai kuasa mutlak samada membuat tuntutan (dakwaan) atau memaafkan. Matlamat utama sulu ialah menyelesaikan pertikaian secara damai. Selaras dengan prinsip tersebut maka pertikaian yang boleh diselesaikan melalui sulu ialah pertikaian yang menerima untuk didamaikan. Pertikaian-pertikaian ini ialah pertikaian yang berkaitan dengan hak-hak individu atau hak sesama manusia seperti pertikaian mengenai harta benda. Manakala pertikaian yang berkaitan dengan hak umum atau hak Allah tidak boleh diselesaikan secara sulu.

<sup>92</sup> Alā' al-Dīn Afandiy (1979), *Ibid.*, j. 8, h. 220

<sup>93</sup> Misalnya dalam kes pembunuhan yang berhubung dengan pelanggaran hak individu dan kepentingan umum. Meskipun dalam kes ini individu berhak untuk memaaf atau menggugurkan tetapi dalam hak individu ini juga terkandung kepentingan umum. Oleh kerana itu jika keluarga mangsa memaafkan si pembunuhan, maka yang gugur hanyalah hak-hak perseorangan iaitu hukuman *qisāṣ* dan *diyāt* manakala kepentingan umum yang dilanggar harus dituntut oleh hakim berupa hukuman seperti *ta'zir* dan hukuman ini tidak dapat dimaafkan oleh keluarga mangsa. 'Abd al-Qadir 'Audah (1986), *al-Tasyr'* *al-Jinā'i al-Islāmī*, j. 2, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 259. Namun begitu kalangan fuqaha' Hanafi mengharuskan sulu dalam kes-kes *ta'zir*, jika ia melibatkan *ta'zir* terhadap hak manusia, *ibid.* lihat juga Ibn 'Abidin (1979), *op.cit.*, j. 5, h. 629, 'Alā' al-Dīn Afandiy (1979) *ibid.*, j. 8, h. 219 al-Kāsānī (1986), *op.cit.*, j. 6, h. 48, al-Nazzām (t.t), *op.cit.*, j. 4, h. 230

Walau bagaimana pun sulu<sup>i</sup>h diakui sah dalam perkara-perkara yang berhubung dengan hak manusia atau hak individu jika menepati syarat-syarat berikut:<sup>94</sup>

1. Hak yang dipertikaikan mestilah dimiliki oleh pihak yang menganjurkan sulu<sup>i</sup>h atau dengan lain perkataan individu itu mestilah mempunyai hak ke atas sesuatu perkara yang dipertikaikan.

Umpamanya, jika seseorang lelaki mendakwa perempuan tertentu isterinya (adanya ikatan pernikahan antara keduanya) tetapi disangkal oleh perempuan itu, lalu dia melakukan sulu<sup>i</sup>h dengan membayar suatu kadar kepada lelaki tersebut sehingga dia menggugurkan dakwaannya. Keadaan seperti ini adalah diharuskan kerana ikatan pernikahan adalah hak yang dimiliki oleh lelaki tersebut dan secara jelas sulu<sup>i</sup>h berlaku atas hak yang sabit kepada *al-muṣalih* dan bayaran ini dianggap sebagai *badal al-khul'*.<sup>95</sup> Tetapi jika wanita yang telah diceraikan suaminya mendakwa anak yang di bawah jagaannya adalah anak hasil hubungan dengan suami yang menceraikannya, dan dakwaan itu ditolak oleh si suami, kemudian wanita itu mengajukan sulu<sup>i</sup>h dengan menggugurkan dakwaan pensabitan nasab dengan sesuatu benda atau bayaran, sulu<sup>i</sup>h itu dianggap batal. Ini kerana pensabitan nasab adalah hak anak dan bukan hak ibu tersebut. Seseorang itu tidak boleh menukar ganti hak orang lain (meskipun anaknya) dan dengan demikian dia tidak berbidang kuasa mengajukan sulu<sup>i</sup>h dalam perkara ini.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> al- Kāsānī, *ibid.*

<sup>95</sup> *ibid.*, j. 6, h. 50

<sup>96</sup> Alā' al-Dīn Afandiy (1979), *op.cit.*, h. 219

Hak tersebut samada berbentuk harta<sup>97</sup> ('ayn, dayn, manfa'ah) dan hak-hak yang bukan berbentuk harta seperti *qisāṣ* dan giliran bermalam. Individu tidak dibenar melakukan suluḥ terhadap sesuatu hak yang tidak dimilikinya. Begitupun pengecualian diberikan kepada individu yang mendapat kebenaran secara sah daripada pemilik kepada hak atau perkara yang dipertikaikan (*wakālah*).

2. Hak yang dituntut itu juga mestalah suatu yang dimaklumi oleh kedua pihak yang membuat suluḥ. Jika ia merupakan suatu yang tidak termaklum (*al-majhūl*) kepada kedua-duanya atau kepada salah satu pihak dalam akad suluḥ itu, maka suluḥ tersebut adalah tidak sah kerana mengandungi unsur *gharār*.<sup>98</sup>
3. Jika suluḥ yang dibuat melibatkan transaksi gantian ('iwaḍ) ia mestalah suatu yang harus ditukar ganti samada ia berbentuk harta atau bukan harta.

#### 2.4.4. Gantian Suluḥ (*al-Musālah bihi*)

Gantian yang akan diterima oleh pihak yang menuntut daripada pihak yang dituntut sebagai alternatif kepada tuntutan haknya perlulah memenuhi beberapa syarat berikut:

1. Ia mestalah suatu yang sah menurut syarak. Adalah tidak sah melakukan suluḥ dengan barang-barang ('ayn, dayn atau *manfa'ah*) yang tidak diiktiraf sebagai harta yang sah menurut syarak. Berdasarkan analogi atas transaksi jual beli,

<sup>97</sup> Seorang lelaki berkahwin dengan maskahwin seorang khadam (pembantu), kemudian dia bersuluh dengan perempuan tersebut dengan mengemukakan bayaran maskahwin seekor kambing, hukumnya harus suluḥ yang dilakukan itu. Tetapi jika berlaku *riba nasi'ah* (pembayaran lebih dari hutang asal dengan berlakunya penangguhan bayaran) hukumnya tidak harus.

<sup>98</sup> Ibn Ḥazm (t.t), *op.cit.*, j. 8, h. 165-66, al-Syāfi'i (1993) *op.cit.*, j. 3, h. 254

- suatu barang atau harta yang tidak sah dijadikan alternatif dalam urusan jual beli, maka ia juga tidak sah menjadi alternatif dalam pelaksanaan sulu. Ini kerana sulu mengandungi makna gantian sama seperti jual beli.<sup>99</sup>
2. Gantian yang berbentuk harta atau manfaat itu juga mestilah dimiliki oleh pihak yang menganjurkan sulu. Sekiranya dia melakukan sulu dengan sesuatu harta dan ternyata selepas itu bahawa dia tidak memilikinya, maka sulu yang dibuat adalah batal walaupun pihak yang menerima sulu itu sudah menerima barang tersebut.<sup>100</sup>
  3. Gantian tersebut mestilah sesuatu yang dimaklumi oleh kedua-dua belah pihak.<sup>101</sup> Ini bertujuan untuk mengelakkan ketidakpuasan hati dan keraguan yang akan menyebabkan pertikaian yang berlarutan dan akan merosakkan sesuatu akad.<sup>102</sup>

Kesimpulannya, sulu ialah akad yang menamatkan pertikaian secara damai berdasarkan kerelaan kedua-dua pihak. Kontrak sulu ialah kontrak yang lazim dan ia merupakan suatu janji yang harus ditepati. Dengan demikian masing-masing pihak terikat dengan janjinya. Apabila kontrak sulu telah dimeterai, ia akan menamatkan

---

<sup>99</sup> Seperti bangkai, arak dan barang-barang yang haram. Lihat al-Kāsānī *op.cit.*, j. 6, h. 42, 48, al-Haṭṭab (1992), *op.cit.*, *Mawāhib al-Jalīl*, j. 5, h. 85, Ibn Qudāmah (1985), *op.cit.*, j. 5, h. 28, al-Syafī'i (1993) *op.cit.*, j. 3, h. 254.

<sup>100</sup> al-Kāsānī (1986), *op.cit.*, j. 6, h. 48

<sup>101</sup> Syarat ini hanya diperuntukan oleh fuqaha' mazhab Syāfi'i, Ḥanbalī dan Zāhiri, manakala fuqaha' mazhab Ḥanafī mensyaratkannya jika *al-muṣālah bihi* adalah objek yang memerlukan penerimaan atau penyerahan (*al-taslīm*) ia mestilah dimaklumi sifat, kadar, nilai dan kedudukannya. Sifat ialah saiz harta tersebut, seperti kecil atau besar, kadar ialah banyak atau sedikit, nilai ialah mahal atau murah dan kedudukan samada harta alih atau tak alih dan lokasi harta. Lihat Ibn Hazm (t.t) *op.cit.* juz 8, jld. 5, h. 165, al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 3, h. 254, al-Kāsānī (1986), *ibid*, al-Nazzām(t.t) *op.cit.*, j. 4, h. 231

pertikaian dan pendakwaan di antara pihak-pihak bertikai. Pihak-pihak tidak lagi boleh membatalkan atau membuat rayuan atas keputusan-keputusan dan perkara-perkara yang dipersetujui semasa suhu. Dengan lain perkataan, dakwaan pihak-pihak tidak akan didengar atau diterima kembali selepas kontrak tersebut dimeterai.<sup>103</sup> Atas alasan tersebut menunjukkan betapa pentingnya persetujuan dan keredhaan dari kedua-dua pihak diperolehi terlebih dahulu sebelum keputusan dibuat.

Kesimpulannya, takrif yang diberikan oleh fuqaha' Ḥanafī, Maliki, Syafi'i dan Ḥanbalī adalah jelas meskipun terdapat sedikit perbezaan dari segi ungkapannya. Ini kerana fuqaha' Ḥanafī menggunakan istilah mengangkat pertikaian (*raf'ū al-nizār*), fuqaha' Mālikī menggunakan istilah pemindahan hak atau dakwaan, fuqaha' Syāfi'i menggunakan istilah memutuskan pertikaian (*qat'ū al-nizār*) dan fuqaha' Ḥanbalī pula menggunakan istilah persetujuan bersama di antara pihak-pihak yang bertikai (*muwafaqah baina mukhtalifayn*).<sup>104</sup> Walaupun begitu ia mempunyai maksud dan tujuan yang sama iaitu menyelesaikan pertikaian berdasarkan persetujuan bersama antara pihak yang mendakwa (plaintif) dan pihak yang didakwa (defendant).

Yāsin Muḥammad Yaḥya dan Naziyyah Ḥammād dalam ulasannya terhadap definisi yang dikemukakan oleh fuqaha' Ḥanafī, Maliki, Syafi'i dan Ḥanbalī menjelaskan bahawa pada dasarnya majoriti fuqaha' bersepakat bahawa suluah ialah akad yang menyelesaikan pertikaian, kecuali fuqaha' Mālikī yang memberikan

<sup>103</sup> al-Kāṣāni, *ibid*, h. 53, al-Nazzām, *ibid*, j. 4, h. 229

<sup>104</sup> Alā' al-Dīn Abi al-Hasan 'Alī bin Sulaimān al-Mardawiy (1956) *al-Insāf fi Ma'rifah al-Rājiḥ min al-Khilāf 'alā Mazhab al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, j. 5, h. 234

pengertian yang lebih luas iaitu sulu hialah akad untuk menghalang pertikaian yang mungkin berlaku.<sup>105</sup>

## 2.5. Peruntukan Sulu Dalam al-Qur'ān

Banyak ayat al-Qur'ān yang menganjurkan supaya sulu dilaksanakan.<sup>106</sup> Secara prinsipnya sulu dalam pertikaian di antara suami dan isteri disebut dalam surah *al-Nisā'* (4) ayat 128:

وَإِنْ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَاحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّجُّعَ وَإِنْ تُخْسِنُوا وَتَشْكُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا

"Dan jika seseorang wanita itu khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari pihak suaminya maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sesungguhnya, dan perdamaian itu adalah lebih baik bagi mereka meskipun manusia menurut tabiatnya bersifat kikir. Dan jika kamu menggauli isterimu secara baik dan memelihara dirimu, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan".

Para *mufassirūn* dalam menafsirkan ayat ini menerangkan jika isteri bimbang dengan sikap nusyuz<sup>107</sup> atau *'irād*<sup>108</sup> dari suaminya, serta khawatir akan diceraikan, maka tidak menjadi satu kesalahan atas kedua-duanya (suami isteri) untuk

<sup>105</sup> Yāsin Muḥammad Yahya (Dr) (1978), *op.cit.*, h. 68, Nāziyyah Ḥammād (Dr) (1996), *op.cit.*, h. 6

<sup>106</sup> Lihat ayat-ayat al-Qur'ān tentang pensyariatan sulu: Surah al-Baqarah (1) ayat 178, 182, 224 dan 228, surah al-Nisā' (4) ayat 114 dan 129 surah al-Anfāl (8) ayat 1 surah al-Syūrā (42) ayat 40 surah al-Hujurāt (49) ayat 9.

<sup>107</sup> Suami tidak bertanggungjawab dengan memudarati kehidupan isteri seperti tidak menuaikan hak-hak isteri, memukul dan tidak mengadakan hubungan perkelaminan. Untuk penjelasan lanjut tentang pengertian nusyuz suami dan bentuk-bentuk tindakan suami yang boleh dianggap *nusyuz* lihat Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 4, h. 76, al-Ābī al-Azharī (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 329. al-Buhūti (1982) *op.cit.*, j. 5, h. 213, al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 162, al-Syīrāzī (t.t), *op.cit.*, j. 16, h. 452

<sup>108</sup> *'irād* ialah suami bersikap menjauhi isteri seperti tidak bercakap dengannya atau melayaninya dengan tindakan yang kasar. Sikap-sikap ini timbul mungkin disebabkan oleh penampilan isteri yang tidak lagi menarik perhatian kerana sudah berumur lanjut dan sebagainya. *'irād* mempunyai maksud yang lebih khusus dari *al-nusyuz*.

mengadakan sulh. Ia boleh dilakukan dengan cara si isteri bertolak ansur dengan *bertanazul* atau melepaskan sebahagian dari tuntutan kewangan atau tuntutan kehidupan yang terhad ke atas suaminya. Contohnya, seperti ia melepaskan sebahagian atau semua nafkah yang diwajibkan ke atas suaminya atau melepaskan hak giliran bermalamnya jika suaminya berpoligami, manakala dia sendiri telah hilang daya tarikan dan daya ketramplian dalam pergaulan suami isteri. Semuanya ini jika si isteri melihat dengan pertimbangan yang bebas serta menilai segala keadaannya bahawa *tanazil* atau bertolak ansur adalah lebih baik dan lebih terhormat daripada diceraikan. Sesungguhnya mengekalkan ikatan perkahwinan meskipun dengan cara yang sedemikian (isteri melepaskan hak-haknya) adalah lebih baik dari perceraian.<sup>109</sup>

‘Abd al-Karīm Zaydān menjelaskan jika suami bersikap nusyuz (tidak menunaikan tanggungjawab yang ditetapkan oleh Islam) maka isteri janganlah terlalu menuntut haknya, kerana sikap sebegini akan menyebabkan berlakunya *syiqāq* dan seterusnya membawa kepada perceraian. Dalam lain perkataan, apabila bimbang dengan sikap nusyuz suami, si isteri digalakkan untuk bertolak ansur dan melakukan sulh dengan cara melepaskan hak-haknya dari tanggungjawab suami untuk mengelakkan dari berlakunya *syiqāq* yang boleh membawa kepada perceraian.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Abī al-Qāsim Jār Allāh Maḥmūd bin ‘Umar Al-Zamakhsyārī (t.t), *al-Kassiyāf*, j. 1, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 568, lihat juga Shihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī (t.t), *Rāb al-Ma’āni*, j. 3, (t.t.p): Dār al-Fikr, h. 160, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qūrtubī (t.t), *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qu’rān*, j. 3, (t.t.p): Dār al-Rayyān, h. 1974-75

<sup>110</sup> Abī al-Karīm Zaydān (1993), *al-Mufaṣṣal fī Aḥkām al-Mar’ah* (cet.1), j. 8, Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 411

Ayat ini secara jelasnya menunjukkan bahawa sikap nusyuz dan layanan buruk suami terhadap isteri akan membawa kepada pertikaian di antara suami isteri yang seterusnya memungkinkan berlakunya perceraian. Sebagai suatu bentuk pencegahan kepada kemungkinan berlakunya perceraian maka isteri digalakkan untuk melakukan sulh dengan suami dengan cara melepaskan sebahagian daripada hak-haknya dari tanggungjawab suami. Al-Sayyid Rasyid Redha menegaskan kesediaan isteri untuk melepaskan hak-haknya hendaklah diasaskan atas keyakinan bahawa sikap nusyuz dan *i'rād* suami adalah berpunca dari dirinya yang tidak berketerampilan dan tidak mempunyai daya kesegaran lagi dalam pergaulan suami isteri.<sup>111</sup> (ini bermakna jika suami dengan sengaja melakukan *i'rād* atau nusyuz bukan atas sebab kekurangan isteri ia suatu yang berdosa)

Kemudian Quran dalam ayat yang berikutnya (وَالْمُلْحُ خَيْرٌ)<sup>112</sup> mengiringi dengan kenyataan yang mengulas hukum tersebut iaitu perdamaian pada umumnya adalah lebih baik dari pertikaian, pengabaian, nusyuz dan perceraian.<sup>113</sup> Oleh yang demikian kesediaan isteri untuk melakukan perdamaian akan membangkitkan kesedaran suami untuk mengekalkan hubungan kekeluargaan. Al-Qurtubi menjelaskan bahawa terma (وَالْمُلْحُ خَيْرٌ) merupakan lafadz ‘*am* yang mutlaq yang menunjukkan bahawa sulh yang

<sup>111</sup> Muhammad Rasyid Redha (1973), *Tafsir al-Manar* j. 5, cet. 2. Beirut, Lubnān: Dār al-Ma'rifah, h. 445

<sup>112</sup> Fuqaha' Ḥanafī menjelaskan bahawa *al-lām* dalam terma al-sulh adalah *lām li al-jins* (اللام للجنس) yang bermaksud semua bentuk sulh adalah baik dan digalakkan selagi ia menepati ketentuan Syara'

<sup>113</sup> al-Qurtubī (t.t), *op.cit.* 1976, al-Alūsi (t.t), *op.cit.* 162

dimaksudkan di sini ialah sulh yang boleh memberikan ketenangan kepada jiwa dan menyelesaikan pertikaian.<sup>114</sup>

Meskipun Islam melayani seluruh realiti jiwa manusia dengan segala saranannya yang berkesan untuk meningkatkan jiwa manusia ke tahap yang setinggi-tingginya yang disediakan oleh tabiat dan fitrahnya, akan tetapi dalam waktu yang sama Islam tidak memaksa manusia melakukan sesuatu yang di luar kemampuannya. Kerana itulah dalam ayat yang berikutnya Allah s.w.t telah menegaskan **وَأَخْبَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّجْعَانُ** yakni sifat bakhil dan tamak ini sentiasa wujud di dalam jiwa manusia. Sifat bakhil dan tamak ini meliputi segala jenis, iaitu bakhil dengan harta benda, sentimen dan perasaan. Kadangkala dalam kehidupan rumah tangga itu terpendam beberapa punca yang merangsang tabiat bakhil dan tamak di dalam hati suami terhadap isterinya, maka dengan kesanggupan isteri untuk bertanâzul<sup>115</sup> boleh menyelamatkan ikatan perkahwinan itu.<sup>116</sup>

Walau bagaimanapun perkara ini adalah terserah kepada budi bicara dan pertimbangan isteri untuk mengambil tindakan terbaik bagi dirinya. Islam tidak memaksa isteri melakukan sesuatu, tetapi ia membolehkannya melakukan sesuatu untuk mengendalikan masalahnya dan memberi kebebasan untuk memikir dan menimbangkan masalah itu mengikut pertimbangannya. Dalam hal ini al-Zamakhsyari menegaskan, jika isteri tidak bersedia untuk melakukan sulh dengan

<sup>114</sup> al-Qurṭubī (t.t), *ibid*'

<sup>115</sup> Umpamanya *tanâzul* dengan melepaskan sebahagian dari bayaran baki maskahwinnya atau mengurangkan sebahagian nafkahnya untuk memuaskan kehendak kebakhilan dan ketamakan suaminya terhadap harta atau kesanggupan isteri untuk melepaskan giliran bermalamnya untuk memuaskan kehendak kebakhilan dan ketamakan sentimen suaminya

<sup>116</sup> al-Alūsi (t.t), *op.cit.* h. 162

cara melepaskan hak-haknya maka suami bertanggungjawab melayani isteri dengan cara yang baik iaitu dengan menunaikan hak-hak yang dipertanggungjawabkan kepadanya atau jika tidak menceraikannya.<sup>117</sup>

Selain dari galakan untuk mengadakan sulu, ayat ini juga secara jelas menunjukkan bahawa penyelesaian dapat dicapai melalui perundingan secara langsung di antara pihak-pihak suami dan isteri. Bagaimana pun kadangkala hubungan menjadi tegang sehingga mereka tidak dapat berkomunikasi dengan baik dan perundingan tidak dapat dijalankan. Dalam keadaan demikian, pihak ketiga bolehlah dirujuk untuk cuba mencari penyelesaian secara damai. Allah s.w.t telah berfirman dalam surah *al-Nisā'*(4) ayat 35:

وَإِنْ خَفَتْ شَفَاقٌ بَيْنَهُمَا فَابْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ إِنْ يُرِيدَا إِصْنَاحًا  
بُوْقِ اللَّهِ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِمَا خَيْرًا

“Dan jika kamu bimbang berlaku *syiqāq* di antara keduanya maka kirimkanlah seorang *hakam* dari pihak suami dan seorang dari pihak isteri dan jika mereka mereka menghendaki perdamaian nescaya Allah akan memberi taufik kepada kedua-duanya, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengenali”.

Ayat ini menjelaskan tentang galakan menyelesaikan *syiqāq* di antara suami isteri melalui proses *talkīm*. *Hakam* dalam kes ini bertindak sebagai orang tengah atau *waṣīḥ* yang akan cuba menyelesaikan pertikaian yang timbul. Perkara utama yang perlu dilakukan oleh *hakam* ialah berusaha bersungguh-sungguh untuk mendamaikan

<sup>117</sup> Gesaan terhadap suami untuk menceraikan isteri dibuat kerana jika suami terus mengekalkan isteri dalam keadaan yang memudararatkan kehidupannya atas sebab nusyuz dan ‘irād maka ia merupakan satu kesalahan/dosa.

di antara kedua-duanya supaya mereka kembali hidup aman dan bahagia dalam rumah tangga.<sup>118</sup>

Secara kesimpulannya kesemua ayat ini amat menggalakkan amalan penyelesaian pertikaian secara sulu samada melalui perundingan di antara kedua-dua pihak atau melalui pihak ketiga yang bertindak sebagai orang tengah.

## 2.6. Peruntukan Sulu Dalam Hadith

Argumentasi sulu dalam menyelesaikan pertikaian diperkuuhkan lagi oleh hadith-hadith Rasulullah s.'a.w. Antaranya disebut dalam *Sunan al-Tirmidhi*,<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup>Dua perkara utama yang perlu dilakukan berkaitan dengan pertikaian ialah mencegah dan menyelesaiannya (mengubat): Pertama, pendekatan penyelesaian dilakukan menerusi proses *tabkim* seperti yang dijelaskan di atas dan kedua tindakcara yang berbentuk pencegahan bagi menghalang dari berlakunya *syiqaq*, antaranya:

-menentukan hak-hak dan tanggungjawab suami dan isteri secara saksama dan masing-masing perlu memaklumi dan hendaklah menunaikan hak-hak dan tanggungjawab tersebut. Adalah suatu yang tidak adil jika salah satu pihak dituntut untuk menunaikan tanggungjawab dan haknya secara sempurna tetapi pihak yang satu lagi mengabaikannya. Penunaian secara bertanggungjawab hak dan kewajipan masing-masing akan menghalang dari berlakunya pertikaian suami isteri.

-memerintahkan suami untuk mengauli dan melayani isteri secara yang *ma'ruf* samada dari segi mental, fizikal dan spiritual.

-memperingatkan isteri tentang besarnya hak suami ke atas dirinya dan menuntut isteri supaya patuh dan taat kepada suami. Kecualian isteri untuk memenuhi tanggungjawab ini akan menimbulkan perselisihan yang seterusnya akan membawa kepada keruntuhan rumah tangga

-memberi peringatan kepada suami tentang perkara-perkara yang mungkin tidak disukainya terhadap isterinya samada dari segi akhlak dan fizikal yang boleh menyebabkan pergaulan yang tidak *ma'ruf* terhadap isterinya. Perlu diingatkan bahawa di samping keburukan itu mungkin terdapat banyak perkara-perkara yang baik yang dimiliki oleh isterinya. Oleh yang demikian para suami dinasihatka supaya tidak terlalu melihat keburukan isteri bagi mengelakkan berlakunya *syiqaq* disebabkan kebencian tersebut.

-Meminta isteri berkompromi dalam sesetengah hak mereka jika suami bersikap *nusyuz*

-Menjelaskan tindakan yang perlu dilakukan oleh suami jika isteri bersikap *nusyuz* iaitu dengan cara menasihati, meninggalkan seketiduran dan memukulnya dengan tujuan mendidik. Lihat 'Abd al-Karim Zaydān (1993), *op.cit.*, j. 8, h. 409-10

ـ حَدَّثَنَا كَثِيرٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَمْرُو بْنُ عَوْفٍ الْمُرَبِّي عَنْ أَيْمَهُ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص) قَالَ الصُّلْحُ جَاهِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لَا صُلْحًا حَرَمٌ حَلَالًا أَوْ أَحْلًا حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمِ الْأُشْرُطَةِ حَرَمٌ حَلَالًا أَوْ أَحْلًا حَرَامًا<sup>119</sup>

“Diriwayatkan oleh Kathir bin ‘Abd Allāh bin ‘Amrū bin ‘Awf al-Muzāni daripada bapanya daripada datuknya bahawa Rasul s.a.w telah bersabda: Suhu itu diharuskan di antara orang-orang Islam kecuali suhu yang mengharamkan perkara yang halal atau menghalalkan perkara yang haram,<sup>120</sup> dan orang-orang Islam adalah terikat dengan janji mereka kecuali janji untuk mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram”.<sup>121</sup>

Dalam satu hadith yang lain diriwayatkan:

انْ حُمَيْدَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَنَا أَنَّ أُمَّ كُلُّثُومَ بَنْتَ عَبْقَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ص) يَقُولُ لَنِسَاءَ الْكِتَابِ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ فَيَتَعَمَّدُ خَيْرًا أَوْ يَقُولُ خَيْرًا<sup>122</sup>

“Dari Ummu Kulthūm binti ‘Uqbah dia mendengar Rasulullah s.a.w bersabda: Bukanlah termasuk pendusta orang yang mendamaikan di antara manusia, ditambahnya yang baik atau dikatakannya yang baik”.

Kedua-dua hadith di atas secara jelas menggalakkan amalan suhl, malah Rasulullah s.a.w menjelaskan betapa mulianya amalan ini sehingga Allah s.w.t tidak mengambil kira dosa orang yang berdusta semata-mata untuk tujuan suhl. Begitu pun hadith di atas menjelaskan bahawa setiap penyelesaian atau suhl yang dibuat mestilah dalam kerangka yang menepati hukum syarak. Oleh yang demikian apa-apa bentuk

<sup>119</sup> باب ما ذكر عن رسول الله (ص) بـ *الصلح بين الناس* no. hadis 1352

<sup>120</sup> Contoh suhl mengharamkan yang halal ialah isteri bersuhu dengan suami bahawa suaminya tidak akan menceraikannya atau tidak berpoligami. Manakala contoh suhl menghalalkan yang haram ialah seorang bersuhu dengan memakan harta yang tidak halal baginya atau bersuhu dengan arak atau khinzir.

<sup>121</sup> Abū ‘Isā al-Tarmidī mengklasifikasikan hadith ini sebagai hadith Ḥasan Ṣaḥīḥ.

<sup>122</sup> Al-Bukhārī (t.t), *Kitāb al-Sulh*, باب ليس الكاتب الذي يصلح بين الناس no. hadith. 2692

penyelesaian atau sulu yang menyalahi hukum syarak adalah tidak sah.<sup>123</sup> Umpamanya suami bersetuju untuk menceraikan isterinya dengan syarat dia dilepaskan dari tanggungjawab memberi nafkah kepada anak, adalah menyalahi hukum syarak. Ini kerana suami (bapa) sememangnya bertanggungjawab menanggung nafkah anak tersebut.<sup>124</sup>

## 2.7. Ijma' Para Sahabat Mengenai Amalan Sulu

Di samping al-Qur'an dan hadith seperti dijelaskan di atas, dalil hukum ketiga iaitu *ijmā'* menunjukkan adanya kesepakatan ulama-ulama dari kalangan para sahabat Rasulullah s.'a.w atas kesahan amalan sulu. Diriwayatkan bahawa 'Umar bin al-Khaṭṭab telah berkata :

رُدُوا الْخُصُومَ حَتَّى يَضْطَلُّوْا فَإِنْ فَصَلَّ الْفَضَّاءُ يُورِثُ بَيْنَهُمُ الصُّعَائِنَ<sup>125</sup>

"Kembalikanlah pertikaian sehingga mereka berdamai kerana sesungguhnya keputusan yang dibuat di mahkamah pengadilan akan meninggalkan kesan dendam di antara manusia".

Kata-kata ini dijelaskan dengan kehadiran para sahabat dan tidak ada seorang pun yang menentangnya. Hal ini menunjukkan bahawa para sahabat telah sepakat (*ijma'*) membenarkan amalan sulu".

<sup>123</sup> Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalānī (1987), *Fatḥ al-Bārī bī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Qāhirah: Dār al-Rayyān, j. 5, h. 355. باب أصلحوا على الصلح حور فالصلح مردود no hadith. 2695 dan 2696

<sup>124</sup> Lihat penjelasan lanjut tentang hadith ini di bawah tajuk Limitasi Sulu

<sup>125</sup> Abū Bakr 'Abd al-Razzāq bin Hammām al-Ṣan'ānī (t.t), j. 8, *al-Muṣannaf*, Mansūrāt Majlis al-'Ilmi, h. 303-04. باب هل يرد القاضي الخصم حق بصلحه no. athār: 15304

## 2.8. Suhu Dalam Aspek Kekeluargaan

Pada asasnya suhu dalam hal-hal kekeluargaan terutamanya yang melibatkan suami dan isteri telah pun dijelaskan melalui ayat-ayat 35 dan 128 surah al-Nisa'.<sup>126</sup> Melalui ayat-ayat ini Allah s.w.t telah menggariskan secara umum kaedah-kaedah yang perlu diikuti dalam menguruskan pertikaian yang timbul. Prinsip-prinsip ini kemudiannya telah diperincikan oleh para *mufassirin*, *muhadithin* dan fuqaha' melalui penulisan-penulisan mereka. Oleh itu perbincangan dalam bab ini akan menjelaskan dengan lebih terperinci beberapa prinsip asas amalan suhu dalam hal kekeluargaan.

### 2.8.1. Limitasi Suhu Kekeluargaan

Salah satu prinsip yang menjadi asas dalam menentukan limitasi suhu ialah hadith Rasulullah s.a.w :

حَدَّثَنَا كَثِيرٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَمْرُو بْنُ عَوْفٍ الْمَزْنِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الصِّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ أَحْلَلَ حَرَامًا<sup>127</sup>

yang bermaksud :

"Suhu itu dibenarkan antara sesama muslim kecuali suhu yang dibuat bagi menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal".

Oleh yang demikian suhu diharuskan dalam semua perkara tetapi mestilah dalam konteks tidak menghalalkan yang haram dan juga tidak mengharamkan yang

<sup>126</sup>Ayat-ayat ini telah dinukilkan sebelum ini dalam perbincangan di atas.

<sup>127</sup>Al-Tirmidhi (t.t) *op.cit.*, Kitāb al-'Aḥkām, hadith no. 1352

halal. Berdasarkan kenyataan ini para fuqaha' telah memperincikan perbincangan mereka dengan menetapkan beberapa syarat dan peraturan bagi memenuhi kriteria suhu yang sah di sisi syarak.<sup>128</sup>

Seperti yang telah dijelaskan, suhu hanya diharuskan dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan hak sesama manusia. Pada asasnya, suhu dalam perkara yang berkaitan dengan hak sesama manusia merangkumi dua kategori utama iaitu:

- i. suhu dalam kes-kes harta samada berbentuk '*ayn*, hutang (*dayn*) dan *manfa 'ah*
- ii. suhu dalam kes-kes yang bukan harta

Pada dasarnya suhu dalam pertikaian suami isteri akan melibatkan kedua-dua kategori suhu di atas samada suhu dalam kes-kes harta atau suhu dalam kes-kes yang bukan harta. Dalam konteks yang lain pula pertikaian di antara suami dan isteri samada berkaitan dengan harta atau tidak, juga melibatkan dua keadaan iaitu:

- i. semasa tempoh perkahwinan atau 
- ii. selepas berlaku perceraian.

### **2.8.2. Suhu Di antara Suami Dan Isteri Dalam Tempoh Perkahwinan**

Sebagaimana dijelaskan, tidak ada perbincangan di dalam bab yang khusus tentang suhu di antara suami dan isteri dalam perkara-perkara yang tidak melibatkan harta samada dalam penulisan fiqh klasik atau kontemporari. Perbincangan mengenai

---

<sup>128</sup> Lihat perbincangan di bawah tajuk elemen suhu (hak-hak yang dipertikaikan)

sulh hanya dibincangkan di dalam bab *al-nikah faṣl* mengenai *taḥkim*, *syiqāq*, *al-qasm* dan nusuz suami<sup>129</sup>.

### 2.8.2.1. Sulh Dalam Perkara-Perkara Yang bukan Harta

Pada dasarnya konsep ini merujuk kepada ayat 128 surah *al-Nisā'* yang menjelaskan tentang konflik yang berlaku dalam perkahwinan. Ayat ini secara jelasnya membuktikan keharusan sulh di antara suami dan isteri dalam perkara-perkara yang menyentuh kepentingan mereka semasa tempoh perkahwinan.

Para fuqaha' bersepakat, bahawa jika isteri bimbang<sup>130</sup> dengan sikap nusuz dan *i'rāḍ* suaminya maka adalah harus bagi isteri melakukan sulh dengan suaminya dengan cara isteri melepaskan (*ibrā'*) haknya atas suami bagi mengekalkan perkahwinan (tidak diceraikan).

Dalam konteks perkahwinan poligami, isteri yang bertujuan untuk kekal dalam perkahwinan tersebut boleh melakukan sulh dengan suami dengan cara memberikan hak gilirannya kepada isteri-isteri yang lain.<sup>131</sup> Kenyataan ini berdasarkan ayat 128 surah *al-Nisā'* yang sebab *muzūhya* antara lain menceritakan tentang kebimbangan

<sup>129</sup>Ibn Qudāmah (1984), *op.cit*, j.8,h.166

<sup>130</sup>Kebimbangan ini tidak akan timbul kecuali setelah ada asas yang kukuh seperti suami mengabaikan isteri, tidak menuaikna hak-hak isteri dan sebagainya .

<sup>131</sup>al-Imam al-Syāfi'i berpendapat jika isteri membatakan *hibahnya*, suami hendaklah kembali berlaku adil dalam giliran bermalam, atau jika tidak hendaklah menceraikannya. Ini kerana isteri telah memberikan haknya yang belum lagi dimiliki, apa yang diambil oleh suami berdasarkan *hibahnya* adalah halal, jika dia menarik kembali *hibahnya* maka halal hak giliran yang telah dihibah sebelumnya, tetapi tidak halal *hibah* untuk giliran-giliran yang akan datang melainkan jika dia memperbarui *hibahannya* kembali. al-Syāfi'i (1993), *op.cit*, J. 5, h. 279, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit*, J. 8, h. 153-54, h. 166, al-Syeikh Syams al-Dīn Abi al-Faraj 'Abd al-Rahmān bin Abi 'Umar Muḥammad bin Ahmad bin Qudāmah al-Muqaddisi (1984), *al-Syarḥ al-Kabīr 'alā Matn al-Muqni'*, j. 8, h. 163-65, 170-71, al-Buhūti (1985), *op.cit*, h. 366

Saudah terhadap kedudukannya sebagai isteri Rasulullah s.a.w, disebabkan penampilannya yang tidak lagi menarik perhatian. Atas alas an tersebut maka Saudah melakukan sulh dengan Rasulullah s.a.w dengan memberikan keseluruhan hak giliran bermalamnya kepada ‘Aisyah. (R.A)

عن ابن عباس قال: خشيت سودة أن يطلقها النبي صلى الله عليه وسلم فقالت لا تطلقني وأمسكني واجعل يومي لعائنة ففعل فنزلت فلما جناحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ

خَيْرٌ<sup>132\*</sup>

Para fuqaha' berpendapat ayat ini (128 surah al-Nisa') secara jelas menunjukkan bahawa sulh harus berlaku dalam semua bentuk dan keadaan. 'Allāmah Rasyid Redha menafsirkan bahawa ayat ini juga mengharuskan sulh berlaku di antara suami isteri dengan cara suami membuat bayaran kepada isteri sebagai ganti persetubuhan dan giliran bermalam yang dilepaskan oleh isteri. Di samping itu, mereka juga harus melakukan sulh dalam perkara-perkara yang selain dari yang dinyatakan asalkan ia mencapai matlamat utama sulh iaitu kerelaan atau persetujuan kedua-dua pihak untuk mengekalkan perkahwinan. Tetapi pandangan majoriti fuqaha' Syāfi'i, Ḥanbalī dan Ḥanafī menegaskan bahawa giliran bermalam dan persetubuhan tidak boleh diganti dengan suatu bayaran kerana ia bukanlah berbentuk 'ayn atau *manfa'ah* yang dimiliki dan ia merupakan hak yang tidak boleh diganti

<sup>132</sup> al-Tirmidhī (t.t), *op.cit.* Kitāb Tafsīr al-Qur'ān (surah *al-Nisā'*), no hadith. 3040

kerana hak tersebut tidak akan gugur selagi sebab yang mewajibkannya iaitu akad nikah masih sah.<sup>133</sup>

Dalam konteks yang lain kalangan fuqaha' Ḥanafī, Syāfi'i, Ḥanbali dan Syī'ah al-Zahiri berpendapat jika isteri ingin kekal dalam perkahwinan (tidak diceraikan), walaupun dia tidak mendapat hak-hak yang sewajarnya dia harus melakukan sulh dengan suami dengan memberikan (*hibah*) hak giliran bermalam samada sebahagian atau keseluruhannya. Jika *hibah* itu dibuat atas keseluruhan hak giliran yang diwajibkan, isteri berhak untuk membatalkan *hibah*nya.

Namun begitu pembatalan ini adalah terhad kepada hak-hak giliran yang terkehadapan (*al-mustaqbal*) atas alasan bahawa hak tersebut belum lagi diterima atau dimiliki. Walau bagaimana pun isteri tidak boleh membatalkan hak terkebelakang (*al-mādīyah*) yang telah *dihibah* kepada suami. Jika isteri membataalkan *hibah*nya atas hak giliran yang belum dimiliki atau diterima, suami hendaklah kembali berlaku adil dalam menunaikan tanggungjawab giliran, atau jika tidak, menceraikannya. Sehubungan itu hak terkebelakang yang tidak ditunaikan oleh suami berdasarkan *hibah* tersebut adalah halal bagi suami.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> al-Imām Mālik (t.t), *al-Mudawwanah al-Kubrā*, j. 2, Beirut: Dār al-Fikr, h. 231, lihat juga al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 279, Ibn Qudāmah (1984), j. 8, h. 155, al-Husaynī al-Ḥuṣnī (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 76, al-Jaṣṣāṣ (1994), *op.cit.*, j. 2, h. 399, lihat juga Muḥammad Rasyid Redhā (1973), *op.cit.*, j. 5, h. 446

<sup>134</sup> al-Ķāsānī (1986), *op.cit.*, j. 6, h. 333, al-Syāfi'i, (1993) *ibid*, j. 5, h. 279, Ibn Qudāmah (1984), *ibid*, j. 8, h. 153-54, al-Husaynī al-Ḥuṣnī, (t.t), *ibid*, h. 75, al-Syīrāzī (t.t) *op.cit.*, J.2, h. 70, Sayf al-Dīn Abi Bakr Muḥammad bin Aḥmad al-Syasyī al-Qafāl (1988), *Hulyah al-'Ulāma' fi Ma'rifah Mazāhib al-Fuqaha'*, Cet. 1, j. 6, 'Ammān, al-Urdun: Maktabah al-Risālah al-Ḥadīthah, h. 533, Ibn Ḥazm, (t.t), *op.cit.*, juz. 10, jld. 7, h. 68

## 2.8.2.2 Suhu Dalam Kes-Kes Harta

Selain dari keharusan melakukan suhu dengan suami dengan cara isteri melepaskan (*ibrā'*) hak-haknya yang bukan berbentuk kehartaan dengan tujuan untuk kekal dalam perkahwinan, isteri juga boleh melakukan suhu dengan cara menghibah atau melepaskan hak-haknya yang berbentuk harta ('ayn, *dayn* dan *manfa'ah*) seperti nafkah dan mas kahwin tertunggak.

Dalam konteks ini *Jumhūr fuqahā'* berpendapat bahawa hak-hak isteri yang boleh dilepaskan ialah hak yang sabit sebelum pelepasan dibuat (hak tertunggak yang tidak ditunaikan oleh suami seperti maskahwin dan nafkah sara hidup). Hak-hak tersebut harus dilepaskan kerana ia telah menjadi hutang yang tertunggak atas suami bermula dari tempoh suami enggan atau tidak menunaikan tanggungjawab tersebut.<sup>135</sup>

Begitu pun, bagi hak-hak yang sabit selepas pelepasan seperti nafkah terkehadapan yang belum diterima (*nafaqah mustaqbalah*) semua fuqaha' bersepakat bahawa isteri tidak berhak menggugurkan hak-hak tersebut kerana ia masih belum menjadi milik pemunyanya secara sempurna.<sup>136</sup> Para fuqaha' telah merujuk kepada hadith Rasul s.'a.w<sup>137</sup>:

---

<sup>135</sup>Lihat Ibn 'Ābidin (1979), *Hasyiah Rad al-Muhtār 'alā al-Dur al-Mukhtār* j. 3, (t.t.p): Dār al-Fikr , h.586, 594, al-Kāsāni (1986) *op.cit.*, J. 4, h. 25,29, al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 130, Ibn Qudāmah, (1984), *op.cit.*, j. 8, h. 224, j. 9, hh. 249-50, al-Syarbīnī, (t.t) *op.cit.*, j. 3, h. 445-46. Cuma Fuqaha' al-Hanafī mensyaratkan bahawa pelepasan nafkah yang tertunggak hanya boleh dilakukan selepas ditetapkan nafkah melalui perintah hakim atau berdasarkan persetujuan suami dan isteri. Ini bermakna hak nafkah tersebut hanya menjadi hutang yang tertunggak atas suami selepas diperintahkan oleh hakim atau berdasarkan persetujuan suami isteri.

<sup>136</sup>Begitu pun fuqaha' al-Hanafī mengharuskan pelepasan hak nafkah yang belum menjadi milik pemunyanya jika pelepasan (*ibrā'*) dengan cara menggugurkan (*isqāf*) hak tersebut bukannya untuk

عن المسور بن مخرمة عن النبي (ص) قال "لَا طلاق قَبْلَ نِكَاحٍ وَلَا عُنْقَ قَبْلَ مِلْكٍ"

Hadith ini bermaksud tiada talaq sebelum pernikahan dan tiada pembebasan hamba sebelum pemilikan. Dengan ertikata lain, individu dalam hal ini tidak mempunyai hak untuk menceraikan wanita yang bukan isterinya dan tidak boleh membebaskan hamba yang bukan menjadi miliknya. Oleh kerana transaksi *ibrā'* juga mempunyai maksud yang sama dengan kedua-dua kes ini, iaitu talaq dan pembebasan hamba, maka bagaimakah seseorang itu boleh melupuskan haknya (*ibrā'*) jika dia tidak memiliki hak tersebut. Ibn Qudamah menukilkan:<sup>138</sup>

ولنا أن وجوب النفقة يتجدد في كل يوم فيتجدد له الفسخ، ولا يصح اسقاط حقها فيما لم يجب لها كاسقاط شعتها قبل البيع ، ولذلك لو أسقطت النفقة المستقبلة لم تسقط، ولو أسقطتها أو أسقطت المهر قبل النكاح لم يسقط، وإذا لم يسقط الفسخ الثابت له

"dan bagi kami, kewajipan nafkah bermula pada setiap hari, oleh yang demikian hak memohon fasakh juga akan bermula pada setiap hari, maka tidak harus bagi isteri menggugurkan haknya yang belum disabitkan kepadanya, sebaliknya menggugurkan hak *syuf'ahnya* sebelum pembelian. Oleh yang demikian tidak gugur hak nafkah terkehadapan yang digugurkan oleh isteri. (kerana hak itu belum menjadi miliknya, begitu juga jika dia menggugurkan maharnya sebelum pernikahan, maka ia tidak akan gugur. Oleh yang demikian tidak gugur haknya untuk memfasakhkan pernikahan yang disabitkan kepadanya kerana hak itu bermula pada setiap hari)"

Secara kesimpulannya, meskipun suami bersikap nusyuz atau tidak menunaikan tanggungjawabnya tetapi isteri bersedia untuk kekal dalam perkahwinan tersebut dengan tidak mendapat hak-hak yang sepatutnya, maka isteri boleh melakukan suh

---

sepanjang tempoh perkahwinan tetapi mengikut tempoh-tempoh tertentu, contohnya tempoh sebulan bermulanya tanggungjawab nafkah.

<sup>137</sup> Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazid al-Qazwīnī (t.t) Hadith Hasan yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari al-Miswar bin Makhramah r.a dalam Kitab *al-Talaq*, باب لَا طلاق قَبْلَ نِكَاحٍ no. hadith 2048.

<sup>138</sup> Ibn Qudāmah, (1984), *op.cit.*, h. 249-50

dengan suami, dengan cara menggugurkan sebahagian atau keseluruhan haknya. Hak-hak yang boleh digugurkan samada berbentuk harta seperti maskahwin tertunggak atau bukan berbentuk harta seperti giliran bermalam.

### 2.8.2.2.1 Pengguguran Hak (*Tanazul al-Haq*) Untuk Tujuan Perceraian

Apa yang menarik, dalam hal ini sesetengah fuqaha' seperti al-Suyūtī,<sup>139</sup> Ibn al-'Arabī, al-Jassāṣ,<sup>140</sup> dan kalangan sarjana mutakhir seperti Muḥammad al-Aḥmadi Abū Nūr<sup>141</sup> berpendapat selain dari keharusan menggugurkan hak demi untuk kekal dalam perkahwinan, isteri juga boleh melakukan suhu dengan cara menggugurkan hak-haknya bagi tujuan membubarkan perkahwinan, meskipun tindakan tersebut berasaskan kesalahan suami<sup>142</sup> (suami nusyuz)<sup>143</sup> Hak-hak tersebut yang boleh dilepaskan samada hak-hak yang terkebelakang seperti nafkah dan mas kahwin tertunggak (*al-mahr al-mu'ajjal*) atau hak terkehadapan seperti nafkah 'iddah serta mut'ah (*mut'ah al-talaq*). Mereka berpendapat, ini adalah lebih baik bagi isteri daripada kekal dalam perkahwinan dalam keadaan yang dianiayai dan dizalimi oleh

<sup>139</sup> Seperti yang dinukilkkan oleh Ibn 'Abidin bahawa al-Suyūtī dalam karangannya *al-Badr 'an al-Dur al-Manthūr* - telah menjelaskan bahawa berdasarkan ayat 229 surah *al-Baqarah*, adalah halal (حل) bagi suami mengambil bayaran khulu' jika isteri "redha" tanpa mengira samada *nusyuz* tersebut disebabkan oleh isteri atau oleh suami atau oleh kedua-duanya, Ibn 'Abidin (1979) *op.cit.*, j. 3, h. 445

<sup>140</sup> Lihat Abu Bakr Muḥammad bin 'Abdullah al-ma'rūf bi Ibn al-'Arabī (1988), *Ahkām al-Qur'an*, j. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah h. 541, al-Jassāṣ (1994), *op.cit.*, J. 2, h. 273, 399. Lihat penjelasan ditul oleh 'Abd al-Karīm Zaydān (1993), *op.cit.*, j. 8, h. 176, Muḥammad al-Aḥmadi Abū Nūr (1988) *Manhaj al-Sunnah fī al-Ziwājj*, cet. 3, (t.t.p): Dār al-Salām, h.424

<sup>141</sup> Muḥammad al-Aḥmadi Abū Nūr, *ibid.*

<sup>142</sup> Suami memudaratkan isteri dengan apa-apa bentuk kemudaratkan sekalipun samada fizikal atau mental seperti memukul atau tidak memberikan hak-haknya.

<sup>143</sup> Untuk penjelasan lanjut tentang pengertian *nusyuz* suami dan bentuk-bentuk tindakan suami yang boleh dianggap *nusyuz* lihat Ibn Nujaym (1993), *op.cit.*, j. 4, h. 76, al-Ābi al-Azhari (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 329. al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 213, al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 162, al-Syirazi (t.t), *op.cit.*, j. 16, h. 452

suami. Mereka telah merujuk kepada peruntukan al-Qur'an ayat 128 surah *al-Nisā'* (4).

وَإِنْ امْرَأً حَافَتْ مِنْ بَعْلَهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا  
صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأَخْسِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّجُّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَقُولُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا  
تَعْمَلُونَ خَيْرًا

"Dan jika seorang perempuan bimbang akan timbul dari suaminya nusyuz, atau tidak melayaninya, maka tiadalah salah bagi mereka (suami isteri) membuat perdamaian di antara mereka berdua (secara yang sebaik-baiknya), kerana perdamaian itu lebih baik (bagi mereka daripada bercerai-berai); sedang sifat bakhil kedekut (tidak suka memberi atau bertolak ansur) itu memang tabiat semula jadi yang ada pada manusia dan jika kamu berlaku baik (dalam pergaulan) dan mencegah diri (daripada melakukan kezaliman), maka sesungguhnya Allah Maha Mendalam PengetahuanNya akan apa yang kamu lakukan"

#### 2.8.2.2.1.1 Pengguguran Hak Berbentuk Harta

Secara dasarnya, terdapat dua perkara utama dalam pandangan di atas yang harus diditulkan perbahasannya. Pertama, sulu dengan cara isteri melepaskan hak-hak terkebelakang seperti nafkah dan mas kahwin tertunggak sebagai bayaran khulu' dan kedua, sulu dengan cara isteri menggugurkan hak-hak terkehadapan seperti nafkah 'iddah dan mut'ah bagi tujuan membubarkan perkahwinan. Lebih penting lagi kedua-dua keadaan ini berlaku dalam kes di mana suami memudaratkan kehidupan isteri.

Pada umumnya dalam kes yang pertama, pandangan ini dilihat agak bertentangan dengan majoriti fuqaha<sup>144</sup> seperti, al-Imām Abū Hanīfah,<sup>145</sup> al-Imām

<sup>144</sup>Ibn Taimiyah (t.t), *Majmu' Fatāwā*, j. 32, h. 231, al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 213, al-Imām Mālik (t.t), *op.cit.*, h. 231, al-Ābi al-Azhari (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 329, al-Syafī'i (1993), j. 5, hh. 162-66, 279, 287, Ibn Ḥazm (t.t) *ibid*, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.*, j. 8, h. 179, Ibn 'Ābidin (1979), *op.cit.*, j. 3, h. 445

Mālik,<sup>146</sup> al-Imām al-Syāfi‘ī, salah satu riwayat dari al-Imām Aḥmad, Ibn Ḥazm al-Zāhiri,<sup>147</sup> Ibn ‘Ābidin<sup>148</sup> Ibn Taimiyah, al-Buhūti dan Ibn Qudāmah.<sup>149</sup> Mereka telah merujuk kepada firman Allāh dalam surah *al-Nisā’*(4) ayat 19.

وَلَا يَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَّبُوا بِعَصْبِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَ

..dan janganlah kamu menyakiti mereka (dengan menahan dan menyusahkan mereka) kerana kamu hendak mengambil balik sebahagian dari apa yang kamu telah berikan kepada mereka, kecuali (apabila) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata

Ayat ini merupakan larangan terhadap para suami dari melakukan kemudarat dan penganiayaan terhadap isteri hingga memaksa isteri membuat bayaran khulu’ untuk membebaskan dirinya dari ikatan perkahwinan. Setiap sesuatu yang dilarang hukumnya adalah *fasād*.<sup>150</sup>

Mereka juga berpendapat jika suami mengada-adakan sesuatu atau menganiayai isteri semata-mata untuk memaksa isteri membayar tebus talaq (khulu’) kepadanya

<sup>145</sup> Abū Hanifah berpendapat dalam konteks ini, khulu’ tetap berlaku dan bayaran/gantian tersebut adalah lazim kecuali suami dianggap berdosa.

<sup>146</sup> Badrān dalam perbincangannya tentang bidangkuasa *hakam* dalam kes fasakh kerana *darar* menegaskan para fuqaha’ Mālikī berpendapat jika *darar* atau penganiayaan dilakukan oleh suami, *hakam* bagi pihak suami hendaklah bertindak menceraikan isteri tanpa gantian atau bayaran. Badrān, Abū al-‘Aynayn Badrān (1967), *al-Fiqh al-Muqārin li al-Āhwāl al-Syakṣiyah Bayn al-Mazāhib al-‘Arba’ah al-Sunniyah wa al-Mazāhib al-Ja’fari’ wa al-Qāfiyah*, Beirut,Lubnān: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, h. 445

<sup>147</sup> Dalam kes ini Ibn Ḥazm berpendapat khulu’ tersebut adalah batal, suami hendaklah memulangkan kembali bayaran tersebut dan kedua-duanya kekal sebagai suami isteri. Ibn Ḥazm (t.t), *op.cit.*, j. 7, h. 235

<sup>148</sup> Ibn ‘Ābidin menjelaskan bahawa jika suami yang bersikap *nusyīz* adalah haram baginya mengambil bayaran khulu’, Ibn ‘Ābidin (1979), *op.cit.*, j. 3, h. 445

<sup>149</sup> Ibn Qudāmah berpendapat khulu’ adalah batal dan talak akan berlaku tanpa gantian, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.*, j. 8, h. 179

<sup>150</sup> Suh dengan cara isteri melepaskan suami dari tanggungjawab membayar nafkah atau mas kahwin tertunggak untuk mendapatkan perceraihan dikenali sebagai khulu’ namun ia mestilah dilakukan atas dasar kerelaan isteri atau ia berdasarkan kesalahan isteri dan bukan kerana suami sengaja memudarangkan isteri.

maka suami telah mengambil bayaran dari isteri dengan cara yang menyalahi syarak. Malah al-Imām al-Syāfi‘ī berpendapat jika suami telah mengambil bayaran dengan cara yang memudaratakan isteri, dia hendaklah memulangkan kembali bayaran tersebut dan talaq yang dilafazkan akan berkuatkuasa.<sup>151</sup> Al-Imām Mālik pula berpendapat adalah haram bagi suami mengambil bayaran khulu’ tersebut dan pemilikan hak dengan cara tersebut (memudaratakan dan menganiayai isteri kemudian menyuruh isteri membayar khulu’) adalah batal. Isteri berhak menuntut kembali apa-apa bayaran yang telah dibuat kepada suami, jika dia dapat mengemukakan bukti bahawa pembayaran tersebut dilakukan semata-mata untuk melepaskan dirinya dari penganiayaan dan memudaratan yang dilakukan suami.<sup>152</sup>

Dalam kes yang kedua, bayaran seperti nafkah ‘iddah dan mut’ah ialah hak-hak terkehadapan (*al-mustaqbalah*) yang sabit selepas perceraian berlaku dan dalam keadaan ini hak tersebut belum lagi dimiliki oleh isteri kerana perceraian belum lagi berlaku. Oleh yang demikian bagaimanakah hak tersebut boleh digugurkan (ان هبة *op.cit.*)

<sup>153</sup> الدين يكون ابراء عنه فيكون اسقاط دين واجب فيصح ولا تصح ما يستقل

Dalam konteks yang lain, pelepasan atau pengguguran hak (*al-ibrā’ wa al-isqāṭ*) bermaksud pelepasan atau pengguguran dari hutang yang mesti ditunai atau

<sup>151</sup> al-Syāfi‘ī (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 162-66, al-Buhūti, (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 213, Menurut al-Syāfi‘ī talak ini dianggap talak satu *raji‘i* dan suami berhak untuk merujuk isterinya dalam tempoh ‘iddah dan al-Buhūti mensyaratkan pembubaran (khulu’) tersebut mestilah berlaku melalui lafaz talak

<sup>152</sup> Mālik bin Anas, (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 231, al-Ābi al-Azharī (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 329

<sup>153</sup> Hukum batal melepaskan hak yang belum sabit sebelum perceraian berdasarkan analogi atas kes tegahan pelepasan *nafaqah al-mustaqbalah* bagi isteri dan kes *hibah* mas kahwin sebelum berlaku akad perkahwinan. al-Kāsāni (1986), *op.cit.*, j. 4, h. 29, Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.*, j. 9, h. 249-50, al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 498, al-Syāfi‘ī (1993), j. 5, h. 130

(إِنَّمَا صارت دِيْنًا فِي ذُمْهٖ كَانَ الْأَبْرَاءُ اسْقاطُوا لَدِينَ وَاجْبَ فِيصْحَى كَمَا فِي سَارِ الدِّيْنِ).<sup>154</sup>

Dalam hal ini hak-hak tersebut masih belum menjadi hutang yang tertunggak atas suami kerana perceraian belum lagi berlaku dan suami belum lagi diwajibkan membayar mut'ah atau nafkah 'iddah.<sup>155</sup> (فَكَانَ الْأَبْرَاءُ مِنْهَا اسْقاطُ الْوَاجِبَ قَبْلَ الْوَجُوبِ).

Perlulah difahami bahawa, walaupun suami tidak melakukan apa-apa penganiayaan terhadap isteri, tindakan mengugurkan hak yang belum menjadi milik pemunyanya tetap bersalah dengan hukum Syarak, maka lebih *awla* dalam kes di mana suami yang memudaratkan kehidupan isteri

Di dalam kedua-dua kes di atas suami telah bersikap nusyuz dan '*adl*' samada dengan tidak menunaikan hak-hak isteri, menyerang sentuh dan memudaratkan kehidupan isteri tanpa sebab-sebab yang berdasarkan kesalahan isteri. Oleh yang demikian ia adalah sesuatu tindakan yang bertentangan dengan *maslahah* perkahwinan iaitu mewujudkan pergaulan yang *ma'rūf* atau menceraikan dengan cara yang baik (*ihsān*).

Bukanlah suatu bentuk perceraian yang baik (*ihsān*) jika suami bersikap nusyuz dan kemudian melakukan sulu dengan isteri dengan cara isteri membuat bayaran tebus talaq (samada dengan melepaskan maskahwin, nafkah tertunggak, nafkah 'iddah dan mut'ah sebagai bayaran *khulu*) bagi maksud melepaskan dirinya dari penganiayaan yang dilakukan suami. Demikian juga, bukanlah suatu bentuk

<sup>154</sup> *ibid*

<sup>155</sup> *ibid*

perceraian yang baik (*ihsān*) jika suami memudarangkan isteri dan kemudian mengadakan sulu dengan isteri untuk menceraikannya dengan syarat dia menggugurkan hak seperti nafkah ‘iddah dan mut’ah.

Sekiranya amalan ini diharuskan maka para suami akan menggunakan peluang untuk mendapatkan manfaat dan keuntungan secara mudah melalui jalan yang salah dengan memudar atau menzalimi isteri, kemudian melakukan sulu dengan meminta bayaran tebus talaq bagi menceraikan isteri atau mengadakan sulu dengan isteri untuk menceraikannya dengan cara isteri melepaskan haknya yang sabit selepas perceraian. Oleh yang demikian larangan atau hukum batal terhadap sulu melalui khulu’ yang melibatkan salahlaku suami atau sulu untuk melepaskan segala tuntutan asalkan isteri diceraikan oleh suami juga merupakan satu bentuk tegahan (*sad al-zarā'i'e*) dari berleluasanya amalan ini.

Justeru, sebagai penyelesaian dalam kes ini, jika suami enggan memberikan hak-hak isteri atau memudar dan menganiayainya maka isteri boleh memohon perceraian dari mahkamah.<sup>156</sup> Hakim dalam kes ini berhak membubarkan perkahwinan keduanya dengan perceraian *bā'in* (putus) jika dakwaan itu dapat dibuktikan dan tidak ada kemungkinan perdamaian di antara pasangan itu dapat diwujudkan.<sup>157</sup>

<sup>156</sup> *Dauar* bermaksud apa-apa sahaja yang boleh mendatangkan kemudarat samada dari segi mental atau fizikal

<sup>157</sup> Pandangan ini mengambil kira pandangan Imām Mālik dan Ahmad Ibn Ḥanbal meskipun ia tidak dipersetujui oleh Imām al-Syāfi'i dan Abū Ḥanifah

Jika dakwaan itu tidak dapat dibuktikan, kaedah yang terbaik ialah dengan melantik *hakam* bagi tujuan penyelesaian. *Hakam* hendaklah berusaha mencari penyelesaian dan jika penyelesaian tidak dapat dicapai, *hakam* hendaklah diberi kuasa penuh untuk membuat keputusan iaitu menceraikan suami isteri itu dan hakim hendaklah mensabitkan keputusan yang dicapai oleh kedua-dua *hakam* tersebut.<sup>158</sup> Pandangan ini sejajar dengan ajaran dan tuntutan al-Qur'an dalam surah *āli-'Imrān* (2) ayat 229:

فَامسأكْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تُسْرِيحُ بِالْحَسَنِ

"Kamu (para suami) hendaklah menjaga mereka (para isteri) dengan cara ma'ruf atau melepaskan mereka dengan cara baik"

dan sejajar pula dengan hadith Rasulullah s.a.w<sup>159</sup> لا ضرر ولا ضرار:

"Jangan kamu menyakiti dan jangan pula bertindak atas perbuatan orang yang menyakiti itu"

Jika kes di atas tetap berlaku (suami memudaratkan isteri dengan tujuan untuk meminta isteri membayar tebus talaq, kemudian isteri membuat pembayaran tersebut dan perceraian terjadi) maka talaq hendaklah dianggap berkuatuasa, dengan ertikata isteri akan tercerai dan suami hendaklah memulangkan kembali bayaran tersebut kerana dia tidak berhak memiliki apa-apa bayaran yang dibuat oleh isteri atas alasan-alasan berikut:

- (1) Berasaskan tegahan menerusi ayat 19 surah *al-Nisā'* (4):

<sup>158</sup> Lihat 'Alā' al-Dīn Afandiy (1979), j. 8, h. 275, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Juzay al-Kalabī (1989), *al-Qawāṣīn al-Fiqhiyyah*, cet. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, h. 330

<sup>159</sup> Malik bin Anas (1989), *al-Muwatta'*, باب للغضاء في المعرفة, no. hadith 1461

وَلَا تُعْصِلُوهُنَّ لِتَنْهَيُوا بِعَضٍ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَ

“...dan janganlah kamu menyakiti mereka (dengan menahan dan menyusahkan mereka) kerana kamu hendak mengambil balik sebahagian dari apa yang kau telah berikan kepada mereka, kecuali (apabila) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata

dan ayat 20 surah *al-Nisā'*(4)

وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٌ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فَتَرَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا .

“Dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun....

Seperti yang disebutkan di atas, setiap yang ditegah atau dilarang hukumnya adalah haram.

- (2) Bayaran tersebut adalah satu bentuk gantian yang diambil secara yang salah (mengambil harta orang lain dengan cara yang salah) dan jelas bahawa suami tidak berhak keatas bayaran itu dan dia mestilah mengembalikannya. Oleh yang demikian talaq dianggap telah berlaku tanpa gantian (tebus talaq) dan jika talaq yang berlaku kurang dari tiga maka suami mempunyai hak untuk merujuk kembali.
- (3) Dalam konteks yang lain, isteri tidak akan membuat bayaran khulu' terhadap suami melainkan atas sebab terpaksa, kerana suami telah menganiaya atau memudaratkannya. Penganiayaan ini merupakan suatu bentuk kezaliman terhadap isteri dan untuk menghapuskan kezaliman tersebut maka suami tidak-

boleh mengambil bayaran tersebut dan dia mestilah memulangkannya. Al-Dardir menukilkan:<sup>160</sup>

وَهَا أَيْ لِلزَّوْجَةِ ، حِيثُ خَالَتْ زَوْجَهَا بِعَالٍ وَادْعَتْ أَهْمًا خَالَتْهُ الضرر مِنْهُ بِحُوزِ الطَّالِبِ بِهِ  
رَدِ الْمَالِ الَّذِي أَخْذَهُ الرَّوْجُ مِنْهَا إِنْ أَقْامَتْ بَيْنَهُ تَشْهِيدًا عَلَى الضررِ وَلَوْ بِسَمَاعِ بَأْنَ تَقُولُ  
الْبَيْنَةَ - أَيْ الشَّهْدَةَ لَمْ تَرْسِمْ أَنَّهُ يَضَارُهَا ، وَإِنْ سَقَطَتِ القيامُ بِهَا بَأْنَ قَالَ لَهَا أَنَّا خَالَعُوكُ  
بِشَرْطِ أَنْ تَسْقُطِي حَقُولُكَ مِنَ القيامِ بَيْنَهُ الضررِ فَوَافَقَتْهُ ، فَلَهَا أَنْ تَقِيمَهَا بَعْدَ الطَّلاقِ وَتَأْخُذْ مِنْهُ  
الْمَالِ الَّذِي دَفَعَتْ لَهُ عَلَى الْأَصْحَاحِ لَأَنَّ الضررَ يَحْلِمُهَا عَلَى ذَلِكَ قَهْرًا ، فَلَا يَعْمَلُ بِالْتَّزَامِهَا لِذَلِكَ ،  
وَبَانَتْ مِنْهُ

Apa yang pasti di dalam sistem pengadilan Islam, jika telah jelas atau terdapat keterangan mana di antara pihak-pihak tersebut yang bersalah atau benar hakim tidak boleh menganjurkan suluhs.<sup>161</sup> Dalam sebuah *'āthār al-saḥābah* dijelaskan:

عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ لَا يَحِلُّ لِلإِنْسَانِ أَنْ يُصْلِحَ بَيْتَهُمْ إِذَا تَبَيَّنَ لَهُ الْفَضَّاءُ<sup>162</sup>

Yang bermaksud:

Daripada Ibn Jurayj daripada Atā': "Tidak harus bagi imam untuk meminta kedua-duanya bersuhu (pihak-pihak yang bertikai) jika sudah jelas hukumannya (pihak yang benar atau salah)"

Dalam kedua-dua keadaan di atas juga menunjukkan, isteri berada di bawah tekanan atau paksaan untuk menerima suluhs yang dianjurkan kerana suami telah memudarat, menganiaya dan menyusahkan kehidupannya. Suatu yang pasti suluhs yang dilakukan di bawah paksaan tidak menghasilkan apa-apa implikasi dan dengan demikian suluhs tersebut adalah terbatal.

<sup>160</sup> al-Dardir (t.t) *al-Syarḥ al-Saghir*, j. 1, h. 445-46

<sup>161</sup> Dalam apa-apa bentuk sekalipun samada dengan cara menyuruh isteri membayar tebus talak atau menyuruh isteri mengugurkan haknya untuk tujuan perceraian

<sup>162</sup> al-San'āni, (t.t), *op.cit.*, j. 8, h. 303, no. athār 15305

### 2.8.2.2.1.2. Hak Bukan Harta: Hak Penjagaan dan Pemeliharaan Anak

Sama halnya dengan hak-hak berbentuk kehartaan seperti mut'ah dan nafkah 'iddah, hak penjagaan dan pemeliharaan anak (*haqdānah*) juga merupakan hak yang sabit selepas perceraian berlaku. Ini kerana, semasa perkahwinan hak itu sabit kepada kedua-dua ibu bapa anak tersebut.<sup>163</sup>

Adalah menjadi suatu fakta yang tidak dinafikan, bahawa jika *ḥādīn* iaitu ibu atau sesiapa sahaja yang diberikan hak penjagaan, akan tetapi menggugurkan hak yang diperuntukkan kepadanya, maka hak tersebut akan berpindah kepada mereka yang berhak selepasnya.<sup>164</sup> Walau bagaimana pun hak tersebut hanya boleh digugurkan jika ia dimiliki oleh penjaga tersebut atau hak itu telah pun diperuntukkan kepadanya iaitu selepas perceraian berlaku. Jika tidak, hak tersebut tidak akan gugur. Ibn 'Irfah menukilkan:<sup>165</sup>

(وَمَا لَوْ أُسْقِطَتْ حُقُّهَا مِنَ الْخَيْرَاتِ قَبْلِ وِجْهِهِ لَا مُ

يسقط حقها على المحمد)

— ١٢٤ —

Oleh yang demikian, jika pihak-pihak terbabit sebelum perceraian berlaku mengadakan suh, iaitu suami sanggup menceraikan isterinya jika isteri tersebut menggugurkan hak pemeliharaan atau penjagaan anak, maka hak itu tidak akan

<sup>163</sup> Ibn 'Irfah al-Dusūqī (t.t), *Hāiyah al-Dusūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*, j. 2, Dār al-Fikr, h. 533, Ibn Qayyim (1986) *Zād al-Ma'ād fi Hudā Khayr al-'Ibād*, j. 5, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, h. 435, Muhammad 'Uqlah, (1990) *op.cit.*, j. 3, h. 345

<sup>164</sup> al-Syarbini (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 456, al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 498, Ibn Qayyim (1986) *op.cit.*, j. 5, h. 452, al-Haṭṭāb (1992), *op.cit.*, j. 4, h. 218, Ibn 'Irfah al-Dusūqī, *ibid.*, Syihāb al-Dīn Abī al-Abbas Aḥmad bin Muḥammad bin 'Alī Ibn Ḥajar al-Haytamī (2001), *Tulfah al-Muṭlaq bi Syarḥ al-Minhāj*, cet. 1, j. 3, Beirut, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 525, 'Abd al-Ḥamid al-Syarwānī, (t.t) *Hawāyi' Tulfah al-Muṭlaq bi Syarḥ al-Minhāj*, jld. 8, Mesir: Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, h. 359

<sup>165</sup> al-Haṭṭāb, *ibid.*, Ibn 'Irfah al-Dusūqī, *ibid.*. Maksud terma "لَا يَعْرِجُ" ialah لا يدخل

gugur. Ini kerana perceraian belum lagi berlaku dan hak penjagaan anak tersebut belum disabitkan kepada ibu atau belum lagi dimiliki. (لَا مَنْ أَسْقَطَتْ مَا لَمْ يَجْبَطْ).

Alasan yang sama terpakai dalam kes ini, iaitu menggugurkan hak yang belum menjadi milik pemunyanya adalah tidak dibenarkan. Ini bermakna, samada hak yang digugurkan berbentuk kehartaan atau bukan, selagi hak tersebut tidak menjadi milik pemunyanya maka transaksi tersebut dianggap terbatal.

Cuma dalam soal hadhanah jika suluhan yang dilakukan sah dan terpakai, iaitu amalan pengguguran hak tersebut berlaku menurut peraturan dan syarat-syaratnya yang sah maka hak tersebut akan berpindah kepada orang yang selepasnya. Walau bagaimana pun, ibu yang menggugurkan hak penjagaan berhak menarik balik suluhan tersebut walaupun tindakan itu dilakukan berulang-ulang.<sup>166</sup> Ini berdasarkan nas yang termaktub dalam *Tulufah*<sup>167</sup> وَمِنْ ثُمَّ لَوْ أَسْقَطَتِ الْخَاطِئَةِ حَقَّهَا اَنْتَلَى لِيَهَا، فَإِذَا رَجَعَتْ عَادَ حَقَّهَا

dan al-Syarwāni pula menambah <sup>168</sup> وَإِنْ تَكُرْ مِنْهَا:

Sebagai kesimpulannya, suluhan semasa tempoh perkahwinan adalah harus. Dalam kes-kes suami yang nusyuz dan isteri rela untuk mengekalkan perkahwinan dengan cara tidak menerima samada keseluruhan atau sebahagian dari haknya (*ibrā'*) adalah

<sup>166</sup>Lihat keputusan penghakiman Mahkamah Rayuan Kedah dalam kes *Mohamad Salleh Iwn Azizah*, Z JH (1984), h. 212-219 di mana hakim-hakim rayuan dalam kes ini telah membenarkan permohonan Defendan untuk menarik balik persetujuan suluhan yang dibuat atas hak penjagaan empat orang anaknya (defendant menuntut kembali hak penjagaan anak yang diserahkan kepada suaminya semasa perceraian).

<sup>167</sup>al-Haytami (2001), *op.cit.*, j. 3, h. 525.

<sup>168</sup>al-Syarwāni (t.t), *op.cit.*, j. 8, h. 359, lihat juga Ibn Qayyim (1986), *op.cit.*, j. 5, h. 435.

dibolehkan. Kenyataan ini jelas melalui firman Allāh dalam surah al-Nisā' (4) ayat 128.

Begitu pun jika isteri tidak bersedia untuk kekal dalam perkahwinan maka dia tidak harus diminta melakukan suluhan dengan cara melepaskan haknya (samada hak yang berbentuk harta atau bukan harta) atau membuat pembayaran kepada suami bagi tujuan membebaskan diri dari ikatan perkahwinan. Perkara ini hendaklah dikemukakan kepada *hakam* untuk penyelesaian.

Namun dalam kes isteri yang nusyuz para fuqaha' telah bersepakat bahawa isteri boleh menggugurkan haknya (hak terkebelakang), atau membuat bayaran kepada suami untuk maksud membubarkan perkahwinan melalui khulu' (ia berlaku melalui inisiatif isteri dan dipersetujui oleh suami).<sup>169</sup>

### 2.8.3. Suhu di antara Suami dan Isteri Selepas Perceraian

Firman Allah dalam ayat 35 dan 128 surah *al-Nisā'* secara eksplisitnya difahami sebagai suatu pemberian peluang dari Allah s.w.t untuk menyelesaikan pertikaian suami isteri secara suhu dalam tempoh perkahwinan tanpa melibatkan

<sup>169</sup> al-Syāfi'i (1993), *op.cit.*, j. 5, h. 164, al-Buhūti (1982), *op.cit.*, j. 5, h. 212 , al-Jaṣṣāṣ (1994), *op.cit.*, j. 2, h. 273, al-Qurtubi (t.t), *op.cit.*, j. 3, h. 1665, al-Fakhr al-Rāzi, j. 10, h. 11, al-Jaṣṣāṣ dalam menafsirkan ayat 229 surah *al-Baqarah* menjelaskan Allāh s.w.t mengharuskan suami mengambil bayaran khulu' jika kedua-duanya bimbang mereka tidak dapat menunaikan hak-hak Allāh dalam rumah tangga menurut konteks berikut:

- kebencian isteri terhadap suami atau isteri berakhlik buruk atau  
- kedua-duanya membenci antara satu sama lain

Ibn Qudāmah menjelaskan, berdasarkan ayat 229 surah al-Baqarah dan hadith Thābit bin Qays, para fuqaha' telah berijmā' bahawa apabila isteri membenci suaminya kerana keburukan fizikal atau akhlaknya, dan kebencian itu membuatkan dia bimbang tidak dapat menegakkan hak-hak Allah dalam rumah tangga dengan mentaati suaminya, maka harus bagi isteri mengemukakan bayaran khulu' sebagai gantian untuk melepaskan dirinya dari ikatan perkahwinan. Ibn Qudāmah (1984), *op.cit.*, j.8, h. 175

proses perbicaraan secara rasmi. Dengan ertikata lain seandainya masalah atau pertikaian itu dapat diselesaikan secara suluhan maka lebih baik diselesaikan secara suluhan dari dikemukakan kepada institusi pengadilan formal. Prinsip ini tidak harus difahami sebagai ketentuan hukum yang statik dan kaku.

Seperti yang disebutkan sebelum ini, al-Qur'an sebagai kitab petunjuk yang sesuai untuk setiap masa dan tempat, dalam banyak perkara hanya memuatkan prinsip-prinsip dasar dan kaedah-kaedah umum yang kemudiannya dapat dikembangkan oleh para pakarnya. Metod analogi diakui sebagai suatu kaedah pengembangan prinsip-prinsip al-Qur'an ini. Seperti yang difahami, perkahwinan dan perceraian mempunyai implikasinya terhadap hak-hak dan tanggungjawab suami isteri samada hak-hak tersebut berbentuk kehartaan seperti nafkah, nafkah 'iddah, pusaka dan mut'ah atau hak bukan harta seperti giliran bermalam dan penjagaan anak.

Apabila al-Qur'an memberikan peluang untuk mengadakan suluhan dalam pertikaian suami isteri yang melibatkan hak-hak mereka, samada ia berbentuk kehartaan atau tidak semasa tempoh perkahwinan, maka sudah tentu suluhan juga diharuskan dalam pertikaian yang bersangkutan dengan hak-hak mereka yang berlaku selepas perceraian. Dalam konteks ini firman Allah s.w.t ﴿وَالصُّلُحُ بَيْنَهُمْ﴾ menjelaskan bahawa apa-apa bentuk suluhan selagi tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal adalah dibenarkan, malah amat digalakkan. Di samping itu, Allah s.w.t telah mengkategorikan suluhan atau *iṣlāh* sebagai satu aspek dari amal

kebaikan dan di sini termasuklah kategori sulu dalam pertikaian selepas perceraian. seperti dijelaskan dalam ayat 114 surah *al-Nisā'*(4):

لَا خَيْرٌ فِي كَثِيرٍ مِّنْ تَحْوِاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمْرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ  
وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ تُؤْتَهُ أَجْرًا عَظِيمًا

“Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah dan berbuat *ma'ruf* atau mengadakan (perdamaian) di antara manusia. Dan barangsiapa yang berbuat demikian kerana mencari keredhaan Allah maka kelak kami akan memberi kepadanya pahala yang besar.”

Sebagai sumber kedua, hadith-hadith Rasulullah s.a.w juga menunjukkan adanya ruang untuk menyelesaikan pertikaian suami isteri yang berlaku selepas perceraian melalui kaedah sulu. Antaranya ḥadīth riwayat Tirmidhī dari Kathīr bin ‘Abd Allāh bin ‘Amrū bin ‘Awf al-Muzānī dari bapanya dari datuknya, bahawa Rasul s.a.w telah bersabda:

حَدَّثَنَا كَثِيرٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَمْرُو بْنِ عَوْفٍ الْمُرْبَطِيُّ عَنْ أَيْهَهُ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص)  
قَالَ الصُّلُحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلُحًا حَرَمٌ حَلَالًا أَوْ أَحْلًا حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى  
شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَمٌ حَلَالًا أَوْ أَحْلًا حَرَامًا<sup>170</sup>

“Sulu itu dibenarkan sesama muslim kecuali sulu menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, dan kaum muslimin terikat dengan perjanjiannya kecuali perjanjian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram”.

Dalam penjelasannya terhadap hadith ini Ibn Qayyim mengatakan perdamaian (sulu) di sini berlaku dalam berbagai bidang hukum kecuali yang berhubungan dengan hak Allah s.w.t. Dengan demikian, sulu dibenarkan dalam kes-kes yang

<sup>170</sup> Al-Tirmidhi (t.t) *op.cit.*, Kitāb al-Āḥkām, باب ما ذكر عن رسول الله (ص) في الصلح بين الناس no. hadis 1352

berkaitan dengan hak-hak sesama manusia.<sup>171</sup> Dalam konteks pertikaian suami isteri, hak-hak tersebut samada semasa perkahwinan atau selepas perceraian dan berbentuk kehartaan atau tidak. Dalam perkembangan ini pertikaian yang biasa berlaku selepas perceraian ialah pertikaian tentang nafkah tertunggak isteri, maskahwin tertunggak, nafkah ‘iddah, peralatan rumah tangga (*matā’ al-bayt*), harta sepencharian, mut’ah dan penjagaan anak.

## 2.9. Masa Pelaksanaan Suhu

Penyelesaian secara suhu diberi keutamaan, tanpa mengira samada ianya telah dibawa ke mahkamah atau tidak. Rasulullah s.a.w sendiri selalu mengutamakan penyelesaian secara damai. Para fuqaha’ Syafi’i juga tidak mensyaratkan bahawa sesuatu pertikaian itu mesti melalui proses mahkamah sebelum dilaksanakan suhu.<sup>172</sup> Oleh itu dapat difahami bahawa amalan suhu boleh dilaksanakan pada bila-bila masa samada sebelum atau selepas pertikaian dirujuk ke mahkamah.

## 2.10. Kesimpulan

Secara kesimpulannya, dapatlah dijelaskan bahawa proses penyelesaian secara damai (suhu) merupakan amalan sejagat di kalangan masyarakat meskipun ia dikenali dengan istilah yang berbagai-bagai. Suhu juga diberi keutamaan dan bukannya menjadi alternatif kepada kaedah perbicaraan dalam menyelesaikan pertikaian. Dalam Islam konsep ini diperakui dan diperkuuhkan dengan dalil-dalil daripada al-Qur’ān

<sup>171</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah (t.t), *op.cit.*, j. 1, h. 108. Lihat perbincangan lanjut tentang hak yang boleh disuluh dalam perbincangan mengenai limitasi suhu

<sup>172</sup> al-Syarbini (t.t), *op.cit.*, j. 2, h. 178, al-Ramly (1984), *op.cit.*, J. 4, h. 384, *Hasyiyah Abī al-Dīyā Nur al-Dīn 'Ali Bin 'Ali al-Syabramalisī al-Qāhirī* (1984), (t.t.p): Dār al-Fikr, j. 4, h. 384

dan hadith serta amalan para sahabat. Meskipun pada peringkat awalnya prinsip sulh dikemukakan secara umum, namun ia kemudiannya telah diditarkan dan dikembangkan perbahasananya oleh para juris sejajar dengan perkembangan Islam terutama pada zaman kemunculan mazhab-mazhab dalam fiqh.

Dalam konteks semasa, kesesuaian sulh untuk menangani kes-kes pertikaian keluarga dilihat amat bertepatan sekali terutamanya apabila kaedah perbicaraan telah menimbulkan masalah kepada pihak-pihak dan seterusnya memberikan kesan terhadap institusi kekeluargaan itu sendiri. Oleh kerana itu, pemakaian sulh haruslah diketengahkan dan diditarkan untuk menampakkan lagi faedah dan keberkesanannya dalam menyelesaikan kes-kes tersebut. Perbincangan yang seterusnya akan membuat pendidilan tentang beberapa kaedah yang digunakan untuk mencapai sulh dalam kes-kes pertikaian keluarga.