

BAB KEEMPAT

ANALISIS METODOLOGI PENTAFSIRAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM* DALAM KARYA *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR* KARANGAN WAHBAH AL-ZUHAYLĪ

4.0 PENGENALAN

Di dalam bab yang ketiga, penulis telah menjelaskan metodologi Wahbah al-Zuhaylī dalam penulisan dan pentafsiran *āyāt al-aḥkām* berdasarkan 200 sampel *āyāt al-aḥkām* yang dipilih daripada karya *al-Tafsīr al-Munīr*. Di dalam bab yang keempat ini pula, penulis akan mengemukakan analisis pentafsiran *āyāt al-aḥkām* dengan mengulas metodologi pengarang terhadap beberapa sampel yang terpilih untuk melihat keabsahan metode pentafsiran yang digunapakai oleh pengarang.

Ulasan terhadap metodologi pengarang akan terus melihat kepada kandungan pentafsiran dan tidak lagi meraikan gaya persembahan dan bentuk penulisan. Ini bermakna, kedudukan *i'rab* ayat, kupasan makna dari sudut ilmu *al-Balaghah*, makna *al-mufradat al-lughawiyyah*, sebab turun sesuatu ayat dan munasabah ayat dengan ayat sebelum tidak akan disentuh kerana memadai dengan apa yang sudah dikemukakan di dalam bab yang ketiga.

4.1 ANALISIS METODOLOGI PENTAFSIRAN *ĀYĀT AL-AḤKĀM* DALAM KARYA *AL-TAFSĪR AL-MUNĪR* KARANGAN WAHBAH AL-ZUHAYLĪ

200 sampel *āyāt al-aḥkām* yang terlibat dalam kajian ini adalah meliputi semua perbahasan di dalam ilmu fiqah. Penulis membahagikan sampel-sampel tersebut mengikut perbahasan-perbahasan berikut:

1. Perbahasan ibadah
2. Perbahasan muamalah
3. Perbahasan kekeluargaan
4. Perbahasan jenayah
5. Perbahasan halal haram

1. PERBAHASAN PERTAMA: IBADAH

Sebagaimana sedia maklum, perbahasan ibadah merangkumi beberapa kitab iaitu:

- i. *Kitāb al-Ṭahārah*
- ii. *Kitāb al-Ṣalāh*
- iii. *Kitāb al-Zakāh*
- iv. *Kitāb al-Ṣiyām*
- v. *Kitāb al-Ḥajj*

Penulis mengemukakan sampel-sampel terpilih daripada *kitāb-kitāb* tersebut untuk dianalisis bagi melihat bentuk pentafsiran yang digunapakai oleh pengarang dalam memperjelas maksud-maksud Allah S.W.T. melalui ayat-ayat tersebut.

i. KITĀB AL-ṬAHĀRAH

Memulakan analisis ini, perbincangan niat adalah yang paling sesuai. Para ulama seperti Imam al-Bukhārī di dalam kitab *Ṣaḥīḥnya*, Imam al-Nawawī di dalam *al-*

Arba'ūn al-Nawawiyahnya dan lain-lain memulakan perbahasan mereka dengan masalah niat.

Ketika mentafsirkan ayat-ayat berkaitan dengan niat, pengarang mengulas masalah tersebut dengan begitu baik dan berdisiplin. Perhatikan firman Allah S.W.T.:

وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَلِكَ

دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٩٨﴾

Surah al-Bayyinah (98): 5.

Maksudnya: Pada hal mereka tidak diperintahkan melainkan supaya menyembah Allah dengan mengikhlaskan ibadat kepada-Nya, lagi tetap teguh di atas tauhid; dan supaya mereka mendirikan sembahyang serta memberi zakat. Dan yang demikian itulah Uagama yang benar.¹

Pengarang menyatakan ayat ini menjadi dalil kepada setiap urusan ibadah yang diperintahkan tidak dapat tidak mesti diniatkan. Selepas mengemukakan penjelasan yang panjang, beliau menyimpulkan bahawa:

وعلى هذا لا بد في المأمورات من النية: بأن يقصد الشخص بعمله وجه الله.²

Maksudnya: Dan dengan perbincangan ini, tidak dapat tidak dalam perkara ibadah yang diperintahkan mesti ada niat iaitu dengan meng*qasad*kan seseorang dengan amalannya kerana Allah S.W.T.

Di bawah topik *Fiqh al-Ḥayah aw al-Aḥkām*, pengarang mengeluarkan *istinbāt* ayat tersebut dengan mengatakan bahawa:

قوله تعالى: مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ دليل على وجوب النية في العبادات فإن الإخلاص من

عمل القلب، وهو الذي يراد به وجه الله تعالى، لا غيره.³

¹ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 1417-1418.

² Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 30, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 346.

³ *Ibid.*

Maksudnya: Firman Allah Taala: (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) menjadi dalil ke atas wajib berniat di dalam semua ibadah. Sesungguhnya ikhlas itu adalah pekerjaan hati dan hatilah yang menghendaki niat kerana Allah Taala tidak yang lain.

Di dalam *kitāb al-Ṭahārah*, pengarang didapati mengulas dengan jelas maksud *taharah*⁴ itu sendiri menurut pendapat ulama tafsir dan para *al-Fuqaha*'. Hal ini boleh dilihat pada firman Allah S.W.T.:

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ۚ لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۚ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾

Surah al-Tawbah (9): 108.

Maksudnya: Janganlah engkau sembahyang di masjid itu selamanya, kerana sesungguhnya masjid (Quba' yang engkau bina wahai Muhammad), yang telah didirikan di atas dasar takwa dari mula (wujudnya), sudah sepatutnya engkau sembahyang padanya. Di dalam masjid itu ada orang-orang lelaki yang suka (mengambil berat) membersihkan (mensucikan) dirinya, dan Allah mengasihi orang-orang yang membersihkan diri mereka (zahir dan batin).⁵

Pengarang menyebutkan ayat tersebut bersama ayat 107, 109 dan 110 dalam bentuk tafsir tematik (*al-mawḍū'ī*) kerana ia membincangkan tajuk *Masjid al-Dirār* yang dibina oleh kaum munafiqin dan *Masjid al-Taqwā* iaitu *Masjid Qubā'*.

Ketika membincangkan ayat tersebut di subtopik *al-Tafsīr wa al-Bayān*, beliau menyebutkan pendapat ulama tafsir mengenai maksud *al-Ṭahārah*. Apakah *taharah* itu ialah *taharah* luaran seperti membersihkan pakaian dan tubuh badan yang tidak berlaku kecuali dengan berwuduk, mandi wajib ataupun tayamum⁶ dan dengan menggunakan

⁴ Taharah ialah hukum fiqah yang berkaitan dengan kebersihan (merangkumi hukum air, bersuci, najis dsb), kebersihan. Lihat Kamus Dewan edisi keempat (2010), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1569.

⁵ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 368.

⁶ Tayamum ialah perbuatan menyapukan debu tanah yang sucipada muka dan dua tangan sebagai ganti wuduk kerana tiada air atau berlakunya halangan menggunakan air, misalnya sakit. Lihat Kamus Dewan edisi keempat (2010), *op.cit.*, h. 592.

air selepas menggunakan batu di dalam istinja⁷ ataupun taharah di dalam ayat tersebut adalah taharah dalaman iaitu dengan membersihkan diri daripada segala dosa dan maksiat. Berikut adalah kenyataan beliau:

إن في هذا المسجد رجالا يحبون أن يتطهروا طهارة معنوية: وهي التطهر عن الذنوب والمعاصي، وطهارة حسية للثوب والبدن بالوضوء والاعتسال، وبالماء بعد الحجر في الاستنجاء، وهذا النوع الأخير هو قول أكثر المفسرين، والأولى إرادة نوعي التطهر.⁸

Maksudnya: Sesungguhnya di dalam masjid itu (*Masjid al-Taqwā*) terdapat orang-orang yang suka untuk membersihkan diri dari sudut dalaman: Ia adalah membersihkan diri daripada segala dosa dan maksiat, dan dari sudut luaran untuk membersihkan pakaian dan tubuh badan dengan berwuduk, mandi wajib dan dengan menggunakan air selepas menggunakan batu di dalam istinja. *al-Ṭahārah* dari jenis yang terakhir ini ialah pendapat kebanyakan ulama tafsir. Paling baik di dalam hal ini ialah menerimapakai kedua-dua makna taharah.

Pengarang mentafsirkan ayat tersebut dengan menyebutkan pendapat ulama tafsir mengenai taharah. Kemudian beliau menyatakan pendapat yang paling masyhur dalam kalangan mereka. Selepas itu, beliau menghimpunkan kedua-dua pendapat tersebut dengan menyatakan bahawa adalah paling baik di dalam hal ini ialah menerima pakai kedua-dua makna taharah tersebut.

Di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayah aw al-Aḥkām* pengarang menjelaskan bagaimana Islam menekankan kebersihan jiwa dan kebersihan tubuh badan kerana Allah S.W.T. memuji orang-orang yang membersihkan diri. Kemudian pengarang menjelaskan pendapat ulama bersabit hukum-hakam menghilangkan najis di antara wajib, sah atau tidak sah solat atau sunat. Dalam memperjelas maksud tersebut, pengarang didapati menukilkan perkataan Imam al-Qurṭubī di dalam karyanya *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Berikut adalah butirannya:

⁷ Perbuatan membersihkan kemaluan (kerana membuang air besar atau air kecil) dengan menggunakan air, batu, atau tanah keras. *Ibid*, h. 592.

⁸ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥṣīr al-Munīr*, j. 11, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 42.

وللعلماء في إزالة النجاسة ثلاثة أقوال:
الأول- أنه واجب فرض، ولا تجوز صلاة من صلى بثوب نجس، علما كان أو ساهيا،
وهو قول الشافعي وأحمد، وروي عن مالك.
الثاني- إن كانت النجاسة قدر الدرهم أعاد الصلاة. وقدر الدرهم قياس على حلقة
الدبر. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف.
الثالث- إزالة النجاسة من الثياب والأبدان سنة وليس بفرض، وهو قول آخر لمالك
وأصحابه.⁹

Maksudnya: Dan bagi ulama di dalam hukum menghilangkan najis ada tiga pendapat:

Pertama: Ia adalah wajib lagi fardu. Tidak boleh (haram) bersolat seseorang yang solat dengan pakaian yang najis sama ada dia sedar ataupun lupa. Ini adalah pendapat Imam al-Shāfi‘ī dan Imam Aḥmad. Diriwayatkan juga satu pendapat daripada Imam Mālik.

Kedua: Sekiranya najis itu sebesar satu dirham, maka wajib seseorang itu mengulangi solatnya. Kadar sebesar satu dirham adalah dikiaskan kepada halakah¹⁰ dubur. Ia adalah pendapat Imam Abū Ḥanīfah dan Abū Yūsuf.

Ketiga: Menghilangkan najis daripada pakaian dan juga tubuh badan adalah sunat dan tidak wajib. Ia adalah pendapat kedua bagi Imam Mālik dan sahabat-sahabatnya.

Jelas daripada kenyataan di atas, pengarang menyebutkan khilaf dalam kalangan para ulama secara umum bersabit dengan hukum-hakam menghilangkan najis pada pakaian dan tubuh badan tanpa mendatangkan dalil bagi setiap pendapat. Pernyataan pengarang di atas adalah merujuk kepada pernyataan Imam al-Qurṭubī di dalam karya beliau. Metode tersebut iaitu dengan merujuk kepada karya-karya *Aḥkām al-Qur’ān* didapati banyak berlaku sepanjang karya ini.

Pengarang kemudiannya menukulkan pendapat Imam al-Qurṭubī dengan maksud menyokong dan *mentarjih* pendapat Imam tersebut walaupun beliau tidak menyatakannya. Pengarang juga didapati turut menukulkan dalil yang digunakan oleh

⁹ *Ibid.*, j. 11, c. 2, h. 46.

¹⁰ Halakah ialah lingkungan, gelanggang, kalangan. Lihat Kamus Dewan edisi keempat (2010), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 502.

Imam al-Qurṭubī daripada hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim dan riwayat-riwayat yang lain. Berikut adalah nasnya:

قال القرطبي: والقول الأول أصح إن شاء الله، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلّم - فيما يرويّه البخاري ومسلم - مرّ على قبرين، فقال: «إِ مَا لِيَعْدَبَانِ وَمَا يَعْدَبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَا أَحَدُهُمَا: فَكَانَ يَمْشِي بِالتَّمِيمَةِ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ لَا يَسْتَبْرِئُ مِنْ بَوْلِهِ»¹¹ ولا يعذب الإنسان إلا على ترك واجب. وروى أبو بكر بن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه والحاكم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: «أكثر عذاب القبر من البول»¹². واحتج الآخرون بخلع النبي صلى الله عليه وسلّم نعليه في الصلاة لما أعلمه جبريل عليه السلام أنّ فيهما قدرا وأذى. ولما لم يعد ما صلّى دلّ على أنّ إزالة النجاسة سنّة، وصلاته صحيحة، ويعيد ما دام في الوقت، طلبا للكمال.¹³

Maksudnya: Berkata Imam al-Qurṭubī: Dan pendapat pertama adalah lebih betul insya Allah kerana bahawasanya Nabi S.A.W. (sebagaimana diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim) pernah melalui dua kuburan lalu Baginda bersabda: (Sesungguhnya kedua-duanya sedang diazab dan mereka tidak diazab dengan sebab dosa besar. Adapun salah satu daripada kedua adalah pengadu domba dan satu lagi adalah tidak beristibra' daripada kencing). Dan tidak diazab manusia kecuali di atas meninggalkan perkara yang wajib. Dan Imam Abū Bakr bin Abū Shaybah, Imam Aḥmad, Ibn Mājah dan Imam al-Ḥākim meriwayatkan suatu hadis daripada Abū Hurayrah daripada Nabi S.A.W. bersabda: (kebanyakan azab kubur itu adalah daripada tidak beristibrā' daripada kencing). Dan ulama lain berhujah dengan peristiwa Nabi S.A.W. memecat kedua selipar baginda ketika solat kerana Jibril A.S. memberitahunya bahawa pada kedua selipar tersebut terdapat kotoran dan najis. Apabila nabi S.A.W. tidak mengulangi solat tersebut, ia menunjukkan bahawa menghilangkan najis itu adalah sunat dan solat tadi tetap sah. Dia boleh mengulangi solat tersebut selagi dia di dalam waktu untuk menuntut kesempurnaan.

¹¹ Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (1400H), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Wuḍū'*, *Min al-Kabā'ir an lā Yastatiru min Bawliḥī*, no. hadis 216, j. 1, Kaherah: al-Maṭba'ah al-Salafīyyah-wa Maktabatuha h. 89.

¹² Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Quzuwaynī al-Shahīr bi Ibn Mājah (1417H), *Sunan Ibn Mājah, Kitāb al-Ṭahārah wa Sunaniḥā, Bab al-Tashdīd fī al-Bawl*, no. hadis 348, c. 1, Riyad: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', h. 79.

¹³ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥsīn al-Munīr*, j. 11, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 46.

ii. *KITĀB AL-ṢALĀH*

Di dalam bab solat, pengarang didapati menggunakan metode-metode tertentu ketika mentafsirkan firman Allah S.W.T.:

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا ﴿٥٩﴾

Surah Maryam (19): 59.

Maksudnya: Kemudian mereka digantikan oleh keturunan-keturunan yang mencuaikan sembahyang serta menurut hawa nafsu (dengan melakukan maksiat); maka mereka akan menghadapi azab (dalam neraka).¹⁴

Pengarang mentafsirkan ayat di atas dengan mendatangkan pendapat-pendapat para ulama dalam memahami makna mencuaikan solat. Berikut adalah nasnya:

والمراد بإضاعة الصلاة في الأظهر تركها بالكلام، وعدم فعلها أصلاً، ووجود وجوبها. ويرى بعضهم كالشوكاني أن من أضر الصلاة عن وقتها، أو ترك فرضاً من فروضها، أو شرطاً من شروطها، أو ركناً من أركانها، فقد أضاعها. لذا ذهب جماعة من السلف والخلف والأئمة، كما الذي رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي وهو المشهور عن الإمام أحمد وقول عن الشافعي إلى تكفير تارك الصلاة للحديث: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»¹⁵. والحديث الآخر الذي رواه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن بريدة: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر»¹⁶.¹⁷

Maksudnya: Dan maksud mencuaikan solat pada pendapat yang paling zahir ialah meninggalkan solat dengan perkataan, tidak melaksanakannya sama sekali dan mengingkari kewajibannya. Sesetengah ulama seperti Imam al-Shawkānī berpendapat bahawa orang yang melewati-lewatkan solat daripada waktunya atau meninggalkan mana-mana fardu daripada kefarduan solat atau mana-mana syarat daripada syarat-syaratnya atau mana-mana rukun daripada rukun-rukunnya, maka dia telah mencuaikan kewajiban solat. Kerana itulah satu jamaah daripada ulama salaf dan

¹⁴ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 623.

¹⁵ Lihat Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal (1995), *Musnad, Musnad Jabir bin Abd Allah R.A.*, no. 15121, j. 12, c. 1. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 92.

¹⁶ Lihat Muhammad bin Isa bin Surah al-Tirmidhī (1417H), *Sunan al-Tirmidhī, Kitāb al-Imān 'an Rasul Allāh S.A.W.*, Bāb Mā Jā'a fī Tark al-Ṣalāh, no. 2621, j. 1. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, h. 591.

¹⁷ Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 16, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 133.

imam-imam - sebagaimana diriwayatkan oleh jamaah ulama hadis kecuali Imam al-Bukhārī dan Imam al-Nasā'ī dan pendapat itu adalah pendapat yang masyhur di sisi Imam Aḥmad dan satu pendapat bagi Imam al-Shāfi'ī - berpendapat bahawa kafirnya orang yang meninggalkan solat kerana hadis Nabi S.A.W.: (Di antara seorang lelaki dan di antara kekufuran itu ialah meninggalkan solat) dan kerana hadis lain yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, Imam al-Tirmidhī, al-Nasā'ī dan Ibn Mājah daripada Buraydah: (Perjanjian yang berlaku antara kami dan antara mereka ialah solat. Sesiapa yang meninggalkannya maka dia telah kufur).

Di dalam penjelasan pengarang di atas, dapat dilihat bahawa beliau menukilkan pendapat para ulama seperti Imam al-Shawkānī dalam menjelaskan makna mencuaikan solat. Beliau kemudiannya mengukuhkan pendapat tersebut dengan menukilkan pendapat sekumpulan para ulama salaf dan imam-imam mazhab berdalilkan dua hadis yang diriwayatkan oleh periwayat-periwayat yang berautoriti.

Selepas itu, pengarang mengistinbāḥkan hukum-hakam daripada ayat di atas dengan menjelaskan kandungan ayat tersebut dengan lebih jelas. Beliau menaskan bahawa:

جاء بعد الأنبياء وأتباعهم الأتقياء خلف سوء وأولاد شر. تركوا أداء الصلوات المفروضة،
وهذا دليل على أن إضاعة الصلاة من الكبائر التي يعذب أصحابها.¹⁸

Maksudnya: Datang generasi yang buruk dan anak-anak yang jahat selepas pemergian para nabi dan pengikut-pengikut mereka yang bertakwa. Mereka meninggalkan kewajipan solat yang difardukan. Hal ini menjadi dalil bahawa meninggalkan solat itu adalah sebahagian daripada dosa besar yang mana pelakunya akan diazab oleh Allah S.W.T.

Untuk menguatkan *istinbāḥ* tersebut, pengarang mendatangkan hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī dan Abū Dāwūd daripada Anas bin Ḥakīm al-Ḍabbī iaitu:

¹⁸ *Ibid.*, j. 16, c. 2, h. 135.

روى الترمذي وأبو داود عن أنس بن حكيم الضَّبِّي أنه أتى المدينة، فلقي أبا هريرة، فقال له: يا فتى، ألا أحدثك حديثاً لعل الله تعالى أن ينفعك به قلت: بلى، قال: «إن أول ما يحاسب به الناس يوم القيامة من أعمالهم الصلاة، فيقول الله تبارك وتعالى لملائكته - وهو أعلم-: انظروا في صلاة عبدي، أتمها أم نقصها، فإن كانت تامة، كتبت له تامة، وإن كان انتقص منها شيئاً قال: انظروا هل لعبدي من تطوع، فإن كان له تطوع قال: أكملوا لعبدي فريضته من تطوعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذلك».¹⁹

Maksudnya: Meriwayat oleh Imam al-Tirmidhī dan Abū Dāwūd daripada Anas bin Ḥakīm al-Ḍabbī bahawasanya dia datang ke Madinah lalu menemui Abū Hurayrah maka, dia berkata: Wahai pemuda! Mahukah kamu aku riwayatkan kepada kamu suatu hadis semoga Allah memanfaatkan kamu dengan hadis ini. Aku menjawab: Bahkan. Berkata Abū Hurayrah: (Sesungguhnya perkara pertama yang dihisab akan manusia di hari kiamat daripada amalan mereka ialah solat. Maka, Allah S.W.T. berfirman kepada malaikat -dan Dialah yang Maha mengetahui-: Lihatlah kepada solat hambaku apakah dia menyempurnakan atau mencuaikannya. Maka, sekiranya solatnya sempurna ditulis baginya sempurna. Sekiranya dia mencuaikan sesuatu daripadanya -Allah berfirman lagi-: Lihatlah apakah bagi hambaku ini solat-solat sunat. Maka, sekiranya ada baginya solat-solat sunat -Allah berfirman lagi-: Sempurnakan bagi hambaku ini solat fardunya daripada solat sunatnya. Kemudian dinilai segala amalan yang lain di atas bentuk yang sama).

Pengarang juga membawa hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasā'ī daripada Abū Hurayrah yang mengisyaratkan bahawa amalan pertama yang dihisab di hari akhirat ialah solat. Sekiranya solatnya bagus, maka dia akan berjaya dan sekiranya solatnya rosak, maka dia akan celaka. Hadis itu ialah:

وأخرجه النسائي عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة بصلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب وخسر..» الحديث.²⁰

Maksudnya: Dan mengeluarkan oleh Imam al-Nasā'ī daripada Abū Hurayrah berkata ia: Aku mendengar Rasulullah S.A.W. bersabda: (Sesungguhnya amalan pertama yang dihisab akan seorang hamba di hari kiamat ialah dengan solatnya. Maka, sekiranya baik sesungguhnya dia telah berjaya

¹⁹ Lihat al-Imām al-Ḥāfīz Muḥammad bin 'Isā b. Sūrah al-Tirmidhī (1417H), *Sunan al-Tirmidhī, Kitāb Mawāqīt al-Ṣalāh 'an Rasūl Allāh S.A.W., Bāb Mā Jā'a 'an Awwal Mā Yuḥasab bihi al-'Abd Yawm al-Qiyāmah al-Ṣalāh*, no. 413, c. 1. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, h. 112-113.

²⁰ Lihat Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Shu'īb bin 'Alī al-Nasā'ī (1417H), *Sunan al-Nasā'ī, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb al-Muḥāsabah 'alā al-Ṣalāh*, no. 465, c. 1. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, h. 80-81.

dan terlepas (daripada azab) dan sekiranya solatnya rosak maka, dia binasa dan menjadi seorang yang rugi...) al-Ḥadith.

iii. *KITĀB AL-ZAKĀH*

Di dalam *kitāb al-Zakāh*, pengarang didapati menggunakan metode-metode tertentu ketika mentafsirkan firman Allah S.W.T.:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ
وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ^{صَلِّ} فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ^{فَإِنَّ} وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾
Surah al-Tawbah (9): 60.

Maksudnya: Sesungguhnya sedekah-sedekah (zakat) itu hanyalah untuk orang-orang fakir, dan orang-orang miskin, dan amil-amil yang mengurusnya, dan orang-orang muallaf yang dijinakkan hatinya, dan untuk hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, dan orang-orang yang berhutang, dan untuk (dibelanjakan pada) jalan Allah, dan orang-orang musafir (yang keputusan) dalam perjalanan. (Ketetapan hukum yang demikian itu ialah) Sebagai satu ketetapan (yang datangnya) dari Allah. Dan (ingatlah) Allah amat mengetahui lagi amat bijaksana.²¹

Pengarang mengulas panjang ayat ini dengan menyenaraikan beberapa masalah. Masalah pertama ialah pensabitan pengurusan zakat kepada lapan kumpulan yang disebutkan oleh ayat di atas. Metode merujuk kepada kaedah bahasa Arab digunakan untuk mensabitkan bahawa pengurusan zakat adalah hanya kepada lapan kumpulan ini sahaja tidak yang lain. Berikut adalah nasnya:

إِنَّمَا مَصَارِفُ الزَّكَاةِ الْوَاجِبَةِ لِهَؤُلَاءِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ، وَقَدْ أَفَادَتْ إِثْمًا حَصَرَ الصَّدَقَاتِ فِي
هَذِهِ الْأَصْنَافِ، دُونَ غَيْرِهِمْ.²²

Maksudnya: Hanya sesungguhnya pengurusan harta zakat yang wajib itu adalah kepada lapan golongan sahaja. Sesungguhnya huruf *إِنَّمَا* di dalam

²¹ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 356-357.

²² Lihat al-Zuhaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 10, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 261.

ayat memberi faedah mengkhususkan semua harta zakat kepada lapan golongan tersebut tidak boleh kepada golongan yang lain.

Kemudian pengarang menyatakan dalil yang menunjukkan bahawa maksud الصدقات di dalam ayat tersebut ialah zakat-zakat yang wajib dengan merujuk kepada kaedah penggunaan bahasa Arab. Alif dan lam pada perkataan الصدقات adalah menunjuk kepada perkara yang telah disebut sebelum ini (للعهد الذكري) iaitu di dalam ayat 58, firman Allah S.W.T.:

﴿٦٠﴾ ... وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ

Surah al-Tawbah (9): 58.

Maksudnya: Dan di antara mereka ada yang mencelamu (wahai Muhammad) mengenai (pembahagian) sedekah-sedekah (zakat);²³

Demikian juga Allah SWT mensabitkan hak penerimaan zakat dengan penggunaan huruf lam (لِلْفُقَرَاءِ) yang membawa makna beri milik kepada lapan golongan tersebut.

Masalah yang kedua ialah pengurusan harta zakat tersebut apakah wajib kepada kesemua lapan golongan daripada kumpulan yang disebut di dalam ayat atau pun boleh diberikan kepada satu golongan sahaja. Mengulas masalah ini, pengarang mendatangkan khilaf para ulama empat mazhab dengan alasan masing-masing. Imam al-Shāfi‘ī berpendapat wajib menguruskan zakat kepada semua lapan golongan yang disebut di dalam ayat kerana ayat tersebut menyandarkan semua harta zakat kepada

²³ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *op.cit.*, h. 356.

mereka semua dengan dalil huruf ل yang memberi faedah beri milik dan berkongsi harta tersebut dengan huruf و yang memberi faedah kongsi sebagaimana ayat ini dimulakan dengan huruf إنما yang memberi makna himpun.

Jumhur para ulama (al-Ḥanafīyyah, al-Mālikīyyah dan al-Ḥanābilah) pula mengharuskan pengurusan harta tersebut kepada satu golongan sahaja atau seorang penerima sahaja dengan merujuk kepada kefahaman para imam tersebut dalam penggunaan huruf و yang memberi faedah pilih salah satu antara lapan golongan yang disebut berdalilkan firman Allah S.W.T.:

وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ... ﴿271﴾

Surah al-Baqarah (2): 271.

Maksudnya: (Dan kalau pula kamu sembunyikan sedekah-sedekah itu serta kamu memberikanya kepada orang-orang fakir miskin, maka itu adalah lebih baik bagi kamu...).²⁴

Beliau juga membawa dalil suatu hadis Nabi S.A.W. yang diriwayatkan oleh sekumpulan ulama hadis iaitu sabda Baginda S.A.W.:

عن معاذ بن جبل: « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم، وأردها إلى فقرائكم ».²⁵

Maksudnya: Daripada Mu'ādh bin Jabal R.A.: (Aku diperintah untuk mengambil zakat daripada orang-orang kaya dalam kalangan kamu dan aku kembalikan kepada orang-orang miskin dalam kalangan kamu).

Lafaz hadis ini diriwayatkan oleh pengarang daripada *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān* tulisan Imam al-Qurṭubī dan *Fath al-Qadīr* tulisan Imam al-Shawkānī.²⁶ Beliau

²⁴ *Ibid.*, h. 87.

²⁵ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Taḥf al-Munīr*, j. 10, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 261.

tidak meriwayatkan daripada periwayat-periwayat hadis yang lain. Beliau juga tidak mendatangkan status hadis dan juga sumber rujukan.

Kedua dalil-dalil yang disebutkan di atas hanya menyebut satu golongan sahaja iaitu fakir, tidak yang lain. Ini bermakna pengagihan harta zakat harus diberikan kepada satu golongan sahaja bukan kesemua lapan golongan tersebut.

Masalah yang ketiga ialah penjelasan lapan golongan yang dimaksudkan oleh ayat di atas iaitu orang fakir, orang miskin, amil-amil yang mengurus zakat, orang mualaf, hamba-hamba yang hendak memerdekakan dirinya, orang yang berhutang, untuk dibelanjakan pada jalan Allah dan orang musafir yang terputus bekalan dalam perjalanan.

Pengarang menyebutkan khilaf ulama empat mazhab dalam mentakrifkan orang fakir dan miskin lengkap dengan dalil masing-masing. Ulama al-Shāfi'īyah dan al-Ḥanābilah berpendapat orang fakir itu lebih teruk keadaannya berbanding orang miskin berdalilkan dengan *dalīl al-siyāq*²⁷, nas al-Quran²⁸, hadis Nabi S.A.W.²⁹ dan takrif

²⁶ Hadis dengan lafaz tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Qurṭubī di dalam *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān* dan oleh Imam al-Shawkānī di dalam *Faṭḥ al-Qadīr*. Asal hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim di dalam kitab sahih masing-masing. Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān*, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 368. Lihat Imam Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Shawkānī (2003), *Faṭḥ al-Qadīr*, j. 2. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, h. 471.

²⁷ *Dalīl al-siyāq* ialah Allah S.W.T. mendahulukan golongan fakir berbanding golongan-golongan yang lain kerana mereka adalah golongan yang sangat memerlukan bantuan.

²⁸ Firman Allah S.W.T. di dalam surah al-Kahf ayat 79: *أَمْ أَلِ سَفِينَةٍ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ*. *Wajah al-dilālah* bagi ayat ini ialah Allah mengisyaratkan orang miskin mempunyai kapal. Kalaulah orang miskin itu lebih teruk keadaannya berbanding orang fakir, masakan dia mempunyai harta.

²⁹ Nabi S.A.W. pernah memohon perlindungan daripada fakir tetapi pernah memohon doa supaya miskin sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Ḥakīm daripada Abū Sa'īd al-Khudrī:

« اللهم أحيني مسكينا ، وأمتني مسكينا ، واحشرتني في زمرة المساكين »

Wajah al-dilālah daripada hadis ini ialah Nabi S.A.W. pernah berdoa supaya hidup, mati dan dihimpunkan dikalangan orang miskin. Tidak boleh diterima akal sekiranya Nabi S.A.W. mohon perlindungan daripada sesuatu dan memohon sesuatu yang lebih teruk daripada itu. Ini menunjukkan fakir lebih teruk keadaannya berbanding miskin.

ulama bahasa Arab³⁰ terhadap kedua-dua golongan. Ulama al-Ḥanafiyyah dan al-Mālikiyyah pula berpendapat sebaliknya dengan berdalilkan ayat al-Quran³¹ dan pendapat ulama lughah. Walau bagaimanapun, beliau menyatakan bahawa khilaf tersebut tidak memberi kesan kepada hak penerimaan zakat bagi kedua-dua golongan ini.

Pengarang juga menyatakan faedah khilaf para ulama sebagaimana di atas dengan menggambarkan masalah sekiranya seseorang mewasiatkan harta kepada orang fakir dan bukan orang miskin ataupun sebaliknya. Demikian juga masalah sekiranya seseorang mewasiatkan harta kepada orang fakir dan orang miskin.

Masalah keempat ialah pertembungan makna fakir dan miskin dari sudut bahasa Arab walaupun ulama empat mazhab lebih melihat kedua golongan adalah dua golongan yang berbeza. Diriwayatkan daripada Imam Abū Yūsuf dan Muḥammad (sahabat kepada Imam Abū Ḥanifah) bahawa kedua-dua golongan tersebut adalah dikira satu golongan sahaja. Pengarang kemudiannya menyatakan faedah khilaf tersebut dengan menggambarkan masalah sekiranya seseorang mewasiatkan satu pertiga hartanya kepada seorang lelaki, golongan fakir dan golongan miskin. Sekiranya fakir dan miskin dikatakan satu golongan, maka harta tersebut dibahagi dua manakala sekiranya fakir dan miskin dikatakan dua golongan berbeza, maka harta tersebut dibahagi tiga dan dibahagikan sama rata.

³⁰ Pengarang menukilkan pengtakrifan ulama bahasa Arab seperti Ibn al-Anbārī yang mengatakan orang miskin ialah orang yang ada makanan baginya manakala orang fakir ialah orang tidak ada sesuatu pun baginya.

³¹ Firman Allah S.W.T. di dalam surah al-Balad ayat 16: *أَوْ مُسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ*. Ia membawa maksud mendekatkan kulitnya dengan tanah untuk mengebumikannya yang menunjukkan betapa berhajatnya si miskin kepada bantuan.

Masalah kelima ialah had kefakiran yang membolehkan seseorang untuk menerima zakat. Pengarang menyebutkan ijmak para ulama bagi orang fakir yang mempunyai rumah dan seorang hamba yang mana keduanya adalah perlu baginya, maka dia layak menerima zakat. Bagi orang fakir yang mempunyai lebih daripada itu, para ulama berselisih pendapat mengenai kelayakannya menerima zakat. Pengarang mendatangkan pendapat Imam Abū Ḥanīfah yang berpendapat seseorang yang mempunyai dua puluh dinar atau dua ratus dirham di mana itu adalah nisab zakat tidak layak menerima zakat berdalilkan hadis yang diriwayatkan oleh sekumpulan periwayat daripada Mu'ādh iaitu:

رواه الجماعة عن معاذ: « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم، وأردّها في فقرائكم ».³²

Maksudnya: Meriwayat oleh satu kumpulan periwayat daripada Mu'ādh: (Aku diperintah untuk mengambil zakat daripada golongan kaya daripada kamu dan mengembalikannya kepada golongan fakir di kalangan kamu).

Imam Aḥmad ,al-Thawrī, Ishāq dan lain-lain pula berpendapat mana-mana orang yang mempunyai lima puluh dirham atau kadarnya daripada emas tidak layak menerima zakat kecuali sekiranya dia berhutang berdalilkan hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh al-Dāraquṭnī daripada 'Abd Allāh bin Mas'ūd iaitu:

رواه الدارقطني عن عبد الله بن مسعود عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لا تحل الصدقة لرجل له خمسون درهما ».³³

Maksudnya: Meriwayat oleh Imam al-Dāraquṭnī daripada 'Abd Allāh bin Mas'ūd daripada Nabi S.A.W. bersabda: (Tidak halal sedekah bagi seorang lelaki yang memiliki lima puluh dirham).

Walau bagaimanapun pengarang menyatakan bahawa sanad hadis tersebut adalah daif.

³² Telah lalu takhrij hadis ini. Lihat kajian ini di halaman 203.

³³ Lihat Imam al-Hāfiẓ al-Kabīr 'Alī bin 'Umar al-Dāraquṭnī (2004), *Sunan al-Dāraquṭnī, Kitāb al-Zakāh, Bāb al-Ghaniy al-Ladhī Yuḥarrimu al-Su'āl*, no. 2001, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 28.

Pengarang mendatangkan pendapat yang masyhur bagi Imam Mālik sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ibn al-Qāsim daripada beliau bahawa diberikan zakat kepada seseorang yang mempunyai empat puluh dirham kerana orang fakir bagi mazhab al-Mālikiyyah ialah orang yang tidak memiliki harta yang cukup untuk hidup setahun. Begitu juga dengan pendapat Imam al-Shāfi‘ī dan Abū Thūr yang menyatakan bahawa sesiapa yang berkemampuan untuk berusaha dan bekerja bersama sihat tubuh badan dan pandai melakukan kerja sehingga dia tidak lagi memerlukan manusia, maka menerima zakat ke atasnya adalah haram berasaskan hadis Nabi S.A.W. yang dikeluarkan oleh Imam Abū Dāwūd, al-Tirmidhī dan al-Dāraquṭnī daripada ‘Abd Allāh bin ‘Amr iaitu:

عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لا تحلّ الصدقة لغني، ولا لذي مرّة سوي »³⁴

Maksudnya: Daripada Nabi S.A.W. bersabda: (Tidak halal sedekah itu diterima oleh seorang yang kaya. Tidak halal juga diterima oleh orang yang mampu berusaha sempurna tubuh badan).

Masalah keenam yang diutarakan oleh pengarang dalam rangka beliau mentafsirkan ayat di atas ialah apakah harta zakat boleh diberikan kepada orang kafir dan *Ahl al-Bayt* dengan bentuk soalan *al-iftirādī* (السؤال الافتراضي).

Menjawab soalan yang diutarakan sebagaimana di atas, beliau mengulas bahawa zahir ayat di atas serta lafaz yang disebut secara mutlak tanpa ada pengkaitan seolah-olah memberi faham boleh memberikan harta zakat kepada mana-mana sahaja

³⁴ Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ Muḥammad bin ‘Isā b. Sūrah al-Tirmidhī (1417H), *Sunan al-Tirmizī, Kitāb al-Zakāh, Bāb Mā Jā’a Man lā Taḥillu lahū al-Ṣadaqah*, no. 652, c. 1. Riyad: Maktabah al-Ma’ārif, h.164. Lihat Imam al-Ḥāfiẓ al-Kabīr ‘Alī bin ‘Umar al-Dāraquṭnī (2004), *op.cit., Kitāb al-Zakāh, Bāb lā Taḥillu al-Ṣadaqah li Ghaniy wa lā li dhī Mirrah Sawiy*, no. 1992, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risalah, h. 23. Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash’ath al-Sajastānī al-Azdī (1997), *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Zakāh, Bāb Man Yu’tā min al-Ṣadaqah wa Ḥadd al-Ghaniy*, no. 1634, j. 2, c. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, h. 195.

orang bersifat dengan fakir dan miskin, sama ada *Ahl al-Bayt* ataupun tidak, saudara dekat ataupun jauh, orang Islam ataupun bukan Islam. Telahan ini adalah salah satu metode yang digunapakai oleh pengarang untuk menarik perhatian pembaca terhadap penjelasan masalah.

Selepas telahan di atas, pengarang memulakan ulasan dengan huruf *ولكن* yang membawa makna akan tetapi. Beliau mengatakan akan tetapi pendapat para 'Abd ialah zakat itu hanya untuk orang Islam. Tidak harus memberikan apa sahaja harta zakat kepada orang kafir kerana di sana ada hadis yang sabit di dalam karya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* daripada Ibn Abbās R.A. daripada Nabi S.A.W. bersabda kepada Mu'ādh ketika Baginda mengutusnyanya ke Yaman:

« أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ، فتردّ على فقرائهم ».³⁵

Maksudnya: Ajarkan kepada mereka bahawa wajib ke atas mereka mengeluarkan zakat yang diambil daripada orang yang kaya dalam kalangan mereka dan diberikan kepada orang yang miskin dalam kalangan mereka.

Beliau kemudiannya mendatangkan pendapat Imam Abū Ḥanīfah yang mengharuskan pengagihan harta zakat kepada orang kafir dengan dalail bahawa hadis di atas dikhaskan bagi persoalan zakat.

Pengarang melanjutkan perbincangan kepada pengagihan zakat kepada sanak saudara yang dekat dengan mendatangkan pendapat *al-Fuqahā'* yang berpendapat tidak harus seseorang itu memberi zakat kepada orang yang berada di bawah tanggungannya dalam kalangan sanak saudara sama ada mereka adalah usul (bapa dan emak ke atas)

³⁵ Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (1400H), *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Zakāh, Bāb Wujūb al-Zakāh*, no. 1395, j. 1, c. 1. Kaherah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, h. 430. Lihat

ataupun furuk (anak dan cucu ke bawah) dan juga isteri. Logik akal digunakan untuk membuktikan haramnya pengagihan kepada dua golongan ini iaitu zakat adalah untuk memenuhi keperluan dan tidak ada lagi keperluan bagi orang yang di bawah tanggungan. Sekiranya mereka diberikan harta zakat, pemberi juga akan menikmati harta tersebut.

Selanjutnya ialah *Ahl al-Bayt*. Pengarang terus menukilkan kesepakatan para ulama di atas menghukumkan tidak harus memberikan harta zakat kepada Bani Hashim kerana hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim daripada al-Muttalib bin Rabi'ah bahawasanya Nabi S.A.W. bersabda:

إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس ، وإيما لا تحل لمحمد ولا لآل محمد³⁶

Maksudnya: Sesungguhnya zakat ini hanya adalah dosa-dosa manusia, dan ianya tidak halal bagi Muhammad dan tidak halal juga bagi keluarga Muhammad.

Selain daripada Banī Hāshim, pengarang juga menukilkan pendapat Imam al-Shāfi'ī yang tidak mengharuskan pengagihan zakat kepada Banī al-Muṭṭalib kerana hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukharī daripada Jubayr bin Muṭ'im bahawa Rasulullah bersabda:

إن بني هاشم وبني المطلب شيء واحد³⁷ ، وشببك بين أصابعه

Maksudnya: Sesungguhnya Banī Hāshim dan Banī al-Muṭṭalib adalah satu. Kemudian Nabi S.A.W. memeluk antara jari-jarinya.

³⁶ Lihat Imam Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushayrī al-Naysābūrī (1998M/1419H), *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Zakāh, Bāb Tark Isti'māl Āl al-Nabiyy 'alā al-Sadaqah*, no. 2482, c. 1 . Riyārd: Dār al-Salām, h. 437. Lihat al-Imām al-Ḥāfiẓ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sajastānī al-Azdī (1997), *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Kharaj wa al-Imarah wa al-Fai', Bab fi Bayan Mawadi Qis al-Khumus wa Sahm dhi al-Qurba*, no. 1985, j. 3, c. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, h. h. 259.

³⁷ Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī (1400H), *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb Farḍ al-Khumus, Bāb wa min al-Dalīl 'alā ann al-Khumus li al-Imām*, no. 3140, j. 2, c. 1. Kaherah: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, h. 400.

Walau bagaimanapun, tidak terdapat perkataan *وشبّك بين أصابعه* di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Sorotan mendapati perkataan tersebut ada diriwayatkan oleh Imam al-Nasā'ī di dalam *al-Sunan al-Kubrānya*, Imam al-Shāfi'ī di dalam *Musnadnya*, Imam Abū Ya'lā di dalam *Musnadnya*, Imam al-Bayhaqī di dalam *al-Sunan al-Kubrānya*, Imam al-Ṭabarānī di dalam *al-Mu'jam al-Kabīr* dan lain-lain. Boleh jadi, pengarang terus menukilkan hadis tersebut daripada tafsir *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān* tulisan Imam al-Qurṭubī³⁸. Karya-karya tafsir yang lain juga dilihat meriwayatkan hadis ini seperti tafsir *al-Baghawī*, tafsir *Abū al-Sa'ūd*, tafsir *Rūh al-Ma'ānī* tulisan Imam al-Alūsī, tafsir *al-Naysābūrī*, tafsir *al-Rāzī* dan lain-lain dengan mensabitkan lafaz *وشبّك* daripada Imam al-Bukhārī.

Selanjutnya, pengarang meneruskan ulasan terhadap ayat di atas dengan mendatangkan hukum-hukum lain yang berkaitan seperti kadar agihan zakat kepada fakir dan miskin dengan membentangkan pendapat para ulama empat mazhab tanpa menyebutkan dalil masing-masing. Beliau kemudiannya meninggalkan perbahasan tersebut tanpa *tarjih*.

Masalah seterusnya ialah hukum memindahkan harta zakat ke negeri lain. Pengarang mengemukakan pendapat jumhur para ulama yang tidak mengharuskan pemindahan tersebut dengan sedikit perincian. Kemudian, beliau menukilkan pendapat *muqābil al-jumhūr* yang mengharuskan pemindahan harta zakat tersebut dengan dalil yang mereka pegang.

³⁸ Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān*, j. 10, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 22.

Dalam mengulas masalah amil zakat, pengarang mentakrifkan amil³⁹ sebagai utusan atau pengumpul zakat bagi pihak *Ulu al-Amr* berdalilkan hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī. Selanjutnya, beliau mengemukakan khilaf para ulama dalam menetapkan kadar harta zakat yang menjadi hak amil. Pendapat pertama iaitu pendapat Imam al-Sha'bī dan al-Shāfi'ī mengatakan satu perdelapan (1/8) berdalilkan zahir ayat. Kedua, iaitu pendapat mazhab Ḥanafī dan Māliki yang memberikan harta zakat kepada amil mengikut kadar upah urusan mereka. Pendapat yang ketiga berpendapat bahawa mereka diberi upah daripada *Bayt al-Māl*. Pengarang terus *memarjūhkan* pendapat yang ketiga ini dengan alasan ia bertentangan dengan zahir ayat.

Demikianlah juga dengan masalah mualaf⁴⁰, hamba yang hendak membebaskan diri, orang yang berhutang, orang berperang *fī sabīl Allāh* dan orang yang terputus bekalan di dalam perjalanan. Pengarang mengemukakan pendapat-pendapat para ulama dalam masalah-masalah tersebut dengan tidak *mentarjīhkan* mana-mana pendapat dalam kebanyakan keadaan dan *mentarjīhkan* salah satu pendapat dalam keadaan yang tertentu.

Ketika megulas balik ayat di atas di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām*, pengarang mendedahkan realiti yang berlaku pada masa kini di mana harta zakat yang diagihkan kepada fakir dan miskin diperoleh daripada sebahagian orang kaya, tidak daripada kesemuanya. Pengagihan harta zakat amat jarang berlaku kepada orang berhutang dan orang yang terputus bekalan semasa musafir. Adapun hamba, amil zakat, orang *fī sabīl Allāh* dan orang muallaf tidak mendapat harta zakat. Ini kerana sistem kehambaan sudah beakhir dan amil zakat sudah tidak ada dengan tidak adanya perlantikan daripada kerajaan kecuali di beberapa buah Negara Islam. Demikian juga

³⁹ Amil ialah orang yang diberi tauliah (kuasa) untuk memungut zakat (dan berhak menerima zakat). Lihat Kamus Dewan (2010), edisi keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 46.

⁴⁰ Mualaf ialah orang yang baru memeluk agama Islam, saudara baru. *Ibid.*, h. 1046.

dengan pejuang *fī sabīl Allāh*, iaitu askar yang mendapat gaji bulanan daripada poket kerajaan dan tidak lagi menunggu habuan daripada zakat. Lebih menyedihkan ialah habuan orang muallaf yang tidak mendapat hak mereka kecuali amat jarang dan terbatas dek kerana pengurusan harta Negara yang teruk dan kekayaan hanya berlegar dalam kalangan pihak pemerintah. Negara-negara Islam masa kini tidak mementingkan urusan untuk menyebarkan agama Islam *lā Ḥawla wa lā Quwwata illā bi Allāh*.

Pengarang juga menyebutkan dua belas faedah yang diperolehi oleh orang yang mengeluarkan zakat dan lapan faedah yang diperolehi oleh orang yang menerima zakat. Sebahagiannya adalah dipetik daripada ayat al-Quran dan hadis Nabi S.A.W. Sebahagiannya dinukilkan daripada pendapat para ulama dan sebahagian yang lain adalah pendapat beliau sendiri. Hal ini memperlihatkan usaha pengarang yang bersungguh-sungguh dalam menjelaskan makna ayat yang ditafsirkan serta menampakkan keprihatinan beliau kepada dunia realiti serta keupayaan beliau dalam bidang falsafah Islam.

iv. *KITĀB AL-ṢIYĀM*

Ayat yang paling dekat dengan umat Islam di dalam bab puasa ialah firman Allah S.W.T.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

﴿١٨٣﴾

Surah al-Baqarah (2): 183.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, kamu diwajibkan berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang yang dahulu daripada kamu, supaya kamu bertakwa.⁴¹

⁴¹ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 56.

Ayat di atas dihipunkan bersama dengan ayat 184 dan 185 surah al-Baqarah dalam bentuk tafsiran tematik dengan meletakkan tajuk kefarduan puasa (فرضية الصيام). Pengarang mentakrifkan puasa dari sudut bahasa Arab dan dari sudut syarak dengan jelas di dalam subtopik makna perkataan (المفردات اللغوية).

Selepas menghuraikan kedudukan *i'rab*, *al-Balaghah*, makna perkataan dan sebab turun ayat, pengarang mengulas ayat di atas dengan mengaitkan hubungan ayat dengan ayat-ayat yang sebelum yang masih membincang masalah hukum-hakam *al-shariyyah* iaitu qisas, wasiat dan puasa. Sebab itulah pengarang tidak membahaskan munasabah ayat dengan ayat sebelum seperti mana di ayat-ayat yang lain.

Pengarang menjelaskan kefarduan puasa dan hikmah-hikmahnya dalam aspek jasad, roh, kesihatan dan kemasyarakatan dengan syarat-syarat yang jelas untuk mencapai hikmah-hikmah tersebut berdalilkan nas-nas al-Quran, hadis Nabi S.A.W. dan hujah-hujah akal.

Pengarang juga menyatakan syarat utama dalam kewajiban berpuasa iaitu berkeupayaan untuk melaksanakan puasa dengan membawa pendapat-pendapat ulama dan khilaf dalam kalangan mereka. Beliau juga menyebutkan rukhsah-rukhsah⁴² dalam ibadat puasa, khususnya bagi orang yang sakit dan sedang bermusafir. Setiap perbahasan dikembarkan dengan pendapat para ulama serta dalil-dalil mereka masing-masing.

⁴² Rukhsah ialah kelonggaran ketetapan hukum syarak kerana darurat (seperti memakan bangkai, memendekkan sembahyang dalam perjalanan, meninggalkan puasa ketika sakit). Lihat Kamus Dewan (2010), edisi keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 46. h. 1349.

Di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām*, pengarang mengistinbāḥkan beberapa hukum daripada ayat di atas. Hukum pertama ialah fadilat puasa yang banyak dan ganjarannya yang besar dengan dalil hadis *al-Qudsi*⁴³ yang masyhur iaitu:

«يقول الله تبارك وتعالى: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم، فإنه لي وأنا أجزي به»⁴⁴

Maksudnya: Firman Allah S.W.T.: Setiap amalan anak Adam adalah bagi anak Adam itu sendiri kecuali puasa. Sesungguhnya puasa itu bagi-Ku dan Akulah yang membalasnya dengan amalan tersebut.

Pengarang kemudiannya menukikan pendapat Imam al-Qurṭubī yang menjelaskan kenapa Allah S.W.T. mengkhususkan puasa kepada-Nya sebagaimana di dalam hadis di atas sedangkan tidakkah semua ibadah itu adalah kepada-Nya dengan dua alasan. Pertama kerana ibadat puasa itu menghalang orang yang berpuasa daripada melakukan kehendak nafsu dan syahawat tidak sebagaimana ibadat lain. Kedua ialah kerana puasa itu adalah rahsia antara hamba dengan Tuhannya dan puasa itu tidak zahir kecuali hanya bagi Allah sahaja. Maka, jadilah puasa itu hanya tertentu bagi Allah S.W.T. sedangkan ibadah-ibadah yang lain adalah zahir dan boleh dicemari oleh sifat riak. Pendapat Imam al-Qurṭubī ini disebut tanpa menyebutkan rujukannya secara jelas.

Hukum yang kedua ialah puasa itu menjadikan seseorang sebagai seorang muslim yang bertakwa sebagaimana disebut di dalam zahir ayat. Kenyataan ini diperkukuhkan dengan alasan bahawa puasa itu boleh mematikan syahawat berdalilkan hadis Nabi S.A.W. yang berbunyi:

⁴³ Hadis al-Qudsi dari sudut makna adalah daripada Allah Taala dan dari sudut lafaz adalah daripada Rasulullah S.A.W. Ia adalah apa-apa yang dikhabarkan oleh Allah Taala kepada Nabinya dengan ilham atau ketika tidur lalu Nabi A.S. mengkhabarkan makna perkara tersebut dengan ibaratnya sendiri. Al-Quran adalah lebih afdal daripadanya kerana lafaznya adalah diwahyukan. Lihat al-Jurjānī (1987), *al-Ta'rifāt*, c. 1, Beirut: 'Ālam al-Kutub, h. 117.

⁴⁴ Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī (1400H), *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb al-Ṣaum, Bāb Hal Yaquḥlu inni Ṣaim idhā Shuṭima*, no. 1904, j. 2, c. 1. Kaherah: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, h. 31-32.

Maksudnya: Puasa itu adalah perisai dan pengasi.

Pengarang kemudiannya menjelaskan makna hadis dengan bahawa puasa itu boleh melemahkan syahawat jimak sebagaimana pengasian (وجاء) itu memutuskan syahawat. Beliau juga dilihat tidak mentakhrīkan hadis di atas. Barangkali kerana memadai dengan meriwayatkannya terus daripada Imam al-Qurṭubī di dalam tafsirnya.

Hukum ketiga ialah berkenaan dengan keharusan berbuka bagi orang yang sakit dan orang yang sedang bermusafir.. Pengarang menjelaskan *dābit*⁴⁸ sakit dan musafir yang mengharuskan berbuka dengan berdalilkan pendapat ulama serta alasan-alasan mereka sama ada nas al-Quran, hadis-hadis Nabi S.A.W. dan dalil-dalil lain.

Hukum yang keempat ialah hukum wajib mengqadakan puasa bagi yang mendapat rukhsah berbuka di bulan Ramadan pada waktu yang lain sebagaimana pendapat jumhur para ulama. Di dalam masalah ini, pengarang tidak mendatangkan pandangan *muqābil al-jumhūr*⁴⁹ sebagaimana yang biasa dilakukan oleh beliau pada masalah-masalah yang lain. Pembaca barangkali akan tertanya-tanya beberapa perkara. Pertama siapakah jumhur para ulama yang dimaksudkan oleh pengarang. Kedua ialah siapakah pula *muqābil al-jumhūr* yang tidak disebutkan di dalam masalah tersebut.

⁴⁵ Lafaz ini diriwayatkan di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Muslim dan Imam Aḥmad daripada hadis Hurayrah. *Ibid.*, *Kitāb al-Ṣaum*, *Bāb Faḍl al-Ṣaum*, no. 1894, j. 2, c. 2, h. 29.

⁴⁶ Lafaz ini diriwayatkan di dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Muslim dan Imam Aḥmad daripada hadis ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd. *Ibid.*, *Kitāb al-Ṣaum*, *Bāb al-Ṣaum li man Khāfa ‘alā Nafsihī al-‘Uzbah*, no. 1905, j. 2, c. 2, h. 32.

⁴⁷ Lihat Imam Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi‘ fī Aḥkām al-Qur‘ān*, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 126-127.

⁴⁸ *al-Dābit* ialah di sisi ulama ialah hukum menyeluruh yang boleh disesuaikan dengan semua juzuk-juzuknya. Lihat Jamā‘ah min Kibār al-Lughawiyyīn al-‘Arab (2003), *al-Mu‘jam al-‘Arabī al-Asāsī*. Tunisia: Muassasah Lārūs al-‘Ālamiyyah, h. 763.

⁴⁹ *Muqābil al-jumhūr* ialah pihak yang bertentangan. *Ibid.*, h. 966.

Ketiga ialah apakah sandaran *muqābil al-jumhūr* ketika menghukumkan tidak perlu qada puasa yang ditinggalkan sedangkan ia bertentangan dengan zahir nas.

Kemudian, pengarang meneruskan perbincangan tentang kewajiban qada puasa sebagaimana di dalam masalah di atas dengan berturut-turut atau boleh berselang seli. Beliau mengemukakan pendapat jumhur para ulama yang menyatakan sunat berturut-turut dan tidak wajib dengan berbantuan konsep '*Ulūm al-Qur'ān* dan *Qawl al-Ṣahābī*. Konsep yang dimaksudkan ialah *muṭlaq* ayat *فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*. *Qawl al-Ṣahābī* yang dimaksudkan ialah perkataan Siti 'Ā'ishah yang menyebutkan bahawa:

وروى الدارقطني بإسناد صحيح عن عائشة رضي الله عنها، قالت: نزلت « فعدة من أيام آخر متتابعات » فسقطت: « متتابعات ».⁵⁰

Maksudnya: Dan Imam al-Dāruqṭnī meriwayatkan suatu hadis dengan sanad yang sahih daripada 'Ā'ishah R.A. berkata: Telah diturunkan ayat (فعدة من أيام آخر متتابعات). Kemudian digugurkan perkataan (متتابعات).

Pengarang juga tidak *mentakhrījkan* hadis ini kerana barangkali memadai dengan menukilkkan masalah ini daripada Imam al-Qurṭubī dalam karyanya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*⁵¹. *al-Athar* ini juga turut diriwayatkan oleh Imam al-Suyūṭī di dalam karyanya *al-Durr al-Manthūr*⁵² dan ulama-ulama hadis seperti Imam al-Bayhaqī dan Ibn al-Mundhir.

⁵⁰ Hadis ini diriwayat oleh Imam al-Dāruqṭnī, al-Bayhaqī, 'Abd al-Razzāq di dalam Musannafnya dan Imam Mālik di dalam al-Muwaṭṭa'. Lihat al-Ḥāfiẓ al-Kabīr 'Alī bin 'Umar al-Dāruqṭnī (2004), *Sunan al-Dāruqṭnī, Kitāb al-Ṣiyām, Bāb Qadā' al-Ṣaum*, no. 2315 dan 2316, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 170.

⁵¹ Lihat Imam Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abū Bakr al-Qurṭubī (2006), *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān*, j. 3, c. 1. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 136.

⁵² Lihat Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (2003), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, j. 2, c. 1. Kaherah: Markaz Hajr li al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, h. 247.

Menurut pengarang lagi, ayat di atas menjadi dalil ke atas wajib qada puasa yang ditinggalkan dengan rukhsah pada bulan Ramadan tanpa ditentukan masa qada tersebut. Lafaz perkataan أيام آخر adalah *muṭlaq* sebagaimana di dalam disiplin 'Ulūm al-Qur'ān dan tidak diqaydkan dengan mana-mana juzuk waktu.

Begitulah seterusnya hukum-hakam yang dibentangkan oleh pengarang sehingga tamat perbahasan ayat 185 surah al-Baqarah. Hukum-hakam tentang orang yang tidak mengqadakan puasa sehingga masuk ke bulan Ramadan yang berikutnya, hukum orang yang sengaja membuka puasanya, hukum orang yang menjimakkan isteri di siang hari bulan Ramadan, hukum orang yang tidak upaya melaksanakan puasa kerana sakit atau terlalu tua, perempuan yang sedang mengandung dan sedang menyusukan anak, khilaf ulama tentang kadar fidyah⁵³ dan lain-lain.

v. *KITĀB AL-HAJJ*

Pengarang mentafsirkan ayat yang membincangkan hukum-hakam ibadah haji pada firman Allah S.W.T.:

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ﴿٩٧﴾
Surah Āl Imrān (3): 97.

Maksudnya: Dan Allah mewajibkan manusia mengerjakan ibadat Haji dengan mengunjungi Baitullah iaitu sesiapa yang mampu sampai kepadanya...⁵⁴

⁵³ Fidyah ialah denda sebab tidak mengerjakan sesuatu fardu: fidyah untuk puasa. Lihat Kamus Dewan (2010), edisi keempat, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 410.

⁵⁴ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 117.

Antara hukum yang dibincangkan ialah hukum orang yang memasuki al-Masjid al-Harām. Sesiapa yang memasuki al-Masjid al-Harām, maka selamat diri dan hartanya daripada sebarang pencerobohan dan penganiayaan. Tidak boleh menumpahkan darah yang haram di dalam masjid sebagaimana tidak boleh membunuh di dalamnya sekalipun dia adalah dikehendaki kerana memberontak ataupun kerana hukum qisas. Pengarang membawa ayat al-Quran surah al-‘Ankabūt ayat 67, surah al-Qaṣaṣ ayat 57 dan surah al-Baqarah ayat 125 sebagai dalil tanah haram yang aman tersebut. Demikian juga doa Nabi Ibrahim A.S. di dalam surah al-Baqarah ayat 126 dan pendapat Sayidina Umar R.A di dalam masalah tersebut.

Beliau kemudiannya menukilkkan pendapat para ulama dalam masalah yang dibincangkan. Di antaranya, pendapat Imam Abū Ḥanīfah yang menyatakan hukum sesiapa yang diwajibkan bunuh di tanah halal dengan sebab qisas atau murtad atau zina lalu dia berlindung di tanah haram, maka tidak diambil apa-apa tindakan kecuali tidak dilindungi, tidak diberi makan, tidak diberi minum dan tidak dipedulikan untuk urusan niaga sehinggalah memaksa dia keluar dari tanah haram.

Pengarang juga menukilkkan pendapat Imam al-Jaṣṣāṣ al-Ḥanafī ketika mentafsirkan masalah yang sama di dalam karya agungnya *Aḥkām al-Qur’ān* yang menghukumkan haram mengambil tindakan ke atas penjenayah yang berlindung di tanah haram. Ibarat ayat-ayat di dalam masalah ini kadang-kadang menyebut Baitullah dan kadang-kadang menyebut tanah haram menjadi dalil bahawa tanah haram adalah sama hukumnya dengan Baitullah di dalam bab keamanan dan melarang mengambil tindakan ke atas penjenayah yang berlindung di dalamnya. Pengarang mencatatkan nukilan beliau sebagaimana di atas pada nota kaki dengan jelas.

Adapun pendapat Imam Mālik dan al-Shāfi‘ī yang mengharuskan qisas di dalam tanah haram, maka ia merujuk kepada hukuman yang betul dan adil yang diperintahkan oleh al-Quran.

Pengarang kemudiannya beralih kepada hukum mengerjakan haji ke Baitullah. Beliau menjelaskan bahawa haji adalah salah satu rukun Islam yang lima dan maksud bagi orang yang mampu sampai kepadanya ialah berkemampuan dari sudut jasmani dan material. Sesiapa yang ada halangan salah satu atau kedua-dua sekali dari sudut jasmani seperti sakit, takut mudarat diri daripada musuh atau binatang buas di tengah perjalanan atau dari sudut material seperti tidak ada bekalan dan kenderaan, maka tidak wajib ke atasnya mengerjakan haji.

Pengarang menukulkan kesepakatan kebanyakan para ulama yang berpendapat bahawa bekalan dan kenderaan itu adalah dua syarat di dalam ibadah haji dengan dalil daripada hadis Nabi S.A.W. yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhī . Beliau juga menukulkan pentafsiran para sahabat seperti Ibn Umar dan lain-lain terhadap firman Allah S.W.T. *مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا* dengan bekalan dan kenderaan.

Hukum wajib mengerjakan haji sekali seumur hidup dan sunat diulangi setiap lima tahun sekali turut disebut oleh pengarang dengan berdalilkan hadis Nabi S.A.W. yang dikeluarkan oleh Imam Ibn Hibbān dan Imam al-Bayhaqī daripada Abū Sa‘īd.

Demikian juga dengan hukum mengerjakan haji yang boleh ditangguh dan tidak dituntut dikerjakan segera sebagaimana pendapat mazhab Shāfi‘ī dan Imam Muḥammad bin Ḥasan. Pengarang menyatakan dalilnya daripada al-Quran dan al-Sunnah. Beliau kemudiannya menukulkan pendapat Imam al-Qurṭubī yang *mentarjih*kan pendapat

tersebut dengan mendatangkan dalil-dalil al-Quran, hadis-hadis Nabi S.A.W., sirah yang sabit dan hujah-hujah akal. Nukilan ini dilihat sekaligus *mentarjih*kan pendapat ini daripada pendapat yang lain.

Berikutnya, pengarang mengemukakan pendapat Imam Abū Hanifah, Abū Yūsuf, salah satu pendapat di dalam mazhab Māliki dan mazhab Hanbali yang mengatakan wajib mengerjakan haji apabila cukup syarat dengan segera. Beliau mendatangkan dalil-dalil mereka daripada al-Quran, hadis-hadis Nabi S.A.W. dan hujah-hujah akal yang mengisyaratkan perintah mengerjakan haji dengan segera tidak bertanggung.

2. PERBAHASAN MUAMALAH

Maksud muamalah di dalam konteks ilmu fiqah ialah perkara yang berkaitan dengan urusan sesama manusia seperti jual beli, syarikat, hutang piutang, gadai, jual salam, wakaf, wakil dan lain-lain. Di dalam karya-karya turath, para ulama menamakan perbahasan ini sebagai *kitāb al-buyū'*.

Ayat pertama yang terlintas di dalam fikiran apabila membicarakan muamalah Islam ialah firman Allah S.W.T.:

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... ﴿٢٧٥﴾
Surah al-Baqarah (2): 275.

Maksudnya: Yang demikian ialah disebabkan mereka mengatakan: “Bahawa sesungguhnya berjual beli hanyalah seperti riba”. Padahal Allah telah menghalalkan berjual beli (berniaga) dan mengharamkan riba.⁵⁵

⁵⁵ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 89.

Menyurusi karya *al-Tafsīr al-Munīr* dalam mentafsirkan ayat ini, pengarang didapati mentakrifkan riba dari sudut bahasa dan syarak mengikut pendapat imam-imam mazhab empat. Berikutnya pengarang menjelaskan hukum jual beli dan hukum riba dengan mendatangkan nas-nas daripada al-Quran, al-Sunnah dan sebagainya.

Perbahasan diteruskan dengan penjelasan pengarang tentang empat peringkat pengharaman riba sebagaimana pengharaman arak lengkap dengan ayat-ayat yang mengisyaratkan proses pengharaman kedua-dua perkara tersebut.

Di bawah subtopik *Fiqh al-Hayāh aw al-Ahkām*, pengarang menjelaskan hukum harus berjual beli selagi tidak ada unsur yang ditegah oleh syarak. Beliau kemudiannya menegaskan pengharaman riba dalam semua bentuk riba yang diketahui iaitu riba *al-Nasī'ah* dan riba *al-Faḍl*. Beberapa contoh riba telah digambarkan oleh pengarang untuk mendekati kefahaman pembaca mengenai masalah tersebut.

Beberapa *khulāṣah* kecil dibuat untuk menyatakan beberapa perkara. Pertama, makna ayat di atas yang disebut secara *muṭlaq* daripada apa-apa *qayd* menunjukkan di atas haramnya semua jenis riba termasuk riba *al-Nasī'ah al-Jāhilī* dan riba *al-Faḍl* dengan alasan berlakunya penambahan.

Khulāṣah kedua ialah makna perkataan الرِّبَا وَحَرَّمَ الرِّبَا adalah *mujmal* (ا ح ل) dan memerlukan penjelasan (المبَيَّن) daripada syarak mengikut disiplin 'Ulūm al-Qur'ān. Maka, termasuklah di dalam riba penambahan di dalam jual beli dan penambahan di dalam muamalah bukan jual beli, seperti hutang.

Pengarang menimbulkan persoalan *al-iftirādī*, apakah pengharaman riba hanya tertentu kepada enam perkara yang disebut di dalam hadis yang disebut sebelum ini ataupun boleh dikiaskan dengan perkara-perkara yang sama dari sudut makna? Hadis tersebut ialah:

عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وأختار هنا ما رواه مسلم - قال : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبرّ بالبرّ ، والشّعير بالشّعير ، والتّمر بالتّمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأجناس ، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد »⁵⁶

Maksudnya: Daripada Nabi S.A.W.- dan aku memilih hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim - bersabda: (Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum *al-burr* dengan gandum *al-burr*, gandum *al-sha'ir* dengan *al-sha'ir*, tamar dengan tamar dan garam dengan garam, sama dengan sama, serupa dengan serupa, unjuk berunjuk (terima barang yang dibeli di dalam majlis akad). Apabila berbeza jenis-jenis ini maka, jual belilah olehmu sebagaimana yang kamu mahukan dengan syarat ia unjuk berunjuk.

Pengarang mengemukakan pendapat mazhab selain daripada mazhab empat iaitu mazhab al-Zahiriyyah yang menafikan kias dan mengatakan riba berlaku hanya pada enam perkara ini sahaja tidak ditambah di atas enam perkara tersebut. Pendapat jumhur para ulama yang terdiri daripada imam-imam mazhab empat ialah pengharaman riba adalah bukan hanya kepada enam perkara yang disebutkan di dalam hadis itu sahaja bahkan boleh dikiaskan kepada perkara yang sama dari sudut makna. Pengarang kemudiannya menyatakan '*illah*'⁵⁷ kepada masalah tersebut dengan menukulkan pendapat-pendapat para ulama mazhab empat.

⁵⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Sa'īd al-Khudrī dan 'Ubādah bin al-Ṣāmit R.A. Lihat Imam Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushayrī al-Naysābūrī (1998M/1419H), *Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Musāqāt wa al-Muzāra'ah, Bāb al-Ṣarf wa Bay' al-Dhahab bi al-Waraq Naqdā*, no. 4063, c. 1 . Riyārd: Dār al-Salām, h. 692-693.

⁵⁷ Imam al-Ghazālī mentakrifkan *al-'illah* sebagai sifat yang memberi kesan kepada hukum bukan dengan dirinya bahkan dengan ketetapan syarak. Imam al-Āmidī pula mentakrifkannya sebagai sifat yang membangkitkan hukum. Imam al-Rāzī pula mentakrifkannya sebagai sifat yang menjadi tanda kepada hukum. . Lihat Prof. Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zahīr (2005), *Uṣūl al-Fiqh*, juz. 4. Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, h. 71-73.

Sebagai pendedahan maklumat kepada para pembaca, pengarang menyenaraikan lima sebab pengharaman riba di dalam Islam. Pengarang juga turun ke dunia realiti untuk membincangkan sistem pinjaman kewangan yang berlaku di institusi-institusi kewangan dengan caj faedah yang berganda di atas apa jua nama sekalipun.

Sebagai *tawjihāt* kepada umat dan sebagai memenuhi tuntutan fatwa iaitu mesti disertai dengan nilai, maka pengarang menganjurkan jalan taubat kepada mereka yang terlibat dengan riba. Berikut adalah nasnya:

وسبيل التوبة مما بيد الإنسان من الأموال الحرام إن كانت من ربا ، فليردّها على من أربى عليه ، ويطلبه إن لم يكن حاضرا ، فإن أيس من وجوده فليصدق بذلك عنه. وإن أخذه بظلم فليفعل كذلك في أمر من ظلمه.⁵⁸

Maksudnya: Dan cara bertaubat daripada apa yang dimiliki oleh seseorang dari harta-harta yang haram ialah sekiranya harta itu adalah riba, maka pulangkannya kepada tuannya dan carilah dia sekiranya dia tiada bersama. Andainya dia tidak ditemui maka bersedekah harta tersebut bagi pihaknya. Sekiranya seseorang itu mengambil harta orang lain dengan zalim, maka buatlah sedemikian juga seperti di atas kepada orang yang dia zalimi.

3. PERBAHASAN KEKELUARGAAN

Isu yang paling menarik dibincangkan di dalam bab kekeluargaan Islam ialah poligami. Isu ini biasa dijadikan modal oleh musuh-musuh Islam untuk memburuk-burukkan agama Allah yang suci ini. Ayat yang menceritakan tentang poligami ialah firman Allah S.W.T.:

وَإِنْ حِفْظُكُمْ أَلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۚ
فَإِنْ حِفْظُكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾
Surah al-Nisā' (4): 3.

⁵⁸ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munīr*, j. 3, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 101.

Maksudnya: Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu telah berkahwin dengan mereka), maka berkahwin (dengan) sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil (di antara isteri-isteri kamu) maka (berkahwinlah dengan) seorang sahaja, atau (pakailah) hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat (untuk mencegah) supaya kamu tidak melakukan kezaliman.⁵⁹

Pengarang mengistinbāḥkan beberapa hukum daripada ayat di atas. Di antaranya ialah kewajiban beriltizam dengan berlaku adil di dalam semua perkara sama ada di dalam bab menyelia harta anak yatim ataupun ketika berkahwin dengan mereka ataupun kepada perempuan-perempuan biasa yang dinikahi. Beliau menukilkan pentafsiran Imam ‘Abd Allāh bin Abbas, Ibn Jubayr dan Siti ‘Ā’ishah R.A. mengenai perlakuan adil kepada isteri-isteri sebagaimana dilakukan terhadap perempuan yang yatim.

Pengarang juga menukilkan perkataan Siti ‘Ā’ishah R.A. yang mentakwilkan ayat *وَمَا يُنَالِي عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ* dengan mengatakan maksud ayat tersebut ialah apa yang terkandung di dalam ayat *وَإِنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ* *مِنَ النِّسَاءِ*. Maksudnya: sekiranya kamu mengetahui bahawa kamu tidak mampu berlaku adil kepada perempuan yatim yang kamu uruskan mereka (sebagai wali) maka kahwinilah siapa sahaja yang kamu berkenan dalam kalangan kaum perempuan selain perempuan yatim. Pengarang kemudian didapati menyimpulkan bahawa maksud takwil itu ialah larangan mengahwini perempuan yatim ketika takut tidak dapat berlaku adil.

Di antara hukum yang diistinbāḥkan ialah harus berpoligami sehingga empat orang isteri sahaja tidak lebih dari itu. Pengarang menampelak orang yang mentafsirkan

⁵⁹ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 145-146.

ayat tersebut dengan mencampurkan jumlah yang disebut oleh al-Quran menjadi sembilan, iaitu $2+3+4=9$ dengan alasan itulah yang dilakukan oleh Nabi S.A.W.⁶⁰ Pengarang menolak pendapat songsang itu dengan ijmak para sahabat, para tabiin serta hadis yang diriwayatkan oleh Imam Mālik di dalam Muwaṭṭā', al-Nasā'ī dan al-Dāruqūṭnī di dalam sunan masing-masing.

Pengarang membawa suatu persoalan *al-iftirādī* yang cukup menarik iaitu apakah hukuman kepada orang yang berkahwin lagi sedangkan dia sudah mempunyai empat orang isteri? Beliau kemudiannya menjawab soalan tersebut dengan mengemukakan khilaf para ulama di dalam masalah tersebut. Beliau juga meninggalkan khilaf para ulama tersebut tanpa *mentarjih*kan mana-mana pendapat.

Di antara hukum yang *diistinbāṭ*kan ialah wajib mengahwini hanya seorang perempuan sahaja ketika takut berlaku zalim apabila berpoligami berdalilkan firman Allah S.W.T.:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ^ص... ﴿١٢٩﴾

Surah al-Nisa' (4): 129.

Maksudnya: Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu sekalipun kamu bersungguh-sungguh (hendak melakukannya)⁶¹

Pengarang membawa dalil ayat tersebut secara umum dan didapati tidak mengulas maksud ayat tersebut di sini dengan lanjut sedangkan ayat tersebut ditanggungkan oleh para ulama dengan keadilan yang bersifat material dan kecenderungan hati. Ketidakadilan yang bersifat material akan diambil salah oleh

⁶⁰ Nabi S.A.W. mempunyai sembilan orang isteri dan dua hamba perempuan. Lihat Imam Abū al-Fidā' 'Imād al-Dīn Ismā'īl bin Kathīr (2003), *Safwah al-Sīrah al-Nabawīyyah*, j. 4, c. 3. Kaherah: al-Majlis al-Ala li al-Shuun al-Islamiyyah, h. 461.

⁶¹ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 181.

syarak manakala ketidakadilan yang bersifat kecenderungan hati seperti kasih sayang tidak diambil salah.

Pengarang turut mengemukakan hikmat poligami dalam Islam. Pengharusan poligami adalah berasaskan darurat dan keperluan bahkan meletakkan syarat-syarat seperti berkeupayaan dari sudut nafkah zahir dan batin, boleh berlaku adil di antara isteri dan menggauli mereka dengan baik. Pengharusan tersebut ialah apabila isteri didapati mandul, terlalu ramai wanita berbanding lelaki atau masalah seksual di pihak isteri. Manakah yang lebih baik mengikut pengarang sama ada menceraikan isteri tersebut atau berpoligami. Sudah tentu berpoligami suatu penyelesaian yang sederhana.

Pengarang juga menempelak kaum lelaki yang menggunakan keharusan ini untuk menganiayai isteri sedia ada atau hanya di atas dasar nafsu. Perbuatan tersebut adalah bersifat individu dan tidak boleh meletakkan kesilapan kepada hukum serta dasar berpoligami dalam Islam. Memperbaiki keburukan yang terdapat di dalam poligami adalah lebih baik berbanding mengingkari keharusannya yang telah dinaskan secara jelas di dalam al-Quran.

Pengarang juga turut mengetengahkan isu Nabi S.A.W. berpoligami. Beliau menolak dakwaan bahawa Baginda S.A.W. berpoligami di atas dasar nafsu. Beberapa alasan telah beliau kemukakan seperti Nabi S.A.W. tidak berkahwin dengan sesiapa pun semasa hidup Siti Khadijah sehingga akhir usianya. Isteri-isteri Nabi S.A.W. juga kesemuanya adalah janda kecuali Siti 'Ā'ishah R.A. Beliau kemudian menjelaskan sebab perkahwinan Nabi S.A.W. adalah di atas dasar kemanusiaan, kemasyarakatan dan kerana Islam itu sendiri dengan mengemukakan contoh-contoh dengan ringkas.

Suatu *khulāṣah* kecil dibuat untuk mengukuhkan bahawa poligami itu adalah perkara yang merujuk kepada darurat, atau membawa *maṣlahah* secara umum atau khusus berdasarkan apa yang dilakukan oleh Nabi S.A.W.

4. PERBAHASAN JENAYAH

Ketika mentafsirkan firman Allah S.W.T.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ^طالْحُرِّ بِالنَّهْرِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى
بِالْأُنثَى ^جفَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَحْيِهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ^قذَلِكَ تَخْفِيفٌ
مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ^ففَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ [٢:١٧٨] وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ
حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

Surah al-Baqarah (2): 178-179.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan kamu menjalankan hukuman qisas (balasan yang seimbang). Dalam perkara orang yang mati dibunuh iaitu orang merdeka dengan orang merdeka, dan hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Maka sesiapa (pembunuh) yang dapat sebahagian keampunan dari saudaranya (pihak yang terbunuh), maka hendaklah (orang yang mengampunkan itu) mengikut cara yang baik (dalam menuntut ganti nyawa), dan (si pembunuh pula) hendaklah menunaikan bayaran ganti nyawa itu) dengan sebaik-baiknya. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu serta suatu rahmat kemudahan. Sesudah itu sesiapa yang melampaui batas (untuk membalas dendam pula) maka baginya azab seksa yang tidak terperi sakitnya. Dan di dalam hukuman qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertaqwa.⁶²

Dengan menamakan tajuk ini sebagai pensyariatian qisas dan hikmahnya, pengarang menjelaskan penetapan Islam terhadap hukuman qisas untuk menjamin keadilan dan persamaan kerana qisas boleh menggerunkan manusia daripada melakukan jenayah bunuh.

⁶² Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 55.

Pengarang didapati turun ke dunia realiti dengan menegaskan bahawa hukuman qisas tetap relevan sebagai penggerun di zaman moden ini. Sistem penjara tidak mampu menakutkan kebanyakan penjenayah berat. Syariat Allah S.W.T. adalah yang paling adil, paling teguh dan paling tepat kerana Allah S.W.T. lebih tahu dengan perkara yang boleh membetulkan manusia dan dengan perkara yang boleh mendidik umat manusia dan semua bangsa. Syarak juga mengharuskan mengambil pampasan sebagai ganti daripada qisas.

Selepas menjelaskan makna ayat dan membuat gambaran yang jelas mengenai hukum qisas, pengarang menarik perhatian pembaca dengan mengatakan bahawa Syariat Islam cukup hebat apabila menggabungkan pensyariatan qisas yang difardukan kepada Bani Israel dan pensyariatan *al-diyah* yang difardukan kepada Nasrani. Maka, jadilah pilihan di dalam jenayah bunuh antara qisas, *al-diyah* atau memaafkan tanpa *al-diyah*. Pengarang membawa dalil-dali daripada ayat al-Quran yang mengisyaratkan pilihan kemaafan kerana ia lebih dekat dengan takwa.

Kemudian, pengarang mengemukakan beberapa permasalahan fihiyyah. Di antaranya ialah masalah pembunuhan yang berlaku antara merdeka dengan hamba, muslim dengan kafir. Merungkai masalah ini, pengarang mendatangkan pendapat para jumbuh ulama yang mensyaratkan persamaan di antara penjenayah dengan mangsa dari sudut agama dan merdeka. Muslim tidak boleh diqisas kerana membunuh orang kafir dan merdeka juga tidak diqisas kerana membunuh hamba. Mazhab Hanafi tidak mensyaratkan persamaan di dalam masalah ini. Bagi mereka, persamaan dari sudut kemanusiaan itu sudah mencukupi untuk menghukumkan qisas terhadap penjenayah.

Pengarang meneruskan perbahasan dengan mengemukakan dalil masing-masing lengkap dengan *wajh al-dilālah* bagi setiap nas. Beliau menyimpulkan bahawa fokus *al-istidlāl* bagi jumhur para ulama ialah perkataan *القصاص* yang membawa makna persamaan dari sudut-sudut yang disebut oleh ayat manakala fokus *al-istidlāl* bagi mazhab Hanafi ialah perkataan *القَتْلَى* yang membawa makna menentukan qisas pada pembunuh tidak kepada orang lain. Pengarang didapati *mentarjīhkan* pendapat mazhab Hanafi di dalam masalah ini dengan menyatakan:

ويظهر أن رأي الحنفية يحقق الانسجام بين صدر الآية وعجزها ، فيكون العبد مساويا للحر ، ويكون المسلم مساويا للذمي في الحرمة ، لأنه محقون الدم على التأييد. أما رأي الجمهور فلا يحقق الانسجام بين بداية الآية و مايتها ، إذ أم قرروا ألا يقتل الحر بالعبد ، وأن الرجل يقتل بالأنثى وبالعكس.⁶³

Maksudnya: Dan nyata bahawasanya pendapat mazhab Hanafi lebih menampakkan keseragaman di antara awal ayat dengan akhir ayat. Maka, seorang hamba adalah sama dengan seorang merdeka dan seorang muslim juga adalah sama bagi orang kafir *al-zimmi*⁶⁴ dari sudut kehormatan kerana pembunuhan itu adalah tetap penumpahan darah. Adapun pendapat jumhur para ulama, maka tidak menampakkan keseragaman di antar awal ayat dengan akhirnya kerana mereka menetapkan bahawa tidak dihukum qisas seorang merdeka yang membunuh hamba sedangkan seorang lelaki akan diqisas kerana membunuh seorang perempuan.

Kebiasaannya pengarang dilihat cenderung untuk *mentarjīhkan* pendapat jumhur para ulama tetapi di dalam masalah yang tertentu seumpama masalah yang sedang dibincangkan ini, beliau menyokong pendapat *muqābil al-jumhūr* dengan *ijtihād* dan alasan beliau sendiri. Penulis percaya, dunia realiti banyak mempengaruhi beliau untuk berbuat demikian demi memperlihatkan keindahan dan keadilan Islam di mata dunia.

⁶³ Lihat al-Zuḥaylī (1998), *al-Tafsīr al-Munūr*, j. 2, c. 2. Damshiq: Dār al-Fikr, h. 111.

⁶⁴ *Al-Zimmi* ialah dinisbahkan kepada perkataan *al-zimmah* iaitu perjanjian dan keamanan. Perkataan ini digunapakai untuk orang (kafir) yang membuat perjanjian keamanan di dalam sebuah Negara Islam seperti Ahli al-Kitāb. Lihat Jamā'ah min Kibār al-Lughawiyīn al-'Arab (2003), *al-Mu'jam al-'Arabī al-Asāsī*. Tūnis: Muassasah Lārous al-'Ālamiyyah, h. 486.

Pengarang meneruskan perbahasan dengan membawa masalah berikutnya iaitu hukum qisas seorang lelaki kerana membunuh seorang perempuan. Pengarang mengemukakan pendapat para ulama dalam kalangan *al-Salaf al-Ṣālih* dan imam-imam mazhab berbantuan dalil masing-masing. Demikian juga dengan masalah yang lain seperti qisas seorang ayah yang membunuh anaknya sendiri, qisas sekumpulan manusia dengan sebab membunuh satu nyawa, wali mangsa mengambil *al-diyah* daripada pembunuhan yang sengaja, hak memaafkan bagi seorang perempuan yang merupakan wali bagi mangsa, hukuman terhadap pembunuh sekiranya dia membunuh selepas keluarga mangsa mengambil diyat dan pengkhususan hukuman qisas kepada pemerintah bukan hak peribadi. Kelihatan pengarang membahaskan masalah-masalah di atas dengan mengemukakan pendapat para ulama dengan dalil masing-masing. Sebahagian besarnya ditinggalkan tanpa *tarjih* dan sebahagian kecil daripada masalah tersebut *ditarjih*kan.

5. PERBAHASAN HALAL HARAM

Firman Allah S.W.T.:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ^{صَلِّ} قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ^{قُلْ}
﴿٢١٩﴾...

Surah al-Baqarah (2): 219.

Maksudnya: Mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad) mengenai arak dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya ada dosa besar dan ada pula beberapa manfaat bagi manusia tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya."⁶⁵

Ketika mentafsirkan ayat di atas, pengarang menyebutkan sebab dosa dan manfaat yang ada pada arak dan judi. Dosa arak ialah kerana ia menyakiti manusia dan

⁶⁵ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 67.

boleh membawa kepada permusuhan dan perbalahan, manakala dosa judi ialah pertaruhan seseorang yang menghalang daripada hak dan berlaku kezaliman yang akhirnya membawa kepada permusuhan dan perbalahan. Manfaat arak pula ialah boleh berniaga dengannya, menikmati kelazatannya, mengkhayalkan, menggalakkan perbelanjaan bagi orang yang bakhil dan menguatkan hati orang yang penakut. Manfaat judi pula ialah mendapat keuntungan berganda, boleh bersedekah kepada fakir miskin dengan nilai yang besar dan sebagainya.

Pengarang juga menandatangani kaedah fiqhiyyah untuk menguatkan kemudharatan arak dan judi adalah lebih besar daripada manfaatnya, iaitu menolak mafsadah adalah lebih didahulukan berbanding menarik kemaslahatan (*درء المفساد مقدم*) (*على جلب المصالح*). Sebab itulah menurut pengarang kebanyakan orang Arab Jahiliyyah tidak terlibat dengan arak seperti al-Abbas bin Mirdās. Para doktor juga bersepakat mengatakan arak itu memudaratkan. Demikian juga dengan persatuan-persatuan di Eropah dan Amerika yang mengajak semua manusia untuk tidak mengambil arak bahkan menuntut penggubalan undang-undang untuk menghalang pembelian dan penjualan arak.

Seterusnya pengarang membentangkan pendapat para ulama dalam menjelaskan maksud perkataan *الخمر* (arak). Imam Abū Ḥanīfah dan sekumpulan ulama Iraq berpendapat bahawa *الخمر* itu ialah perahan anggur. Perahan-perahan lain seperti tamar, gandum, jagung dan seumpamanya dipanggil *النبيذ*. Oleh itu pengharaman di dalam ayat al-Quran ialah arak perahan anggur sahaja. Adapun perahan lain, maka pengambil yang

sedikit daripadanya adalah halal. Pengambilan secara banyak sehingga memabukkan sahaja yang haram. Ini berdasarkan hadis Nabi S.A.W. Pengarang didapati tidak menyatakan hadis tersebut.

Jumhur para ulama yang terdiri daripada imam-imam mazhab empat kecuali Imam Abū Ḥanifah, ulama al-Ḥijāz dan ulama hadis berpendapat semua perahan yang memabukkan sama ada daripada anggur atau lainnya adalah الخمر. Oleh itu, semua yang memabukkan adalah haram dengan nas al-Quran. Sejurus selepas itu, pengarang mengemukakan dalil daripada kedua-dua belah pihak. Dalil mereka berlegar sekitar pemahaman mereka dalam bahasa Arab dan hadis-hadis Nabi S.A.W.

Kemudian, pengarang memperkatakan tentang bahaya arak. Berpandukan dalil al-Quran dan hadis Nabi S.A.W., pengarang menyenaraikan kemudaran arak terhadap kesihatan, akal, harta benda, kemasyarakatan, akhlak, kemudaran sejagat dan kemudaran agama. Suatu khulasah dibuat untuk menguatkan kenyataan beliau terhadap kemudaran arak dan melabelkan arak sebagai ibu kepada segala keburukan.

Berikutnya, pengarang beralih kepada الميسر dan bahaya-bahayanya. Pengarang mentakrifkan الميسر dan membawa sedikit gambaran bagaimana bentuk الميسر dalam kalangan orang Arab. Kemudaratannya adalah jelas sebagaimana disebut di dalam ayat di atas, akan tetapi pengarang menambah kemudaran yang lain seperti merosakkan tarbiah kerana menjadikan seseorang itu pemalas, menunggu rezeki yang tidak pasti, melemahkan upaya akal, meninggalkan kerja yang sepatutnya dan boleh memfliskan seseorang.

Firman Allah S.W.T.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾
Surah al-Mā'idah (5): 90.

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman! Bahawa sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan Syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya.⁶⁶

Ketika mentafsirkan ayat di atas, pengarang didapati mengulangi makna arak dan judi serta menta'kidkan pengharaman kedua-duanya. Kemudian, beliau membawa pendapat jumhur para ulama yang mengatakan bahawa semua yang memabukkan itu adalah najis. Imam Abū Ḥanīfah memperincikan bentuk-bentuk arak dan memutuskan sebahagiannya najis *mughallazah*, sebahagiannya adalah najis dan sebahagian yang lain tidak sampai tahap najis.

Pengharaman arak dan judi mengikut pengarang adalah daripada pelbagai sudut. Pertama ialah ayat di atas yang menggunakan huruf *إنما* yang memberi faedah fokus. Keduanya ialah arak dan judi dikembarkan dengan penyembahan berhala dan menenung nasib yang ditolak oleh syarak dan akal. Ketiga ialah kedua-duanya adalah amalan syaitan yang mengisyaratkan perbuatan yang amat keji. Keempat ialah perintah supaya menjauhi semua perkara yang disebut di dalam ayat dengan perkataan *فاجتنبوه* tidak cukup dengan semata-mata larangan atau menghukumkan haram. Pengarang juga menjelaskan bahawa perintah menjauhi perkara-perkara tersebut adalah sebab kepada kejayaan dan kelepasan daripada azab Allah S.W.T.

⁶⁶ Lihat Sheikh Abdullah Basmeih (1983), *Tafsir Pimpinan al-Rahman*, c. 6. Kuala Lumpur: Percetakan Adabi, h. 67.

Pengarang mengistinbāḱkan beberapa hukum daripada ayat di atas di bawah subtopik *Fiqh al-Ḥayāh aw al-Aḥkām* yang mana kesemuanya memperkatakan tentang arak, judi, penyembahan berhala dan menenung nasib dengan membawakan nas-nas al-Quran, hadis-hadis Nabi S.A.W. serta menukilkan pendapat-pendapat para ulama di dalam masalah tersebut. Seperti biasa, hadis-hadis yang dibawa tidak *ditarjihkan* kerana memadai dengan sumber yang telah disebut.

4.2 KESIMPULAN

Ulasan-ulasan penulis terhadap metode-metode yang digunakan oleh pengarang dalam mentafsirkan sebagaimana di atas adalah membuktikan keabsahan metodologi yang digunapakai oleh pengarang seperti yang disebut di dalam bab yang ketiga. Secara ringkas, penulis menegaskan bahawa Wahbah al-Zuḥaylī beriltizam dengan metodologi yang digunapakai sepanjang karya beliau ini.

Walaupun karya ini adalah jelmaan daripada himpunan dan nukilan daripada karya-karya tafsir yang lain baik dahulu ataupun baru, akan tetapi pendekatan *ijtihād* beliau sama ada menghimpunkan pendapat yang berbeza, mentarjihkan salah satu pendapat, *beristinbāt* dan lain-lain dilihat sebagai sesuatu yang baru dan bersesuaian dengan tuntutan umat Islam sekarang ini.