

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 PENGENALAN

Pengamalan hukum fiqh berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī sudah sebatи dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia terutama melibatkan permasalahan ibadat. Ia adalah rentetan dari sejarah permulaan kemasukan Islam ke Nusantara umumnya dan khasnya di Malaysia di bawa oleh pendakwah Islam yang bermazhab al-Shāfi‘ī. Islam merupakan ajaran yang membentuk kehidupan manusia, menjadi panduan bagi seseorang muslim dalam mengharungi kehidupan di dunia ini. Islam telah menjadi salah satu pegangan umat manusia untuk menuju satu tujuan yang utama iaitu kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Untuk mencapai matlamat dan tujuan tersebut, Islam telah menggariskan panduan dan hukum-hukum tertentu untuk membentuk kesempurnaan diri seseorang muslim berdasarkan kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah.

Justeru itu, segala hukum yang diputuskan melalui *ijtihād* para ulama tidak boleh bercanggah dengan nas-nas syarak yang bersifat *qaṭ’ī*. Manakala perkara yang melibatkan nas-nas *zannī* ataupun nasnya *qaṭ’ī* tetapi petunjuknya *zannī*, para ulama melaksanakan *ijtihād* melalui pelbagai konsep yang diterima pakai. Di antaranya ialah konsep *ihtiyāt*. Konsep *ihtiyāt* ini diterima pakai dalam pelbagai bidang khususnya melibatkan ibadat. Walaubagaimanapun dari sudut zahirnya konsep *ihtiyāt* ini kelihatan bercanggah dengan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a*. Namun jika diteliti secara mendalam kedua-duanya tidak bercanggah di antara satu sama lain. Ini adalah kerana kaedah fiqh tidak mungkin bercanggah dengan sebarang konsep yang diterima pakai

oleh para ulama. Justeru itu, kedua-duanya mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Oleh itu, penulis akan menyingkap hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam permasalahan ibadat menurut perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.

1.2 LATAR BELAKANG MASALAH

Kajian dan penilaian terhadap beberapa konsep yang diterima pakai dalam penetapan sesuatu hukum terus dibahaskan oleh para pengkaji semasa walaupun telah mengalami perkembangan yang cukup lama. Pada ketika yang sama, perkembangan tersebut telah melahirkan pemikiran-pemikiran tertentu berlandaskan kaedah dan konsep yang dipegangi oleh satu-satu mazhab. Daripada pemikiran-pemikiran tersebut maka meluaslah pemahaman terhadap ilmu-ilmu fiqh untuk diaplikasikan dalam kehidupan seharian melalui para pendokong mazhab masing-masing.

Dari sudut perkembangan mazhab dan ilmu fiqh, Imām al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* dan memperkenalkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam penetapan sesuatu hukum khususnya melibatkan perkara-perkara *furu‘* dalam ibadat. Pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam penetapan hukum menunjukkan mazhab al-Shāfi‘ī begitu berhati-hati dalam membuat penentuan sesuatu hukum. Contohnya hukum berwuduk dengan air daripada bekas simpanan yang diperbuat daripada tanah liat, kemudian dibakar dengan sesuatu najis. Menurut mazhab al-Shāfi‘ī, *ihtiyāt* daripada air yang disimpan dalam bekas yang dibakar dengan najis adalah haram. Ini adalah kerana dibimbangi air tersebut mengandungi najis.¹

¹ ‘Abd al-Rahmān bin Abī Bakr al-Suyūtī, *al-Ashbāh wa al-Naṣā’ir fī Qawā'id wa Furū'* al-Shāfi‘īyyah (2004; cet. ke-1, Qāhirah: Dār al-Salām, 2004), 1:208.

Hal ini jelas menunjukkan mazhab al-Shāfi‘ī berhati-hati dalam penentuan hukum. Namun, apabila berlaku kesukaran terhadap mukalaf seperti ketiadaan air, mazhab al-Shāfi‘ī telah menerapkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dengan mengharuskan penggunaan air yang disimpan dalam bekas tersebut.² Keadaan ini menunjukkan seolah-olah konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ini bertembung di antara satu sama lain. Ini adalah kerana pada keadaan tertentu hukum yang dikemukakan oleh mazhab al-Shāfi‘ī dilihat bersifat sukar, akan tetapi pada keadaan yang lain pula, hukum tersebut boleh berubah mengikut keadaan seseorang mukalaf. Sekiranya perubahan hukum ini berlaku, mazhab al-Shāfi‘ī dilihat mempunyai kelemahan dalam penetapan sesuatu hukum. Namun, dalam mazhab al-Shāfi‘ī, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* yang diterapkan dalam permasalahan ibadat mempunyai peranan dan hubungkait yang tertentu dalam penetapan sesuatu hukum.

Dalam mazhab al-Shāfi‘ī penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dalam penetapan sesuatu hukum adalah berpandukan kepada kehendak nas syarak dan keadaan seseorang mukalaf. Dalam penetapan tersebut penerapan konsep *ihtiyāt* telah dibahagikan kepada dua hukum iaitu hukum wajib dan hukum sunat. Pembahagian hukum wajib dan hukum sunat menerapkan konsep *ihtiyāt* ini adalah untuk mencapai kebaikan dan menolak keburukan kepada mukalaf.³ Oleh itu, penerapan konsep *ihtiyāt* dengan hukum wajib dan sunat yang diaplikasikan dalam mazhab al-Shāfi‘ī adalah untuk melaksanakan kehendak nas syarak serta mampu dilaksanakan dalam semua keadaan.

² *Ibid.*, 1: 208.

³ ‘Alī bin Ahmad al-Andalusiy, *al-Mūhāllā* (1404; cet. ke-1, Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 1404), 1: 50.

Mazhab al-Shāfi‘ī menitikberatkan pelaksanaan hukum seperti berdiri dalam solat. Namun apabila berlaku kesukaran maka *rukhsah* diberikan untuk meringankan pelaksanaan hukum ketika berlakunya kesukaran. Ini menunjukkan bahawa pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* oleh mazhab al-Shāfi‘ī adalah untuk menjaga kemaslahatan kepada seseorang mukalaf. Ia tidak menyukarkan seseorang mukalaf malah membantu seseorang mukalaf itu supaya dapat menunaikan ibadat yang telah dipertanggungjawabkan dengan sempurna. Sebagai contohnya apabila sakit, seseorang itu masih wajib menunaikan solat. Namun berapa ramai yang mengambil jalan mudah tidak melaksanakannya kerana alasan sukar menunaikannya secara biasa. Berdasarkan kepada hukum fiqh, pelaksanaan solat adalah wajib walaupun dalam keadaan sakit. Namun Allah SWT tidak menyukarkan hambanya untuk beribadat. Oleh itu, mereka diberi *rukhsah* iaitu boleh menunaikan solat sambil duduk atau tidur. Ini menunjukkan Islam itu amat sempurna kerana tidak membebangkan umatnya.

Sebenarnya dalam pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ulama al-Shāfi‘ī menggunakan beberapa kaedah dan prinsip dalam menetapkan sesuatu hukum. Ulama mazhab al-Shāfi‘ī terlebih dahulu akan melihat kepada nas samada nas itu *mubayyin* atau *mujmal*. Ulama al-Shāfi‘ī tidak mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* dalam nas yang *mubayyin*. Namun, ulama al-Shāfi‘ī mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* dalam nas yang berbentuk *mujmal* sebagaimana dalam firman Allah SWT:

وَالْمُطَلَّقُ يَرِئُصْ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ

Al-Baqarah 2: 228

Terjemahan: Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali suci.

Ayat ini merupakan nas yang berbentuk *mujmal*. Ini adalah kerana kalimah قروءَ

dalam ayat ini ditafsirkan dengan tafsiran yang berbeza oleh ulama. Mazhab al-Shāfi‘ī telah mentafsirkan kalimah tersebut dengan makna suci manakala mazhab al-Hanafi telah mentafsirkan dengan makna *haid*.⁴

Memandangkan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* mempunyai perkaitan yang rapat dalam pengamalan hukum dalam mazhab al-Shāfi‘ī maka kedua-duanya perlu dibuat penelitian dan kajian yang khusus. Ini adalah kerana terdapat pelbagai andaian yang disandarkan kepada mazhab al-Shāfi‘ī. Di antaranya ialah dikatakan mazhab tersebut terlalu rigid dalam penentuan hukum ibadat sehingga para ulama semasa terpaksa menerima pakai pandangan mazhab lain apabila berlakunya kesempitan dalam pengamalan sesuatu hukum. Hal tersebut adalah kerana ulama al-Shāfi‘ī dikatakan terlalu berpegang dengan konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat. Pada masa yang sama ulama mazhab al-Shāfi‘ī terkenal sebagai ulama yang terawal dalam mempelopori ilmu *maqāṣid al-shari‘ah* yang menjadi asas kepada pengaplikasian kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a*. Justeru itu, kajian terhadap konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* perlu dilakukan demi menjelaskan kedudukannya yang sebenar.

⁴ Muḥammad ‘Ali al-Šābūnī, *Rawā'i u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām* (Mesir: Dār al-Šābūni, 1999), 1: 232.

1.3 PERNYATAAN MASALAH PENYELIDIKAN

Pada dasarnya mazhab al-Shāfi‘ī terkenal dengan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam menentukan hukum fiqh. Ini adalah kerana konsep tersebut sejajar dengan kedudukan ibadat yang bersifat *ta‘abbudiyyah* berbanding muamalat. Di samping itu pula, pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Juwainī mampu menolak keraguan yang berlaku dalam permasalahan ibadat. Walaubagaimanapun dalam mazhab al-Shāfi‘ī konsep *ihtiyāt* bukanlah dalil khusus namun ianya hanya merupakan salah satu prinsip dalam penetapan hukum.⁵ Pada waktu yang sama mazhab al-Shāfi‘ī juga terkenal dengan pengamalan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a*. Ini adalah kerana kaedah tersebut merupakan susunan yang dikemukakan daripada kata-kata Imām al-Shāfi‘ī sendiri iaitu:

قول الشافعي : إذا صاق الأمر اتسع

Ertinya: Berkata al-Shāfi‘ī: “jika berlaku kesempitan maka hendaklah diperluaskan (diper mudahkan)”.⁶

Permasalahan yang timbul di sini ialah pada zahirnya konsep *ihtiyāt* ḏān kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* kelihatan bertembung di antara satu sama lain. Namun, dari sudut pendekatan dan matlamat yang hendak dicapai ia mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Ini adalah kerana konsep *ihtiyāt* lebih meraikan hukum asal yang mungkin akan membawa *mashaqqah* kepada seseorang mukalaf jika diamalkan tanpa batasan tertentu. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* pula lebih

⁵ Abū Muḥammad ‘Abd. Allāh bin Yūsuf bin ‘Abd. Allāh al-Juwainī, *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyñ al-Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Muḥammad bin ‘Abd. ‘Azīz bin ‘Abd. Allāh al-Sādis (1993; cet. ke-1, Qāhirah: Muassasah al-Sa‘ūdiyyah, 1993), 177-178.

⁶ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyyah*, 208.

mengutamakan pendekatan *rukhsah* iaitu meraikan kemudahan terhadap mukalaf apabila pengamalan sesuatu pentaklifan terdedah kepada *mashaqqah*.

Mazhab fiqh Imām al-Shāfi‘ī telah diamalkan secara menyeluruh dalam kalangan umat Islam di Malaysia. Dalam mazhab al-Shāfi‘ī banyak diperbincangkan tentang hukum-hukum fiqh dan permasalahannya yang berkaitan dengan ibadat dan sebagainya. Apabila berlakunya permasalahan hukum fiqh terutama hukum yang berkaitan dengan ibadat, pengamalan hukum berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī dikatakan sukar dilaksanakan kerana ianya bersifat rigid. Sebagai jalan keluar, sebahagian dari ulama semasa di Malaysia mencadangkan agar diterima pakai pandangan mazhab lain.⁷

Hal ini seolah-olah dalam mazhab al-Shāfi‘ī tidak ada mekanisma tertentu dalam berhadapan dengan isu yang melibatkan kesukaran dalam beramal dengan pandangan mazhab al-Shāfi‘ī sendiri sehingga terpaksa menerima pakai pandangan mazhab lain. Situasi ini berlawanan dengan hakikat sebenar iaitu kewujudan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa‘a* yang diterima pakai dalam mazhab al-Shāfi‘ī yang menunjukkan mazhab tersebut sentiasa meraikan kemaslahatan seseorang mukalaf. Justeru itu, kekeliruan ini perlu dibuat penjelasan agar beberapa tanggapan yang salah terhadap mazhab al-Shāfi‘ī dapat diperbetulkan kerana mazhab tersebut telah menjadi mazhab rasmi dan diamalkan secara meluas di Malaysia.

⁷ Anisah Ab. Ghani, “Perubahan-perubahan Perlu dalam Fiqh Ibadat Berdasarkan Realiti Semasa Di Malaysia,” dalam *Fiqh Malaysia, Kearah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, ed. Paizah Ismail dan Ridzwan Ahmad (Universiti Malaya Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn. Bhd., 2000), 231.

1.4 OBJEKTIF KAJIAN

Kajian ini dilakukan berdasarkan objektif berikut:

- i. Menghuraikan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.
- ii. Menjelaskan hubungkait antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam mazhab al-Shāfi‘ī.
- iii. Mengenal pasti penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam permasalahan ibadat berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī.

1.5 SKOP DAN BATASAN PENYELIDIKAN

Fokus utama kajian ini adalah tertumpu kepada perbahasan mengenai pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* serta hubungkait di antara keduanya berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī dalam permasalahan ibadat. Perbahasan ini bersifat analisis pandangan yang tertumpu kepada konsep dan kaedah yang ditentukan dalam penetapan hukum oleh mazhab al-Shāfi‘ī.

Penulis juga akan membincangkan tentang pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam permasalahan ibadat daripada perspektif mazhab al-Shāfi‘ī. Penulis akan menumpukan kepada pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam permasalahan *tahārah*, wuduk dan solat sahaja memandangkan permasalahan tersebut sering diamalkan oleh masyarakat dan sering terdedah kepada beberapa kesukaran tertentu.

Dalam kajian ini, perbincangan mengenai hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam permasalahan ibadat menurut mazhab al-Shāfi‘ī menjadi perkara utama yang ditekankan oleh penulis. Situasi yang yang membuktikan tidak berlaku pertembungan di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* akan dikemukakan dan dihuraikan berdasarkan sumber *primer* dan *sekunder*. Justeru itu, skop dan batasan yang diletakkan dalam kajian ini melibatkan penghuraian terhadap konsep-konsep, kaedah-kaedah dan metode-metode yang digunakan sebagai salah satu inisiatif untuk memahamkan lagi pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* yang dikemukakan oleh mazhab al-Shāfi‘ī.

1.6 KEPENTINGAN PENYELIDIKAN

Kajian terhadap konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* adalah perlu dan penting untuk dikaji dan dianalisis bagi mengembangkan konsep dan kaedah fiqh yang telah dikemukakan oleh mazhab al-Shāfi‘ī dalam penentuan hukum Islam yang berkaitan dengan permasalahan ibadat. Ini adalah kerana masyarakat di Malaysia telah mengamalkan hukum fiqh mazhab al-Shāfi‘ī sebagai panduan untuk melaksanakan ibadat kepada Allah SWT.

Selain itu, secara lebih khususnya, kepentingan kajian ini adalah untuk menjelaskan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* itu tidak berlaku pertembungan bahkan konsep dan kaedah fiqh ini mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Penjelasan ini amat penting kerana perkara ibadat perlu dilaksanakan dengan kefahaman dan keyakinan terhadap sesuatu hukum yang telah ditentukan untuk mencapai kesempurnaan dalam ibadat tertentu.

Di samping itu, kepentingan kajian ini juga adalah kerana konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* ini berkaitan dengan penentuan dan pelaksanaan terhadap sesuatu hukum. Oleh itu, penerapan konsep *ihtiyāt* adalah untuk mencari hukum sebenar daripada nas syarak untuk dilaksanakan oleh seseorang mukalaf. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* pula melibatkan keadaan mukalaf semasa melaksanakan sesuatu hukum ibadat. Oleh yang demikian, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* amat penting untuk dikaji kerana hukum yang akan ditentukan itu adalah benar mengikut kehendak syarak dan mampu diamalkan oleh seseorang mukalaf.

1.7 ULASAN PENYELIDIKAN LEPAS

Kajian-kajian terhadap kitab-kitab fiqh dan *uṣūl fiqh* telah banyak dikembangkan dan diterjemahkan dalam konteks yang berbeza-beza. Namun kitab-kitab yang dihasilkan adalah berkisarkan kepada metode, idea dan pemikiran mazhab al-Shāfi‘ī tentang fiqh dan *uṣūl fiqh* yang mencetuskan fenomena yang luas dalam ibadat yang telah disesuaikan dengan kehidupan masa kini. Namun sehingga kini, kajian mengenai konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* secara khusus, terarah dan komprehensif belum didapati oleh mana-mana penulisan kitab atau pengkaji samada diperingkat Sarjana dan Doktor Falsafah. Walaubagaimanapun konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* telah dibincangkan secara umum dalam penulisan ulama-ulama terdahulu dan diterjemahkan oleh ulama-ulama kontemporari.

Penulisan kitab *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al- Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘alā Madhhāb al-Imām al-Shāfi‘ī* oleh Imām al-Juwainī yang diterbitkan pada tahun 1993 telah menganalisa secara terperinci mengenai konsep *ihtiyāt* menurut

mazhab al-Shāfi‘ī. Pada pendahuluan kitab ini, al-Juwainī telah memperincikan perbezaan di antara konsep *ihtiyāt* dan perasaan was-was (sangkaan buruk) menurut pandangan mazhab al-Shāfi‘ī. Beliau telah mengemukakan beberapa permasalahan ibadat yang melibatkan keraguan tertentu serta cara penyelesaiannya menurut mazhab al-Shāfi‘ī. Sebagai contoh seseorang mukalaf meragui dirinya samada berhadas atau suci. Pada awalnya mukalaf tersebut menyakini bahawa dia dalam keadaan suci. Namun selepas itu mukalaf tersebut meragui dirinya samada dalam keadaan suci atau berhadas. Oleh itu, seseorang mukalaf itu perlu yakin bahawa dirinya masih suci daripada hadas. Ini adalah kerana melihat kepada keadaan asal mukalaf yang telah suci daripada hadas.⁸

Selain itu, dalam penulisan kitab ini juga al-Juwainī telah mengemukakan dalil-dalil al-Qur’ān dan hadith-hadith Nabi Muḥammad SAW tentang penerimaan syariat Islam terhadap konsep *ihtiyāt*.⁹ Sebagaimana firman Allah SWT:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَتَقْوِا اللَّهَ حَقًّا تُقَاتِلُهُ

Āli-‘Imrān 3: 102

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman bertaqwalah kamu kepada Allah SWT dengan sebenar-benar taqwa.

Al-Juwainī tidak mengemukakan syarat-syarat terhadap pengaplikasian konsep *ihtiyāt*, namun al-Juwainī hanya menerapkan penggunaan konsep *ihtiyāt* dalam penyelesaian yang berkaitan dengan permasalahan-permasalahan fiqh. Al-Juwainī juga menjelaskan kaedah dan tempat yang sesuai dalam mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* ini secara lebih terperinci. Di samping itu juga, penulisan kitab ini juga telah membahaskan tentang kaedah fiqh *idhā qādī al-amr ittasa ‘a* dalam menyelesaikan

⁸ Al-Juwainī, *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al-Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, 164-170.

⁹ *Ibid.*, 164-170.

permasalahan ibadat. Namun begitu, al-Juwainī tidak menjelaskan dan membahaskan secara khusus tentang pengaplikasian kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa ‘a* tetapi hanya menjelaskan dan mengaplikasikan dalam penyelesaian masalah tertentu sahaja. Sebagaimana contoh seseorang mukalaf yang mengalami masalah penyakit dedas.¹⁰

Manakala Imām al-Ghazzālī dalam *Ihya’ ‘Ulum al-Dīn* telah membahaskan perkara-perkara *syubhah* yang menjadi sebab atau punca kepada pengambilan penggunaan konsep *ihtiyāt* serta mendedahkan hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dengan konsep *zuhud* dan *wara*. Perbincangan tentang perkara-perkara ini dibahaskan dalam satu bab yang khusus.¹¹

Dalam penulisan kitab ini, Imām al-Ghazzālī tidak mengemukakan secara terperinci dan khusus tentang pengaplikasian konsep *ihtiyāt*. Namun Imām al-Ghazzālī mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* sewaktu berlaku keraguan. Di samping itu, perbincangan dalam kitab ini juga berkaitan dengan kaedah fiqh. Ianya menyentuh perbincangan tentang kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa ‘a* namun bukan secara khusus. Ini adalah kerana kitab *Ihya’ ‘Ulum al-Dīn* ialah satu kitab yang meliputi semua bidang agama dan ia dibahaskan secara umum. Oleh itu, kitab ini hanya membincangkan secara sepintas lalu mengenai konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa ‘a*.

Seterusnya Imām al-Subkī dalam kitabnya *al-Ashbāh wa al-Naṣā’ir* telah membahaskan perbezaan pandangan ulama terhadap kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa ‘a* dalam menyelesaikan masalah ibadat.¹² Beliau hanya menyatakan konsep

¹⁰ *Ibid.*,253-255

¹¹ Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzālī, *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirūt: Dār al-Ma‘rifah), 107-111.

¹² ‘Abdul Wahāb bin ‘Alī al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naṣā’ir*, ed. ‘Adil ‘Abd. al-Maujūd dan ‘Alī Iwād (1991; cet. ke-2, Beirūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 393.

ihtiyāt secara umum dan menggambarkan penerimaan terhadap konsep *ihtiyāt* sebagai prinsip penyelesaian kepada masalah ibadat yang telah diragui. Imām al-Subkī juga telah menyebut tentang hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam bab *al-Khurūj min al-Khilāf Aulā* (*menjauhkan perbezaan pendapat itu adalah lebih utama*).¹³

Selain itu, berdasarkan kitab ini, Imām al-Subkī juga telah mengemukakan permasalahan-permasalahan fiqh yang disertai dengan cara penyelesaiannya berpandukan kepada kaedah fiqh tertentu. Imām al-Subkī telah menyusun tajuk-tajuk bagi menjelaskan tentang kepentingan *qawā'id al-kulliyah* atau *qawā'id* yang utama seperti *al-masyaq qah al-tajlib al-taysir*, *al-umūr bi maqāsidihā*, *al-yaqīn la yuzālu bi al-syak*. Kitab ini boleh diklasifikasikan sebagai *qawā'id al-usul* dan *qawā'id al-fiqhiyyah*.¹⁴

Seterusnya penulisan 'Izz al-Dīn bin 'Abd. al-'Azīz bin 'Abd. al-Salām melalui "Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām" juga menyentuh tentang konsep *ihtiyāt*. Dalam penulisan ini beliau telah menjelaskan tentang kemaslahatan dalam perkara-perkara ibadat. Perbincangan ini meliputi kebaikan dan keburukan maslahah hukum yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Fokus utama pendedahan penulisan ini adalah berkaitan dengan kaedah *al-Shāri'ah al-Islāmiyyah* iaitu bertujuan mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan.¹⁵

¹³ *Ibid.*, 110-111.

¹⁴ *Ibid.*, 110-111.

¹⁵ 'Izz al-Dīn bin 'Abd. al-'Azīz bin 'Abd. al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (1999; cet.ke-1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 2: 2.

Beliau telah mengatakan bahawa penerapan konsep *ihtiyāt* adalah untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak perkara-perkara yang buruk tanpa sebarang keraguan. Situasi ini membolehkan seseorang mukalaf menumpukan sepenuh perhatian dan meningkatkan keyakinan ketika dalam pelaksanaan ibadat. Ini membolehkan seseorang mukalaf menunaikan ibadat dengan penuh khusyuk dan sempurna. Bagi Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām menerima ketentuan yang wajib hendaklah diutamakan apabila berhadapan dengan keraguan di antara wajib dan sunat.¹⁶

Manakala Imām al-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir fī Qawā’id wa Furū’ al-Shāfi’iyyah* pula membahaskan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a* sebagai salah satu kaedah cabang dari kaedah fiqh *al-mashaqqah tajlib al-taysīr*. Beliau menyatakan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a* adalah kalam yang disusun oleh Imām al-Shāfi’ī sendiri dalam menjawab permasalahan fiqh.¹⁷ Beliau telah menjelaskan kesukaran yang membolehkan *rukhsah* diberikan kepada mukalaf seperti sakit, musafir, dipaksa, terlupa, tidak ada pengetahuan dan *umum balwā*. Semua keadaan ini meringankan seseorang mukalaf dalam pelaksanaan sesuatu hukum ibadat. Namun, ia tidak boleh terlepas daripada melaksanakan ibadat tertentu.¹⁸

Dalam kitab ini, Imām al-Suyūṭī juga menjelaskan bahawa sekiranya mukalaf itu tidak lagi mengalami kesukaran maka *rukhsah* tidak lagi berlaku. Ini adalah berdasarkan kaedah fiqh yang dikemukakan iaitu *idhā ittasa ‘a al-amr ḥāq*. Kaedah ini menyempurnakan kaedah yang telah dikemukakan oleh Imām al-Shāfi’ī iaitu kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a*. Ianya merupakan timbal-balik di antara kedua-dua kaedah

¹⁶ *Ibid.*, 13.

¹⁷ *Ibid.*, 208.

¹⁸ *Ibid.*, 198.

tersebut.¹⁹ Pada masa kini kajian terhadap konsep *ihtiyāt* juga telah dilakukan oleh ilmuwan-ilmuwan Islam. Antaranya ialah Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī melalui tesis peringkat PhD iaitu *Nażāriyyah al-Ihtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbīqiyyah*.²⁰

Dalam kajian yang membahaskan konsep *ihtiyāt* ini, Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī telah mendedahkan tentang tujuan, jenis, faedah daripada pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat. Dalam kajian ini juga, Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī telah menjelaskan kesan penerapan konsep *ihtiyāt* yang dihubungkan dengan kaedah fiqh seperti kaedah *idhā ijtama‘a al-halāl wa al-harām ghullib al-harām*.²¹ Walaubagaimanapun dalam penulisan tersebut beliau tidak menjelaskan penerapan konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī secara khusus.

Dalam kajian ini, Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī juga menyebut tentang kesan konsep *ihtiyāt* dalam pentarjihan hukum. Dalam perbincangan tersebut, beliau lebih cenderung untuk mengemukakan konsep *ihtiyāt* yang telah diaplikasikan oleh mazhab al-Shāfi‘ī untuk menyelesaikan masalah-masalah ketika berlakunya pertembungan dalil. Beliau juga menjelaskan tentang cara pentarjihan hukum apabila berlaku pertembungan di antara dalil-dalil iaitu dengan menyesuaikan kemaslahatan hukum dari sudut suruhan dan larangan terhadap mukalaf.²²

Di samping itu, dalam kajian ini juga Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī telah menyusun kaedah-kaedah fiqh tertentu untuk disesuaikan dengan konsep *ihtiyāt* seperti

¹⁹ *Ibid.*, 208-209.

²⁰ Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, *Nażāriyyah al-Ihtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbīqiyyah* (2007; cet ke-1, Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 2007), 341.

²¹ *Ibid.*, 341

²² *Ibid.*, 344-345.

dar'u al-mafāsid muqaddim 'alā jalbi al-maṣāliḥ. Kaedah ini bermaksud menghindari keburukan lebih utama sebelum mencapai kebaikan.²³ Namun perbincangan mengenai konsep *iḥtiyāṭ* dan kaedah fiqh tidak ditumpukan kepada pendapat mazhab al-Shāfi‘ī sahaja, akan tetapi beliau juga mengambil pandangan daripada mazhab-mazhab lain seperti mazhab al-Ḥanafi untuk membuat kesimpulan dalam penentuan hukum.

Seterusnya Muṇīb ibn Maḥmūd Shākir dalam kajiannya yang bertajuk *al-'Amal bi al-Iḥtiyāṭ fī al-Fiqh al-Islāmī* telah membahagikan *iḥtiyāṭ* kepada tiga bab utama iaitu perbincangan mengenai konsep *iḥtiyāṭ*, kewujudan *iḥtiyāṭ*, jenis-jenis *iḥtiyāṭ* dan syarat-syarat beramal dengan konsep *iḥtiyāṭ*. Beliau juga membahaskan kesan konsep *iḥtiyāṭ* dan kaedah fiqh mengenai hukum fiqh. Dr. Muṇīb tidak menganggap konsep *iḥtiyāṭ* sebagai *uṣūl* tetapi hanya satu ikatan sahaja. Ini bermaksud konsep *iḥtiyāṭ* adalah sesuatu syarat untuk memudahkan para mujtahid mengistinbatkan hukum dan bukan sesuatu yang wajib untuk diambil dalam penetapan hukum.²⁴

Walaubagaimanapun Muṇīb ibn Maḥmūd Shākir tidak memfokuskan kajian terhadap pengamalan konsep *iḥtiyāṭ* dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Beliau juga tidak membincangkan secara khusus tentang kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa 'a* serta tidak menyatakan hubungkait di antara konsep *iḥtiyāṭ* dan kaedah fiqh ini. Di samping itu, Muṇīb ibn Maḥmūd Shākir juga tidak menyatakan secara jelas tentang kesan konsep *iḥtiyāṭ* terhadap kaedah *uṣūl* dan kaedah fiqh. Beliau menjelaskan secara umum tentang bagaimana untuk mengaplikasikan konsep *iḥtiyāṭ* secara tepat dalam penentuan hukum

²³ *Ibid.*, 355.

²⁴ Muṇīb bin Maḥmūd Shākir, *al-'Amal bi al-Iḥtiyāṭ fī al-Fiqh al-Islāmī* (1418H; cet. ke-1, Riyāḍ: Dār al-Naṭa'iz, 1418H), 15.

syarak dan penjelasan Munīb ibn Maḥmūd Shākir tidak terikat kepada pandangan mazhab al-Shāfi‘ī semata-mata.

Manakala Ilyās Balkā menerusi tesisnya yang bertajuk *al-Iḥtiyāt ḥaqīqatuhu wa ḥujjatuḥu wa Aḥkāmuḥu wa ḏawābituhu* telah membahaskan persoalan tentang perkara-perkara *syubḥah*, *wara‘*, *shak* dan *khilaf* yang mempunyai kaitan dengan konsep *iḥtiyāt*. Kajian tersebut lebih memfokuskan kepada pemahaman masyarakat Islam pada hari ini tentang konsep *iḥtiyāt*. Beliau juga menjelaskan pandangan ulama terhadap pengamalan konsep *iḥtiyāt* dalam penentuan hukum.²⁵

Di samping itu, Ilyās Balkā membincangkan tentang hakikat dan tujuan konsep *iḥtiyāt*. Beliau menjelaskan hakikat konsep *iḥtiyāt* adalah sebagai *sadd al-dharā‘* iaitu pencegahan awal. Menurut Ilyās Balkā, *sadd al-dharā‘* itu adalah konsep *iḥtiyāt*. Dari sudut lain, beliau menyatakan konsep *iḥtiyāt* merupakan sumber penentuan hukum dalam mazhab al-Malikī kerana mazhab ini mengutamakan *sadd al-dharā‘* dan menjauhkan keraguan.²⁶ Namun dalam kajian ini, Ilyās Balkā tidak menjelaskan secara khusus tentang pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* dalam mazhab al-Shāfi‘ī bahkan lebih bersifat umum dan cenderung kepada pendapat mazhab al-Malikī.

Seterusnya Ibrāhīm Muṣṭafā al-Rafā‘ī dalam kajiannya iaitu *Qawā‘id al-Akdh bil Aḥwaṭ wa Taṭbiqatuhu fī Majāl al-‘Ibādat* telah membahaskan tentang ketentuan syarak dalam pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* serta dalil penerimaannya. Beliau juga menampilkkan pelbagai pandangan ulama terhadap hukum beramat dengan *iḥtiyāt*.

²⁵ Ilyās Balkā al-Maqābī, *al-Iḥtiyāt ḥaqīqatuhu wa ḥujjatuḥu wa Aḥkāmuḥu wa ḏawābituhu* (2003; cet. ke-1, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2003), 398.

²⁶ *Ibid.*, 398.

samada wajib atau sunat. Seterusnya, Ibrāhīm Muṣṭafā al-Rafā‘ī mendedahkan tentang kaedah fiqh tertentu yang menjadi sandaran kepada pengaplikasian konsep *iḥtiyāṭ* dalam ibadat.²⁷ Walaubagaimanapun, kajian ini tidak menyentuh perbincangan mengenai penerapan konsep *iḥtiyāṭ* dengan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* serta tidak memfokuskan aplikasi sebenar kedua-duanya dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Namun perbincangan dalam penulisan ini tertumpu kepada kaedah penerapan konsep *iḥtiyāṭ* dalam penentuan hukum ibadat.

Dr. Şāleḥ bin Ghānim al-Sadlānī melalui tesis PhD pula yang bertajuk “*al-Qawā‘id al-Fiqhīyyah al-Kubrā wa ma Tafarra‘u ‘Anhā*” telah menjelaskan hubungkait di antara kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dan kaedah fiqh *al-darūrāt tubīh al-maḥzūrāt*. Penjelasan ini disertakan dengan perbahasan dalil-dalil serta hujah-hujah yang kukuh dalam penerimaan kaedah fiqh yang telah dibincangkan.²⁸

Dalam kajian ini juga, al-Sadlānī membahaskan tentang penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dan menghubungkan kaedah fiqh dengan kaedah *idhā ittasa‘a al-amr dāq*. Beliau menyatakan bahawa apabila hilang kesukaran yang perlu ditanggung oleh mukalaf itu, maka mukalaf tersebut wajib beramal dengan ketentuan asal sesuatu hukum. Di samping itu dalam kajian ini, al-Sadlānī juga telah menjelaskan makna sesuatu kaedah fiqh dari sudut bahasa sebelum menghuraikannya dari sudut syarak.²⁹ Ini adalah untuk memudahkan pembaca memahami sesuatu kaedah fiqh. Dalam penjelasan

²⁷ Ibrāhīm Muṣṭafā al-Rafā‘ī, *Qawā‘id al-Akhḍh bil Aḥwaṭ wa Taṭbīqatuhā fī Majāl al-‘Ibādat* (2002; cet.ke-1, Jordan: Universiti al-Urdun, 2002).

²⁸ Şāleḥ bin Ghānim al-Sadlānī, *al-Qawā‘id al-Fiqhīyyah al-Kubrā wa ma Tafarra‘u ‘Anhā* (1999; cet. 2, Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd, 1999), 266-267.

²⁹ *Ibid.*, 267

ini, beliau tidak menyatakan hubungkait di antara kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dengan konsep *ihtiyāt* samada dari sudut ibadat atau muamalat.

Seterusnya kajian mengenai konsep *ihtiyāt* dilakukan oleh Ya‘qūb ibn ‘Abd al-Wahāb al-Bāhīthīn menerusi tesisnya yang bertajuk *Qā‘idah al-Mashaqqah Tajlib al-Taysīr Dirāsat Nażariyyah Ta’ṣīliyyah wa Taṭbīqiyyah*.³⁰ Penulisan ini menjelaskan tentang konsep *ihtiyāt* serta peranannya dalam penentuan hukum ketika ketiadaan dalil khusus terhadap permasalahan tertentu. Bagi Ya‘qūb Al-Bāhīthīn bukan semua permasalahan ibadat yang tidak dijelaskan secara *qaṭī* wajar diaplikasikan konsep *ihtiyāt* terhadap permasalahan tersebut, namun penyelesaian terlebih dahulu dilakukan dengan membuat kajian terhadap dalil-dalil yang umum dari al-Qur’ān, al-Sunnah dan dalil-dalil lain dalam penetapan hukum. Beliau menegaskan bahawa jika konsep *ihtiyāt* diterapkan dalam semua permasalahan hidup maka kehidupan seseorang mukalaf itu akan terdedah kepada kesukaran. Justeru itu, ianya bertentangan dengan keringanan yang telah ditentukan oleh syariah Islam.³¹ Walaubagaimanapun kajian ini tidak menyentuh secara terperinci berkaitan dengan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.

Berdasarkan kitab-kitab dan kajian-kajian yang dinyatakan ini, dapat disimpulkan bahawa penulisan mengenai konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī secara terperinci belum dilakukan oleh mana-mana pengkaji. Justeru itu, kajian ini amat penting dilakukan khususnya melibatkan kepentingan umat Islam di Malaysia yang menjadikan mazhab al-Shāfi‘ī sebagai mazhab rasmi Negara dalam pelaksanaan ibadat.

³⁰ Ya‘qūb bin ‘Abd. al-Wahāb al-Bāhīthīn, *Qā‘idah al-Mashaqqah Tajlib al-Taysīr Dirāsat Nażriyyah Ta’ṣīliyyah wa Taṭbīqiyyah* (2005; cet. ke-2, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005), 235-237.

³¹ *Ibid.*, 235-237.

1.8 METODOLOGI PENYELIDIKAN

Dalam menjalankan penyelidikan ini, penulis telah menggunakan beberapa metode untuk mengkaji hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* menurut mazhab al-Shāfi‘ī dalam permasalahan ibadat. Penulis menggunakan metode pengumpulan dan metode analisis data. Dalam pengumpulan data, penulis menggunakan metode kajian perpustakaan dan metode dokumentasi.

1.8.1 Metode Pengumpulan Data

i. Kajian Perpustakaan

Kajian ini adalah lebih memfokuskan kepada sumber daripada kitab-kitab terdahulu dan kontemporari untuk diselidiki. Sumber-sumber dan data-data tersebut telah diambil dari pelbagai sumber. Di antara perpustakaan yang dikunjungi untuk mendapatkan sumber utama ialah:

- a) Perpustakaan Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya Kuala Lumpur dan Nilam Puri, Kelantan.
- b) Perpustakaan Utama Universiti Malaya.
- c) Perpustakaan Tun Sri Lanang, Universiti Kebangsaan Malaysia Bangi, Selangor.
- d) Perpustakaan Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, Gombak.
- e) Perpustakaan Kolej Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra, Nilam Puri Kelantan.
- f) Perpustakaan Negeri Kelantan, Kota Bharu.

- g) Perpustakaan Sekolah Ugama Arab Meheliah, Geting Tumpat, Kelantan.
- h) Perpustakaan Masjid Bandar Kajang, Selangor.

ii. Metode Dokumentasi

Penulis telah menggunakan metode dokumentasi iaitu satu metode yang digunakan untuk memperolehi maklumat daripada bahan dokumen seperti al-Qur'ān, kitab-kitab hadith Nabi Muḥammad SAW, kitab-kitab fiqh ulama yang terdahulu dan semasa yang muktabar serta buku-buku bacaan ilmiah. Metode ini diaplikasikan dalam bab pendahuluan pada subtajuk Ulasan Kajian Lepas. Metode ini juga digunakan dalam bab kedua untuk memperolehi maklumat tentang definisi *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dari sudut bahasa dan istilah serta memperolehi dalil-dalil dan hukum-hukum yang berkaitan dengan tajuk kajian.

Di samping itu juga, penulis menggunakan metode dokumentasi ini pada bab ketiga untuk memperolehi maklumat dan data-data yang berkaitan hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*. Manakala pada bab keempat, penulis juga menggunakan metode dokumentasi ini untuk memperolehi maklumat tentang beberapa contoh penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam permasalahan ibadat menurut mazhab al-Shāfi'i.

1.8.2 Metode Analisis Data

Selain itu, penulis juga menggunakan metode analisis data untuk menganalisa data yang diperolehi daripada pengumpulan dan perbandingan data. Berdasarkan metode ini, penulis telah menggunakan pendekatan kaedah induktif dan kaedah deduktif dalam proses analisis data.

i. Kaedah Induktif

Kaedah induktif ialah satu kaedah untuk mengumpul dan menghubungkan maklumat secara berterusan bagi menjelas atau menghuraikan fenomena yang dikaji. Secara umumnya, penulis akan mencari hubungan-hubungan antara fakta-fakta atau keterangan-keterangan yang terkumpul bagi merumuskan sesuatu gagasan fikiran.³² Metode analisis data ini digunakan untuk memperolehi definisi *ihtiyāt* yang tepat dalam pengaplikasian hukum oleh mazhab al-Shāfi‘ī sebagaimana yang akan dihuraikan dalam bab kedua.

ii. Kaedah Deduktif

Kaedah deduktif ialah satu pendekatan yang lebih khusus bagi seseorang penyelidik dalam menggunakan teori atau gagasan fikiran yang ada atau dibentuknya sendiri berdasarkan pemikiran-pemikiran atau pengalaman tertentu untuk melihat fenomena yang berlaku.³³ Penulis akan menggunakan teori ulama untuk mengumpul data dan menjelaskan fenomena yang dikaji atau membandingkan data-data tersebut untuk memberi penjelasan kepada fenomena

³² Dr. Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2001), 82.
³³ *Ibid.*, 82.

tersebut. Metode ini diaplikasikan untuk menjelaskan pelaksanaan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam permasalahan ibadat menurut mazhab al-Shāfi‘ī.

Di samping itu, metode deduktif ini juga digunakan dalam menganalisis data-data untuk mencari bukti-bukti daripada dalil-dalil yang umum kepada hal-hal yang khusus atau ketiadaan dalil khusus atau umum dalam penetapan hukum. Keadaan ini dapat dilihat ketika penulis membincangkan tentang penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam bab *tahārah*, wuduk dan solat pada bab keempat. Berdasarkan metode ini juga, penulis telah melakukan pemilihan terhadap maklumat untuk dijadikan kesimpulan. Kesimpulan-kesimpulan ini diambil daripada data-data dan maklumat-maklumat yang akan dibincangkan pada bab-bab yang sebelumnya. Hal ini dapat dilihat dalam bab kelima iaitu bab kesimpulan.

BAB II

DEFINISI KONSEP *IHTIYĀT* DAN KAEDAH FIQH

IDHĀ ḤĀQ AL-AMR ITTASA ‘A

2.1 PENDAHULUAN

Dalam menganalisis perbincangan mengenai hukum-hakam syariat Islam, umat Islam khususnya Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah telah bersepakat bahawa terdapat empat mazhab fiqh yang menjadi panduan dan ikutan iaitu mazhab Ḥanafī, Malikī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī. Menyelusuri kemunculan dan perkembangan mazhab-mazhab tersebut menunjukkan bahawa berlakunya perbezaan pandangan dalam kalangan ulama khususnya melibatkan *ijtihād* masing-masing dalam menanggapi hukum-hakam yang bersifat semasa. Walaubagaimanapun perbezaan pandangan tersebut tidaklah membawa berlakunya perpecahan umat Islam. Ini kerana meskipun masing-masing mempunyai hujah dan konsep yang berbeza dalam menanggapi sesuatu hukum namun motif syarak iaitu memelihara *maslahah* manusia sentiasa dijadikan asas pegangan utama. Di antara konsep dan hujah yang diterima pakai oleh mereka ialah *ihtiyāt* dan *maslahah*. Dalam mazhab al-Shāfi‘ī, konsep *maslahah* diterima pakai secara jelas melalui kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a*.

Dalam bab ini penulis akan membincangkan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa ‘a* dalam penentuan hukum-hakam melibatkan permasalahan ibadat sebagaimana yang telah dikemukakan oleh mazhab al-Shāfi‘ī. Ini adalah kerana ulama al-Shāfi‘ī terkenal dengan penerapan konsep *ihtiyāt* di samping menerima pakai kaedah

fiqh *idhā qādī al-amr ittasa‘a* dalam permasalahan hukum ibadat. Konsep dan kaedah fiqh tersebut perlu dianalisis sebaik mungkin untuk melihat sejauh mana hubungkait antara keduanya yang menjadi panduan dalam penentuan hukum bersifat ibadat dalam mazhab al-Shāfi‘ī.

2.2 DEFINISI *IHTIYĀT*

Ihtiyāt secara umumnya mempunyai pelbagai definisi bergantung kepada penggunaannya samada berdasarkan penggunaan bahasa ataupun penggunaan istilah ilmu tertentu. Apabila konsep *ihtiyāt* dikaitkan dengan disiplin ilmu tertentu akan membawa pelbagai makna dan tujuan bergantung kepada seseorang mukalaf. Namun apabila ianya dikaitkan dengan ilmu tertentu maka maknanya akan diaplikasikan berdasarkan tujuan ilmu tersebut.

2.2.1 Definisi *Ihtiyāt* Dari Sudut Bahasa

Ihtiyāt merupakan satu perkataan dalam bahasa ‘Arab yang berasal daripada احتياط, *ihtiyāt* yang memberi maksud berhati-hati, berjaga-jaga dengan mengambil penuh kepercayaan.³⁴

³⁴ Ahmad al-‘Ayīd etc, *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī* (Beirūt: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah wa Saqāfah al-‘Ulim, 1988), 366.

Berdasarkan ilmu tatabahasa ‘Arab ini, *ihtiyāt* boleh memberi makna sebagai mengambil berat, (التحفظ) menjaga, (الرعاية) mengawal, (الثقة) dipercayai dan (التعهد) tidak terburu-buru. Oleh itu, konsep *ihtiyāt* pada bahasa secara umumnya ditafsirkan sebagai penjagaan dan pengambilan pada sesuatu dengan pasti dan yakin.³⁵

Ihtiyāt dari sudut bahasa merangkumi semua perkara yang berlaku dalam kehidupan manusia. Dalam hal ini, konsep *ihtiyāt* adalah bertujuan mencegah keburukan yang membawa kepada kerosakan dalam kehidupan manusia.³⁶ Justeru itu, *ihtiyāt* atau berwaspada sebenarnya berlaku dalam semua lapangan kehidupan manusia termasuklah dalam penghambaan diri kepada Allah SWT.

Penggunaan perkataan *ihtiyāt* pada bahasa ini telah disebut dalam al-Qur’ān sebagaimana firman Allah SWT:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا حَلَفُهُمْ وَلَا تُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا

Tāhā 20: 110.

Terjemahan: “Allah SWT mengetahui apa yang di hadapan mereka dari hal-hal dunia, dan apa yang diketahui mereka dari perkara akhīrat; sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi ilmuNya”.

Di samping itu juga, penggunaan perkataan *ihtiyāt* juga telah dinyatakan dalam sūrah al-Naml, sebagaimana firman Allah SWT:

³⁵ Qatib Muṣṭafa Sānū, *Mu’jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh* (Damsyīq: Dār al-Fikr, 2000), 43.

³⁶ Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, *Nazāriyyah al-Ihtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbiqiyyah*, 25.

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحْكِمْ بِهِ وَجَئْتُكَ مِنْ

سَبَأً بِنَبَاءٍ يَقِينٍ

Al-Naml 27: 22

Terjemahan: "Burung hud-hud itu tidak lama hilangnya lalu datang sambil berkata kepada Nabi Sulaiman: "Aku dapat mengetahui secara meliputi akan perkara yang engkau tidak cukup mengetahuinya, dan aku datang kepadamu dari negeri Saba' dengan membawa khabar berita yang diyakini kebenarannya".

Allah SWT juga berfirman dalam sūrah al-Baqarah ayat 19. Firman Allah SWT:

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكُفَّارِ

Al-Baqarah 2: 19.

Terjemahan: Allah meliputi orang-orang yang kafir itu.

Seterusnya penggunaan perkataan *ihtiyāt* juga dinyatakan dalam sūrah al-Burūj.

Sebagaimana firman Allah SWT:

وَاللَّهُ مِنْ وَرَاءِهِمْ مُحِيطٌ

Al-Burūj 85: 20.

Terjemahan: Dan Allah mengepung dari belakang mereka (sehingga mereka tidak dapat dilepaskan).

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'ān tersebut, penulis melihat bahawa terdapat penggunaan kalimah *iḥtiyāt* seperti **حِيطَ، أَحْطَتْ تُحِيطُونَ**. Walaupun

perkataan *iḥtiyāt* mempunyai perbezaan makna yang tertentu, namun penggunaan perkataan *iḥtiyāt* meliputi semua perkara yang telah ditetapkan oleh Allah SWT dalam kehidupan manusia.

Selain daripada ayat-ayat al-Qur'ān, penggunaan kalimah *iḥtiyāt* didapati juga dalam hadith Nabi Muḥammad SAW seperti:

Daripada Malik bin Anas bin Malik RA berkata: Rasulullah SAW telah bersabda:

عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حَفِظُهَا بِالنَّهَارِ۔ (رواہ الملک).

Terjemahan: Penjaga kebun bertanggungjawab memelihara kebun pada siang siang hari. (Diriwayatkan oleh Imām Malik).³⁷

Berdasarkan hadith Nabi Muḥammad SAW ini, penggunaan kalimah *iḥtiyāt* adalah dalam urusan kehidupan manusia sehari-hari dan tidak berkaitan dengan keagamaan. Justeru itu, berdasarkan al-Qur'ān dan hadith Nabi Muḥammad SAW, konsep *iḥtiyāt* dari sudut bahasa membawa maksud sesuatu yang umum dan meliputi setiap aspek kehidupan manusia.

³⁷ Malik bin Anas bin Malik al-Asbahī (al-Mauṭā'), Bab Kitāb al-'Aqdiyyah, no. hadith 1435. (Qāhirah: Dār Ihyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1406H), 2:747.

2.2.2 Definisi *ihtiyāt* Dari Sudut Istilah

Menurut al-Ḥusaynī, *ihtiyāt* dari sudut istilahnya membawa maksud melakukan sesuatu yang diyakini untuk menghilangkan keraguan, menjaga dan mengawasi daripada terjerumus dengan perkara yang dibenci dengan cara menguatkan keyakinan pada sesuatu perkara.³⁸

Secara umumnya para ulama al-Shāfi‘ī mendefinisikan *ihtiyāt* dengan bentuk pengertian yang berbeza-beza. Ini adalah kerana definisi *ihtiyāt* yang dikemukakan oleh mereka menggambarkan penggunaan konsep *ihtiyāt* dalam fiqh berdasarkan kefahaman masing-masing. Antaranya ialah definisi yang telah dikemukakan oleh Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām iaitu ترک ما يريب المكلف إلى ما لا يريب bermaksud “Meninggalkan apa yang diragui oleh mukalaf dengan berpegang kepada apa yang tidak diragui”.

Definisi *ihtiyāt* yang telah dikemukakan oleh Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām ini menjelaskan bahawa seseorang mukalaf perlu menjauhkan sesuatu yang diragui dengan mengambil perkara-perkara yang diyakini sahaja. Ini bermaksud bahawa seseorang mukalaf itu perlu mencari keyakinan dalam menunaikan ibadat kepada Allah SWT tanpa perasaan ragu-ragu.

³⁸ Ayūb bin Mūsā al-Ḥusaynī, *al-Kulliyyāt* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1413H), 2:56.

³⁹ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fi Maṣāliḥul al-Anām*, 2: 61.

أنه أمر بإجتناب بعض ما ليس باثم خشية من الوقوع
Menurut Ibn al-Subkī *iḥtiyāt* ialah

فِيمَا هُوَ إِثْمٌ iaitu “*tindakan menjauhkan diri dari sesuatu yang tidak berdosa kerana ditakuti terjebak dalam perkara yang berdosa*”.⁴⁰

Kenyataan tersebut menunjukkan bahawa *iḥtiyāt* pada asalnya bukan merupakan melakukan perkara yang berdosa tetapi ianya ditakuti terjebak dengan perkara yang berdosa, justeru perlu ditinggalkan perkara tersebut walaupun status asalnya tidak dinyatakan dengan jelas berdosa. Ini menunjukkan bahawa seseorang mukalaf diperintahkan untuk berwaspada dalam melakukan sesuatu perkara terutama dalam hukum-hukum ibadat kerana dibimbangi akan menyebabkannya melakukan dosa yang tidak diketahui pada hukum asalnya.

Ianya merupakan kaedah pencegahan awal yang dikemukakan oleh para ulama dalam melaksanakan tuntutan ibadat dan perkara-perkara yang diperintahkan oleh Allah SWT tanpa sebarang kesilapan dan kesalahan yang menyebabkan seseorang mukalaf berada dalam keadaan berdosa. Secara umumnya, definisi yang telah dikemukakan oleh al-Subkī ini menunjukkan bahawa wujudnya perkaitan dosa dalam melaksanakan perintah Allah SWT dengan keraguan seseorang mukalaf sehingga mewajibkan ia berpegang kepada *iḥtiyāt* untuk mengelak diri dari melakukan perkara yang ditegah oleh syarak.

⁴⁰ Al-Subkī, *al-Ashbāh Wa al-Naẓā'ir*, 1:110.

Menurut al-Rāfi‘ī pula, *ihtiyāt* adalah satu kaedah dalam penetapan hukum dengan mengambil sesuatu dalil yang lebih kuat. Beliau mendefinisikan *ihtiyāt* sebagai **الأخذ بالأشد** yang bermaksud *mengambil sesuatu yang bersifat dominan*.⁴¹ Ini menjelaskan bahawa maksud *ihtiyāt* sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Rāfi‘ī ini ialah menerima dalil yang lebih kuat untuk dijadikan hujah dalam penentuan sesuatu hukum. Ia dapat dilihat pada kalimah **أكثر** yang diterjemahkan sebagai penelitian kepada keseluruhan dalil dan tidak hanya melihat kepada dalil-dalil tertentu sahaja dalam penentuan sesuatu hukum.

Manakala al-Zarkashī pula mendefinisikan *ihtiyāt* sebagai **الأمر على أسوأ الأحوال** (*mengubah situasi sesuatu perkara (menjadi lebih baik) yang bersifat lebih buruk*).⁴² Ini bermaksud konsep *ihtiyāt* adalah untuk mendatangkan kebaikan dengan menolak keadaan yang merosakkan kehidupan manusia.

Berdasarkan kepada definisi-definisi yang telah dikemukakan oleh ulama fiqh dalam mazhab al-Shāfi‘ī jelas menunjukkan bahawa *ihtiyāt* bertujuan untuk menjauhkan keraguan dalam pelaksanaan tuntutan syarak di samping terpelihara daripada melakukan dosa. Justeru itu, *ihtiyāt* dapat dinyatakan sebagai tindakan meninggalkan apa yang diragui oleh seseorang mukalaf kepada apa yang tidak diragui dengan melaksanakan tuntutan agama secara penuh ketenangan dan keyakinan diri tanpa sebarang keraguan sehingga membolehkan perintah Allah SWT dilaksanakan dengan mudah dan

⁴¹ ‘Abd Karīm bin Muḥammad al-Rāfi‘ī, *Fath al-‘Azīz* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 1: 206.

⁴² Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādir bin ‘Abd. Allāh al-Zarkashī, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id Fiqh al-Shāfi‘ī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405H), 2: 277.

bersungguh-sungguh. Ianya bertepatan dengan pendapat yang telah dikemukakan oleh Dr. Ilyās Balkā iaitu matlamat *iḥtiyāṭ* adalah untuk menjauhkan keraguan dalam melaksanakan tuntutan syarak.⁴³

Menurut mazhab al-Shāfi‘ī juga apabila berlakunya keraguan, seseorang mukalaf perlu mencari keyakinan. Dengan keyakinan tersebut dapat membebaskan diri mukalaf daripada sebarang keraguan untuk menyempurnakan tuntutan agama dan menjaga kesucian diri daripada dosa.⁴⁴ Justeru itu, konsep *iḥtiyāṭ* adalah bertujuan untuk membina keyakinan terhadap diri seseorang mukalaf apabila berlaku keraguan dalam melaksanakan tuntutan syarak. Ianya jelas sebagaimana kajian yang telah dilakukan oleh Dr. Muḥammad ‘Umar Sammā’ī mendefinisikan konsep *iḥtiyāṭ* sebagai:

وَسِيلَةٌ يَسْلُكُهَا الْمَكْلُفُ فِي مَقَامِ الْأَعْمَالِ لِيُتَمَكَّنَ بِهَا مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ مِنَ التَّكَالِيفِ.

Ertinya: “Metode yang digunakan oleh mukalaf terhadap perintah Allah SWT untuk membolehkannya melaksanakan perintah tersebut (dengan penuh yakin)”.⁴⁵

Definisi yang dikemukakan oleh Dr. Muḥammad ‘Umar Sammā’ī menunjukkan bahawa penerapan konsep *iḥtiyāṭ* dalam permasalahan ibadat adalah untuk melaksanakan perintah Allah SWT dengan penuh yakin dan sempurna selaras dengan tuntutan hukum syarak terhadap seseorang hamba.

Sehubungan dengan itu, dapat dinyatakan bahawa definisi *iḥtiyāṭ* dari sudut bahasa dan istilah mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Definisi *iḥtiyāṭ* pada bahasa berlaku dalam bentuk yang lebih umum iaitu merangkumi semua tuntutan yang

⁴³ Ilyās Balkā, *al-Iḥtiyāṭ Haqīqatuhu wa Ḥujjatuhu wa Aḥkāmuhu wā Ḏawābituhu*, 352.

⁴⁴ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥul al-Anām*, 2: 25.

⁴⁵ Muḥammad ‘Umar Sammā’ī, *Nazāriyyah al-Iḥtiyāṭ al-Fiqh Dirāsat Ta'siliyyah Taṭbīqiyyah*, 290.

telah ditetapkan dalam kehidupan manusia. Manakala definisi *ihtiyāt* dari sudut istilah fiqh pula adalah lebih khusus dalam hukum-hukum yang berkaitan dengan keagamaan dan dalam penetapan hukum sahaja.

2.2.3 Dalil Penerapan Konsep *Ihtiyāt* Dalam Mazhab Al-Shāfi‘ī

Mazhab al-Shāfi‘ī telah mengemukakan beberapa dalil yang menunjukkan penerimaan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam menentukan hukum yang berkaitan dengan ibadat. Dalil-dalil yang telah dikemukakan ini adalah bersumberkan kepada ayat-ayat al-Qur’ān dan hadith-hadith Nabi Muhammad SAW. Antara dalil-dalil al-Qur’ān yang menunjukkan kepada penerimaan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* ialah sebagaimana firman Allah SWT:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَتَقْوُا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَ إِلَّا وَأَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ

Āli-Imrān 3: 102

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, bertaqwalah kamu kepada Allah dengan sebenar-benar taqwa, dan jangan sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan Islam.

Ayat ini menjelaskan bahawa Allah SWT memerintahkan manusia supaya bertaqwa kepada-Nya dengan ketaqwaan yang sebenar. Ketaqwaan ini bermaksud ketakutan yang ikhlas dalam mentaati setiap suruhan dan larangan Allah SWT. Ketakutan ini juga disertai dengan rasa syukur terhadap nikmat yang telah diberikan

oleh Allah SWT kepada manusia. Di samping itu juga, manusia perlu bertaqwa dengan tidak mengkufuri Allah SWT, selalu mengingati-Nya dan tidak melupakan-Nya.⁴⁶

Berdasarkan ayat ini juga, ketaqwaan kepada Allah SWT tidak akan tercapai tanpa mentaati perintah-Nya dan menyempurnakan setiap tuntutan yang telah disyariatkan oleh Allah SWT. Allah SWT memerintahkan supaya bertaqwa dengan sebenar-benar taqwa. Ini menunjukkan penerimaan dan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam melaksanakan perintah Allah SWT bagi mencapai ketaqwaan yang sebenar.

Di samping itu, Allah SWT juga telah berfirman:

فَآسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ

Hūd 11: 112

Terjemahan: Maka tetaplah engkau (Muhammad) di jalan yang benar, sebagaimana yang telah diperintahkan kepadamu.

Berdasarkan ayat ini, ulama mazhab al-Shāfi‘ī mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* apabila berlaku keraguan hukum seperti keraguan di antara tuntutan sunat dan wajib. Menurut mazhab al-Shāfi‘ī, apabila berlaku pertembungan itu, seseorang mukalaf perlu beramal dengan hukum wajib.⁴⁷ Hal ini adalah untuk melaksanakan perintah Allah SWT dengan yakin dan sempurna.

⁴⁶ Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Tabārī, *Jami‘ al-Bayān al-Ta‘wīl Āy al-Qur’ān*, *Tafsīr al-Tabārī*, ed. Ahmad ‘Abd Rāziq al-Bakrī et al. (2005; cet. ke-1; Qāhirah: Dār al-Salām, 2005), 3: 1901.

⁴⁷ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣāliḥul al-Anām*, 1: 12-13.

Selain itu, Allah SWT juga telah berfirman:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِنْ مِنْ أَذْنِنَّ إِلَّا جَنَبُوا كَثِيرًا بَعْضَ أَذْنِنَّ

ص
إِنَّمَا

Al-Ḥujurāt 49: 12

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan dari sangkaan (supaya kamu tidak menyangka sangkaan yang di larang) kerana sesungguhnya sebahagian daripada sangkaan itu adalah dosa.

Menurut Dr. Muḥammad ‘Umar Sammā’ī, ayat ini memerintahkan supaya manusia menjauhkan diri daripada melakukan andaian yang salah. Ini adalah kerana sesuatu andaian yang salah itu akan mendorong seseorang mukalaf melaksanakan suruhan dan perintah Allah SWT mengikut kehendak masing-masing. Perbuatan ini adalah haram dan berdosa di sisi agama. Oleh sebab itu, pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* adalah untuk menjauhkan keraguan terhadap pelaksanaan hukum seterusnya untuk mengelakkan seseorang mukalaf menanggung dosa.⁴⁸

Oleh itu, berdasarkan ayat ini, penulis melihat bahawa manusia diperintahkan untuk menjauhkan diri daripada banyak membuat andaian. Ini adalah kerana jika andaian yang dikemukakan oleh mukalaf itu tanpa bukti yang kukuh, maka boleh menyebabkan mukalaf tersebut mudah melakukan andaian yang salah yang boleh menyebabkan seseorang itu menanggung dosa. Justeru, penerapan konsep *iḥtiyāt* adalah untuk menjauhkan seseorang mukalaf daripada membuat andaian yang salah sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Imām al-Subkī bahawa konsep *iḥtiyāt* adalah

⁴⁸ Muḥammad ‘Umar Sammā’ī, *Nazāriyyah al-Iḥtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbiqiyah*, 212.

bertujuan untuk mencari keyakinan dalam ibadat bagi mengelakkan seseorang itu menanggung dosa.⁴⁹

Selain daripada ayat-ayat al-Qur'an tersebut, ulama-ulama mazhab al-Shāfi'i juga telah mengemukakan dalil-dalil tentang penerimaan konsep *ihtiyāt* daripada hadith-hadith Nabi Muhammad SAW. Di antara hadith-hadith tersebut ialah: Daripada Abī Hurayrah RA telah berkata: Nabi Muhammad SAW bersabda:

إِذَا اسْتَيقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نُومِهِ فَلَا يَغْمُسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

Terjemahan: Apabila sedar seseorang dari tidurnya janganlah memasukkan tangannya ke dalam bekas simpanan air sehingga dibasuh tangannya tiga kali, sesungguhnya tidak diketahui ke mana dilekatkan tangannya sewaktu tidur".⁵⁰

Berdasarkan hadith yang dikemukakan oleh ulama al-Shāfi'i ini jelas bahawa apabila seseorang itu sedang tidur, maka perbuatan semasa tidur tidak dapat dijangka. Kemungkinan pada waktu sedang tidur, tangan orang yang sedang tidur itu akan menggaru atau menyentuh kemaluan yang mempunyai najis atau peluh atau anggota lain yang mempunyai darah atau bisul. Apabila bangun dari tidur, seseorang itu perlu membasuh terlebih dahulu tangannya supaya tangan yang menyentuh perkara-perkara yang mempunyai najis itu tidak bercampur dengan air yang disentuhnya. Ini adalah kerana air yang suci itu akan berubah kepada air yang mengandungi najis yang diragui. Oleh sebab itu, suruhan mencuci tangan sebelum memasukkan tangan ke dalam bekas

⁴⁹ Al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir*, 1: 110.

⁵⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Wuḍū', no. hadith 160, 1: 72.

air adalah satu gambaran terhadap suruhan mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* atau berjaga-jaga dalam melaksanakan tuntutan yang telah diperintahkan oleh Allah SWT.⁵¹

Selain daripada itu, hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī ini juga menunjukkan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam penetapan hukum. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW:

Daripada al-Nu‘mān bin Bashīr RA berkata: Rasulullah SAW bersabda:

الحلال بين والحرام بين وبينهما أمر مشتبهات.

Terjemahan: Dan telah bersabda Nabi SAW: “perkara yang halal adalah telah jelas dan perkara yang haram adalah telah jelas dan adapun antara keduanya adalah perkara yang diragui.”⁵²

Hadith ini menjelaskan bahawa hukum halal dan haram telah dinyatakan dengan jelas hukumnya. Akan tetapi terdapat juga hukum yang tidak dinyatakan dengan jelas iaitu wujudnya keraguan di antara hukum halal dan haram. Maka melalui penerapan konsep *ihtiyāt* yang telah dikemukakan oleh mazhab al-Shāfi‘ī ini menolak perkara-perkara yang *syubhah* dengan menetapkan hukum haram lebih utama daripada hukum halal. Ianya merupakan sikap berwaspada dan berjaga-jaga dalam menetapkan hukum yang telah menimbulkan keraguan. Hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan ulama-ulama hadith lain ini menjadi asas kepada pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat.

⁵¹ Ahmad bin ‘Alī al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, “Kitāb al-Wuḍū min Naumihi” (Beirūt: Dār al-Ma‘rifah, 2001), 1: 456.

⁵² Muḥammad bin ‘Ismā‘il Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. “Kitāb al-Imān”, no. hadith 52. 1: 28. lihat Abū al-Ḥusayn bin al-Ḥujaj al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kitab al-Musaqqāt, no. hadith 1599 (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.t), 3: 1219.

Manakala hadith yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dan al-Nasā'ī menyatakan bahawa Nabi Muḥammad SAW menyuruh umatnya menjauhkan sesuatu yang diragui dengan melakukan sesuatu yang diyakini halal. Sebagaimana sabda Nabi Muḥammad SAW:

Diriwayatkan daripada Ḥasan bin ‘Alī bin Abī Ṭalib RA: Nabi Muḥammad SAW telah bersabda:

دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيبُكَ.

Terjemahan: “Tinggalkan apa yang meragukan kepada apa yang tidak meragukan”.⁵³

Berdasarkan hadith ini, Nabi Muḥammad SAW. menyuruh seseorang mukalaf meninggalkan sesuatu yang menimbulkan *syubhah* atau keraguan di antara hukum halal dan haram. Seseorang mukalaf itu perlu mengutamakan hukum yang lebih utama iaitu hukum haram. Ini adalah berdasarkan kepada pandangan Imām Ibn Ḥajar al-Haytāmī iaitu “meninggalkan sesuatu yang diragui secara keseluruhan kepada keyakinan sesuatu yang dilakukan adalah diyakini halal.”⁵⁴

2.2.4 Hukum Penerapan Konsep *Iḥtiyāṭ* Menurut Mazhab Al-Shāfi‘ī

Para ulama berbeza pendapat mengenai konsep *iḥtiyāṭ* dalam penetapan hukum. Menurut jumhur ulama fiqh daripada mazhab al-Ḥanafī, al-Malikī, al-Shāfi‘ī dan al-Ḥanbalī berpendapat, terdapat dua hukum beramal dengan konsep *iḥtiyāṭ* iaitu wajib dan sunat berdasarkan situasi tertentu.⁵⁵ Namun menurut Ibn al-Ḥazm, hukum beramal

⁵³ Muḥammad bin ‘Isā al-Salamī al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*. “Kitāb al-Qiyāmah”, no. hadith .2518 (Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.t), 4:668. Lihat, Abū ‘Abd. Rahmān Aḥmad bin Shu‘aib al-Nasā’ī. “Sunan al-Nasā’ī”, no. Hadith 5711 (Qāhirah: Dār Maktab al-Matbū‘ah al-Islāmiyyah), 8: 327.

⁵⁴ Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Alī al-Haytāmī, *al-Faṭḥ al-Mubīn fī Sharḥi al-Arba‘īn*, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978), 42.

⁵⁵ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Āḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām*, 2: 14.

dengan konsep *ihtiyāt* adalah sunat sahaja. Ini adalah kerana Allah SWT tidak mewajibkan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam kehidupan sehari-hari dan penerapan konsep *ihtiyāt* adalah bertujuan untuk menjauhkan keraguan.⁵⁶

Berdasarkan pandangan-pandangan ulama fiqh ini, penulis melihat bahawa pengaplikasian konsep *ihtiyāt* telah diterima dan disepakati oleh jumhur ulama. Walaupun terdapat perselisihan dalam penerimaan penerapan konsep *ihtiyāt* ini, namun ia hanya berlaku dalam bentuk penerapan ketentuan hukum di antara sunat dan wajib sahaja. Walaubagaimanapun ulama telah bersepakat untuk menerima penerapan konsep *ihtiyāt* dalam penetapan hukum ibadat.

Penerapan konsep *ihtiyāt* dalam penetapan hukum ibadat telah diterima sebagai suatu prinsip oleh mazhab al-Shāfi‘ī.⁵⁷ Selain itu, ulama mazhab al-Shāfi‘ī juga menerima pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam kehidupan sehari-hari berdasarkan kepada keutamaan dalam menunaikan kewajipan yang telah disyariatkan oleh Allah SWT. Hal ini diperkuatkan dengan pandangan Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām yang menyatakan bahawa ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* dalam penetapan sesuatu hukum. Beliau juga menyatakan bahawa hukum penerimaan konsep *ihtiyāt* menurut mazhab al-Shāfi‘ī terbahagi kepada dua iaitu wajib dan sunat.

وإِلَيْهِ احْتِيَاطٌ ضُرِبَانٌ: أَحَدُهُمَا: مَا يَنْدِبُ إِلَيْهِ وَيُعَبِّرُ عَنْهُ بِالْوَرْعِ. وَالثَّانِي: مَا يَجِبُ

مِنِ الْإِحْتِيَاطِ لِكُونِهِ وَسِيلَةٌ إِلَى تَحْصِيلِ مَا تَحْقِيقُ تَحْرِيمَهُ.

Ertinya: “Hukum menerapkan konsep *ihtiyāt* terbahagi kepada dua bahagian: salah satu darinya adalah sunat yang dikenali sebagai warak.

⁵⁶ al-Andalusiy, *al-Muḥallā*, 1: 55.

⁵⁷ Al-Juwainī, *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al-Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, 177-178.

Hukum yang kedua ialah wajib iaitu dilakukan sebagai wasilah untuk mengelak dari terjebak dengan perkara yang haram”.⁵⁸

Penentuan hukum sunat berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī dalam mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* adalah bertujuan untuk mencapai keyakinan dalam melaksanakan tuntutan ibadat serta menjauhkan seseorang mukalaf daripada perkara-perkara yang menimbulkan keraguan atau *syubhah*. Sebagai contoh membasuh kedua belah tangan selepas bangun daripada tidur sebanyak tiga kali sebelum memasukkan tangan ke dalam bekas air. Hukum sunat membasuh tangan terlebih dahulu adalah kerana semasa tidur seseorang mukalaf mungkin menyentuh kemaluan atau kotoran yang ada pada tubuh badan.⁵⁹ Dalam menjelaskan konsep *ihtiyāt* ini, Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām menyatakan:

إِنْ مَا يَرِيَّبُ الْمَكْلُفَ إِلَى مَا لَا يَرِيَّبُه

Ertinya: “Tindakan terhadap sesuatu yang diragui oleh mukalaf kepada apa yang tidak diraguinya”.⁶⁰

Penerimaan hukum sunat terhadap pengaplikasian konsep *ihtiyāt* adalah untuk memberi dan membentuk keyakinan kepada seseorang mukalaf apabila wujudnya keraguan dalam pelaksanaan ibadat. Keyakinan itu adalah untuk memantapkan lagi amalan ibadat yang telah dilakukan oleh seseorang mukalaf agar ibadat yang dilaksanakan tersebut lebih sempurna dan diterima oleh Allah SWT.

Manakala penentuan hukum wajib pula adalah untuk melaksanakan tuntutan seperti yang disyariatkan oleh Allah SWT. Penentuan hukum wajib mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* apabila hukum asal adalah wajib atau haram. Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām menjelaskan bahawa apabila berlaku pertembungan di antara kemaslahatan

⁵⁸ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2: 12-13.

⁵⁹ *Ibid.*, 2: 12.

⁶⁰ *Ibid.*, 2: 61.

wajib dan sunat, hukum wajib lebih diutamakan. Sebagaimana seorang *khuntha* yang diragui jantina, wajib menutup aurat ketika melaksanakan solat seperti seorang perempuan. Ini bertujuan untuk melaksanakan tuntutan syarak secara menyeluruh. Sekiranya ketentuan hukum adalah wajib menutup aurat bagi seseorang *khuntha* seperti seorang perempuan di sisi Allah SWT, maka akan tercapai matlamat hukumnya. Manakala jika ketentuan hukum adalah sunat menutup aurat bagi seseorang *khuntha* seperti seorang perempuan di sisi Allah SWT, tetapi seseorang *khuntha* melaksanakan hukum wajib maka pahala sunat telah diperolehi.⁶¹

Manakala sekiranya berlaku tegahan di antara makruh dan haram maka melalui konsep *ihtiyāt*, hukum yang ditentukan adalah haram. Sekiranya tegahan itu adalah haram pada hukum asalnya, maka seseorang mukalaf telah terlepas daripada menanggung dosa. Begitu juga jika ketentuan hukum asal adalah makruh, maka menjauhkannya adalah lebih utama kerana hukum makruh akan diberi pahala jika meninggalkannya. Sepertimana haram bagi seseorang maknum lelaki berdiri di belakang maknum *khuntha* kerana dibimbangi *khuntha* adalah seorang perempuan.⁶² Ini jelas menunjukkan konsep *ihtiyāt* adalah keutamaan untuk menjauhkan seseorang mukalaf daripada melakukan sesuatu yang haram, dan menjauhkan sesuatu perkara yang makruh juga adalah dituntut oleh syarak.⁶³

Justeru itu, penulis melihat bahawa konsep *ihtiyāt* telah diterapkan oleh mazhab al-Shāfi‘ī. Hukum penerapan konsep *ihtiyāt* adalah bukan dengan hukum sunat sahaja, namun ia boleh berlaku dengan hukum wajib. Penentuan hukum sunat dan hukum wajib ini adalah berpandukan kepada kesesuaian hukum yang akan ditentukan. Sebagaimana

⁶¹ *Ibid.*, 2:13.

⁶² Muhy al-Dīn bin Sharf al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab* (Qāhirah: Dār al-Salām, 1980), 4:151.

⁶³ *Ibid.*, 2:13.

hukum wajib menerapkan konsep *ihtiyāt* dalam masalah menggunakan air daripada bekas yang dibakar dengan najis untuk berwuduk.⁶⁴ Manakala hukum sunat menerapkan konsep *ihtiyāt* adalah seperti mambasuh tangan tiga kali selepas bangun daripada tidur sebelum memasukkan tangan ke dalam bekas air.⁶⁵ Keadaan-keadaan ini menunjukkan bahawa pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam kehidupan manusia adalah selari dengan keperluan mukalaf bagi mewujudkan keyakinan dan ketenangan dalam melaksanakan tuntutan kepada Allah SWT.

2.2.5 Pengaplikasian Konsep *Ihtiyāt* Mengikut Hukum Asal Pentaklifan

Dalam pelaksanaan ibadat kepada Allah SWT, seseorang mukalaf perlu melakukan perintah syarak seperti yang telah diwahyukan oleh Allah SWT tanpa ada pengurangan dan penambahan terhadap sesuatu perkara yang diketahui atau tidak diketahui hukum asal sesuatu tuntutan.⁶⁶

Ini menunjukkan bahawa pengetahuan tentang hukum asal sesuatu perkara yang telah disyariatkan adalah wajib. Jika terdapat keraguan pada hukum asal tersebut, maka seseorang mukalaf perlu melakukan *ihtiyāt* untuk mendapatkan hukum yang diyakini. Justeru itu, penulis akan mengemukakan permasalahan hukum asal dan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat seperti:

⁶⁴ *Ibid.*, 2: 12.

⁶⁵ *Ibid.*, 2:12.

⁶⁶ Abd. Wahab bin‘Alī al-Subkī, *al-Ibhāj Sharḥ al-Minhāj* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H), 1: 25.

i. Hukum Asal Adalah Haram

Ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah menyatakan bahawa hukum penerapan konsep *ihtiyāt* pada perkara haram adalah wajib.⁶⁷ Sebagaimana diharamkan seseorang perempuan yang meragui tentang tempoh haidnya (*al-Mutahayyirah*) membaca al-Quran ketika tidak menunaikan solat.⁶⁸ Penetapan hukum haram kepada seseorang wanita yang meragui tempoh haidnya adalah berpandukan kepada pengaplikasian konsep *ihtiyāt* untuk menjauhkan keraguan yang dibimbangi masih dalam keadaan tempoh haid. Pengaplikasian konsep *ihtiyāt* pada perkara yang telah ditentukan hukum asalnya haram adalah wajib kerana bertujuan untuk melaksanakan tuntutan sebagaimana yang telah diperintahkan oleh Allah SWT iaitu tidak boleh membaca al-Qur’ān ketika haid. Oleh yang demikian, seseorang mukalaf mesti melaksanakan perintah Allah SWT tanpa menukarkan hukum asal yang diperintahkan.⁶⁹

ii. Hukum Asal Adalah Wajib

Menurut mazhab al-Shāfi‘ī, melakukan *ihtiyāt* pada hukum asalnya wajib adalah wajib.⁷⁰ Perkara wajib daripada syarak adalah wajib dilakukan oleh setiap mukalaf. Oleh itu, seseorang mukalaf wajib melakukan *ihtiyāt* pada perkara wajib. Tujuan ini adalah untuk mencapai kemaslahatan wajib. Selain itu juga, sesuatu yang telah ditentukan wajib dengan berdasarkan dalil yang *sahih* dan jelas tidak akan terlepas

⁶⁷ *Ibid.*, 1:25.

⁶⁸ al-Suyūtī, *al-Ashbāh wa al-Naẓār ‘ir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyyah*, 1: 485.

⁶⁹ Muhammad ‘Umar Sammā‘ī, *Naẓariyyah al-Iḥtiyāt al-Fiqh Dirāsat Taṣlīyyah Taṭbīqiyah*, 206.

⁷⁰ *Ibid.*, 2: 15.

daripada tanggungjawab tersebut kecuali dengan yakin melakukan tuntutan tersebut.⁷¹ Seperti sesiapa yang meragui rakaat solat samada dua atau satu rakaat yang telah dilakukan hendaklah menerima satu rakaat bagi memastikan hukum wajib terlaksana.⁷²

Berdasarkan keterangan ini, penulis melihat bahawa melakukan *ihtiyāt* pada perkara wajib adalah wajib. Perkara wajib mesti dilakukan dengan keyakinan oleh setiap mukalaf. Sehubungan ini, Imām al-Zarkāshi menyatakan:

الاحتياط واجب عند عدم المانع .

Terjemahan: “melakukan *ihtiyāt* adalah wajib ketika ketiadaan tegahan.”⁷³

Daripada kenyataan ini jelas bahawa melakukan *ihtiyāt* adalah penting ketika ketiadaan tegahan terutama pada perkara wajib. Oleh itu, melakukan *ihtiyāt* pada perkara wajib adalah wajib untuk melaksanakan perintah Allah SWT dan memperolehi kemaslahatan wajib.

iii. Hukum Asal Adalah Sunat

Penerapan konsep *ihtiyāt* dalam ibadat sunat adalah suatu yang dituntut oleh syarak. Hukum pengaplikasian konsep *ihtiyāt* adalah sunat dalam ibadat sunat. Penetapan hukum ini adalah untuk mengatasi masalah keraguan dalam pelaksanaan ibadat sunat seperti sesiapa yang terlupa

⁷¹ *Ibid.*, 207

⁷² Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2:13.

⁷³ al-Zarkashī, *al-Manhūr fī al-Qawā‘id Fiqh al-Shāfi‘ī*, 2: 228.

dua rakaat dari solat sunat *Rawātib* dan tidak mengetahui samada solat sunat Subuh atau Zohor, maka hendaklah dilakukan kedua-dua solat sunat tersebut.⁷⁴ Apabila hukum asalnya adalah sunat, maka sunat melakukan atau meninggalkan sesuatu tuntutan sepetimana yang telah dijelaskan oleh Imām al-Nawawī iaitu:

استحباب الاحتياط في العبادات وغيرها بحيث لا ينتهي إلى
الوسوسة.

Ertinya: “sunat *ihtiyāṭ* pada ibadat dan selain daripadanya, supaya tidak membawa kepada kerosakan disebabkan dengan perasaan waswas.”⁷⁵

iv. Hukum Asal Adalah Makruh

Perkara makruh adalah sesuatu yang menghampiri hukum haram. Perkara makruh adalah sesuatu perkara yang dibenci oleh Allah SWT. Ini menunjukkan Allah SWT membenci seseorang mukalaf melakukan sesuatu yang makruh seperti memakan makanan yang berbau sebagai contoh bawang putih sebelum mendirikan solat. Sekiranya dilihat kepada pertembungan hukum di antara makruh dan haram, maka menurut mazhab al-Shāfi‘ī penetapan hukum haram akan ditetapkan sebagaimana yang disebut oleh al-Nawawī:

المفسدة بين الكراهة والتحريم فالإحتياط حملها على التحرير.

Ertinya: “Keburukan di antara perkara makruh dan haram hendaklah berjaga-jaga dengan mengambil hukum haram”.⁷⁶

⁷⁴ ‘Ibn ‘Abd al-Salam, *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 2:13.

⁷⁵ al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharh al-Muḥadhdhab*, 1: 413. Lihat Muhy al-Dīn bin Sharf al-Nawawī, *al-Adhkār* (Qāhirah: Maktabah al-Mutanabbi, t.t), 17.

Hal ini jelas menunjukkan bahawa penerapan konsep *ihtiyāt* pada hukum makruh adalah wajib. Ini adalah bertujuan untuk menolak keburukan walaupun pada asalnya hukum makruh tidak ditentukan dosa kepada mukalaf yang melakukannya, namun ia merupakan satu perkara yang dibenci oleh syarak. Justeru itu, seseorang mukalaf wajib menerapkan konsep *ihtiyāt* pada perkara makruh. Penerapan ini adalah untuk mengelakkan daripada melakukan perkara yang dikeji walaupun ia perkara yang tidak berdosa.⁷⁷

2.2.6 Tujuan Pengaplikasian Konsep *Ihtiyāt* Dalam Ibadat.

Ibadat ialah ketaatan dan merendah diri kepada Allah SWT dengan melaksanakan apa yang disyariatkan oleh-Nya sebagai satu perhambaan kepada Allah SWT. Ianya perlu disertakan dengan niat yang ikhlas untuk mendapatkan pahala dan mengenali penciptanya.⁷⁸ Perlaksanaan ibadat mempunyai tujuan tertentu untuk seseorang mukalaf iaitu bagi mendapatkan kecintaan daripada-Nya yang telah menjadikan sekalian makhluk dan manusia.⁷⁹

Pada dasarnya ibadat *khuṣūṣiyah* adalah suatu yang tidak boleh diterima melalui ciptaan akal atau tambahan daripada rekaan manusia. Ianya berasaskan kepada ketentuan Allah SWT semata-mata tanpa campur tangan manusia. Hal ini jelas melalui kata-kata Imām al-Ghazzālī iaitu:

⁷⁶ *Ibid.*, 2: 13.

⁷⁷ *Ibid.*, 2: 13.

⁷⁸ Maḥmūd ‘Abd. al-Raḥman ‘Abd. al-Mun‘im, *Mu‘jam al-Muṣṭalaḥāt wa al-Fādh al-Fiqhīyyah* (Qāherah: Dār al-Faḍilah, t.t), 2: 468-469.

⁷⁹ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh Islām wa Adillatuh* (Damshiq: Dār al-Fakr, 2005), 1: 232.

قال الغزالى فى المستصفى : العبادات مبنها على الاحتياط من تحريد النظر .

Ertinya, “Perkara ibadat dibina di atas konsep *ihtiyāt* yang bebas daripada pandangan manusia”.⁸⁰

Berdasarkan kenyataan yang telah dikemukakan oleh Imām al-Ghazzālī menjelaskan bahawa ibadat bukanlah sesuatu yang dihasil atau dicipta oleh manusia. Namun ia merupakan satu ketentuan khusus yang telah ditentukan oleh Allah SWT kepada hamba-Nya sepetimana dalam hukum berwuduk yang disyaratkan pada anggota tertentu. Ketentuan khusus ini berlaku dalam rukun solat seperti bacaan-bacaan tertentu dan dilakukan pada waktu yang telah ditentukan. Begitu juga dalam ibadat puasa yang telah disyaratkan bermula terbit fajar sehingga tenggelam matahari. Ibadat-ibadat ini telah disyariatkan oleh Allah SWT berdasarkan wahyu-Nya tanpa dipengaruhi oleh pandangan dan pemikiran manusia.⁸¹

Pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat adalah suatu keutamaan yang diterima secara asal.⁸² Perkara ibadat adalah sesuatu yang menduduki tempat mulia dan keutamaan yang tinggi kerana perkara ibadat adalah merupakan semulia perkara dalam perhambaan dan mempunyai darjat yang tinggi di sisi Allah SWT. Oleh itu, pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam perkara ibadat bertepatan dengan kepentingan konsep *ihtiyāt* dalam merealisasikan kedudukan atau darjat yang tinggi sesuatu ibadat yang dilakukan oleh mukalaf. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh

⁸⁰ Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilmi al-Uṣūl* (Beirût: Dār al-Ma'rifah, t.t), 328.

⁸¹ Muḥammad 'Umar Sammā'ī, *Nazariyyah al-Ihtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah*, 312.

⁸² Asal: ialah sesuatu yang umum diterima tanpa berhajat kepada dalil yang khusus tetapi diterima secara kesesuaian dan keutamaan.

Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām bahawa setiap perkara yang mulia dan dijaga memerlukan penerapan konsep *iḥtiyāt*.⁸³

Seperti yang telah dinyatakan, konsep *iḥtiyāt* perlu diaplikasikan dalam permasalahan ibadat. Ini adalah bertujuan untuk mengelakkan seseorang mukalaf terjerumus kepada perkara-perkara yang buruk. Tujuan penerapan konsep *iḥtiyāt* ini dalam permasalahan ibadat menurut mazhab al-Shāfi‘ī didapati adalah untuk:

i. Menolak Keraguan Dan Mewujudkan Keyakinan

Tujuan pertama dalam pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* dalam ibadat adalah menjauhkan keraguan.⁸⁴ Keraguan tersebut melibatkan keraguan pada perintah yang telah dipertanggungjawabkan oleh Allah SWT samada terlaksana atau tidak dan keraguan yang melibatkan kesempurnaan perlaksanaan ibadat yang telah dilakukan.⁸⁵ Oleh yang demikian, pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* akan memberikan keyakinan untuk melaksanakan ibadat bagi mengelakkan daripada berlakunya perkara yang diragui dalam melaksanakan ibadat.

Pengaplikasian konsep *iḥtiyāt* dalam ibadat adalah untuk mendatangkan keyakinan terlaksananya ibadat seperti yang diperintahkan dan mengelak daripada tidak melaksana perintah yang dipertanggungjawabkan. Dengan sebab ini, konsep *iḥtiyāt* digunakan bagi mencari keyakinan terlaksananya ibadat. Dalam hal ini, Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām telah menjelaskan bahawa

⁸³ ‘Izz al-Dīn bin ‘Abd. al-Salām, *Sajāratul al-Ma‘arif wa al-Ahwāl*, ed. Ḥassan ‘Abd al-Mannān (al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyah, t.t), 208.

⁸⁴ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, 2: 61.

⁸⁵ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furu' al-Shāfi'iyyah*, 1:155. Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, *Naẓāriyyāh al-Iḥtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta'siliyyah Taṭbiqiyyah*, 266.

untuk memberi keyakinan dalam sesuatu ibadat, seseorang mukalaf tidak boleh menggugurkan keraguan dengan sewenang-wenangnya.⁸⁶ Mukalaf perlu mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* dalam mencari keyakinan yang tepat. Ini adalah untuk menghasilkan kesempurnaan ibadat. Hal ini adalah kerana kesempurnaan ibadat bukanlah dengan menolak atau dengan meninggalkan keraguan secara langsung tanpa melaksanakannya tetapi seseorang mukalaf perlu melakukan ibadat dengan penuh yakin melalui pelaksanaan suruhan tanpa meninggalkannya. Oleh yang demikian, seseorang mukalaf yang meragui dalam melakukan ibadat samada belum atau telah melakukan ibadat itu, maka seseorang mukalaf perlu melaksanakan kembali ibadat tersebut. Hal ini dilihat menepati kaedah pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam melakukan ibadat kepada Allah SWT.⁸⁷

Di samping itu, pengaplikasian konsep *ihtiyāt* adalah untuk mengelakkan sebarang keraguan dalam ibadat yang akan mengganggu kesempurnaan ibadat yang telah dilakukan. Pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam keadaan ini adalah dengan mewujudkan keyakinan dalam diri mukalaf bahawa ibadat yang dilakukan olehnya adalah sempurna. Hal ini adalah kerana sebarang keraguan yang wujud dalam pelaksanaan ibadat samada dilakukan, kurang atau lebih, ia akan menghalang ibadat tersebut memperolehi kesempurnaan.

⁸⁶ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*, 2: 61.

⁸⁷ *Ibid.*, 366.

ii. Menentukan Hukum Pada Nas Yang Samar

Tujuan kedua penerapan konsep *ihtiyāt* adalah untuk melaksanakan tuntutan nas pada masalah yang diragui. Apabila terdapat nas yang samar, ulama perlu menerapkan konsep *ihtiyāt* untuk menentukan hukum pada nas tersebut. Dalam menghadapi masalah ini, keraguan tidak boleh berterusan dengan tidak ditentukan hukum yang sebenar. Oleh sebab itu, konsep *ihtiyāt* perlu diaplikasikan bagi menghasilkan keyakinan dan ketepatan dalam pelaksanaan.⁸⁸ Penetapan hukum ini dibuat berdasarkan penyelidikan dengan kaedah “*al-taqdīr al-muqarrarah*” di sisi ulama’.⁸⁹ *Al-taqdīr al-muqarrarah* ialah menganalisis dalil secara perbandingan. Sebagai contoh masalah percampuran di antara sesuatu yang halal dan haram, maka seseorang mukalaf yang menerima percampuran tersebut akan menyebabkan seseorang mukalaf itu cenderung untuk melakukan perbuatan yang haram. Ini adalah kerana perkara yang halal tidak boleh bercampur dengan perkara yang haram.⁹⁰

Namun, apa yang ingin penulis tekankan, konsep *ihtiyāt* bukanlah satu konsep yang mewajibkan atau mengharamkan sesuatu keraguan hukum akan tetapi, *ihtiyāt* adalah satu konsep untuk menghilangkan keraguan bagi mengetahui hukum syarak yang sebenar.

⁸⁸ al-Subkī, *al-Ihbāj Sharh al-Minhāj*, 1: 26.

⁸⁹ Muḥammad Bakr Bin al-Sadr, *Durūs fī Ilmi Uṣūl* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Banān t.t), 169.

⁹⁰ Ilyās Balkā, *al-Ihtiyāt Haqīqatuhu wa Hujatuhu wa Ahkāmuhi wa Dawābituhu*, 376.

iii. Menolak Pandangan Yang Lemah

Dalam penerapan konsep *ihtiyāt*, ia bertujuan untuk menerima pandangan yang kuat berdasarkan keyakinan pada hati seseorang ulama. Ini adalah berdasarkan analisis dalil yang dikemukakan oleh seseorang ulama itu. Oleh itu, pandangan yang lemah akan ditolak dengan menerima pandangan yang kuat sebagaimana dinyatakan oleh Imām al-Juwaynī iaitu:

فَالإِحْتِيَاطُ حِينَذِ مَتَابِعَةِ الظُّنُونِ الْغَالِبِ لَا مَتَابِعَةُ الظُّنُونِ الْمَغْلُوبِ.

Ertinya: *Ihtiyāt* adalah menerima pandangan yang kuat dan bukannya menerima pandangan yang lemah”.⁹¹

Begitu juga dengan Imām al-Nawawī yang telah menerima pandangan yang kuat dalam berujah seperti menerima hadith *sahīh*. Imām al-Nawawī telah menyatakan bahawa perlaksanaan ibadat dan pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam ibadat adalah untuk memastikan tidak berlaku kekurangan dan penambahan dalam perlaksanaan ibadat. Ini adalah kerana perkara ibadat telah dinyatakan dengan dalil yang *sahīh* dan tidak diambil daripada dalil yang *syubhah*. Oleh itu, hadith yang lemah tidak boleh diambil untuk dijadikan hujah dalam hukum ibadat. Ia hanya harus diterapkan dalam hikmah melakukan perkara ibadat. Namun, apabila menyentuh tentang hukum halal, haram, jual beli, nikah, talak dan selainnya hanya boleh diamalkan dengan hadith yang *sahīh* sahaja.⁹²

⁹¹ Al-Juwaynī, *al-Tabsīrah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al-Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, 254.

⁹² Al-Nawawī, *al-Adhkār*, 17.

Dapat dinyatakan bahawa konsep *ihtiyāṭ* berpaksikan kepada penerimaan terhadap pandangan yang kuat di samping menolak pandangan yang lemah. Penentuan tersebut merupakan tujuan pengaplikasian sebenar konsep *ihtiyāṭ* dalam memastikan sesuatu hukum yang ditentukan tidak terkeluar daripada landasan syarak. Penentuan hukum tersebut ditentukan melalui kaedah penyelidikan “*al-taqdīr*” (التقدير) dan juga kaedah umum syarak (قواعد الشَّعْبِ) قواعد الشَّعْبِ

(العامَة). Penentuan hukum berdasarkan kaedah ini adalah bertujuan untuk mencapai kebaikan dan menolak sebarang keburukan.⁹³ Hal ini dilihat selari dan bertepatan dengan hadith Nabi Muḥammad SAW:

Daripada Abī Sa‘id al-Khudrī: Nabi Muḥammad SAW telah bersabda:

إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْمَ يَدْرِي كُمْ صَلَى ثَلَاثَةُ أَمْ أَرْبَعًا فَلِيَطْرُحْ

الشَّكَ وَلِيَبْنَ عَلَى مَا اسْتَيقِنَ .

Terjemahan: Apabila seseorang itu meragui bilangan rakaat yang dikerjakannya dalam solat, adakah tiga atau empat rakaat maka hendaklah ditinggalkan keraguan tersebut dan berpegang dengan apa yang diyakininya”.⁹⁴

Hadith ini menjelaskan tentang penolakan keraguan dalam melakukan ibadat solat. Keyakinan perlu dibina untuk menolak keraguan itu sebagaimana dalam solat, melakukan sujud sahwī sebelum salam adalah bagi membina keyakinan dalam ibadat solat yang dilakukan samada solat tersebut fardhu atau sunat.⁹⁵

⁹³ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, 1: 59.

⁹⁴ Al-Naysabūrī, Abū al-Ḥusain bin al-Hujayj al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*. “Kitāb al-Ṣolāt”, no. hadith 571 (Beirût: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabi, t.t), 1: 400.

⁹⁵ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Sharbīnī, *al-Iqna’ fī ḥall al-fāz Abī Shujā’*, ed. ‘Abd Rahmān al-Kathkī (Beirût: Dār al-Khir, 2002), 1: 161.

Keyakinan dengan melakukan sujud sahwī ini dilakukan adalah untuk menyempurnakan lagi ibadat solat yang telah didirikan.

iv. Memberi Kelonggaran Pada Keadaan Yang Tertentu

Manakala tujuan keempat pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam ibadat adalah memberi kelonggaran pada keadaan yang tertentu. Keadaan ini bermaksud pengaplikasian konsep *ihtiyāt* berlaku dengan menerima *rukhsah* pada tempat yang tertentu tanpa mempengaruhi bahagian dalam ibadat tersebut. Ini adalah kerana konsep *ihtiyāt* merupakan kaedah untuk melaksanakan perintah Allah SWT sebagaimana yang telah disyariatkan. Dalam penerimaan *rukhsah*, ianya boleh berlaku pada tempat yang tertentu mengikut syarat-syaratnya dan tidak boleh diterapkan untuk menghilangkan matlamat asal sesuatu hukum syarak.⁹⁶

Justeru itu, penulis berpendapat bahawa kelonggaran atau *rukhsah* terhadap cara untuk mencapai sesuatu perkara boleh berlaku, namun kelonggaran tidak boleh berlaku pada matlamat asal tuntutan syarak. Ini adalah kerana matlamat merupakan asas utama tuntutan syarak bagi melaksanakan ibadat kepada Allah SWT. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Imām al-Suyūṭī bahawa kelonggaran pada wasilah untuk mencapai sesuatu perkara boleh berlaku, namun kelonggaran tidak boleh berlaku terhadap matlamat asalnya. Sepertimana dalam kalangan ulama mazhab al-Shāfi‘ī tidak terdapat perselisihan pendapat mengenai kewajipan niat untuk menunaikan solat akan tetapi perselisihan telah berlaku pada perlaksanaan wuduk. Oleh itu, pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam keadaan ini mesti mengutamakan perkara *uṣūl* berbanding

⁹⁶ Al-Suyūṭī , *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā'id wa Furū' al-Shāfi'iyyah*, 1: 158.

dengan perkara *furu'*. Kaedah pengaplikasian konsep *ihtiyāt* ini adalah sangat penting untuk menjelaskan keutamaan perkara *uṣūl* apabila berlakunya perselisihan dalam ibadat yang dilaksanakan.⁹⁷

Oleh yang demikian, penulis berpendapat bahawa penerapan konsep *ihtiyāt* boleh berlaku pada perkara *furu'* dan *uṣūl*. Ini dilihat apabila berlakunya pertembungan di antara perkara *furu'* dan *uṣūl*, kedudukan perkara *furu'* akan menjadi lebih rendah berbanding dengan perkara *uṣūl* seperti melaksanakan solat lebih utama berbanding dengan menghadap ke arah kiblat. Hal ini adalah kerana menunaikan solat merupakan matlamat asal dalam ibadat, akan tetapi menghadap kiblat adalah satu syarat untuk menyempurnakan solat tersebut.

Penulis juga melihat terdapat batasan dalam mengamalkan konsep *ihtiyāt*. Batasan itu dilihat tidak boleh melebihi syarat dalam penetapan hukum syarak. Ini adalah kerana kehendak hukum itu adalah untuk mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan.

جَلِبُ الْمَصَاحَّ لِدَفْعِ الْفَاسِدِ.

Ertinya: “untuk mendatangkan kebaikan dengan menolak keburukan”.⁹⁸

Oleh sebab itu juga, prinsip syariat Islam dibina di atas kemudahan bukan membebankan seseorang mukalaf sebagaimana firman Allah SWT:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Al-Baqarah 2: 185

⁹⁷ *Ibid.*, 1: 12.

⁹⁸ *Ibid.*, 1: 12.

Terjemahan: “Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesukaran bagi kamu”.

Ayat ini menunjukkan bahawa Allah SWT menghendaki kemudahan kepada mukalaf. Sekiranya diterapkan konsep *ihtiyāt* secara tidak tepat akan menimbulkan kesukaran kepada mukalaf dalam melaksanakan ibadat. Oleh sebab itu, konsep *ihtiyāt* adalah bertujuan untuk melaksanakan suruhan Allah SWT dan ia bukan menyukarkan mukalaf.

Berdasarkan kepada perbincangan ini, penulis berpendapat bahawa matlamat asal boleh diutamakan tidak mengira keadaan yang berlaku. Dengan ini penerapan konsep *ihtiyāt* perlu diterapkan dengan ketentuan yang sepatutnya dan tidak boleh berlawanan dengan kehendak syarak untuk mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kepada seseorang mukalaf. Kenyataan ini bertepatan dengan pandangan yang telah dikemukakan oleh Imām al-Haytāmī yang menjelaskan bahawa kelonggaran dalam melakukan *ihtiyāt* boleh berlaku pada tempatnya dan ada tempat yang tidak boleh diberi kelonggaran.⁹⁹

2.3 KAE DAH *FIQH IDHĀ DĀQ AL-AMR ITTASA‘A*

Sebelum dibahaskan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* perlu dinyatakan secara ringkas definisi kaedah fiqh itu sendiri. Menurut bahasa, kaedah bermaksud asas atau dasar.¹⁰⁰ Manakala dari sudut istilah pula ia bermaksud “ketentuan umum yang disusun daripada keseluruhan bahagian” atau “perkara umum yang disusun terhadap setiap

⁹⁹ ‘Ali bin Hajar al-Haytāmī, *Tuhfatu al-Muhtāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Beirūt: Dār al-Iḥyā’ at-Turāthi al-‘Arabī, t.t), 10: 12.

¹⁰⁰ Abū al-Qāsim al-Ḥusyan bin Muḥammad Al-Ashfaḥānī, *al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur’ān* (1998, cet. ke-1; Beirūt: Dār al-Ma‘rifah, 1998/1418), 406.

bahagian secara keseluruhannya bagi memahami hukum daripadanya”.¹⁰¹ Justeru itu, kaedah fiqh dapat dinyatakan sebagai “asas-asas fiqh yang bersifat global, diringkaskan dari nas-nas syarak menjadi panduan terhadap hukum-hakam syarak secara umum yang termasuk di bawah perbahasannya”.¹⁰²

Daripada *ta’ārif* kaedah dan kaedah fiqh yang dikemukakan dapat difahami bahawa kaedah fiqh merupakan suatu asas umum yang memudahkan para ulama mengetahui hukum syarak yang bersifat *furu’* (cawangan) tanpa perlu melakukan analisis yang lebih mendalam melalui kaedah istinbat hukum dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh*. Namun, kaedah fiqh bukanlah dalil khusus untuk menentukan sesuatu hukum tetapi ia hanya merupakan panduan untuk mendapatkan hukum. Justeru itu, kaedah fiqh dapat dianggap sebagai jalan penyelesaian secara lebih cepat yang diterapkan oleh ulama untuk mengetahui hukum syarak.

2.3.1 Definisi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq Al-Amr Ittasa‘a*

Kaedah fiqh merupakan salah satu pendekatan yang diambil oleh ulama al-Shāfi‘ī dalam mengaplikasikan penentuan sesuatu hukum berlandaskan konsep *maslahah* yang asal. Kaedah ini bertujuan memberi kelonggaran kepada seseorang mukalaf yang menghadapi kemudharatan. Ini adalah berdasarkan kepada maksud kaedah *idhā dāq al-amr ittasa‘a* itu sendiri. Di sini, penulis akan menghuraikan konsep kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* menurut perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.

¹⁰¹ Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhāl al-Fiqh al-‘Ām* (1418H, cet. ke-1; Damshiq: Dār al-Qalam, 1418H), 2: 941.

¹⁰² *Ibid.*, 2: 965.

Kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*¹⁰³ (إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ إِتْسَعْ) bermaksud “*jika berlaku kesempitan maka hendaklah diperluaskan (dipermudahkan)*”. Kalimah *Al-amr* (الأَمْرُ) bermaksud perintah untuk melakukan atau menunaikan sesuatu perkara daripada kekuasaan yang tinggi. Manakala kalimah *dāq* (ضَاقَ) pula bermaksud sukar dan berat untuk melakukan perintah. *Ittasa'a* pula diambil daripada kalimah (الإِتْسَاعُ) iaitu luas yang berasal daripada kalimah (التوسيعُ) dan (الوسعُ). Kalimah *berlawanan* dengan kalimah (التَّضِيقُ). Oleh itu, (الإِتْسَاعُ) membawa maksud kelonggaran dan ia diberi *rukhsah* apabila berlaku kesulitan atau kepayahan yang tidak dapat ditanggung dengan kesabaran.¹⁰⁴

Justeru itu, kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, membawa maksud apabila berlakunya kesukaran atau kesempitan pada diri manusia samada individu atau kumpulan dalam melaksanakan tuntutan hukum syarak maka hendaklah diambil pendekatan sebaliknya iaitu memudahkannya. Justeru itu, *rukhsah* diberikan kepada mukalaf yang menghadapi kemudharatan sehingga hilang kemudharatan tersebut. *Rukhsah* yang diberikan itu terus berlaku selagi wujudnya kemudharatan tersebut.¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibid.*,1: 208.

¹⁰⁴ Al-Sadlānī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa mā Tafarra'* 'Anh, 266.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 266. Lihat 'Abd. al-'Azīz Muḥammad 'Azam, *al-Wasiṭ fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Qāhirah: Maktabah Jamā'ah al-Azhār, 2005), 121.

Berdasarkan kaedah fiqh ini dapatlah difahami bahawa apabila berlaku kesempitan atau kesukaran dalam melakukan suruhan, diharuskan mengambil *rukhsah* dan meninggalkan kemudharatan yang ada pada ketika itu. Bahkan situasi kemudharatan tersebut mampu mengubah hukum yang haram berdasarkan *qiyās* dan kaedah asal syarak kepada hukum harus.¹⁰⁶ Ini menjelaskan bahawa apabila berlaku kemudharatan, syarak telah membenarkan *rukhsah* kepada seseorang mukalaf. *Rukhsah* yang diberikan adalah berlaku dalam tempoh yang sementara iaitu pada waktu kemudharatan sahaja.¹⁰⁷ Kelonggaran ini boleh berlaku dalam permasalahan ibadat. Di antara kesukaran tersebut termasuklah keadaan seseorang yang sangat sejuk, seseorang yang bermusafir dan kesakitan yang bersanggatan.¹⁰⁸

Syariat Islam memberi kelonggaran kepada seseorang mukalaf apabila berlaku kemudharatan. Berpandukan kepada kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, seseorang mukalaf boleh menerima *rukhsah* dalam melaksanakan tuntutan syarak yang umum dalam aspek ibadat dan keseluruhan tuntutan syarak kepada manusia. *Rukhsah* ini bukan dikhususkan kepada aspek tertentu tetapi umum pada setiap suruhan daripada syariat Islam. Ini berdasarkan kepada sumber al-Qur'an yang menunjukkan penerimaan terhadap perubahan hukum asal syarak dalam ibadat, sebagaimana firman Allah SWT:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلَتُكُمْ لِمُوا^{١٠٦}

الْعِدَةَ وَلَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَذِنُكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ



¹⁰⁶ Al-Sadlānī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa mā Tafarra'* 'Anh, 266. Lihat Al-Zarqā, *al-Madkhāl al-Fiqhiyy al-'Ām*, 2: 994

¹⁰⁷ Al-Sadlānī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa mā Tafarra'* 'Anh, 266.

¹⁰⁸ Al-Suyūti, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' al-Shāfi'iyyah*, 1:204.

Terjemahan: Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan ia tidak mengkehendaki kamu menanggung kesukaran dan juga supaya kamu cukupkan bilangan puasa (sebulan Ramadan), dan supaya kamu membesarkan Allah kerana mendapat petunjukNya, dan supaya kamu bersyukur.

Justeru itu, daripada ayat ini jelas menunjukkan syariat Islam memberikan *rukhsah* kepada seseorang mukalaf. Hal ini menunjukkan bahawa syariat Islam adalah mudah dan mampu dilaksanakan tanpa memberi bebanan kepada seseorang mukalaf. *Rukhsah* yang diberikan ini ditentukan tanpa wujudnya pengkhususan dalam aspek-aspek tertentu. Namun *rukhsah* diberikan dalam setiap aspek kehidupan manusia termasuklah aspek ibadat.

2.3.2 Aplikasi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq Al-Amr Ittasa'a*

Kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* telah diaplikasikan oleh mazhab al-Shāfi‘ī dalam pelaksanaan hukum fiqh. Pada dasarnya hukum yang telah ditentukan oleh syarak tidak boleh diubah oleh mana-mana mukalaf. Namun, cara pelaksanaan terhadap hukum yang telah ditentukan boleh berubah mengikut kesukaran yang dialami oleh seseorang mukalaf. Hal ini dapat dilihat melalui hukum yang telah ditentukan oleh mazhab al-Shāfi‘ī terhadap pergerakan yang melebihi tiga kali dalam solat. Menurut mazhab al-Shāfi‘ī, semasa menunaikan solat, seseorang mukalaf tidak boleh melakukan pergerakan anggota melebihi tiga kali berturut-turut. Sekiranya berlaku pergerakan tersebut, maka solat seseorang mukalaf itu akan terbatal. Namun berpandukan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, sekiranya pergerakan tersebut diperlukan seperti pergerakan untuk mengelak daripada binatang berbisa, pergerakan tersebut dimaafkan.¹⁰⁹

¹⁰⁹ ‘Abd. al-‘Azīz Muḥammad ‘Azam, *al-Wasīṭ fī al-Qawā'id al-Fiqhīyyah*, 122.

Berdasarkan kepada kaedah fiqh ini juga, hukum penggunaan peralatan yang diperbuat daripada emas atau perak adalah harus digunakan oleh seseorang mukalaf untuk tujuan tertentu ketika keperluan seperti untuk mengubat penyakit. Jika dilihat pada hukum asalnya adalah haram untuk menggunakan pada keadaan yang tidak memerlukan penggunaannya namun apabila berlaku keperluan seperti mengubat penyakit, penggunaannya diharuskan dalam situasi tersebut.¹¹⁰

Berdasarkan pengaplikasian kaedah fiqh ini dalam mazhab al-Shāfi‘ī, jelas menunjukkan bahawa para ulama al-Shāfi‘ī menjadikan *maslahah* sebagai salah satu landasan utama dalam penentuan hukum yang melibatkan kesukaran yang dialami oleh seseorang mukalaf dalam melaksanakan tuntutan syarak. Kaedah fiqh ini sejajar dengan kehendak syarak yang asal iaitu untuk memberi kemudahan kepada seseorang mukalaf sejajar dengan firman Allah SWT:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِينِ مِنْ حَرَجٍ

Al-Hajj 17: 98

Terjemahan: Dan ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara ugama.

Manakala dari sudut keperluan hidup seseorang mukalaf pula, pelaksanaan terhadap hukum tidak akan mampu dilaksanakan oleh seseorang mukalaf jika berlaku kesukaran tertentu tanpa diringankan cara pelaksanaannya. Oleh itu, mazhab al-Shāfi‘ī mengemukakan kaedah fiqh ini sebagai alternatif untuk melaksanakan tuntutan syarak walaupun seseorang mukalaf berada dalam kesukaran. Keringanan ini pula berpandukan kepada keperluan seseorang mukalaf tanpa mengabaikan tuntutan syarak.

¹¹⁰ *Ibid.*,395.

2.4 KESIMPULAN

Kehidupan manusia memerlukan peraturan. Peraturan kehidupan manusia ini telah ditentukan oleh Allah SWT sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah. Tanpa peraturan ini, kehidupan manusia akan terumbang-ambing dengan tidak mempunyai tujuan dan matlamat hidup. Dengan peraturan yang telah ditetapkan berdasarkan al-Qur'ān dan al-Sunnah ini, menjadikan manusia mempunyai matlamat dan tujuan hidup iaitu kebahagian di dunia dan di akhirat. Oleh itu, pemahaman terhadap isi kandungan al-Qur'ān dan al-Sunnah memerlukan kebijaksanaan ulama dalam memperolehi hukum daripada nas-nas syarak. Antara cara untuk memahami dan menentukan hukum daripada nas-nas syarak, ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah mengemukakan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*.

Berdasarkan perbincangan yang telah dikemukakan ini, penulis berpendapat bahawa konsep *ihtiyāt* adalah suatu prinsip yang diterima dan diterapkan dalam penetapan hukum oleh mazhab al-Shāfi‘ī. Penerapan ini bertujuan untuk memberikan keyakinan terhadap seseorang mukalaf dalam melaksanakan tuntutan ibadat berdasarkan nas-nas syarak. Dalam pengaplikasian konsep *ihtiyāt* oleh mazhab al-Shāfi‘ī, ia akan diterapkan apabila keraguan muncul dalam kesempurnaan amalan dan penentuan hukum yang hendak ditentukan. Selain daripada itu, ia juga akan diterapkan apabila berlaku keraguan dan pertembungan secara zahir terhadap nas-nas syarak. Keraguan dan pertembungan ini jika tidak dijelaskan akan mengurangkan keyakinan seseorang mukalaf dalam melaksanakan tuntutan ibadat. Hal ini akan menyebabkan ketidaksempurnaan dalam pelaksanaan ibadat tersebut kerana dilakukan tanpa keyakinan. Oleh itu, melalui penerapan konsep *ihtiyāt* seseorang mukalaf akan memperolehi keyakinan dalam pelaksanaan tuntutan tersebut.

Dari sudut yang lain penerapan konsep *ihtiyāt* merupakan suatu ketentuan yang dominan dan sebatی dalam mazhab al-Shāfi‘ī untuk mencapai kesempurnaan dalam melaksanakan segala suruhan yang telah disyariatkan oleh Allah SWT. Kesempurnaan yang dicari oleh mazhab al-Shāfi‘ī ini tidak bermakna jika kesulitan yang dihadapi oleh seseorang mukalaf tidak diberi kemudahan yang sewajarnya. Walaupun ulama mazhab al-Shāfi‘ī menerapkan konsep *ihtiyāt* dalam penentuan hukum, namun mazhab al-Shāfi‘ī didapati juga mengaplikasikan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa‘a* dalam perlaksanaan hukum. Oleh yang demikian, penulis mendapati kedua-duanya mempunyai hubungkait di antara satu sama lain dalam penentuan hukum. Hubungkait ini dapat dibuktikan bahawa apabila berlaku kesulitan dalam pelaksanaan hukum yang ditentukan berdasarkan konsep *ihtiyāt*, seseorang mukalaf akan diberikan *rukhsah* dalam melaksanakan tuntutan ibadat.

BAB III

HUBUNGKAIT ANTARA KONSEP *IHTIYĀT* DENGAN KAEDAH FIQH

IDHĀ DĀQ AL-AMR ITTASA‘A DALAM MAZHAB AL-SHĀFI‘Ī

3.1 PENDAHULUAN

Penguasaan dan pemahaman *mujtahid* secara terperinci terhadap al-Qur’ān dan al-Sunnah membolehkan mereka mengemukakan kaedah dan konsep tertentu dalam mengistinbatkan hukum. Setiap konsep dan kaedah fiqh yang dikemukakan oleh mereka mempunyai fungsi-fungsi tertentu dalam merealisasikan penginstinbatan hukum-hakam yang bersifat semasa dan setempat. Kaedah dan konsep tersebut digunakan secara berterusan sehingga mampu menyelesaikan pelbagai masalah hukum yang berbangkit pada setiap zaman masing-masing. Kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* telah diasaskan oleh Imām al-Shāfi‘ī. Para ulama al-Shāfi‘ī dan Imām al-Shāfi‘ī sendiri mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* sebagai timbal balik kepada kaedah fiqh tersebut khususnya melibatkan permasalahan ibadat. Justeru itu, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al- ‘amr ittasa‘a* ini mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Hal ini menolak pandangan yang mengatakan bahawa konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al- ‘amr ittasa‘a* bertembung di antara satu sama lain.

Dalam bab ini penulis akan menjelaskan hubungkait di antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dalam mengistinbatkan hukum berdasarkan pandangan mazhab al-Shāfi‘ī khususnya melibatkan keutamaan di antara keduanya ketika berhadapan dengan nas serta kesempitan terhadap pengamalan nas tersebut.

Ianya melibatkan pentarjihan di antara keduanya sehingga konsep dan kaedah tersebut mampu berfungsi dan diamalkan secara konsisten dalam mazhab al-Shāfi‘ī.

3.2 KEUTAMAAN KONSEP *IHTIYĀT* DAN KAEDAH FIQH *IDHĀ DĀQ AL-AMR ITTASA‘A*

Dalam mazhab al-Shāfi‘ī, konsep *ihtiyāt* merupakan salah satu prinsip yang diambilkira dalam pengistinbatan hukum-hakam syarak. Namun ia tidak dianggap sebagai dalil khas dalam penetapan sesuatu hukum walaupun pada dasarnya *sadd al-dharā‘* dipakai secara umum dalam pendalilan hukum oleh para ulama al-Shāfi‘ī. Pada dasarnya *ihtiyāt* digunakan untuk bertujuan mengimbangi status dalil yang lemah agar hukum yang diputuskan oleh seseorang *mujtahid* tidak tersasar dari kebenaran hakiki. Hal ini jelas sebagaimana kenyataan al-Juwaynī iaitu “apabila berlaku perselisihan pendapat yang bersandarkan kepada dalil yang lemah maka para *mujtahid* perlu menerapkan konsep *ihtiyāt* bagi mengelak daripada mengemukakan hujah yang bersandarkan *qiyās* yang lemah.¹¹¹

Dapatlah dinyatakan bahawa konsep *ihtiyāt* bukan menjadi sumber yang utama dalam pengambilan hukum oleh mazhab al-Shāfi‘ī, namun konsep *ihtiyāt* akan diterapkan apabila terdapat keraguan dan kelemahan pada *sanad* sesuatu dalil. Justeru itu, konsep *ihtiyāt* ini diterapkan dalam penetapan sesuatu hukum sebagai prinsip umum dalam diri seseorang *mujtahid*. Ianya boleh menjadi sampingan apabila dalil yang menjadi sandaran hukum oleh seseorang *mujtahid* adalah kuat.

¹¹¹ Al-Juwaynī, *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al-Iḥtiyāt wa al-Waswasah ‘Alā Madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, 177-178.

Sebagaimana dinyatakan sebelum ini selain daripada pengaplikasian konsep *ihtiyāt*, para ulama al-Shāfi‘i juga menjadikan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* sebagai ketetapan umum khususnya apabila pandangan muktamad dalam mazhab al-Shāfi‘ī sukar diamalkan kerana terdedah kepada halangan disebabkan situasi, tempat dan zaman tertentu. Oleh itu, kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ini digunakan oleh ulama al-Shāfi‘ī dalam berhadapan dengan kesukaran yang tidak dapat ditanggung oleh seseorang mukalaf khususnya melibatkan penyelesaian hukum *furu‘* dalam fiqh. Namun ia masih tidak dianggap dalil khusus dalam penetapan hukum fiqh.¹¹²

Berdasarkan situasi ini penerapan konsep *ihtiyāt* dan penggunaan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Justeru itu, penulis akan membincangkan dengan lebih lanjut tentang hubungkait di antara keduanya. Perbincangan ini meliputi keutamaan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ketika kewujudan nas, pertembungan nas dan kesempitan terhadap pengamalan hukum oleh seseorang mukalaf.

¹¹² Muhammad Yāsin bin ‘Isā al-‘Adanī, *al-Fawā’id al-Janiyyah* (Beirūt: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, t.t), 1: 263-264.

3.2.1 Ketika Berlaku Kewujudan Nas

Menurut istilah syarak, nas ialah sesuatu yang tidak boleh ditakwilkan kerana ianya telah diperkatakan dengan jelas oleh Allah SWT.¹¹³ Sebagaimana firman Allah SWT:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى

الْكَعْبَيْنِ

Al-Māidah 6: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu.

Berdasarkan nas ini, ulama telah bersepakat bahawa mukalaf wajib mengambil wuduk untuk menunaikan solat.¹¹⁴ Suruhan mengambil wuduk adalah suruhan yang tidak boleh ditakwil oleh mukalaf kerana Allah SWT telah menyatakan secara jelas dalam ayat tersebut.

Secara umum, ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah membahagikan nas kepada dua bahagian iaitu nas *mubayyin* dan nas *mujmal*. Nas *mubayyin* ialah nas yang diterangkan dengan jelas.¹¹⁵ Sebagaimana firman Allah SWT:

¹¹³ al-Mun’im, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt wa al-Fādh al-Fiqhiyyah*, 2: 419-420.

¹¹⁴ al-Šābūnī, *Rawā’i u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 385.

¹¹⁵ ‘Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Usūl Fiqh Muassasah* (Beirūt: al-Risālah, 1996), 286.

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

Al-Baqarah 1:43

Terjemahan: Dan dirikanlah kamu akan sembahyang.

Ayat ini merupakan nas yang berbentuk *mubayyin* yang jelas menunjukkan bahawa Allah SWT telah memerintahkan kepada orang Islam supaya menunaikan solat.¹¹⁶ Maka nas ini tidak perlu ditakwilkan hukumnya kerana telah dinyatakan tuntutan atau perintah wajib melaksanakan solat. Oleh itu, dalam nas yang berbentuk *mubayyin*, mazhab al-Shāfi‘ī tidak menerapkan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* untuk mendapatkan hukum kerana nas ini telah dinyatakan dengan jelas tentang hukum suruhan sesuatu ibadat.

Manakala nas *mujmal* pula ialah nas umum yang tidak dinyatakan dengan jelas tentang sesuatu hukum. Sebagaimana hukum tamakninah dalam solat. Dalam ayat al-Qur’ān hukum tamakninah tidak disebut secara nyata akan tetapi perbuatan rukuk dan sujud disebut dengan jelas sebagaimana firman Allah SWT:

يَتَّبِعُهَا الظَّالِمُونَ إِذْ أَمْنَوْا أَرْكَعُوا وَأَسْجَدُوا

Al-Hajj 17: 77

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah serta sujudlah.

Ayat ini merupakan nas yang berbentuk *mujmal* dari sudut suruhan melakukan tamakninah. Ini adalah kerana suruhan tamakninah tidak dinyatakan secara jelas. Bagi menyempurnakan perbuatan rukuk dan sujud dalam solat, ulama mazhab

¹¹⁶ al-Šābūnī, *Rawā'i u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 385.

al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* terhadap perbuatan rukuk dalam ayat tersebut dengan merujuk kepada hadith Nabi Muhammad SAW iaitu:

Daripada Khilād bin Rāfi‘:

ارکع حتی تطمئن راکعا

Terjemahan: Rukuklah sehingga sempurna rukuk.¹¹⁷

Hadith ini jelas menunjukkan suruhan melakukan tamakninah ketika rukuk berdasarkan kepada kalimah تطمئن iaitu tenang ketika melaksanakan setiap rukun dalam solat. Oleh itu, mazhab al-Shāfi‘ī telah menentukan bahawa tamakninah ketika rukuk dan sujud wajib dilakukan dalam solat.¹¹⁸

Justeru, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* tidak diterapkan pada nas yang *mubayyin*. Ini adalah kerana apabila konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* juga diterapkan maka nas tersebut tidak mempunyai kekuatan untuk menentukan hukum. Namun konsep *ihtiyāt* hanya diterapkan pada dalil yang berbentuk *mujmal*. Penerapan ini adalah bertujuan untuk memelihara kehendak nas agar tidak berlaku kesalahan terhadap pengamalan ibadat yang menjadi asas penting di antara hubungan hamba dengan penciptanya.

Mazhab al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* ketika berlaku kewujudan nas yang *mujmal* berdasarkan kajian terhadap sumber-sumber seperti al-Qur’ān dan hadith. Konsep *ihtiyāt* pada pandangan mazhab al-Shāfi‘ī adalah untuk menghilangkan

¹¹⁷ Al-Bukhārī, *Sahīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Šolat, no. hadith 192, 1:243.

¹¹⁸ Dr. Muṣṭafā Sa‘īd al-Khinn, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Mesir: Muassasah al-Risalah, 1972), 280.

keraguan, memperolehi keyakinan, mencapai kebahagiaan dan menolak keburukan.¹¹⁹

Konsep *ihtiyāt* juga adalah untuk melaksanakan perintah Allah SWT seperti yang telah diperintahkan berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Apabila hukum yang telah ditetapkan oleh Allah SWT adalah wajib, maka seseorang mukalaf wajib melaksanakan hukum tersebut. Namun, jika hukum itu adalah haram, maka seseorang mukalaf perlu melakukan *ihtiyāt* untuk menghindarkannya dari melakukan kesalahan.¹²⁰

Dapatlah dinyatakan bahawa penerapan konsep tersebut tidak akan berlaku ke atas hukum daripada nas yang telah jelas sebelumnya yang telah dijelaskan oleh Dr. Ilyās Balkā bahawa penerapan konsep *ihtiyāt* tidak akan berlaku jika terdapat nas yang telah jelas.¹²¹ Manakala menurut Imām al-Baghdādī, penerapan konsep *ihtiyāt* adalah bersesuaian dengan al-Sunnah dan tidak mengikut pandangan akal semata-mata. Menurutnya lagi sekiranya penerapan konsep *ihtiyāt* berlaku terhadap nas yang telah jelas maka akan menyebabkan berlakunya *qiyās* yang *bātil*.¹²²

Oleh itu, mazhab al-Shāfi‘ī tidak menerapkan konsep *ihtiyāt* pada nas yang jelas. Ini adalah kerana dalam pengamalan ibadat, seseorang mukalaf tidak boleh melaksanakan ibadat mengikut hawa nafsu dan keinginan. Seseorang mukalaf perlu mengamalkan ibadat berdasarkan peraturan syarak yang telah ditentukan oleh Allah SWT melalui keterangan-keterangan nas.¹²³ Namun konsep *ihtiyāt* akan diterapkan jika ketiadaan nas yang muktabar. Penerapan ini berlaku apabila wujudnya keraguan dalam nas tersebut. Menurut Dr. Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, penerapan konsep *ihtiyāt*

¹¹⁹ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām Fi Masālih al-Anām*, 2: 61.

¹²⁰ Al-Subkī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir*, 1: 111.

¹²¹ Ilyās Balkā, *al-Ihtiyāt Haqīqatuhu wa Hujjatuhu wa Ahkāmuhu wa Ḏawābituhu*, 431.

¹²² Al-Nawawī, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhaḍdhhab*, 472.

¹²³ Al-Subkī, *al-Iḥtijāj Sharḥ al-Mīnḥāj*, 1: 173; Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādir bin ‘Abd. Allāh al-Zarkashī, *al-Bahru al-Muhiṭ* (Qāhirah: Dār al-Kutub, 1994), 8: 125.

berlaku disebabkan ketiadaan nas yang muktabar serta keraguan yang timbul terhadap nas tersebut.¹²⁴

Secara umumnya dalam permasalahan ibadat, mazhab al-Shāfi‘ī menerapkan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* bersama-sama walaupun terdapat situasi tertentu yang menunjukkan kaedah fiqh tersebut diterapkan setelah penetapan hukum berlaku bersandarkan konsep *ihtiyāt*. Ini menunjukkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* diterapkan setelah hukum ditentukan oleh nas dilaksanakan oleh mukalaf, namun pelaksanaan hukum tersebut berubah apabila berlakunya kesempitan oleh seseorang mukalaf.

Walaubagaimanapun, apabila pengambilan hukum telah ditentukan secara jelas oleh nas syarak serta pengamalan hukum tersebut tidak membawa sebarang kesempitan dan kepayahan terhadap mukalaf maka kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* tidak diterapkan. Sekiranya diterapkan juga kaedah tersebut, maka ia akan menyebabkan suruhan Allah SWT itu diperengangkan tanpa keperluan yang mendesak. Hal ini tidak dibolehkan kerana membawa kepada *tatabbu’ al-rukhsah* iaitu mencari kemudahan semata-mata tanpa keperluan sehingga membatalkan kehendak hukum syarak yang asal. Justeru itu, ia bertentangan dengan *maqāṣid al-shari‘ah* dalam melaksanakan ibadat kepada Allah SWT.¹²⁵

Sebenarnya kemudahan yang dibenarkan adalah untuk meraikan kepentingan mukalaf yang terdedah dengan kesukaran ketika melaksanakan perintah dan tegahan Allah SWT. Namun pada asasnya syarak telah pun meraikan kemaslahatan dan

¹²⁴ Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, *Nazāriyyah al-Iḥtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbiqiyah*, 83.

¹²⁵ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā‘ir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyah*, 1: 209. Al-Zarkashī, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id Fiqh al-Shāfi‘ī*, 2: 413.

kepentingan tersebut. Hal ini jelas sebagaimana dinyatakan oleh Imām al-Ghazzālī bahawa tujuan pensyariatan hukum-hakam syarak adalah untuk pencapaian *maslahah* dan penolakan *mafsadah* terhadap manusia.¹²⁶ Menurut Dr. ‘Abd Azīz Muḥammad ‘Azam pula, kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ini hanya diterapkan apabila berlakunya kesempitan terhadap seseorang mukalaf selepas beramal dengan nas.¹²⁷

Berdasarkan konsep asal *ihtiyāt*, dapatlah dinyatakan bahawa penerapan konsep tersebut dalam mazhab al-Shāfi‘ī tidak berlaku ke atas nas-nas syarak yang jelas hukumnya. Penerapan hanya berlaku terhadap hukum-hakam yang terdedah kepada keraguan disebabkan sandaran nas yang tidak kuat. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* pula diterapkan setelah pengamalan hukum asal membawa kepayahan kepada mukalaf. Hal ini termasuklah hukum-hakam yang ditetapkan berdasarkan konsep *ihtiyāt*. Justeru itu kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* juga diterima pakai setelah berlakunya kepayahan dalam beramal dengan hukum yang diasaskan kepada konsep *ihtiyāt*.

Secara umumnya, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* tidak menjadi penentu mutlak terhadap sesuatu hukum yang diinstinbatkan oleh para ulama. Hukum masih terikat dengan nas yang mempunyai ‘illah tertentu. Namun konsep *ihtiyāt* dijadikan panduan apabila sesuatu hukum itu tidak boleh disandarkan kepada nas disebabkan kedudukannya yang lemah. Begitu juga kaedah *idhā dāq al-amr ittasa‘a* tidak menjadi penentu terhadap sesuatu hukum secara mutlak. Namun apabila hukum asal tidak mampu diamalkan maka kaedah fiqh tersebut dijadikan panduan untuk memudahkan mukalaf beramal dengan hukum-hakam syarak secara berterusan.

¹²⁶ Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazzālī, *Shifā’ al-Ghalīl fī Bayān al-Shibh wa al-Makhīl wa Masālik al-Ta’līl* (Baghdād: Matba‘ah al-Irshād, 1390H), 159.

¹²⁷ ‘Abd. al-‘Azīz Muḥammad ‘Azam, *al-Wasiṣ fī al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*, 66.

Sebenarnya jika dilihat dari sudut hubungkait antara konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, dapat dinyatakan bahawa kedua-duanya mempunyai hubungan yang rapat di antara satu sama lain. Ini adalah kerana pengamalan konsep *ihtiyāt* bertunjangkan *sadd al-dharā'i* iaitu menolak kerosakan yang berlaku jika tidak dicegah pada awalnya.¹²⁸ Natijah akhirnya (*i'tibār al-ma'al*) membawa kepada konsep meraikan maslahah kerana menolak *mafsadah* yang bakal berlaku jika tidak ditolak lebih awal.¹²⁹

Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* pula bertunjangkan konsep *maslahah*. Ini adalah kerana pada asalnya syariat Islam sentiasa meraikan *maslahah* manusia pada setiap tempat dan zaman. Apabila sesuatu hukum asal tidak boleh diamalkan maka syarak memberi kemudahan agar disesuaikan berdasarkan kemampuan mukalaf sehingga sesuatu tuntutan syarak mampu dilaksanakan secara berterusan tanpa membebankan mereka.

Dari sudut yang lain pula pengamalan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* tidak membawa sebarang pertembungan. Ini adalah kerana kedua-duanya saling melengkapi di antara satu sama lain. Kedua-duanya pula diaplikasikan dalam waktu dan situasi yang berbeza berdasarkan kefahaman terhadap syariat Islam yang sentiasa meraikan kepentingan manusia pada setiap zaman dan tempat.

¹²⁸ Muḥammad ‘Umar Sammā‘ī, *Nazāriyyah al-Ihtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta'sīliyyah Taṭbiqiyah*, 320.

¹²⁹ al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'Ilmi al-Uṣūl*, 2: 481. Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣalih al-Anām*, 1: 57.

3.2.2 Ketika Berlaku Pertembungan Nas Dan Keraguan Pada Pelaksana

Pertembungan nas yang dimaksudkan di sini ialah permasalahan yang mengandungi dua dalil, menghasilkan hukum yang berbeza disebabkan pertembungan nas tersebut.¹³⁰

Dalam menyelesaikan permasalahan ini, jumhur ulama berpendapat bahawa konsep *ihtiyāt* boleh diterapkan untuk mentarjihkan pertembungan di antara dalil-dalil dan ia merupakan kaedah atau cara yang terbaik.¹³¹ Begitu juga Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām ketika menjelaskan pertembungan yang berlaku, menyatakan bahawa “apabila wujudnya pertembungan di antara nas seseorang ulama perlu menggunakan *ihtiyāt* untuk menghasilkan kehendak hukum yang sebenar.”¹³²

Pertembungan ini berlaku di antara zahir nas, hadith-hadith, *qiyās*, *khabar* atau ‘illah-‘illah serta pelbagai jenis dalil syarak yang digunakan sebagai dalil dalam penetapan hukum. Apabila berlaku pertembungan ini, mazhab al-Shāfi‘ī akan menerapkan konsep *ihtiyāt* bagi mentarjihkan pertembungan tersebut. Sebagai contoh pertembungan antara hadith dan hadith iaitu:

Sebagaimana sabda Rasulullah SAW: Daripada ‘Ubādah bin al-Ṣāmat RA:

لَا صَلَاةٌ مِنْ مَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

Terjemahan: “ Tiada solat bagi seseapa yang tidak membaca sūrah al-Fātiḥah”.¹³³

¹³⁰ al-Mun’im, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt wa al-Fāz al-Fiqhīyyah* 466.

¹³¹ al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min ‘Ilmi al-Uṣūl*, 2: 379.

¹³² Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Ahkām fī Maṣālik al-Anām*, 2:13.

¹³³ Al-Ṣābūnī, *Rawā'i'u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām*, 1: 39

Manakala hadith yang kedua pula ialah yang telah diriwayatkan oleh Abī Hurayrah:

Daripada Abī Hurayrah RA: telah bersabda Nabi Muḥammad SAW:

اقرأ ما تيسر معلك من القرآن.

Terjemahan: “Bacalah apa yang mudah bagi kamu (tiga ayat) daripada al-Qur’ān”.¹³⁴

Berdasarkan kepada kedua-dua hadith ini, berlakunya pertembungan di antara bacaan (rukun *qawlī*) dalam solat sama ada membaca sūrah al-Fātiḥah ataupun mana-mana ayat yang lain. Hadith yang pertama menyatakan solat tidak sah jika seseorang mukalaf tidak membaca sūrah al-Fātiḥah. Manakala hadith yang kedua pula menyatakan bahawa seseorang mukalaf boleh membaca mana-mana ayat selain daripada sūrah al-Fātiḥah. Ini menunjukkan bahawa berlakunya pertembungan di antara kedua hadith sehingga boleh membawa dua hukum yang berbeza. Dalam situasi ini para ulama al-Shāfi‘ī mengambil pendekatan menerapkan konsep *ihtiyāt* sebagai alternatif untuk mendapatkan hukum yang diyakini dengan mewajibkan bacaan sūrah al-Fātiḥah dalam solat.¹³⁵

Di samping itu, konsep *ihtiyāt* juga akan diterapkan apabila berlaku keraguan terhadap seseorang mukalaf dalam melaksanakan sesuatu tuntutan dan tegahan syarak. Hal ini berdasarkan kepada penentuan hukum yang ditentukan oleh mazhab al-Shāfi‘ī. Di antaranya ialah jika seseorang mukalaf meragui solat yang dilakukan itu tiga atau empat raka‘at, maka seseorang mukalaf perlu mengambil kira tiga raka‘at kerana keyakinan kepada tiga itu lebih utama. Penerapan konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan solat ini adalah berdasarkan kepada hadith Nabi Muḥammad SAW:

¹³⁴ *Ibid.*, 1: 40

¹³⁵ al-Khinn, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā’*, 273.

إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِي كَمْ صَلَى ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا ؟ فَلِيطْرُحُ الشَّكْ وَلِيَنْ عَلَى مَا سَتَيْقَنَ.

Terjemahan: Apabila meragui seseorang tentang solatnya yang tidak diketahui samada tiga atau empat rakaat maka tinggalkan keraguan dan binalah di atas apa yang diyakini”.¹³⁶

Hadith ini menyatakan bahawa jika seseorang meragui solatnya sama ada tiga atau empat raka‘at, maka ia hendaklah menjauhkan keraguan tersebut dengan berpegang kepada bilangan raka‘at yang diyakini iaitu tiga raka‘at. Penentuan tiga raka‘at ini merupakan *ihtiyāt* daripada hadith untuk menjauhkan keraguan dan ia diterapkan dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Penerapan konsep *ihtiyāt* ini bertepatan dengan kehendak sunnah iaitu berdasarkan hadith:

دع ما يربيك إلى ما لا يربيك.

Terjemahan: “Tinggalkan apa yang meragukan kepada apa yang tidak meragukan”¹³⁷.

Dalam permasalahan ibadat juga, terdapat pertembungan terhadap nas dan keraguan dalam pelaksanaannya. Dalam situasi ini, penulis mendapati *ihtiyāt* akan diterapkan. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* pula tidak diterapkan secara menyeluruh. Ini adalah kerana penerapan tersebut hanya berlaku apabila wujudnya kesukaran atau kesempitan kepada seseorang mukalaf selepas melaksanakan *ihtiyāt*. Hal ini menunjukkan bahawa pertembungan dan keraguan dalam penetapan sesuatu hukum tidak berkaitan dengan kesukaran yang dihadapi oleh seseorang mukalaf dalam melaksanakan tuntutan syarak namun perubahan hukum boleh berlaku selepas seseorang mukalaf melaksanakan sesuatu hukum yang telah ditentukan mengikut keadaan atau kemudaratan yang dihadapinya.

¹³⁶ *Ibid.*, 151.

¹³⁷ Muhammad bin ‘Isā al-Salamī, *Sunan al-Tirmidhī*. “*Kitāb al-Qiyāmah*”, no. hadith. 2518 (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.t). 4: 668. Lihat, al-Nasā’ī. “*Sunan al-Nasā’ī*”, no. Hadith 5711, 8: 327.

Justeru, dalam pertembungan nas dan keraguan pada pelaksanaan, penulis melihat bahawa konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* mempunyai hubungkait dalam pelaksanaan ibadat yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Dapatlah dinyatakan di sini bahawa dalam pertembungan nas dan keraguan terhadap pelaksanaannya dalam sesuatu tuntutan hukum syarak, konsep *ihtiyāt* diamalkan secara berterusan namun tidaklah sampai bercanggah dengan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*. Kedua-duanya tidak akan bertembung di antara satu sama lain. Ini adalah kerana konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* masing-masing diterapkan pada keadaan-keadaan yang tertentu yang diperlukan berdasarkan prinsip-prinsip utama konsep dan kaedah fiqh tersebut.

3.2.3 Ketika Berlaku Pertembungan Hukum

Dalam permasalahan ibadat juga, terdapat pertembungan di antara hukum dengan hukum. Pertembungan ini terhasil daripada kekeliruan terhadap sesuatu nas atau wujudnya pertembungan di antara dua nas. Dalam menghadapi situasi ini, ulama perlu memilih hukum yang tepat untuk diamalkan oleh seseorang mukalaf. Bagi mendapatkan hukum yang tepat, ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* bagi mentarjihkan pertembungan hukum itu. Dalam menentukan hukum yang terdapat pertembungan itu, ulama al-Shāfi‘ī lebih cenderung memilih kepada keutamaan sesuatu hukum contohnya apabila berlaku:

i. Pertembungan Di Antara Wajib Dan Haram

Dalam pentarjihan hukum berdasarkan konsep *ihtiyāt*, apabila berlaku pertembungan antara wajib dan haram, ulama al-Shāfi‘ī lebih cenderung

memilih hukum haram berbanding dengan hukum wajib. Hal ini adalah kerana perkara-perkara yang haram mengandungi pembalasan seksa ke atas orang yang melakukannya. Sepertimana dosa orang yang melakukan solat di atas tanah yang dirampas daripada tuannya. Solat yang dilakukan oleh mukalaf itu adalah sah dan terlepas daripada suruhan wajib, akan tetapi pelaksanaan solat di atas tanah yang dirampas itu adalah haram.¹³⁸ Justeru, apabila terdapat pertembungan antara dosa dan pahala, maka kita perlu menjauhkan dosa dengan meletakkan sesuatu itu adalah haram dalam pelaksanaanya. Ini adalah untuk menjauhkan seseorang mukalaf memperolehi balasan buruk dalam melaksanakan tuntutan ibadat. Hal ini berdasarkan kaedah yang diaplikasikan oleh ulama al-Shāfi‘ī iaitu:

اعتناء الشارع بالمنهيات أشد منه بالمؤمرات

Ertinya: Mengambil berat pada tegahan syarak lebih daripada suruhan.¹³⁹

ii. Pertembungan Di Antara Harus Dan Haram

Ulama mazhab al-Shāfi‘ī lebih cenderung memilih keutamaan sesuatu hukum dalam menentukan pertembungan di antara dua hukum. Ini adalah untuk mengelakkan seseorang mukalaf melakukan perkara yang ditegah. Ini dapat dilihat apabila berlaku pertembungan antara harus dan haram. Sebagaimana contoh penggunaan air *musta‘mal* untuk berwuduk. Pada dasarnya air *musta‘mal* ini telah digunakan untuk berwuduk, namun ia masih lagi kelihatan bersih. Dalam keadaan ini, ulama al-Shāfi‘ī mengharamkan penggunaan air tersebut untuk berwuduk kali kedua, walaupun ia masih

¹³⁸ al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muḥadhdhab*, 3:163.

¹³⁹ Al-Haytāmī, *al-Fathu al-Mubīn fī Sharḥi al-Arba‘īn*, 132.

kelihatan bersih. Penerapan konsep *ihtiyāt* dalam keadaan ini adalah menjauhkan mukalaf daripada menggunakan air yang telah digunakan untuk berwuduk.¹⁴⁰

iii. Pertembungan Di Antara Wajib Dan Sunat

Berdasarkan penerapan konsep *ihtiyāt* dalam mazhab al-Shāfi‘ī ini, penulis berpendapat bahawa ulama mazhab al-Shāfi‘ī lebih cenderung untuk memilih hukum yang lebih utama dalam melaksanakan sesuatu tuntutan syarak dan mengelak daripada meninggalkan pelaksanaan hukum yang telah disyariatkan. Sebagaimana contoh niat ketika mengambil wuduk. Ulama al-Shāfi‘ī telah mewajibkan niat ketika berwuduk kerana setiap perbuatan atau amalan yang tidak disertakan dengan niat, maka perbuatan atau amalan tersebut tidak dikira ibadat.¹⁴¹ Kewajipan niat ini adalah berpandukan konsep *ihtiyāt* yang diaplikasikan oleh mazhab al-Shāfi‘ī berdasarkan hadith Nabi Muḥammad SAW:

Daripada ‘Umar al-Khaṭṭab RA:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ

Terjemahan: “Sesungguhnya setiap amalan di nilai dengan niat”¹⁴²

Hal ini bermaksud jika berlaku pertembungan antara wajib dan sunat, ulama al-Shāfi‘ī akan menekankan kepada hukum wajib berbanding hukum sunat. Penekanan hukum ini adalah untuk mencapai *maslahah* sesuatu

¹⁴⁰ Taqī al-Dīn Ābī Bakr bin Muḥammad al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī Ḥallī Ghayati al-Ikhtisārī* (Qāhirah: Dār al-‘Aqīdah, 2006), 1: 68.

¹⁴¹ al-Khinn, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*, 269.

¹⁴² al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, “Kitāb Bad’u al-Wahyy”, 1: 14.

hukum sepertimana jika seseorang mukalaf melaksanakan hukum wajib maka hukum *maslahah* sunat juga turut tercapai. Sebagaimana Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām telah menyatakan:

“ Sekiranya berlaku pertembungan antara *maslahah* wajib dan sunat, maka seseorang ulama perlu melakukan *ihtiyāt* dengan menetapkan hukum wajib. Ini kerana sekiranya pada hakikat sebenar di sisi Allah SWT adalah sunat, sedangkan seseorang mukalaf melakukannya dengan hukum wajib, maka hukum sunat juga akan tercapai. Selain itu, jika berlaku pertembungan antara makruh dan haram, maka ulama perlu melakukan *ihtiyāt* dengan menerima hukum yang haram. Ini kerana sekiranya tuntutan hukum di sisi Allah SWT adalah haram, maka seseorang mukalaf akan terlepas daripada tuntutan haram dan juga makruh.”¹⁴³

Sebenarnya matlamat utama mazhab al-Shāfi‘ī memberi penekanan kepada hukum yang lebih berat seperti hukum wajib ke atas sunat atau haram ke atas makruh adalah untuk menjauhkan seseorang mukalaf menanggung dosa daripada pelaksanaan hukum tersebut. Justeru itu, bagi ulama al-Shāfi‘ī apabila berlaku pertembungan nas, maka tegahan perlu didahulukan agar tidak terjerumus kepada dosa.¹⁴⁴ Di sini jelas menunjukkan bahawa penerapan konsep *ihtiyāt* oleh mazhab al-Shāfi‘ī ini bukan bertujuan untuk membebarkan seseorang mukalaf tetapi demi memelihara mukalaf tersebut daripada menanggung dosa. Ianya sekaligus memberi keyakinan kepada mukalaf dalam melaksanakan tuntutan dan tegahan syarak dengan lebih yakin dan tenang tanpa terdedah dengan sebarang keraguan.

¹⁴³ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, 2:13.

¹⁴⁴ Abī Ishāq Ibrāhim bin ‘Alī al-Shairāzī, *Sharḥ al-Lam'i fī Uṣūl al-Fiqh* (1408H; cet. Ke-1, Beirūt: Dār Al-Gharbī al-Islāmī, 1408H), 2: 960. Abī Ishāq Ibrāhim bin ‘Alī al-Shairāzī, *al-Tabsīrat fī Uṣūl al-Fiqh* (1403H; cet. Ke-1, Damshīq: Dār al-Fikr, 1403H), 484.

Pada dasarnya hukum syarak dibentuk untuk menjaga kemaslahatan umum iaitu untuk memelihara *maslahah* seluruh umat manusia dan bukan dibentuk untuk memelihara *maslahah* seseorang individu.¹⁴⁵ Di antara *maslahah* umum termasuk mempermudahkan umat Islam dalam mengamalkan tuntutan syarak tanpa mengira kemampuan sesetengah individu yang sanggup menanggung kesusahan yang lebih dalam melaksanakan ibadat terhadap Allah SWT. Justeru itu kemaslahatan umum lebih diutamakan berbanding kemaslahatan khusus. Dalam hal ini Imam ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām menyatakan bahawa *maslahah* yang umum didahulukan ke atas *maslahah* yang khusus, kerana hukum syarak lebih mengambil berat dengan *maslahah* umum berbanding pada *maslahah* khusus.¹⁴⁶

3.2.4 Ketika Berlaku Kesempitan

Kesempitan menurut pandangan mazhab al-Shāfi‘ī ialah sesuatu perkara yang boleh memberi kebinasaan kepada seseorang mukalaf jika seseorang mukalaf itu tidak melakukan perkara yang ditegah.¹⁴⁷ Sebagaimana dalam pelaksanaan wuduk iaitu air yang berada di dalam bekas yang dibakar dengan najis adalah haram digunakan. Namun hukum itu berubah menjadi harus apabila berlakunya kesukaran untuk mendapatkan air bagi melakukan ibadat kepada Allah SWT. Seseorang mukalaf boleh menggunakan air tersebut ketika berlakunya kesukaran untuk mendapatkan air.¹⁴⁸ Oleh itu, seseorang mukalaf terpaksa melakukan perkara yang ditegah oleh syarak pada asalnya iaitu menggunakan air tersebut. Hal ini merupakan pengecualian yang diberikan sebagai suatu keringanan kepada seseorang mukalaf.

¹⁴⁵ Muḥammad Sa‘d bin Aḥmad Mas‘ūd Al-Yūbi, *Maqāṣid al-Shari‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillati Al-Shar‘iyah* (‘Arab Sa‘ūdi: Dār Al-Ḥijrah, 1998), 435.

¹⁴⁶ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* 1:71. Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir*, 1:204.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 2: 43.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 2: 47-48

Menurut ulama mazhab al-Shāfi‘ī kesempitan secara umumnya dibahagikan kepada dua bahagian. Kesukaran yang pertama ialah kesukaran yang tidak terlepas daripada melakukan tuntutan ibadat. Manakala kesempitan yang kedua ialah kesukaran yang boleh meringankan tuntutan ibadat.¹⁴⁹

Kesukaran yang pertama iaitu kesukaran yang tidak terlepas daripada melakukan tuntutan ibadat seperti suhu panas dan sejuk yang normal.¹⁵⁰ Justeru, kesejukan suhu pada waktu pagi tidak boleh mengubah hukum mengambil wuduk kepada tayammum. Ini adalah kerana kesejukan pada waktu pagi adalah fitrah alam semulajadi. Kesejukan ini bukanlah perkara yang memberi kemudharatan kepada seseorang mukalaf untuk berwuduk. Dalam keadaan ini, mazhab al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* dengan melaksanakan tuntutan syarak seperti yang telah ditentukan. Penerapan konsep *ihtiyāt* ini bertujuan untuk mengelakkan seseorang mukalaf mengambil mudah untuk melakukan ibadat tanpa kesukaran yang muktabar. Dalam kesukaran yang lazim ini, mazhab al-Shāfi‘ī tidak menerapkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a*. Ini adalah kerana keadaan tersebut tidak menyukarkan seseorang mukalaf untuk melakukan ibadat kepada Allah SWT.

Manakala kesempitan yang kedua ialah kesukaran yang boleh meringankan tuntutan ibadat.¹⁵¹ Ini bermaksud kesukaran yang tidak mampu ditanggung oleh kesabaran seseorang mukalaf. Jika sekiranya seseorang mukalaf bersabar dengan kesukaran tersebut, maka akan menyebabkan kemudharatan kepada kehidupannya. Contohnya najis ‘*umūm al-balwā* iaitu seperti najis merpati yang banyak bertaburan. Jika najis seperti ini terkena pada pakaian, maka ia tidak perlu dibersihkan bagi

¹⁴⁹ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* 1:13.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 1: 7.

¹⁵¹ *Ibid.*, 1: 7.

melaksanakan solat.¹⁵² Ini menunjukkan jika terdapat burung merpati yang banyak berkeliaran di kawasan masjid, maka najis burung merpati yang terkena pada pakaian tidak perlu dibersihkan dan seseorang mukalaf boleh menunaikan ibadat solat tanpa sebarang keraguan.

Manakala contoh yang kedua ialah seseorang yang meragui tentang bilangan raka‘at solat selepas memberi salam. Dalam hal ini, seseorang mukalaf tidak perlu mengulangi solat yang telah dilakukan kerana pelaksanaannya telah dianggap sempurna. Sebagaimana Imām al-Shayrāzī dan Badr al-Dīn telah menyatakan bahawa apabila berlaku keraguan selepas memberi salam, solat tidak perlu diulangi kerana solat tersebut telah jelas dilaksanakan dengan sempurna. Maka tidak berlaku kesukaran dengan keraguan yang datang selepas sempurna solat. Jika sekiranya keraguan tersebut diambil kira selepas solat maka ia akan menyusahkan seseorang mukalaf.¹⁵³

Dalam kesempitan yang kedua ini ulama al-Shāfi‘ī tidak menerapkan konsep *ihtiyāt* dalam kesukaran yang muktabar atau yang diberi kelonggaran. Ini kerana kesukaran tersebut telah dinyatakan syarat yang membolehkan keringanan diberikan. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* pula diterapkan supaya tidak menyukarkan seseorang mukalaf untuk mengamalkan dan melaksanakan ibadat yang diperintahkan oleh Allah SWT. Ini adalah kerana ibadat yang diperintahkan oleh Allah SWT adalah untuk dilaksanakan mengikut kemampuan dan bukan membebangkan hambanya. Jelas di sini bahawa konsep *ihtiyāt* tidak lagi diterapkan sewaktu kesempitan muktabar. Akan tetapi kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* diterapkan dalam kesukaran yang muktabar. Ia bertepatan dengan firman Allah SWT:

¹⁵² *Ibid.*, 1: 8.

¹⁵³ Abī Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī al-Shayrāzī, *al-Muhadhdhab fī al-Fiqh al-Shāfi‘ī* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t), 1:170. Badr al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān, *al-I’tinā’ fī al-Farq wa al-Istithnā’* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1991), 1: 187-188.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Al-Baqarah 2: 185

Terjemahan: Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan ia tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran.

3.4 KESIMPULAN

Kehidupan manusia telah ditentukan oleh syariat Allah SWT. Allah SWT telah menurunkan nas-nas untuk dijadikan panduan dalam kehidupan sehari-hari manusia.

Kehidupan manusia adalah berbeza. Ia berbeza mengikut tempat, cuaca persekitaran dan sebagainya. Perbezaan-perbezaan ini pula berubah mengikut peredaran masa dan zaman. Akan tetapi hukum asal tidak berubah mengikut perkembangan manusia, namun pelaksanaannya yang berubah mengikut suasana dan keadaan.

Oleh itu, perkara-perkara *qat’ī* yang telah ditentukan oleh Allah SWT adalah merupakan asas kehidupan manusia seperti Rukun Islam. Manakala perkara-perkara yang *mujmal* adalah pelengkap kepada kehidupan manusia. Namun, perkara-perkara *mujmal* ini boleh menimbulkan perselisihan dalam kalangan ulama. Ini adalah kerana hukum daripada nas yang *mujmal* tidak dinyatakan secara jelas berbanding dengan dalil-dalil *qat’ī*. Perselisihan ini berlaku adalah disebabkan kekeliruan yang wujud pada dalil-dalil yang *mujmal*.

Perselisihan-perselisihan ini memberi ruang kepada para ulama untuk mengemukakan idea yang baik berdasarkan kaedah-kaedah dan konsep-konsep masing-masing. Keadaan ini memberi kebaikan dan rahmat kepada manusia. Ini adalah kerana

manusia dapat memilih yang mana lebih baik dan tepat dengan syariat Allah SWT untuk keperluan hidup di dunia dan akhirat.

Sebagaimana firman Allah SWT:

فَإِنْ تَنَزَّعُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ أَلَا خَرِّ ذَلِكَ حَيْرٌ وَأَحَسْنُ تَأْوِيلًا

Al-Nisā' 5: 59

Terjemahan: “Sekiranya kamu berbantah-bantah dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu kembali kepada Allah dan RasulNya, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhirat. Yang demikian adalah lebih baik (bagi kamu), dan lebih elok pula kesudahannya.

Oleh itu, penulis melihat bahawa ulama-ulama mempunyai peranannya yang tersendiri dalam menentukan hukum. Dalam pembahagian nas *mujmal* dan *mubayyin*, ia menjelaskan bahawa peranan ulama dalam menentukan hukum terhadap nas yang *mujmal* akan membolehkan seseorang mukalaf melaksanakan ibadat dan tuntutan dengan lebih sempurna serta penuh keyakinan. Ulama juga berperanan untuk membuat penelitian dan penilaian yang terperinci dalam mengemukakan hukum-hukum daripada dalil-dalil yang *mujmal*.

Dalam penentuan hukum yang berdasarkan penerapan konsep *ihtiyāt*, para ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah melihat kepada bentuk-bentuk nas. Penerapan konsep *ihtiyāt* oleh mazhab al-Shāfi‘ī ini adalah bertujuan untuk melaksanakan tuntutan syarak. Pengaplikasian konsep ini dengan meneliti keraguan pada dalil-dalil yang *mujmal*. Ini adalah berdasarkan kepada konsep التقدير المقررة . التقدير المقررة ialah analisis perbandingan terhadap dalil-dalil yang berkaitan dengan hukum yang diragui.

Justeru, dalam meneliti perbandingan-perbandingan tersebut, penulis melihat bahawa ulama-ulama al-Shāfi‘ī lebih cenderung untuk memilih untuk melakukan sesuatu perkara ibadat daripada meninggalkannya. Ini adalah untuk mengelakkan manusia daripada melakukan dosa. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* akan diterapkan dalam menentukan hukum adalah berdasarkan kesempitan yang dihadapi oleh seseorang mukalaf. Kesempitan yang dihadapi oleh mukalaf ini akan mengubah pelaksanaan hukum oleh seseorang mukalaf. Namun perubahan hukum dari kepayahan kepada kemudahan masih tertakluk kepada syarat tertentu sehingga tidak menjadikan urusan ibadat mudah secara sewenang-wenangnya.

Selain itu juga, ulama al-Shāfi‘ī akan melakukan pentarjihan berdasarkan konsep *ihtiyāt* jika sekiranya berlaku kekeliruan dan pertembungan terhadap hukum-hukum asal ibadat. Namun, penulis melihat bahawa ulama al-Shāfi‘ī lebih cenderung untuk memilih maslahah hukum yang lebih utama. Ini adalah bertujuan untuk menjauhkan seseorang mukalaf daripada melakukan dosa yang akan menentukan kebaikan dan keburukan dalam kehidupan di dunia dan akhirat.

Sebenarnya konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* mempunyai hubungkait di antara satu sama lain. Hubungkait ini dapat dilihat dalam penentuan hukum. Konsep *ihtiyāt* adalah pendekatan dalam penentuan hukum bersandarkan nas-nas syarak, manakala kaedah *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* adalah pendekatan dalam menentukan hukum hasil dari suasana kesukaran yang dihadapi oleh seseorang mukalaf. Hukum yang ditentukan berdasarkan konsep *ihtiyāt* adalah tetap kecuali jika ianya terdedah kepada kesukaran tertentu. Ini adalah kerana, hukum tersebut diambil daripada nas. Manakala hukum yang ditentukan oleh kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* adalah berubah-ubah mengikut suasana dan situasi yang melingkari

kehidupan seseorang mukalaf. Justeru itu konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* mempunyai persamaan iaitu kedua-duanya diguna pakai oleh ulama untuk menjadikan para mukalaf mampu melaksanakan tuntutan syarak sebaik mungkin secara yakin dan tenang jauh dari penyelewengan hukum.

BAB IV

PENERAPAN KONSEP *IHTIYĀT* DAN KAEDAH FIQH *IDHĀ DĀQ*

AL-AMR ITTASA‘A DALAM PERMASALAHAN IBADAT DARI PERSPEKTIF MAZHAB AL-SHĀFI‘Ī

4.1 PENDAHULUAN

Perbincangan mengenai permasalahan ibadat telah bermula pada awal perkembangan Islam lagi. Ini adalah kerana wujudnya perselisihan pendapat dalam kalangan umat Islam kerana perbezaan pemahaman terhadap dalil-dalil oleh para ulama terutama berkaitan dengan perkara *furū‘*. Hasilnya timbulah pelbagai pandangan yang berbeza dalam kalangan ulama berdasarkan metode yang diterima pakai dalam penginstinbatan hukum. Perbezaan pendapat tentang permasalahan ibadat ini kemudiannya membentuk kecenderungan-kecenderungan yang berbeza dalam fiqh sehingga melahirkan mazhab masing-masing. Setiap mazhab mempunyai pendekatan yang berbeza dalam menerima pakai konsep dan kaedah fiqh tertentu. Di antaranya ialah konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a*. Kaedah fiqh ini diterima pakai secara meluas dalam mazhab al-Shāfi‘ī.

Dalam mazhab al-Shāfi‘ī, penerapan konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan ibadat ini berkait rapat dengan *ta’abbud* iaitu pengabdian hamba kepada Allah SWT. Ini bermakna ia tidak boleh ditambah dan dikurangkan dalam pelaksanaan ibadat.¹⁵⁴ Namun begitu, dalam permasalahan ibadat, apabila konsep *ihtiyāt* diaplikasikan secara tidak tepat, ia akan bercanggah dengan pengamalan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr*

¹⁵⁴ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, 2: 47.

ittasa‘a yang mengutamakan konsep kelonggaran dan kemudahan kepada umat Islam dalam melaksanakan ibadat dalam semua keadaan. Justeru itu, penggunaan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* ini memberi implikasi yang besar dalam penetapan hukum yang berkaitan dengan permasalahan ibadat. Justeru itu dalam bab ini, penulis akan menjelaskan tentang hasil dan implikasi terhadap penggunaan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* menurut perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.

4.2 PENERAPAN KONSEP *IHTIYĀT* DAN KAEDAH FIQH *IDHĀ DĀQ AL-AMR ITTASA‘A* DALAM PERMASALAHAN IBADAT

Dalam menganalisis permasalahan ibadat dengan lebih lanjut, penulis akan mengemukakan beberapa contoh permasalahan ibadat yang mengaplikasikan konsep *ihtiyāt* berdasarkan perspektif mazhab al-Shāfi‘ī. Contoh-contoh yang dikemukakan ini adalah menunjukkan hukum ibadat yang ditetapkan melalui konsep *ihtiyāt* namun hukum-hukum ini kemungkinan akan berlaku perubahan dan kemungkinan juga tidak berlaku perubahan apabila diterapkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a*.

Hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan konsep *ihtiyāt* ini adalah berpandukan kepada dalil-dalil yang disepakati oleh ulama untuk memastikan hukum yang ditentukan adalah tepat dan yakin. Ini adalah kerana pengaplikasian konsep *ihtiyāt* berlaku pada hukum yang *syubhah* dalam permasalahan ibadat. Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, tujuan penerapan konsep *ihtiyāt* adalah menjauhkan sesuatu yang diragui oleh seseorang mukalaf kepada sesuatu yang

diyakini.¹⁵⁵ Di antara permasalahan ibadat yang akan dibincangkan ialah yang berkaitan dengan *tahārah*, wuduk dan solat.

4.2.1 *Tahārah*

Tahārah didefinisikan sebagai penyucian daripada najis *hissī* dan najis *ma ‘nawī*. Najis *hissī* ialah najis yang dapat dilihat seperti darah atau nanah. Manakala najis *ma ‘nawī* ialah najis yang tidak dapat dilihat seperti orang kafir.¹⁵⁶

Dalam perbincangan mengenai permasalahan *tahārah*, penulis akan mengemukakan beberapa contoh hukum yang diterapkan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam permasalahan tersebut. Contoh hukum *tahārah* yang diterapkan konsep *ihtiyāt* oleh mazhab al-Shāfi‘ī ialah:

i. Wanita Yang Terlupa Tempoh Darah Haid (*al-Mutahayyirah*).

Menurut al-Suyūtī, wanita yang terlupa tempoh darah haidnya wajib menunaikan solat walaupun darah masih lagi keluar. Kewajipan ini ditentukan berdasarkan konsep *ihtiyāt* untuk memberi keyakinan daripada keraguan darah yang keluar itu samada selepas tempoh haid atau dalam tempoh haid.¹⁵⁷ Hukum yang ditentukan ini adalah dilihat bertujuan untuk memberi keyakinan kepada wanita tersebut. Ianya juga adalah untuk memelihara kewajipan solat ke atas seseorang wanita yang berada dalam keadaan *al-Mutahayyirah*.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 6

¹⁵⁶ Al-Sharbinī, *al-Iqnā’ fī Ḥall al-fāz Abī Shujā’*, 1:14.

¹⁵⁷ al-Suyūtī, *al-Ashbāh Wa al-Naẓā’ ir fī Qawā’id wa Furū’ al-Shāfi‘iyyah*, 1:485.

ii. Perubahan Air Yang Bercampur Dengan Sesuatu Yang Suci

Syarat bagi air *muṭlaq* untuk bersuci ialah tidak berubah pada bau, rasa dan warna. Sekiranya terjadi perubahan salah satu daripada syarat tersebut akan menyebabkan air itu diumpamakan seperti air *musta ‘mal* yang haram digunakan untuk mengangkat hadas. Pengharaman penggunaan air yang telah berubah salah satu daripada syarat air *muṭlaq* adalah merupakan *iḥtiyāt* untuk menjauhkan daripada penggunaan air *musta ‘mal* untuk mengangkat hadas walaupun perubahan itu terhasil daripada sesuatu benda yang suci seperti daun kayu.¹⁵⁸

Manakala contoh penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam permasalahan ibadat yang berkaitan dengan *tahārah* ialah:

i. Hukum Najis Daripada Kaki Lalat

Lalat adalah sejenis serangga yang biasanya hinggap pada benda-benda kotor dan pada makanan. Lalat juga suka mengerumuni bangkai atau najis.¹⁵⁹ Hukum asal najis adalah haram dan wajib disucikan apabila terkena pada pakaian yang digunakan untuk solat atau ibadat lain.¹⁶⁰ Daripada keadaan ini, sebahagian ulama al-Shāfi‘ī menyatakan najis yang melekat pada kaki lalat adalah disebut sebagai ‘*umūm al-balwā* (satu perkara umum yang tidak dapat dielakkan). ‘*Umūm al-balwā* ini menepati *rukhsah* yang diberikan kepada mukalaf

¹⁵⁸ al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī ḥall Ghayati al-Ikhtiṣārī*, 1: 70.

¹⁵⁹ Kamus Dewan Ed. 4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 874.

¹⁶⁰ Al-Sharbinī, *al-Iqnā’ fī ḥall al-fāz Abī Shujā’*, 1:89.

berpandukan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*. Oleh itu, ulama al-Shāfi‘ī membolehkan solat walaupun pakaian telah dihinggapi oleh lalat.¹⁶¹

Oleh yang demikian, penulis berpendapat bahawa najis yang dibawa oleh lalat dimaafkan atau tidak di ambil kira jika terkena pada pakaian solat. Ini adalah kerana kesukaran untuk membendung tabiat lalat dan sentiasa berkeliaran di sekitar manusia. Najis pada kaki lalat juga dimaafkan kerana sudah dianggap kering sewaktu lalat itu berterbangan di udara.

ii. Hukum Najis Daripada Anjing Yang Berkeliaran.

Najis anjing adalah tergolong dalam najis *mughallazah*. Apabila seseorang mukalaf terkena najis anjing, maka ia wajib dibersihkan dengan tujuh kali basuhan air. Salah satu daripada tujuh basuhan tersebut termasuklah air tanah.¹⁶² Keadaan ini berlaku kepada mukalaf sekiranya tidak berlaku kesukaran untuk membersihkannya. Akan tetapi, sekiranya terdapat banyak anjing yang berkeliaran di sekitar manusia dan sukar untuk menghindarkan diri daripada kotoran anjing-anjing itu, maka kotoran-kotoran daripada anjing-anjing ini adalah dimaafkan.¹⁶³

Seseorang penganut Islam yang tinggal di kawasan bandar-bandar utama yang majoritinya bukan Islam akan berhadapan dengan masalah untuk mengelak daripada terkena kotoran anjing. Dalam keadaan ini, kotoran anjing di atas jalan raya atau lorong-lorong pejalan kaki akan menyebabkan seseorang mukalaf

¹⁶¹ Al-‘Adanī, *al-Fawā'id al-Janiyyah*, 1: 263.

¹⁶² *Ibid.*, 92.

¹⁶³ *Ibid.*, 263.

tidak dapat menghindarkan diri daripada najis anjing-anjing yang berada di setiap tempat.

Keadaan ini akan menyukarkan seseorang mukalaf untuk menjaga kebersihan daripada najis anjing. Berdasarkan konsep *ihtiyāt* adalah wajib seseorang mukalaf memelihara diri daripada kotoran-kotoran najis terutama kotoran anjing. Sebaliknya berpandukan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa'a*, najis yang sukar dihindarkan seperti yang dijelaskan di atas adalah dimaafkan. Hal ini disebabkan kesukaran mengelak daripada terkena kotoran anjing yang berada di merata-rata tempat tinggal seseorang mukalaf. Oleh hal yang demikian, ulama al-Shāfi‘ī menyatakan bahawa keadaan ini disebut sebagai ‘*umūm al-balwā* atau kesukaran umum yang dimaafkan.¹⁶⁴ Dalam kes ini penerapan konsep *ihtiyāt* juga ditinggalkan kerana membawa kepada kesukaran umat. Manakala penerapan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa'a*, diterapkan untuk mengelak kesukaran yang akan dihadapi oleh umat Islam.

4.2.2 Wuduk

Perbincangan yang kedua dalam permasalahan ibadat dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī merngenai penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa'a* ialah yang berkaitan dengan wuduk. Di antara penerapan konsep *ihtiyāt* dalam permasalahan hukum wuduk ialah:

¹⁶⁴ *Ibid.*, 263.

i. Hukum Berwuduk Menggunakan Air Daripada Bekas Yang Dibakar Dengan Najis.

Permasalahan hukum berwuduk yang akan dibincangkan ialah berwuduk dengan air daripada bekas yang dibakar dengan najis. Bekas tersebut diproses dengan tanah liat atau seumpamanya dan dibakar dengan bahan bakar seperti najis lembu. Permasalahan hukum di sini berlaku apabila wujud kekeliruan pada bekas itu kerana menggunakan bahan bakar tersebut. Wap dan asap daripada bahan bakar itu menyerap masuk dalam bekas tersebut dan bersebatii dengan najis daripada wap dan asap itu. Disebabkan kekeliruan pada bekas dan bahan bakar tersebut, maka wujudlah keraguan pada air yang ada dalam bekas tersebut.

Dengan ini, penerapan konsep *ihtiyāt* berlaku di sisi ulama kerana keraguan yang wujud pada bekas dan air. Oleh itu, ulama telah menetapkan hukum dalam dua keadaan. Keadaan yang pertama ialah jika tidak berlaku darurat atau kesukaran untuk mendapatkan air, ulama al-Shāfi‘ī menetapkan tidak boleh berwuduk dengan menggunakan air daripada bekas tersebut. Ini adalah kerana *ihtiyāt* ulama al-Shāfi‘ī bahawa keraguan pada bekas dan air tersebut dikhawatiri mengandungi najis.¹⁶⁵

Namun, pada keadaan yang kedua, jika berlaku kesukaran terhadap mukalaf seperti kesukaran untuk mendapatkan air pada waktu kemarau, ulama al-Shāfi‘ī menetapkan bahawa air daripada bekas tersebut boleh digunakan untuk berwuduk.¹⁶⁶ Ini adalah *rukhsah* yang berpandukan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* bagi memudahkan mukalaf dalam melaksanakan ibadat kepada Allah

¹⁶⁵ Al-Zarkashī, *al-Manthūr fī al-Qawā‘id Fiqh al-Shāfi‘ī*, 47-48.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 47-48.

SWT. Penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam keadaan ini membolehkan seseorang mukalaf berwuduk dengan menggunakan air daripada bekas tersebut walaupun pada hukum asalnya adalah haram.

ii. Tertib Ketika Berwuduk

Ulama al-Shāfi‘ī telah menentukan wajib berwuduk dengan tertib iaitu bermula daripada membasuh muka, dua tangan hingga ke siku, membasuh rambut dan dua kaki hingga ke buku lali. Walaupun terdapat ayat al-Qur’ān yang mewajibkan seseorang mukalaf mengambil wuduk sebelum solat, namun ayat tersebut tidak menyebut tentang suruhan melakukan tertib.¹⁶⁷ Sebagaimana firman Allah SWT:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الْصَّلَاةِ فَاغْسِلُواْ

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ

وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Al-Māidah 6: 6

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadas kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu.

Berdasarkan ayat ini, mazhab al-Shāfi‘ī telah mewajibkan tertib ketika berwuduk. Kewajipan tertib ketika mengambil wuduk ini adalah merupakan

¹⁶⁷ al-Khinn, *Athar al-Ikhtilāf fi al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā’*, 278.

ihtiyāt ulama al-Shāfi‘ī untuk mencapai tujuan daripada susunan anggota yang perlu didahulukan sebagaimana yang telah disebut daripada nas ini.¹⁶⁸

Manakala contoh penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* yang telah diaplikasikan oleh ulama al-Shāfi‘ī dalam permasalahan hukum wuduk ialah:

i. Hukum Berwuduk Dengan Bantuan Orang Kedua

Berwuduk dengan bantuan orang kedua ialah seseorang mukalaf meminta pertolongan orang kedua untuk meratakan air ke anggota wuduknya. Namun hukum untuk melaksanakan perintah syarak adalah tanggungjawab sendiri. Ia tidak boleh dilakukan dengan bantuan orang kedua untuk melaksanakan tugas yang dipertanggungjawabkan ke atas diri setiap mukalaf.¹⁶⁹ Akan tetapi apabila seseorang mukalaf sukar untuk mengambil wuduk secara berseorangan, diharuskan meminta bantuan orang kedua untuk mengambil wuduk.¹⁷⁰

Oleh itu, penulis mendapati ulama al-Shāfi‘ī membolehkan mukalaf meminta pertolongan orang yang kedua untuk menyempurnakan wuduk jika mukalaf tersebut menghadapi kesukaran yang membataskan pergerakannya. Ini bertepatan dengan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* yang diaplikasikan oleh ulama al-Shāfi‘ī.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 278.

¹⁶⁹ Al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muhaḍhab*, 1: 383.

¹⁷⁰ al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naṣā’ir fī Qawā’id wa Furū’ al-Shāfi‘iyyah*, 1: 197.

ii. Hukum Menyapu *Khuf* Untuk Berwuduk Ketika Bermukim.

Khuf ialah sarung kaki yang diperbuat daripada kulit binatang atau seumpamanya. Hukum asal wuduk adalah wajib membasuh semua anggota wuduk dengan air ketika bermusafir atau bermukim. Hukum mengambil wuduk kepada seseorang yang memakai *khuf* ketika bermusafir adalah dibolehkan dan ianya tidak menimbulkan keraguan kerana seseorang mukalaf itu berada dalam kesukaran ketika bermusafir. Namun jika seseorang mukalaf yang bermukim memakai *khuf* dan mengambil wuduk tanpa menanggalkannya, ia akan menimbulkan keraguan samada sah atau tidak sah wuduk tersebut. Dalam keadaan ini, berpandukan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a*, ulama al-Shāfi‘ī telah mengharuskan seseorang mukalaf yang bermukim menyapu *khuf* ketika berwuduk. Ini adalah kerana kesukaran menanggalkan *khuf* tersebut. Selain itu ianya juga bertepatan dengan *rukhsah* yang telah diberikan kepada mukalaf untuk menunaikan ibadat kepada Allah SWT.¹⁷¹

¹⁷¹ Al-Suyū‘ī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā'id wa Furu' al-Shāfi'iyyah*, 1:199.

4.2.3 SOLAT

Seterusnya penulis juga akan membincangkan tentang permasalahan hukum yang berkaitan dengan hukum ibadat solat. Antara perbincangan permasalahan hukum solat yang dikaitkan dengan konsep *ihtiyāt* ialah:

i. Bacaan Basmalah Ketika Solat

Menurut ulama al-Shāfi‘ī, Basmalah wajib dibaca dalam solat. Ianya merupakan salah satu daripada sūrah al-Fātiḥah. Kewajipan ini adalah berdasarkan kepada hadith Nabi Muhammad SAW:

Daripada ‘Ubādah bin al-Şāmat RA:

لَا صَلَاةٌ لِّمَنْ لَمْ يَقْرأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

Terjemahan: “Tiada solat bagi sesiapa yang tidak membaca sūrah al-Fātiḥah”.¹⁷²

Selain itu, kewajipan membaca sūrah al-Fātiḥah dan Basmalah juga disebut dalam hadith Nabi Muhammad SAW:

Daripada ‘Abd al-Ḥamīd bin Ja‘far:

إِذَا قَرأتُمُ الْحَمْدَ فاقْرُءُوهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

Terjemahan: “Apabila kamu membaca sūrah al-Fātiḥah, bacalah Dengan Nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Mengasihani (Basmalah).¹⁷³

¹⁷² Al-Şābūnī, *Rawā'i'u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, 1: 39

¹⁷³ Aḥmad bin al-Ḥusayn bin ‘Alī al-Baihaqī, *Sunan al-Qubrā*, “Kitab al-Solat” (Makkah: Dār al-Bāz, 1414H), 2: 376. Abu Idris mengatakan bahawa sanad hadith ini adalah *sāhiḥ*. Perawinya adalah boleh dipercayai. Lihat al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī Halli Ghayati al-Ikhtiṣārī*, 1: 236.

Hadith-hadith ini merupakan hadith dalam bentuk *khabar al-aḥad*. Berdasarkan hadith yang pertama, bacaan sūrah al-Fātiḥah dalam solat wajib dibaca oleh seseorang mukalaf tanpa menyebut suruhan membaca Basmalah. Manakala hadith yang kedua pula menyatakan bahawa seseorang mukalaf perlu membaca Basmalah ketika membaca sūrah al-Fātiḥah. Ini menunjukkan bahawa bacaan Basmalah juga wajib dibaca dalam solat kerana Basmalah merupakan ayat pertama dalam sūrah al-Fātiḥah. Oleh itu, ulama al-Shāfi‘ī telah menentukan bacaan Basmalah dalam sūrah al-Fātiḥah adalah wajib. Oleh kerana kedua-dua hadith ini merupakan hadith dalam bentuk *khabar al-aḥad*, ulama al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *iḥtiyāṭ* terhadap hukum ini adalah untuk menjauhkan diri mukalaf daripada menanggung dosa jika pada asal kehendak hukum itu adalah wajib. Sekiranya ketentuan hukum asalnya adalah sunat maka mukalaf tersebut telah mendapat pahala daripada perlakuan bacaan Basmalah itu.¹⁷⁴

ii. Duduk *al-Tawarruk* Ketika Membaca Taḥiyat Akhīr

Duduk *al-tawarruk* ialah duduk secara mendirikan kaki kanan dan meletakkan punggung kiri di atas lantai. Duduk secara *al-tawarruk* ini merupakan rukun dalam solat.¹⁷⁵ Menurut al-Ḥusaynī, melalui konsep *iḥtiyāṭ*, sekiranya bacaan Taḥiyat Akhīr itu adalah wajib, maka duduk *al-tawarruk* juga adalah wajib.¹⁷⁶ Berdasarkan pandangan al-Ḥusaynī ini, penulis melihat bahawa, para ulama al-Shāfi‘ī menitikberatkan tentang pelaksanaan sesuatu ibadat berbanding dengan meninggalkannya. Di samping itu, penentuan hukum wajib duduk secara

¹⁷⁴ al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī Ḥall Ghayati al-Ikhtiṣārī*, 1: 237.

¹⁷⁵ Maḥmūd al-Miṣrā, *Akhṭā’ al-Muṣallīn* (Qāhirah: Maktabah al-‘Alam, 2004), 101.

¹⁷⁶ al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī Ḥall Ghayati al-Ikhtiṣārī*, 1:244.

al-tawarruk ini juga disandarkan kepada kewajipan membaca Taḥiyat Akhīr.

Oleh itu, sekiranya kehendak asal syarak adalah wajib duduk secara *al-tawarruk*, maka seseorang mukalaf akan terlepas daripada menanggung dosa. Justeru, penerapan konsep *ihtiyāt* dalam keadaan ini adalah untuk memelihara mukalaf dari meninggalkan salah satu daripada rukun solat.

Manakala contoh penerapan kaedah fiqh *idhāq dāq al-amr ittasa'a* yang telah diaplikasikan oleh ulama al-Shāfi'ī dalam permasalahan hukum solat ialah:

i. Hukum Solat Tanpa Menghadap Kiblat

Kiblat ialah satu arah bagi umat Islam menunaikan solat. Allah SWT telah menetapkan bahawa kiblat bagi umat Islam ialah Ka'bah dalam Masjidil Haram yang terletak di Makkah al-Mukarramah. Sebagaimana Allah SWT berfirman:

فَوْلِ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Al-Baqarah 2:150

Terjemahan: Maka hadapkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram.

Umat Islam wajib menghadap ke arah kiblat ketika menunaikan solat samada solat fardhu atau sunat. Ia merupakan syarat sah solat. Namun jika berlaku kesukaran kepada mukalaf untuk mengetahui arah kiblat atau kesukaran untuk menghadap ke arah kiblat, maka ulama al-Syāfi'ī menetapkan bahawa solat tanpa menghadap ke arah kiblat adalah diharuskan. Kesukaran tersebut

seperti sewaktu ditahan di dalam penjara yang mana keadaan bilik tersebut sempit dan mukalaf tidak dapat menghadap ke arah kiblat dengan sempurna.¹⁷⁷

Ini menunjukkan bahawa menunaikan solat adalah lebih utama dan menghadap ke arah kiblat adalah satu syarat sah solat. Sekiranya berlaku kesukaran kepada mukalaf, mukalaf tersebut boleh menunaikan solat tanpa menghadap ke arah kiblat.¹⁷⁸

ii. Hukum Meragui Rukun Atau Rakaat Selepas Memberi Salam

Solat mestilah dilakukan dengan khusyuk dan yakin. Selepas memberi salam solat seseorang mukalaf telah dianggap sempurna. Maka keraguan yang timbul selepas memberi salam adalah tidak dikira. Seseorang mukalaf juga tidak perlu mengulangi rukun atau rakaat yang diragui selepas memberi salam. Ini adalah kerana untuk mengelak daripada menyusahkan seseorang mukalaf.¹⁷⁹

Islam adalah agama yang sempurna dan tidak menyusahkan hambanya melaksanakan setiap perintah yang disyariatkan oleh Allah SWT. Sepertimana firman Allah SWT:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَقْمَتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

وَرَضِيتُ لَكُمْ أَلَا سَلَّمَ دِينًا

Al-Māidah 6 :3

¹⁷⁷ al-Ḥusaynī, *Kifāyatul al-Akhyār fī ḥallī Ghayati al-Ikhtiṣārī*, 1: 220.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 1: 191

¹⁷⁹ Ilyās Balkā, *al-Iḥtiyāt Haqīqatuhu wa Hujjatuhu wa Ahkāmuhu wa Ḏawābituhu*, 438.

Terjemahan: Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan Aku cukupkan nikmatKu untuk mu dan Aku redhai Islam sebagai menjadi agamamu.

Dalam keadaan ini, penulis berpendapat bahawa ulama al-Shāfi‘ī berpandukan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* dengan memberi *rukhsah* iaitu tidak perlu mengulangi solat yang telah sempurna dilaksanakan akibat daripada timbul keraguan setelah selesai menunaikan solat. Ini bertujuan untuk menolak bebanan kepada mukalaf untuk mengulangi solat tersebut. Ini adalah kerana keraguan itu timbul selepas daripada menunaikan solat.

iii. Hukum Melakukan Pergerakan Dalam Solat

Ulama al-Shāfi‘ī menyatakan bahawa seseorang mukalaf yang melakukan pergerakan ketika solat melebihi tiga kali secara berturut-turut akan membatalkan solatnya.¹⁸⁰ Namun, jika berlaku keadaan yang terdesak seperti diganggu oleh binatang berbisa, atau dipukul oleh seseorang dan seumpamanya yang boleh memudharatkan seseorang mukalaf maka dibolehkan melakukan pergerakan dengan kadar yang perlu.¹⁸¹

Dalam keadaan ini, berdasarkan penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa‘a* menurut ulama al-Shāfi‘ī didapati bahawa seseorang mukalaf perlu memelihara diri daripada sesuatu yang boleh memudharatkan diri. Menurut ulama al-Shāfi‘ī pergerakan dalam solat dibolehkan untuk mengelak daripada kemudharatan. Oleh itu, mukalaf wajib melaksanakan solat walaupun perlu

¹⁸⁰ Al-‘Adanī, *al-Fawā‘id al-Janīyyah*, 1: 265.

¹⁸¹ Muhammad bin Daud, *Muqthaṣar al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah* (Kelantan: Percetakan Dan Perniagaan Nik Daud Sdn.Bhd., 1995), 29.

melakukan pergerakan. Ini adalah untuk menjaga kewajipan solat walaupun berlaku pergerakan dalam solat.

Berdasarkan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* ini, ia adalah tepat dengan kehendak syarat iaitu syariat Islam dibina di atas kemaslahatan demi menjaga kebaikan ke atas pelaksana serta menjauhkan keburukan. Sebagaimana yang disebut oleh ulama al-Shāfi‘ī iaitu Imām ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām:

جلب المصالح ودفع المفاسد

Ertinya: Bagi mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan.¹⁸²

iv. Hukum Keluar Najis Tanpa Kawalan Ketika Solat

Di antara perkara yang membatalkan wuduk dan solat adalah keluar sesuatu daripada qubul dan dubur. Jika berlaku hal yang demikian, seseorang mukalaf perlu mengambil semula wuduk untuk menghilangkan hadas kecil bagi menunaikan solat.¹⁸³ Namun jika terdapat keadaan kesukaran seperti seseorang yang menghidap penyakit dedas iaitu terkeluar air kencing tanpa kawalan maka ia diberikan kelonggaran. Kelonggaran yang diberikan oleh ulama al-Shāfi‘ī ini membolehkan seseorang mukalaf yang menghidapi penyakit dedas menunaikan solat walaupun dalam keadaan berhadas kecil. Kelonggaran ini adalah berpandukan kepada penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*.¹⁸⁴ Seperti yang telah dijelaskan di atas, penulis mendapati seseorang mukalaf boleh meneruskan solat kerana air kencing itu keluar tanpa kawalan dan tanpa

¹⁸² ‘Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā‘id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*, 2:12.

¹⁸³ Al-Sharbinī, *al-Iqnā’ fī Hallī al-fāz Abī Shujā’*, 1:55.

¹⁸⁴ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyyah*, 1: 206.

kesedaran seseorang mukalaf. Hal ini disebabkan penyakit dedas yang dihadapi oleh seseorang mukalaf.

4.3 KESIMPULAN

Iḥtiyāt adalah salah satu panduan atau cabang dalam penentuan hukum-hukum yang berkaitan dengan ibadat seseorang mukalaf. Manakala kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa'a* pula adalah satu kaedah yang dikemukakan oleh ulama untuk memudahkan mereka mendapatkan hukum bagi umat Islam melaksanakan ibadat kepada Allah SWT. Konsep dan kaedah ini adalah berpandukan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Berdasarkan konsep *iḥtiyāt* atau berjaga-jaga, seseorang mukalaf wajib menunaikan ibadat fardhu yang telah diperintahkan tanpa sebarang alasan. Ini adalah kerana meninggalkan ibadat yang wajib seperti solat, puasa adalah berdosa. Oleh itu, konsep *iḥtiyāt* ini diterapkan adalah untuk mengelakkan seseorang mukalaf meninggalkan perkara-perkara fardhu sewenang-wenangnya. Penerapan konsep *iḥtiyāt* juga adalah bermatlamat untuk melaksanakan perintah Allah SWT dalam ibadat tanpa keraguan. Apabila konsep *iḥtiyāt* ini diterapkan dalam ibadat, seseorang mukalaf akan melaksanakan tuntutan ibadat dengan perasaan yakin dan selesa.

Walaupun penerapan konsep *iḥtiyāt* ini dilihat menyukarkan seseorang mukalaf untuk beribadat namun kesukaran itu akan berubah mengikut suasana dan keadaan seseorang mukalaf. Perubahan pelaksanaan ini pula adalah berdasarkan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa'a* yang telah diaplikasikan oleh ulama mazhab al-Shāfi'i. Pengaplikasian ini adalah bertujuan untuk memudahkan seseorang mukalaf melaksanakan ibadat kepada Allah SWT.

Berdasarkan penjelasan dan contoh-contoh yang telah dikemukakan oleh penulis di atas, penulis berpendapat bahawa konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* ini adalah berhubung kait di antara satu sama lain. Kedua-dua konsep dan kaedah ini dilihat tidak berlaku pertembungan dalam penetapan hukum. Malah kedua-duanya mempunyai tujuan yang sama iaitu untuk melaksanakan tuntutan syarak dengan sempurna dan yakin. Hal ini dapat dikaitkan dengan konsep *ihtiyāt* adalah bertujuan untuk melaksanakan perintah Allah SWT manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* juga merupakan satu kemudahan yang diberikan oleh Allah SWT kepada seseorang mukalaf dalam melaksanakan ibadat kepada-Nya. Justeru kedua-duanya adalah bermatlamat untuk melaksanakan tuntutan dan syariat yang telah diperintahkan oleh Allah SWT tanpa sebarang keraguan dan kesulitan.

BAB V

KESIMPULAN, RUMUSAN DAN SARANAN

5.1 PENDAHULUAN

Dalam bab ini penulis akan merumuskan secara keseluruhan dapatan kajian yang dilakukan berdasarkan kepada perbahasan dalam bab-bab yang sebelumnya. Seterusnya penulis akan mengemukakan beberapa cadangan dan saranan untuk meneruskan usaha yang telah dibuat oleh para ulama dalam bidang *uṣūl fiqh* dan kaedah *fiqh*. Bahagian ini akan dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu rumusan keseluruhan, saranan dan penutup.

5.2 RUMUSAN KAJIAN

Hasil daripada kajian yang telah dilakukan dapat dirumuskan sebagaimana berikut:

1. Objektif 1: Menghuraikan konsep *ihtiyāt* dan kaedah *fiqh idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dari perspektif mazhab al-Shāfi‘ī.
 - i. Konsep *ihtiyāt* adalah satu kaedah dan prinsip yang diterima dan diterapkan dalam penetapan hukum oleh para ulama dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Penerapan konsep *ihtiyāt* ini adalah berdasarkan syarat-syarat yang telah ditentukan dan tidak boleh bercanggah dengan syarak. Ini adalah untuk mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kepada seseorang mukalaf. Hal ini dijelaskan di bawah subtajuk 2.2.1 dan

2.2.2 iaitu Definisi Konsep *Ihtiyāt* Dari Sudut Bahasa Dan Istilah. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* pula adalah satu kaedah yang diterapkan oleh para ulama mazhab al-Shāfi‘ī sebagai timbal balik daripada konsep *ihtiyāt* iaitu mempermudahkan hukum *furu'* setelah ianya sukar diamalkan oleh mukalaf. Justeru itu konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* diamalkan bersama-sama tanpa terpisah di antara satu sama lain. Walaubagaimanapun pengamalan kedua-duanya memerlukan kemahiran terhadap pentarjihan di antara *maṣlaḥah* dan *mafsadah*, sebagaimana yang telah dibincangkan dalam subtajuk 2.3.1 iaitu Definisi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq al-Amr Ittasa'a*, serta 2.3.2 Aplikasi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq al-Amr Ittasa'a*.

- ii. Menurut mazhab al-Shāfi‘ī, konsep *ihtiyāt* bertujuan untuk melaksanakan perintah Allah SWT dengan yakin dan sempurna. Sebagaimana yang telah dijelaskan dibawah subtajuk 2.2.2 iaitu definisi konsep *ihtiyāt* dari sudut istilah. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* adalah merupakan satu kelonggaran yang telah diberikan oleh Allah SWT dalam melaksanakan ibadat kepada-Nya. Hal ini telah dibincangkan di bawah tajuk kecil 2.3.1 iaitu Definisi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq al-Amr Ittasa'a*. Kedua-dua konsep ini mempunyai hubungkait di antara satu sama lain iaitu mencapai kesempurnaan dalam melaksanakan perintah Allah SWT. Justeru itu, konsep *ihtiyāt* lebih mengutamakan hukum asal ('āzimah) manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* pula mengutamakan hukum *rukhsah* dalam perlaksanaan ibadat. Hal ini telah dibincangkan di bawah subtajuk 2.2.5 iaitu Pengaplikasian Konsep *Ihtiyāt* Mengikut Hukum Asal Pentaklifan.

- iii. Pada dasarnya hukum yang ditentukan berdasarkan konsep *ihtiyāt* adalah bersandarkan nas-nas tertentu manakala hukum yang diaplikasikan daripada kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* adalah bersandarkan *maṣlahah*. Oleh itu kedua-duanya tidak akan bercanggah di antara satu sama lain. Ini adalah kerana walaupun mazhab al-Shāfi‘ī beramal dengan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, kedua-duanya masih bersandarkan kepada pengamalan nas-nas syarak secara umumnya. Hal ini dapat dilihat dalam subtajuk 2.2.3 iaitu Dalil Beramal Dengan Pengaplikasian Konsep *ihtiyāt* dan 2.3.2 iaitu Aplikasi Kaedah Fiqh *Idhā Dāq al-Amr Ittasa'a*
2. Objektif 2: Menjelaskan hubungkait antara konsep *ihtiyāt* dengan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam mazhab al-Shāfi‘ī.

- i. Berdasarkan kajian ini didapati bahawa konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* yang telah diaplikasikan oleh para ulama mazhab al-Shāfi‘ī mempunyai hubungkait di antara satu sama lain sebagaimana berikut:
- a) Hubungkait dari sudut penentuan hukum.

Apabila terdapat hukum yang terdedah kepada ketidakpastian (keraguan) maka ulama al-Shāfi‘ī mengguna pakai konsep *ihtiyāt* untuk mendapatkan hukum yang jelas dan diyakini. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* pula diaplikasikan ketika pelaksanaan hukum tersebut. Pelaksanaan hukum ini bererti apabila seseorang mukalaf ingin melaksanakan sesuatu hukum asal yang bersifat peribadatan misalnya, timbul kesulitan yang menyebabkan hukum asal tidak mampu dilaksanakan sepenuhnya. Oleh itu

kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* diaplikasikan untuk mengelak seseorang mukalaf daripada menanggung *mashaqqah* secara berterusan. Justeru itu, kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* diterapkan ketika berlaku kesempitan demi memudahkan pelaksanaan sesuatu hukum ibadat mengikut kemampuan seseorang mukalaf. Hal ini telah dibincangkan dalam subtajuk 3.2.2 iaitu Ketika Berlaku Pertembungan Nas Dan Keraguan Pada Pelaksana, dan 3.2.4 iaitu Ketika Berlaku Kesempitan.

b) Hubungkait dari sudut matlamat dan tujuan.

Penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* oleh para ulama al-Shāfi‘ī mempunyai tujuan yang sama iaitu melaksanakan tuntutan syarak dengan yakin dan sempurna. Sekiranya berlaku keraguan terhadap dalil maka, ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah menerapkan konsep *ihtiyāt* untuk memperolehi hukum yang diyakini. Setelah mendapat keyakinan terhadap hukum-hukum itu, maka seseorang mukalaf boleh melaksanakan tuntutan syarak dengan penuh yakin dan tenang. Jika terdapat kesulitan yang menyebabkan seseorang mukalaf tidak boleh melaksanakan hukum tersebut, maka ulama mazhab al-Shāfi‘ī akan mengaplikasikan pula kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* untuk memberi ruang dan kemudahan kepada seseorang mukalaf melaksanakan tuntutan hukum tersebut tanpa menanggung *mashaqqah* secara berterusan. Oleh yang demikian, tuntutan hukum tersebut dapat dilakukan tanpa sebarang keraguan dan kesulitan. Ini menunjukkan bahawa wujudnya persamaan dalam tujuan dan matlamat yang hendak dicapai terhadap konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* bagi melaksanakan tuntutan syarak. Sebagaimana yang telah

dijelaskan oleh penulis dalam bab 3 di bawah tajuk 3.2.3 iaitu Ketika Berlaku Pertembungan Hukum.

- ii. Dari sudut aplikasi terhadap keduanya, konsep *ihtiyāt* diterapkan oleh ulama al-Shāfi‘ī ketika berlaku keraguan dalam penentuan sesuatu hukum. Manakala kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa‘a* diterapkan oleh mazhab al-Shāfi‘ī ketika berlaku kesulitan terhadap mukalaf dalam pelaksanaan hukum. Gabungan kedua-duanya adalah untuk mencapai tujuan daripada perintah Allah SWT dan mengelakkan seseorang mukalaf daripada melakukan dosa akibat meninggalkan taklif syarak. Hal ini telah dibincangkan oleh penulis dalam bab 3 di bawah subtajuk 3.2.2 iaitu Ketika Berlaku Pertembungan Nas dan Keraguan Pada Pelaksana.
- iii. Dari sudut pengaplikasian terhadap nas yang jelas ketika membuat penentuan sesuatu hukum, konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa‘a* tidak diterapkan sepenuhnya. Ianya bertujuan untuk memelihara autoriti nas tersebut daripada dipengaruhi oleh hawa nafsu dan pemikiran manusia. Hal ini adalah kerana hawa nafsu dan pemikiran manusia mudah terdedah kepada kesalahan dan seterusnya akan menolak matlamat suruhan Allah SWT terhadap seseorang mukalaf. Keadaan ini telah dibincangkan dalam subtajuk 3.2.1 iaitu Ketika Berlaku Kewujudan Nas.
- iv. Konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā qāq al-amr ittasa‘a* diaplikasikan sepenuhnya terhadap nas yang *mujmal*. Apabila terdapat hukum yang tidak jelas maka konsep *ihtiyāt* akan diaplikasikan untuk mendapatkan hukum yang menepati kehendak syarak. Hukum yang ditentukan ini wajib dilaksanakan oleh

setiap mukalaf. Namun apabila berlaku kesempitan dan kesulitan yang tidak dapat ditanggung oleh mukalaf itu, maka kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* akan diterapkan bagi memastikan pelaksanaan terhadap hukum tersebut dapat dilaksanakan mengikut tahap kemampuan seseorang mukalaf. Justeru itu, peranan utama konsep dan kaedah fiqh ini adalah untuk memelihara kehendak nas dan memastikan hukum daripada nas tersebut dilaksanakan oleh mukalaf. Keadaan ini telah dijelaskan dalam subtajuk 3.2.1 iaitu Ketika Berlaku Kewujudan Nas.

- v. Penerapan konsep *ihtiyāt* dilakukan terhadap nas yang bertembung di antara satu sama lain dari sudut zahirnya. Konsep ini diterapkan untuk mentarjihkan pertembungan di antara dalil-dalil yang telah menimbulkan keraguan. Ianya merupakan alternatif yang dipilih untuk mendapatkan hukum yang diyakini. Dalam situasi ini, ulama mazhab al-Shāfi‘ī akan melakukan *ijtihād* untuk mendapatkan hukum sebenar. Berdasarkan kajian penulis, ulama mazhab al-Shāfi‘ī akan mengutamakan hukum yang lebih berat bersesuaian dengan pentaklifan syarak. Ianya bertujuan untuk melaksanakan perintah Allah SWT tanpa meninggalkan hukum asal sesuatu nas. Manakala kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a*, pula tidak diterapkan secara menyeluruh terhadap nas yang berlaku pertembungan. Penerapan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* ini akan berlaku sekiranya wujudnya kesukaran atau kesempitan kepada seseorang mukalaf selepas melaksanakan hukum yang ditentukan oleh syarak sama ada berdasarkan pendekatan *ihtiyāt* ataupun tidak. Justeru itu dalam pertembungan nas dan keraguan terhadap pelaksanaannya, penulis melihat bahawa konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* mempunyai hubungkait dalam pelaksanaan ibadat yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Hubungkait ini

adalah dalam menentukan sesuatu hukum. Contohnya haram jika menggunakan air dalam bekas yang dibakar dari bahan najis, namun hukum itu menjadi harus apabila berlaku kesempitan iaitu kesukaran mendapatkan air. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh penulis dalam bab 3 di bawah tajuk 3.2.4 iaitu Ketika Berlaku Kesempitan.

- vi. Dari sudut meraikan *maṣlahah* dan kehendak asal nas kedua-duanya mempunyai peranan masing-masing. Pada asalnya konsep *iḥtiyāṭ* adalah berdasarkan kepada *sadd al-dharā'i* iaitu pencegahan awal untuk menolak kerosakan dan meraikan *maṣlahah* seseorang mukalaf. Manakala kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa'a* adalah berdasarkan kepada konsep *maṣlahah*. Oleh itu, dapat dilihat di sini bahawa hubung kait di antara kedua-duanya adalah untuk menjaga *maṣlahah* daripada kerosakan kerana telah dicegah daripada awalnya. Sebagaimana yang telah dinyatakan dalam bab 3.2 iaitu Keutamaan Konsep *iḥtiyāṭ* Dan Kaedah Fiqh *Idhā ḥāq al-Amr Ittasa'a*.
- vii. Konsep *iḥtiyāṭ* dan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa'a* tidak dipengaruhi oleh pemikiran seseorang mujtahid semata-mata. Ini adalah kerana konsep *iḥtiyāṭ* bukan diterapkan dalam semua keadaan tetapi hanya diterapkan pada nas-nas yang menimbulkan keraguan iaitu secara zahirnya kelihatan bertembung di antara satu sama lain. Justeru itu, ulama al-Shāfi‘ī akan melakukan *ijtihād* untuk mendapatkan hukum yang sebenar. Mereka bukan menggunakan fikiran semata-mata tetapi berdasarkan dalil-dalil dan hadith-hadith yang *sahīh*. Manakala kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa'a* diterapkan setelah berlaku kesulitan yang bersangutan yang tidak mampu ditanggung oleh seseorang mukalaf. Berdasarkan asas ini, seseorang mukalaf tidak boleh sewenang-wenangnya meringankan

sesuatu hukum ibadat untuk kepentingan diri sendiri. Dalam hal ini, penulis telah mengemukakan perbincangan dalam subtajuk 3.2.2 iaitu Ketika Berlaku Pertembungan Nas Dan Keraguan Pada Pelaksana.

3. Objektif 3: Mengenal pasti penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam permasalahan ibadat berdasarkan mazhab al-Shāfi‘ī.

- i. Penerapan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* oleh mazhab al-Shāfi‘ī bertujuan untuk menghilangkan keraguan terhadap seseorang mukalaf samada sebelum, semasa dan selepas perlaksanaan ibadat tersebut. Justeru itu, penerapan konsep dan kaedah fiqh ini adalah untuk memberikan keyakinan kepada mukalaf dalam melaksanakan perintah Allah SWT. Melalui konsep dan kaedah fiqh ini, seseorang mukalaf mampu melaksanakan ibadat dalam apa situasi sekalipun. Hal ini telah dibincangkan dalam subtajuk 4.2.1 iaitu *Tahārah*.
- ii. Berdasarkan kajian ini, ulama mazhab al-Shāfi‘ī berpendapat bahawa hukum penerapan konsep *ihtiyāt* ini berlaku dalam dua keadaan iaitu sunat dan wajib. Penentuan kedua-dua hukum sunat dan wajib ini adalah berdasarkan kepada kesesuaian hukum yang akan ditentukan. Dalam situasi hukum asal adalah sunat, apabila timbul keraguan terhadap pelaksanaan ibadat tersebut maka ulama mazhab al-Shāfi‘ī sepakat mengatakan bahawa sunat mengaplikasikan konsep *ihtiyāt*. Contohnya *ihtiyāt* terhadap keraguan melaksanakan solat sunat *rawāṭib*. Namun begitu, apabila berlaku keadaan hukum asal adalah wajib atau haram, maka pengaplikasian konsep *ihtiyāt* dalam keadaan ini adalah wajib. Ini adalah kerana dalam aspek ibadat mazhab al-Shāfi‘ī mengutamakan hukum yang lebih

berat bersesuaian dengan pentaklifan syarak. Hukum yang telah ditentukan ini adalah bertujuan untuk menjaga seseorang mukalaf daripada menanggung dosa jika hukum asalnya adalah wajib atau haram. Sebagaimana yang telah diterangkan dalam subtajuk 2.2.4 iaitu Hukum Beramal dengan Konsep *Ihtiyāt* Menurut Mazhab al-Shāfi‘ī dan 3.2.3 iaitu Ketika Berlaku Pertembungan Hukum.

- iii. Penerapan konsep *ihtiyāt* adalah untuk menjelaskan keraguan terhadap sesuatu hukum syarak dan bukan untuk mewajibkan atau mengharamkan sebarang keraguan hukum semata-mata. Penulis melihat bahawa penetapan hukum dalam penerapan konsep *ihtiyāt* adalah berdasarkan kepada kaedah “*al-taqdīr al-muqarrarah*”. Sebelum mengemukakan sesuatu hukum, ulama mazhab al-Shāfi‘ī telah menggunakan kaedah “*al-taqdīr al-muqarrarah*” untuk membuat perbandingan dan penyelidikan tentang sesuatu dalil untuk mengemukakan hukum. Oleh itu, penulis mendapati hukum yang telah ditentukan bukan berdasarkan konsep *ihtiyāt* semata-mata, tetapi ia ditentukan dengan dalil-dalil berdasarkan kajian secara “*al-taqdīr al-muqarrarah*” melalui penerapan konsep *ihtiyāt*. Penerapan konsep *ihtiyāt* ini hanya bagi merungkai keraguan terhadap dalil untuk mengetahui hukum syarak yang sebenar. Contohnya dalam menjelaskan sesuatu hukum syarak yang sebenar, pengaplikasian konsep *ihtiyāt* adalah dengan menerima sangkaan yang kuat dan menolak sangkaan yang lemah. Ini adalah satu kaedah pengaplikasian konsep *ihtiyāt* untuk menentukan hukum sewaktu berlaku keraguan. Apabila penentuan hukum terdedah kepada sangkaan lemah maka penerapan “*al-taqdīr al-muqarrarah*” ini akan digunakan untuk menentukan hukum yang sebenar dan yakin. Hal ini telah dibincangkan

oleh penulis dalam subtajuk 2.2.7 iaitu Kaedah Pengaplikasian Konsep *Ihtiyāt* Dalam Ibadat.

- iv. Apabila berlaku kesulitan oleh seseorang mukalaf dalam melaksanakan sesuatu ibadat, maka seseorang mukalaf akan diberi *rukhsah* dengan meringankan pelaksanaan sesuatu ibadat. Ini menunjukkan bahawa *rukhsah* ini boleh diambil oleh seseorang mukalaf dalam melaksanakan tuntutan syarak tanpa mengabaikan tuntutan syarak yang wajib dilaksanakan. Justeru itu, *rukhsah* diberikan oleh Allah SWT dalam pelaksanaan hukum dan tidak diberikan untuk meninggalkan suruhan tanpa melaksanakan suruhan Allah SWT. Semua ini menunjukkan bahawa konsep dan kaedah fiqh tersebut apabila diaplikasikan akan membawa kepada pelaksanaan taklif yang sebenar. Keadaan ini telah dibincangkan oleh penulis dalam subtajuk 4.2.3 iaitu Solat.
- v. Dalam pengaplikasian penerapan kaedah fiqh *idhā ḏāq al-‘amr ittasa’ā* juga, penulis melihat bahawa *rukhsah* diberikan mengikut tempoh masa yang tertentu iaitu mengikut suasana dan keadaan mukalaf semasa melaksanakan sesuatu ibadat. Oleh itu, *rukhsah* yang telah ditentukan oleh syarak tidak berterusan selepas kesulitan tersebut dapat diatasi. Perbincangan tentang *rukhsah* ini telah dijelaskan dalam bab 2 pada subtajuk 2.3 iaitu Kaedah *Idhā ḏāq al-Amr Ittasa’ā*.
- vi. Dalam pelaksanaan ibadat juga, berpandukan kepada kaedah fiqh *idhā ḏāq al-amr ittasa’ā* ini, sesuatu perkara yang haram pada hukum asalnya boleh berubah menjadi halal apabila berlaku kesulitan pada seseorang mukalaf. Ini menunjukkan bahawa dalam pelaksanaan ibadat, sesuatu hukum yang haram

atau makruh pada asalnya boleh berubah kepada hukum harus apabila berlakunya kesulitan. Contohnya penggunaan air dari bekas yang dibakar dengan najis. Penulis telah membincangkan perubahan hukum ini dalam subtajuk 4.2.2 iaitu Wuduk.

5.3 SARANAN DAN CADANGAN LANJUTAN

Kajian ini merupakan usaha yang amat terbatas untuk mengkaji pemahaman konsep dan penerapan hukum. Usaha-usaha ini dilakukan oleh penulis untuk menyumbang dan memberikan penjelasan kefahaman terhadap fiqh dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Di sini penulis ingin mengemukakan beberapa cadangan lanjutan mengenai topik dan perbincangan yang telah dibahaskan. Antara cadangan lanjutan tersebut ialah:

- i. Berdasarkan kepentingan terhadap konsep *iḥtiyāṭ* dan kaedah fiqh *idhā ḥāq al-amr ittasa‘a*, penulis menyarankan agar kajian-kajian lanjutan secara kritis terhadap hasil penulisan tokoh-tokoh ulung seperti Imām al-Juwainī, Imām al-Ghazzālī, Imām al-Nawawī, Imam al-Suyūṭī dan ulama muktabar al-Shāfi‘ī yang lain. Oleh itu, melalui kajian tersebut, pemahaman terhadap mazhab al-Shāfi‘ī dapat dipertingkatkan dan difahami secara tepat. Begitu juga kajian perlu dilakukan supaya dapat menghasilkan pandangan yang bersesuaian dengan keperluan semasa tanpa tersasar daripada pandangan mazhab al-Shāfi‘ī yang menjadi salah satu mazhab umat Islam dalam pelaksanaan fiqh. Hal ini amat penting kerana kesulitan yang dihadapi oleh mukalaf pada masa dahulu mungkin sudah tidak berlaku lagi untuk masyarakat pada masa kini atau kemudahan pada masa dahulu menjadi sukar pada masa kini.

- ii. Para ilmuan Islam yang berkecimpung dalam penyebaran ilmu Islam hendaklah menyampaikan pemahaman yang betul kepada umat Islam berkaitan dengan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* tersebut dalam mazhab al-Shāfi‘ī. Ia adalah untuk mengelakkan umat Islam di Malaysia agar tidak mengambil mudah dengan sewenang-wenangnya dalam melaksanakan tuntutan ibadat seharian sehingga terjebak dengan *tatabbu’ al-rukhas* iaitu mencari kemudahan yang bertentangan dengan kehendak yang asal.
- iii. Penulis menyarankan kepada penggubal dan pelaksana undang-undang Islam agar membuat kajian secara mendalam tentang konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa ‘a* dalam penetapan sesuatu undang-undang terutama yang berkaitan dengan undang-undang ta‘zīr (hukuman yang ditentukan oleh hakim atau pemimpin). Kesilapan terhadap pemahaman ini akan menyebabkan berlakunya kesalahan terhadap penentuan undang-undang. Hal ini secara tidak langsung akan menyebabkan undang-undang yang dilaksanakan tidak bertepatan dengan kesalahan mukalaf samada hukuman yang diterima sangat ringan atau berat. Justeru itu, penggubal dan pelaksana sesuatu undang-undang yang berbentuk ta‘zīr amat memerlukan kepada pemahaman yang jelas terhadap kesulitan dan kemudahan yang dihadapi oleh seseorang mukalaf.

5.4 KESIMPULAN

Sesungguhnya pengamalan konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* dalam mazhab al-Shāfi‘ī membuktikan bahawa mazhab tersebut tidak mengutamakan aspek yang rigid semata-mata dalam peribadatan terhadap Allah SWT. Hubungkait konsep *ihtiyāt* dan kaedah fiqh *idhā dāq al-amr ittasa'a* tersebut jelas menggambarkan bahawa para ulama al-Shāfi‘ī bersikap sederhana dan mengutamakan *maṣlahah* sebenar dalam penentuan hukum tersebut. Justeru itu, semua pihak yang berkecimpung dengan permasalahan hukum Islam semasa dan setempat perlu memahami hakikat tersebut agar golongan awam dapat beramal dengan mazhab al-Shāfi‘ī secara berterusan manakala para ilmuan Islam pula tidak terpengaruh dengan anasir luar yang menyeru agar dipinggirkan pengamalan mazhab al-Shāfi‘ī di Malaysia.

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'ān al-Karīm.

JUDUL BUKU

BAHASA ARAB

‘Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Azam. *al-Wasīt fī al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Qāhirah: Maktabah Jamā‘ah al-Azhār, 2005.

Aḥmad al-‘Ayīd, etc. *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*. Beirūt: al-Munazzamah al-‘Arabiyyah wa Saqāfah al-Ulīm, 1988.

Al-‘Adanī, Muḥammad Yāsin bin ‘Isā. *al-Fawā‘id al-Janiyyah*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, t.t.

Al-Andalusiy, ‘Alī bin Aḥmad. *al-Muḥallā*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī, 456H.

Al-Ashfaḥanī, Abū al-Qāsim al-Husayn bin Muḥammad. *al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur’ān*, 1998; cet. ke-1; Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1998/1418.

Al-Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī. “Kitāb al-Wuḍū’ min Naumihi”. Dalam *Fath al-Bārī*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 2001.

Al-Baḥīthīn, Ya‘qūb bin ‘Abd. Al-Wahāb. *Qā‘idah al-Mushaqqah Tajlib al-Taisīr Dirāsat Naẓriyyah, Taṣiliyyah wa Taṭbiqiyyah*. 2005; cet. ke-2, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2005.

Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Husayn bin ‘Alī. *Sunan al-Qubrā* (Kitab al-Ṣolat). Jilid ke-2. Makkah: Dār al-Bāz, 1414H.

Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl, “Kitāb al-Īmān”. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār Bin Kasyīr, 1407H.

Al-Ghazzālī, Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad. *al-Mustasfā Min ‘Ilmi al-Usūl*. Beirūt: Dār al-Makrifah, t.t.

_____. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirūt: Dār al-Ma‘rifah.

_____. *Shifā’ al-Ghalīl fi Bayān al-Shibh wa al-Makhīl wa Masālik al-Ta’līl*. Baghdād: Matba‘ah al-Irshād, 1390H.

Al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ali. *al-Fath al-Mubīn fī Sharḥi al-Arba’īn*, Beirūt: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 1978.

_____. *Tuhfatu al-Muhtāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Jilid ke-10. Beirūt: Dār al-Iḥyā’ at-Turāthi al-‘Arabi, t.t.

Al-Ḥusaynī, Ayūb bin Mūsā. *al-Kulliyāt*. Beirūt: Muassasah al-Risalah, 1413H.

Al-Ḥusaynī, Taqī al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad. *Kifāyatul al-Akhyār fī Halli Ghayati al-Ikhtiyārī*. Jilid ke-1. Qāhirah: Dār al-‘Aqīdah, 2006.

Al-Juwaynī, Abī Muḥammad ‘Abd. Allāh bin Yūsuf Bin Abd. Allāh. *al-Tabṣirah fī Tartīb Abwāb lil Tamyīz Bāyn al-Iḥtiyāṭ wa al-Waswasah ‘Ala Madhab al-Imām al-Shāfi‘ī*, ed. Muḥammad bin ‘Abd. Azīz Bin ‘Abd. Allāh al-Sadis. 1993; cet. ke-1, Qāhirah: Muassasah al-Sa‘udiyah, 1993.

Al-Miṣrā, Maḥmūd. *Akhṭā’ al-Muṣallīn*. Qāherah: Maktabah al-‘Alam, 2004.

Al-Nadwī, ‘Alī Aḥmad. *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. 2005; cet. ke-6, Damshiq: Dār al-Qalam, 2005.

Al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥman Aḥmad bin Shu‘aib. *Sunan al-Nasā’ī*. Jilid ke-8. Qāherah: Dār Maktab al-Matbū‘at al-Islamiyyah, t.t.

Al-Nawawī, Yahyā bin Sharf. *al-Adhkār*. Qāhirah: Maktabah al-Mutanabbi, t.t.

_____. *al-Majmū’ Sharḥ al-Muhadhdhab*. Jilid ke-1. Qāhirah: Dār al-Ṭabā’ah al-Munīriyyah, 1925.

Al-Naysabūrī, Abū al-Ḥusayn bin al-Hujjaj. “Kitāb al-Ṣolat”. Dalam *Sāḥīḥ Muslim* Jilid ke-3. Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turath al-A’rabī, t.t.

Al-Rafā‘ī, Ibrāhīm Muṣṭafā. *Qawā‘id al-Akdh bil Aḥwaṭ wa Taṭbīqatuha fī Majāl al-‘Ibādat*. 2002; cet. ke-1, Jordan: Universiti al-Urdun, 2002.

Al-Rāfi‘ī, ‘Abd Karīm bin Muḥammad. *Fath al-‘Azīz*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Al-Şābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Rawā‘i‘u al-Bayān Tafsīr Ayāt al-Ahkām*. Jilid ke-1. Meşir: Dār al-Şābūnī, 1999.

Al-Sadlānī, Ṣāleḥ bin Ghānim. *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa Mā Tafarra‘u ‘Anhā*. 1999; cet. 2, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd, 1999.

Al-Sadr, Muḥammad Bakīr. *Durūs fī Ilmi Uṣūl*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Banān, t.t.

Al-Shairāzī, Abī Ishāq Ibrāhīm bin ‘Alī. *al-Tabṣirah fī Uṣūl al-Fiqh*. 1403H; cet. Ke-1, Damshīq: Dār al-Fikr, 1403H.

_____. *al-Muhadhdhab fī al-Fiqh al-Shāfi‘ī*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.

_____. *Sharḥ al-Lam‘i fi Usūl al-Fiqh*. 1408H; cet. Ke-1, Jilid ke-2. Beirūt: Dār Al-Gharbi al-Islami, 1408H.

Al-Sharbinī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad. *al-Iqnā’ fī Halli al-fāz Abī Shujā‘*; ed. ‘Abd al-Rahman al-Kathkī. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Khir, 2002.

Al-Subkī, ‘Abd al-Wahhab bin ‘Alī. *al-Ashbāh wa al-Nazāir*, ed. ‘Adil ‘Abd. al-Maujūd dan ‘Alī ‘Iwād. 1991; cet. ke-2, Beirūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

Al-Subkī, ‘Abd al-Wahhab bin ‘Alī. *al-Ibhāj Sharḥ al-Minhāj*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422.

Al-Suyūtī, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. *al-Ashbāh wa al-Nazāir fī Qawā‘id wa Furū‘ al-Shāfi‘iyah*. 2004; cet. ke-1, Jilid ke-1. Qāherah: Dār al-Salām, 2004.

Al-Ṭabārī, Ja’far Muḥammad bin Jarīr. *Jami‘ al-Bayān al-Ta’wil Ayy al-Qur’ān, Tafsīr al-Ṭabārī*, ed. Aḥmad ‘Abd Rāziq al-Bakrī et al, 2005; cet. ke-1, Jilid ke-3. Qāhirah: Dār al-Salam, 2005.

Al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsā al-Salamī. *Sunan al-Tirmidhī*. Jilid ke-4. Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.t.

Al-Yūbi, Muḥammad Sa‘d bin Aḥmad Mas‘ūd Al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bī al-Adullatī Al-Sharīyyah*. ‘Arab Sa‘ūdī: Dār Al-Hujrah, 1998.

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādir Bin Abd. Allāh. *al-Baḥru al-Muhiṭ*. Jilid ke-8. Qāhirah: Dār al-Kutub, 1994.

_____. *al-Manthūr fī al-Qawā‘id Fiqh al-Shāfi‘ī*. Jilid ke-2. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1405H.

Al-Zarqā’, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Madkhāl al-Fiqh al-‘Am*. Jilid ke-2. Beirūt: Dār al-Qalam, 1418H.

Al-Zuhaylī, Wahbah, *al-Fiqh Islām wa Adillatuh*. Jilid ke-1. Damshīq: Dār al-Fakr, 2005.

Badr al-Dīn, Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān. *al-I’tinā’ fī al-Farq wa al-Istithnā’*. Jilid ke-1. Beirūt: Dār al-Fikr, 1991.

Dr. Muṣṭafā Sa‘īd al-Khinn, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Meşir: Muassasah al-Risalah, 1972.

Ibn ‘Abd al-Salām, Izz al-Dīn, bin ‘Abd. al-‘Azīz. *Qawā‘id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*. 1999; cet. ke-1, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

_____. *Sajāratul al-Ma’ārif wa al-Aḥwāl*, ed. Hassan ‘Abd al-Mannān. al-Riyādh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, t.t.

Ilyās Balkā, al-Maqabi. *al-Iḥtiyāṭ Ḥakīqatuhu wa Ḥujjatuḥu wa Ahkāmuḥu wa Dawābituhu*. 2003; cet. ke-1, Beirūt: Muassasah al-Risalah, 2003.

Mahmūd Abd. al-Rahman Abd. al-Mun’im. *Mu’jam al-Muṣṭalahāt wa al-Fāz al-Fiqhīyyah*. Jilid ke-2. Qāherah: Dār al-Faḍilah, t.t.

Malik Bin Anas bin Malik al-Asbahī. “Kitāb al-‘Aqdīyyah”. Dalam *al-Mauṭā*, Jilid ke-2. Qāherah: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1406H.

Muhammad ‘Umar Sammā‘ī. *Nazāriyyah al-Iḥtiyāt al-Fiqh Dirāsat Ta’siliyyah Taṭbīqiyyah*. 2007; cet ke-1, Beirūt: Dār Bin Hazm, 2007.

Muhammad bin ‘Isā al-Salamī. “Kitab al-Qiamah”. Dalam *Sunan al-Tarmizī*. Jilid ke-4. Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turath al-‘Arabi, t.t.

Munīb bin Maḥmūd Shākir. *al-‘Amāl bi al-Iḥtiyāt fī al-Fiqh al-Islām*. 1418H; cet. ke-1, Riyāḍ: Dār al-Nafā’iz, 1418H.

Sānū, Muṣṭafa Sānū. *Mu’jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*. Damshīq: Dār al-Fikr, 2000.

Zaydān, ‘Abd. Karīm. *al-Wajīz fī Uṣūl Fiqh Muassasah*. Beirūt: al-Risālah, 1996.

BAHASA MELAYU

Anisah Ab. Ghani, “Perubahan-perubahan Perlu dalam Fiqh Ibadat Berdasarkan Realiti Semasa Di Malaysia,” dalam *Fiqh Malaysia, Kearah Pembinaan Fiqh Tempatan yang Terkini*, ed. Paizah Ismail dan Ridzwan Ahmad. Universiti Malaya Kuala Lumpur: Al-Baian Corporation Sdn. Bhd., 2000.

Idris Awang, *Kaedah Penyelidikan: Suatu Sorotan* Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2001.

Kamus Dewan. Ed. Ke- 4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007.

Muhammad bin Daud. *Muqthaṣar al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah*. Kelantan: Percetakan Dan Perniagaan Nik Daud Sdn.Bhd., 1995.