

BAB 2

KONSEP AL-‘AZIMAH DAN AL-RUKHSAH

Pendahuluan

Perundangan beberapa aspek rukhsah dalam Islam sesungguhnya menunjukkan bukti betapa syariat Islam beriltizam dengan prinsip toleransi dan permudahan dalam mengeluarkan perintah terhadap hukum-hukum syara^c. Rukhsah termasuk dalam kes-kes peringanan yang diutarakan oleh Syariat Islam sebagai mengurangkan bebanan dan kepayahan manusia dalam menjunjung titah perintah Allah.

Pada umumnya apabila disebutkan perkataan rukhsah ramai yang beranggapan bahawa ia membawa kefahaman tentang sebarang bentuk kemudahan yang diberikan kepada manusia dalam melaksanakan tuntutan-tuntutan syara^c. Anggapan yang bersebatii dalam jiwa sesetengah individu ini perlu diperbetulkan dengan memperkenalkan maksud sebenar rukhsah yang dibincangkan oleh para ulama. Kefahaman sebenar tentang rukhsah tidak akan diperolehi tanpa meninjau kepada pandangan para ulama usūl tentang definisi rukhsah yang menjadi perkara pokok untuk diketengahkan sebelum melihat kepada contoh-contoh rukhsah yang dimaksudkan. Begitu juga dalam memperkatakan tentang rukhsah beberapa perkara lain juga perlu diketengahkan seperti ciri-ciri rukhsah, hukumnya dan kategori rukhsah.

Walaupun salah faham tentang maksud rukhsah tidak menyebabkan implikasi yang buruk terhadap amalan-amalan yang dilakukan namun adakalanya ia menyebabkan pengabaian oleh manusia dalam melaksanakan rukhsah yang diberikan kepada mereka. Kefahaman yang silap tentang maksud rukhsah boleh menyebabkan seseorang tidak mengambil manfaat untuk mendahulukan beramal dengan rukhsah atau sebaliknya menurut keutamaannya. Dalam hal ini al-Ghazālī menyebutkan satu contoh yang pada anggapan umum dianggap sebagai rukhsah tetapi sebenarnya ia bukan rukhsah.

Bertayammum disebabkan ketidaaan air menurut beliau bukannya rukhsah seperti yang akan dibincangkan nanti. Dengan melihat sepintas lalu kepada fakta ini sesetengah orang beranggapan adalah tidak menjadi apa-apa masalah samada kita menganggapnya sebagai rukhsah atau sebaliknya. Namun jika diteliti, salah faham tentang rukhsah dalam kes ini boleh menyebabkan setengah manusia lebih suka meninggalkan bertayammum dan menanti sehingga terdapat air untuk berwuduk sekalipun terpaksa melakukan sembahyang diluar waktunya. Hal ini timbul kerana mereka menganggap kes ini sebagai rukhsah dan apabila ia dikaitkan dengan rukhsah maka ia boleh dibuat pilihan samada hendak beramal dengannya atau tidak. Akan tetapi apabila kita mengetahui bahawa kes ini sebenarnya bukan rukhsah maka jelaslah bahawa ia tidak boleh dibuat pilihan di mana orang yang tidak mendapatkan air bukan lagi diberikan kebenaran secara pilihan untuk bertayammum malah ia wajib bertayammum. Oleh itu dalam hal ini tidak timbul soal rukhsah yang dibincangkan.

Sehubungan dengan itu perbahasan tentang rukhsah secara meluas perlu menjadi salah satu perbincangan utama yang dikemukakan dalam bab ini. Bagi tujuan tersebut takrif-takrif rukhsah yang dikemukakan oleh para ulama adalah menjadi garis panduan untuk mengetahui tentang maksud rukhsah. Bertolak dari sini kepentingan membincangkan serta menganalisis takrif-takrif rukhsah yang dikemukakan perlu diberikan keutamaan sebelum membincangkan aspek-aspek rukhsah yang lain.

Setelah memahami maksud rukhsah sebenar melalui pembentangan tentang definisi yang dikemukakan maka perkara-perkara lain yang menjadi susulan kepada aspek rukhsah akan disebutkan bagi menyempurnakan lagi perbincangan pada bab ini. Perkara-perkara yang berkaitan dengan hukum rukhsah, pengenalan tentang faktor yang melahirkan rukhsah, keutamaan beramal antara rukhsah dan ‘azīmah, kategori rukhsah serta analisis daripada dalil yang dikemukakan merupakan perkara yang perlu diutarakan bagi menjelaskan dengan terperinci apakah aspek-aspek yang boleh dianggap sebagai rukhsah sekaligus membawa beberapa hukum yang berkaitan dengannya.

2.1 Pengenalan Umum Rukhsah dan ‘Azīmah

Terdapat dua aliran di kalangan ulama uṣūl dalam menyenaraikan hukum rukhsah dan ‘azīmah. Sebahagian daripada mereka mengatakan rukhsah dan ‘azīmah termasuk dalam pembahagian hukum taklīf dengan berdasarkan adanya ciri iqtidā-

(tuntutan) dan takhyir (pilihan). ‘Azīmah dikira sebagai hukum berbentuk iqtidā’ sementara rukhsah sebagai hukum berbentuk takhyir¹.

Muhammad Abu Zahrah mengatakan, perbincangan mengenai rukhsah dalam ilmu uṣūl fiqh merupakan lanjutan daripada perbincangan tentang hukum taklīf kerana di antara pengertian yang tersirat di sebaliknya ialah berlakunya pemindahan sesuatu yang dilarang kepada sesuatu yang diharuskan atau sesuatu yang dituntut dalam bentuk *luzūm* (kemestian) kepada keharusan meninggalkannya dalam satu tempoh tertentu. Ia bererti perpindahan daripada satu hukum taklīf kepada hukum taklīf yang lain. Ini kerana hukum-hukum syara‘ taklīf bererti menuntut para mukallaf melakukan atau meninggalkan sesuatu perbuatan²

Secara umumnya rukhsah merupakan salah satu anugerah Allah yang dikaitkan dengan unsur-unsur masyaqqah pada sesuatu perintah. Kadangkala seseorang mukallaf terdedah kepada sesuatu hukum taklīf yang sukar baginya dan tidak tertanggung atau boleh dilakukannya tetapi dengan terpaksa mengharungi masyaqqah (kesulitan) yang luar biasa. Walaupun secara keseluruhannya si mukallaf berupaya melakukan tuntutan-tuntutan itu namun Allah S.W.T telah memberikan rukhsah kepadanya untuk meninggalkan perlakuan yang dituntut oleh syara‘. Contohnya seperti orang yang sakit pada bulan Ramadan diberikan rukhsah untuk berbuka puasa dengan syarat ia mengqada’kannya pada hari-hari yang lain. Dengan

¹Muhammad Abu Zahrah, Uṣūl Al-Fiqh, Kaherah: Dār al-Fikr Al-‘Arabī, 1958/1377 hlm 50.

²*Ibid.*

itu apabila ia berbuka pada bulan Ramadan bererti ia telah menggunakan rukhsah yang diberikan oleh syara^c. Sementara amalan yang dituntut oleh syara^c untuk dilakukannya pada mulanya dikenali dengan panggilan ^cazīmah³

Sebahagian mereka mengatakan ^cazīmah dan rukhsah termasuk dalam pembahagian hukum wad^ci⁴ kerana pada hakikatnya rukhsah merupakan pernyataan tentang penetapan oleh Allah SWT salah satu sifat sebagai sebab wujudnya peringangan, sedangkan ^cazīmah merupakan pernyataan tentang kebiasaan-kebiasaan yang menjadi sebab untuk berlangsungnya hukum-hukum asal yang kulli (كلي). Aliran ini menjadikan ^cazīmah dan rukhsah termasuk dalam bahagian-bahagian perbuatan mukallaf. Ia merupakan pandangan oleh Ibn al-Hājib, al-Āmīdī dan al-Syātībī⁵.

Namun begitu jika diteliti, didapati pada realitinya kedua-dua aliran ini adalah benar kerana hukum itu memang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf di mana pembahagian oleh salah satu kumpulan itu turut membawa maksud pembahagian

³Ibid.

⁴Hukum wad^ci ialah hukum yang diletakkan oleh Allah di antara dua perkara dengan menjadikan salah satunya sebagai sebab atau syarat atau halangan. Ia dinamakan wad^ci (perletakan) kerana Allah meletakkan tanda-tanda bagi kewujudan atau ketiadaan hukum-hukum taklīfi. Rujuk: Al-Syawkānī, Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Syawkānī Irsyād al-Fuhūl Ila Tahqīqī al-Haqq min Ḥilmī al-Uṣūl, Beirut: Dār al-Fikr, tt, hlm 6. Muḥammad Abu Zārah, Uṣūl Al-Fiqh, Kaherah: Dār al-Fikr Al-^cArabi, 1958, hlm 27.

⁵Al-Zuhaylī, Dr Wahbah al-Zuhaylī, Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, Damsyik: Dār al-Fikr, 1986. jld 1, hlm 108,

kumpulan yang satu lagi. Pembagiannya sebagai hukum ialah dengan menganggap adanya perkaitan hukum dengan perbuatan mukallaf dan pembahagiaan sebagai perbuatan ialah dengan menganggap adanya perkaitan hukum taklīf dengan perbuatan itu. Dr. wahbah al-Zuhaylī memilih aliran yang kedua dengan alasan bahawa hukum yang disyariatkan dalam rukhsah dan ‘azīmah ialah menjadikan ḍarūrah (sebagai contohnya) sebab mengharuskan perkara yang dilarang atau kezuruan sebagai sebab peringanan untuk meninggalkan kewajipan⁶

2.2 Definisi ‘Azīmah Dan Rukhsah

Terdapat berbagai takrif yang dikemukakan oleh ulama usūl tentang ‘azīmah dan rukhsah. Antara takrif-takrif itu ialah seperti berikut:

- i) Al-Ghazālī mentakrifkan ‘azīmah dari segi bahasa dengan maksud tujuan yang jitu (qasdū al-muakkad). Maksud ini diambil daripada firman Allah SWT:

Maksudnya:

“Tidak kami dapati ada baginya tujuan yang jitu”⁷

Sesetengah rasul dikenali sebagai ulu al-azmi kerana kejituan tujuan mereka dalam mencari kebenaran⁸

⁶Ibid.

⁷Q. Tāhā (20):115.

Dari sudut istilah syara^c, ‘azīmah bermaksud “kewajipan-kewajipan yang diwajibkan oleh Allah ke atas hambaNya”⁹

:

Rukhsah dari sudut bahasa bermaksud “kesenangan dan kemudahan (al-Yusrū wa al-suhūlah)”. Oleh kerana itulah dikatakan *Rakhaṣa al-Sīru wa sahula al-syirā'* (harga menjadi senang dan belian menjadi mudah) yakni apabila harga itu diberikan tawarannya.

Dari sudut syara^c, rukhsah bermaksud “sesuatu yang diberikan keluasan kepada orang mukallaf untuk melakukannya lantaran adanya keuzuran dan tidak berupaya dilakukan di samping adanya sebab yang terhalang untuk dilakukan”¹⁰.

Takrif yang dikemukakan oleh al-Imam al-Ghazali jelas menunjukkan bahawa perkara yang tidak diwajibkan oleh Allah ke atas kita seperti puasa sunat Syawal dan sembahyang hari raya tidak dinamakan rukhsah dan begitu juga yang diharuskan oleh Allah seperti makan dan minum tidak dinamakan rukhsah, sementara memakan

⁸Al-Ghazālī, Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, al-Muṭaṣfa Min ʿIlmi al-Uṣūl, Kaherah: Dar al-Fikr t.t. jld 1, hlm 98.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid.

bangkai ketika darurat dan gugurnya kewajipan berpuasa kepada orang musafir dinamakan rukhsah¹¹.

Al-Imam Al-Ghazālī menyebutkan bahawa penamaan rukhsah boleh dipakai dari sudut hakikat dan majāz. Antara contoh rukhsah dari sudut hakikat yang disebutkan oleh beliau ialah seperti keharusan menuturkan perkataan kufur, minum arak, merosakkan harta orang lain ketika dipaksa, menghilangkan benda yang tersekat dikerongkong dengan seteguk arak apabila tidak ada minuman lain. Semenjara rukhsah berbentuk majāz pula yang langsung tidak berkait dengan hakikat ialah penamaan rukhsah kepada hukum-hukum berat yang diangkat daripada umat ini setelah dahulunya diwajibkan kepada umat-umat dahulu. Pada beliau hukum-hukum berat di kalangan umat dahulu yang diangkat daripada umat ini boleh disebutkan rukhsah sebagai memperluaskan skopnya. Ini kerana mewajibkan hukum-hukum itu kepada umat-umat dahulu bukanlah bererti mendatangkan kesempitan kepada kita (umat nabi Muhammad) yang tidak diwajibkan hukum-hukum itu lantaran rukhsah itu adalah keluasan sebagai gantian kepada penyempitan.

Lanjutan daripada penamaan rukhsah berbentuk hakikat dan majāz ini terdapat beberapa hukum yang berada di tengah-tengah antara dua pengertian ini di mana sebahagiannya hampir kepada pengertian hakiki dan sebahagian lagi hampir kepada pengertian majāz. Contohnya ialah seperti sembahyang qasar dan berbuka puasa bagi orang muasfir, ianya wajar dinamakan rukhsah hakikat kerana sebab puasa iaitu bulan

¹¹Ibid.

Ramadan sememangnya wujud dan orang yang bermusafir juga termasuk dalam firman Allah Taala:

Maksudnya:¹²

“Barangsiapa di antara kamu ada (di negeri tempat tinggalnya) pada bulan itu maka hendaklah ia berpuasa”¹².

Kemudian ia dikecualikan daripada keumuman hukum itu disebabkan adanya keuzuran dan kesukaran. Bertayammum ketika tiada air tidak sewajarnya dinamakan rukhsah kerana adalah tidak mungkin mentaklifkan penggunaan air ketika ketiadaan air. Oleh itu tidak boleh dikatakan sebab (sebab tayammum iaitu ketiadaan air) kedapatan, padahal mentaklifkan penggunaan air adalah mustahil. Ini berlainan halnya dengan orang yang dipaksa menuturkan kalimah kufur dan minum arak kerana ia berupaya tidak melakukannya. Mengharuskan bertayammum ketika sakit atau luka atau air berada di tempat yang jauh atau terpaksa membelinya dengan harga yang tidak sepatutnya dinamakan sebagai rukhsah. Dalam hal ini keharusan bertayammum disebabkan ketiadaan air samalah seperti menunaikan kaffarat dengan memberi makan orang miskin ketika tidak berupaya memerdekaan hamba, di mana ini tidak dinamakan rukhsah, malah yang sebenarnya ialah syara^c mewajibkan pemerdekaan hamba pada satu keadaan dan memberi makan pada keadaan yang lain. Oleh itu kita tidak boleh mengatakan sebab untuk memberi makan kedapatan ketika tidak berupaya memerdekaan hamba, malah fakta yang sebenarnya ialah, *zihār* merupakan sebuah

¹²Q, al-Baqarah (2): 185.

mewajibkan pemerdekaan hamba pada satu keadaan dan juga sebagai sebab memberi makan pada keadaan yang lain¹³.

Apa yang jelas daripada keterangan ini menunjukkan rukhsah sebenarnya dinamakan terhadap sesuatu perkara yang telah mempunyai hukumnya sendiri, di mana hukum yang telah ada itu jika diusahakan boleh dilakukan tetapi dengan terpaksa mengharungi kesukaran. Jelasnya, pengamalan beberapa aspek rukhsah dalam hukum-hukum ibadat yang sering dikenali oleh umum seperti bertayammum ketika ketiadaan air adalah tidak bertepatan dengan maksud rukhsah sebenar dari sudut istilah usūl walaupun ia tidak sampai kepada menyalahkan penggunaan perkataan rukhsah pada contoh tersebut. Lantaran itulah beliau (al-Ghazālī) terlebih dahulu memperingatkan tentang penggunaan rukhsah yang mencakupi rukhsah hakikat dan majāz.

ii) Al-Syāṭibī mentakrifkan al-‘azīmah sebagai “hukum-hukum keseluruhan (kullī) yang disyariatkan pada mulanya”. Rukhsah ertinya “perkara yang disyariatkan disebabkan adanya keuzuran yang menimbulkan masyaqah yang merupakan pengecualian daripada hukum asal kullī yang pada asasnya menghalang hukum kullī itu daripada dilakukan dalam bentuk rukhsah, di samping pengecualian yang diberikan hanyalah sekadar hajat”. Pensyariatan rukhsah disebabkan adanya keuzuran merupakan ciri khusus yang disebutkan oleh para ulama usūl¹⁴.

¹³ Al-Ghazālī, op.cit, jld 1, hlm 48.

¹⁴ Al-Syāṭibī, Ibrāhim bin Mūsā al-Lakhmī, al-Muwāfaqāt Fi Usūl al-Syari‘ah, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1991/1411, jld 1, hlm 223-224.

Erti hukum berbentuk *kullī* ialah ianya tidak dikhusruskan kepada sebahagian orang mukallaf tanpa orang mukallaf yang lain dan tidak pada sebahagian keadaan tanpa keadaan yang lain. Contohnya seperti sembahyang yang disyariatkan secara *itlāq* (umum) dan umum bagi setiap orang pada setiap keadaan. Begitu juga dengan puasa, zakat, haji, jihad dan seluruh syiar-syiar Islam yang berbentuk *kullī*. Termasuk juga dalam pengertian ini hukum yang disyariatkan lantaran sebab kemaslahatan pada asalnya seperti hukum-hukum yang menjadi penyampai kepada menegakkan kemaslahatan dunia dan akhirat seperti berjual beli, sewa menyewa dan seluruh kontrak *mu‘āwadah* (pertukaran) yang lain. Begitu juga dengan hukum *jināyah*, *qisās* dan *dāmān*. Erti disyariatkan pada mulanya ialah Allah bertujuan dengan hukum-hukum itu untuk mengasaskan hukum-hukum taklif kepada manusia sejak awal-awal urusan di mana ia tidak didahului oleh sesuatu hukum *syara‘* sebelum itu. Jika ia didahului oleh satu hukum yang lain sebelum itu dan hukum yang sebelum itu dimansuhkan maka hukum yang kedua itu dikira sebagai hukum permulaan sebagai pengenalan kepada kemaslahatan-kemaslahatan *kullī* yang universal (umum)¹⁵.

Termasuk juga dalam pengertian ‘azīmah iaitu hukum-hukum *kullī* yang datang dengan bersebab. Ini kerana kadangkala hukum itu tetap juga wujud walaupun tidak didahului oleh sebabnya. Contohnya ialah seperti firman Allah:

¹⁵ *Ibid.* hlm 223.

Maksudnya:

"Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu katakan (kepada Muhammad) **Rā'īnā** tetapi katakanlah **unzurnā** dan dengarlah"¹⁶

2

FirmanNya lagi:

Maksudnya:

"Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, kerana mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan"¹⁷

Sesungguhnya sebab-sebab yang dikenalpasti kepada perintah-perintah dalam ayat-ayat ini (iaitu larangan mengucapkan perkataan **rā'īnā** dan larangan memaki sembah-sembahan orang-orang kafir) hanya merupakan permulaan kepada beberapa jenis hukum yang datang sedikit demi sedikit berdasarkan adanya hajat kepada hukum-hukum itu. Kesemua ini adalah termasuk dalam pengertian **'azīmah**¹⁸.

¹⁶Q, al-Baqarah (2): 104. (**Rā'īnā** bererti, sudilah kamu memperhatikan kami. Di kalangan para sahabat mereka menghadapkan kata ini kepada Rasulullah. Orang Yahudi memakai kata-kata ini dengan memalingkan sebutan padahal mereka bermaksud menyebutkan **ru'unah** yang bermaksud kebodohan yang sangat, sebagai ejekan kepada Rasulullah. Itulah sebabnya Allah menyuruh sahabat-sahabat menukar perkataan **rā'īnā** kepada perkataan **unzurnā** yang maksud kedua-duanya adalah sama) Lihat: Sa'id Hawwa, al-Asās Fi al-Tafsīr, Kaherah: Dār al-Salām Li al-Tibā'ah 1985/1405, jld 1, hlm 204.

¹⁷Q, al-Anṣām (6): 108.

¹⁸Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 224.

Dalam takrif rukhsah yang disebutkan oleh beliau, dengan menyebutkan keadaannya yang menimbulkan masyaqah bererti tidak termasuk keuzuran yang disebabkan semata-mata hajat tanpa kedapatan sebarang masyaqah. Oleh itu hukum yang terhasil daripada keuzuran sebegini tidak dinamakan rukhsah. Contohnya seperti hukum pelaburan (*qirād*)¹⁹ di mana pada asalnya ia disebabkan oleh adanya keuzuran iaitu ketidakupayaan pemilik harta untuk menjalankan usahanya, dan ia harus dilakukan walaupun tidak ada keuzuran dan kelemahan. Begitu juga hukum musāqāh²⁰, hutang, dan kontrak salām²¹. Kesemua ini tidak dinamakan rukhsah walaupun ia merupakan pengecualian daripada hukum asal yang dilarang. Hukum kontrak-kontrak sebegini termasuk dalam hajat yang *kullī* sedangkan perkara-perkara *hājiyāt* tidak dinamakan sebagai rukhsah di kalangan ulama. Kadangkala keuzuran yang timbul itu berkaitan dengan penyempurnaan hukum yang asal (أصل تكميلي) dan ia

¹⁹Qirād sama erti dengan *muḍārabah*. Ia bermaksud: Pemilik harta memberikan kepada pengusaha sejumlah harta untuk dimanfaatkan di mana keuntungan yang diperolehi akan dikongsi berdasarkan syarat yang mereka persetujui. Jika berlaku kerugian ia hanya akan ditanggung oleh pemilik harta sahaja sementara pengusaha tidak menanggung kerugian itu tetapi ia kerugian usaha dan pekerjaannya. Rujuk: Al-Syarbīnī, al-Sayykh Muḥammad al-Syarbīnī al-Khaṭīb, Mughnī al-Muhtāj Ilā Ma‘rifati Ma‘āni Alfāz al-Minhāj, Kaherah: Cetakan al-Ḥalabi 1958, jld 2, hlm 309.

²⁰Musāqāh erti empunya tanaman mengambil seorang yang lain untuk menyiram dan memelihara tanaman itu dengan syarat hasil tanaman itu milik mereka berdua. Dalam mazhab al-Syāfi‘ī tanaman yang dikira hanyalah tanaman kurma dan anggur sahaja. Rujuk: Al-Syarbīnī, Mughnī al-Muhtāj Ilā Ma‘rifati Ma‘āni Alfāz al-Minhāj, Kaherah: Cetakan al-Ḥalabi 1958, jld 2, hlm 322.

²¹Kontrak terhadap suatu barang yang disifatkan dengan diserahkan bertangguh tetapi dibayar harganya dalam majlis akad (kontrak). Rujuk: Al-Syarbīnī, Mughnī al-Muhtāj Ilā Ma‘rifati Ma‘āni Alfāz al-Minhāj, Kaherah: Cetakan al-Ḥalabi 1958, jld 2, hlm 102.

juga tidak dinamakan rukhsah. Contohnya seperti para makmum yang mampu sembahyang berdiri tetapi sembahyang sambil duduk di belakang imam yang sembahyang sambil duduk kerana keuzuran.. Sembahyang makmum secara duduk itu adalah disebabkan keuzuran namun keuzuran ini bukanlah masyaqah, bahkan bertujuan mewujudkan keseragaman dengan perbuatan imam dan tidak menyalahinya. Oleh demikian contoh sebegini tidak dinamakan rukhsah walaupun ia hukum yang dikecualikan lantaran adanya keuzuran.

Dengan menyebutkan hukum ini sebagai hukum pengecualian daripada hukum asal kullī bererti segala rukhsah bukanlah disyariatkan pada awalnya. Oleh kerana itu ia tidak bersifat kullī (menyeluruh) pada sesuatu hukum. Hukum mengqasarkan sembahyang dan berbuka puasa ketika musafir adalah merupakan hukum yang datang kemudian sedangkan hukum yang datang dahulu ialah hukum sembahyang secara penuh dan berpuasa.

Rukhsah dilaksanakan dalam situasi dan keadaan yang tertentu sahaja. Ini merupakan ciri-ciri rukhsah yang tidak dapat dielakkan daripadanya. Pensyariatan rukhsah merupakan satu juzuk yang terbatas sekadar hajat semata-mata. Orang musafir yang telah tamat perjalannya wajib kembali beramal dengan hukum kullī yang asal iaitu sembahyang secara penuh dan wajib berpuasa Ramadan. Orang sakit yang mampu berdiri dalam sembahyangnya tidak boleh sembahyang sambil duduk dan jika ia berupaya menggunakan air ia tidak boleh bertayammum.

Begitulah juga dengan seluruh aspek rukhsah yang lain. Ini berlainan halnya dengan kontrak qard (hutang), qirād (pelaburan), musāqāh dan jual beli ḋarāyah²², yang disandarkan hukumnya kepada adanya hajat. Walaupun hukum-hukum ini kelihatan mirip seperti rukhsah tetapi pada hakikat istilah rukhsah yang sebenarnya kontrak-kontrak ini bukanlah termasuk di dalamnya (rukhsah) kerana ia tetap disyariatkan walaupun keuzurannya telah tiada. Oleh itu diharuskan kepada seseorang berhutang walaupun ia tidak berhajat untuk berhutang, diharuskan kepada pemilik tanaman untuk menyerahkan urusan penjagaan tanaman secara musāqāh atau secara pemberian upah walaupun ia berupaya melakukannya sendiri, dan diharuskan melaburkan modal dengan hartanya walaupun ia berupaya mengusahakan harta itu sengan sendiri atau dengan mengupah orang lain.

Kesimpulannya ḋazīmah adalah merujuk kepada hukum asal kullī (keseluruhan) sejak dari mula sementara rukhsah pula merujuk kepada hukum pecahan yang dikecualikan daripada hukum asal kullī itu²³.

²²Iaitu menjual buah kurma masak yang masih di pokoknya secara anggaran dengan buah kurma kering yang sama timbangannya jika tidak sampai lima awsuq (iaitu dua qintār setengah bersamaan 250 ritl) bagi orang yang ada hajat untuk makan kurma masak tetapi tidak ada wang bersamanya, oleh itu ia boleh menukarkan kurma kering dengan kurma yang baru dipetik. Pada asalnya tidak harus berjual beli kurma dengan kurma jika berlebih kurang antara dua tukaran itu kerana kurma termasuk dalam harta-harta riba, yang jika hendak berjual beli antara kurma dengan kurma disyaratkan bersamaan antara kedua-dua tukaran itu. Namun jual ḋarāyah ini diharuskan di sini kerana hajat walaupun tidak dapat dipastikan terjadinya syarat kesamaan antara dua tukaran tersebut). Rujuk: Al-Zuhaylī, Dr Wahbah Al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syarīyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985, hlm 207.

²³Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 226.

- iii) Al-Baidāwi mentakrifkan *azīmah* sebagai “hukum yang sabit berbetulan dengan dalil”. Sementara rukhsah ialah “hukum yang sabit bertentangan dengan dalil disebabkan sesuatu keuzurap”²⁴.
- iv) Abu Ali Al-Syāsi mentakrifkan *azīmah* sebagai “qasad (tujuan) yang sangat kuat”. Berdasarkan kepada takrif inilah beliau menyebutkan bahawa dalam hukum zihār, keazaman untuk melakukan persetubuhan dikira sebagai *Awd*²⁵ (أود) kerana ia menunjukkan seperti persetubuhan itu wujud. Oleh itu ia boleh dianggap sebagai wujud apabila terdapat dalil kewujudannya. Oleh kerana itu apabila seorang mengatakan saya berazam maka ia telah menjadi seorang yang bersumpah.

Dari sudut syara^c, *azīmah* bermaksud “keadaan sesuatu perintah Allah wajib dipatuhi dengan berdasarkan Ia adalah Tuhan kita dan kita adalah hambaNya”.

²⁴ Al-Subkī, Syaykhul Islām *Ali Abdul Kāfi Al-Subkī* dan anaknya Tājuddin *Abdul Wahhāb bin Ali Al-Subkī*, *Al-Ihbāj Fi Syarhi al-Minhāj*: *Ala Minhāj Al-Wuṣūl Ilā Ilmi Al-Usūl Lil Qādi Al-Baidāwi*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah 1984/1404 , jld 1, hlm 80.

²⁵ Perkataan *awd* diambil dari firman Allah dalam surah al-Mujādilah ayat 3 yang antara lain menyebutkan (فَمَ يَعْدُونَ لَا قَيْلَوْرَا) (*kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan*).

Rukhsah dari segi bahasa ialah “kesenangan dan kemudahan”. Dari sudut istilah ia bermaksud “mengalihkan sesuatu perintah daripada kepayahan kepada kemudahan dengan perantaraan keuzuran yang terdapat pada orang mukallaf”²⁶.

v) Para ulama mazhab al-Syāfiī mentakrifkan azīmah sebagai “hukum yang sabit berbetulan dengan dalil” dan rukhsah sebagai “hukum yang sabit yang berlainan dengan dalil disebabkan keuzuran”. Berdasarkan takrif ini tidaklah termasuk hukum yang diharuskan oleh Allah Taala seperti makan, minum dan sebagainya di mana ia tidak dinamakan rukhsah kerana tidak sabit dalil larangan tentangnya. Yang dimaksudkan dengan keuzuran pada mereka ialah masyaqqah dan hajat²⁷.

Penulis cuba membuat analisa terperinci mengenai takrif-takrif yang telah dibentangkan agar satu gambaran yang jelas boleh dilihat dengan lebih praktikal dan mendalam.

Takrif ‘azīmah yang dikemukakan oleh al-Ghazālī dan al-Syāsī (hlm 103 & 112) mempunyai persamaannya iaitu mereka menganggap ‘azīmah sebagai hukum yang berbentuk kewajipan yang ditetapkan oleh Allah kepada hamba-hambaNya. Takrif ini sejajar dengan huraiyan yang dibuat oleh al-Ghazālī di mana beliau menolak

²⁶Al-Syāsī, Abū ‘Ali Al-Syāsī, Usūl Al-Syāsī, Beirut: Dār al-Kitāb Al-‘Arabi, 1982/1402, hlm 383,385.

²⁷Al-Zuhayli, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar‘iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah 1985, hlm 206.

penamaan rukhsah pada perkara-perkara yang tidak wajib iaitu hukum-hukum sunat dan harus seperti sembahyang hari raya, makan, minum dan sebagainya.

Namun begitu penulis melihat terdapat kekurangan dalam takrif tersebut. Apabila mereka mengatakan azimah sebagai hukum yang berbentuk kewajipan oleh Allah maka ini boleh memberikan kefahaman bahawa rukhsah bukannya hukum yang berbentuk kewajipan disebabkan azimah dan rukhsah adalah dua perkara yang saling berlawanan. Secara langsung ia memberikan gambaran tidak terdapat rukhsah yang wajib. Dalam menghuraikan hukum-hukum rukhsah para ulama al-Syāfi'i²⁸ telah mengategorikan rukhsah yang wajib seperti kewajipan memakan bangkai ketika terdesak yang boleh mengancam keselamatan nyawa. Ianya adalah berdasarkan kepada nas yang terang melalui firman Allah:

Maksudnya:

"Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan"²⁹

Sekalipun terdapat berbagai tafsiran di kalangan ahli tafsir tentang maksud ayat ini namun secara umumnya para ulama menjadikanya sebagai dalil larangan menjebakkan diri dalam kemasuhan kecuali dalam beberapa keadaan seperti dalam

²⁸Ibid, hlm 207

²⁹Q, al-Baqarah (2): 195.

peperangan menentang orang-orang kafir³⁰. Al-Alūsī menyebutkan bahawa ayat ini adalah sebagai dalil haramnya menjebakkan diri dalam perkara yang dibimbangi kemusnahan jiwa dan keharusan melakukan perdamaian dengan orang-orang kafir dan Bughāh apabila dibimbangi kemusnahan umat Islam³¹. Jelasnya melakukan sesuatu yang bertentangan dengan dalil demi menyelamatkan nyawa adakalanya menjadi wajib dengan berdasarkan ayat yang telah disebutkan. Secara langsungnya ia menunjukkan bahawa rukhsah juga sabit kewajipan melalui dalil syara^c.

Takrif ^cazīmah yang dikemukakan oleh Al-Syātibī (hlm 106) adalah terlalu umum. Dengan menyebutkan ^cazīmah sebagai hukum-hukum keseluruhan yang disyariatkan pada mulanya, maka ia juga termasuk segala jenis hukum yang meliputi hukum ^cazīmah dan rukhsah. Jika menurut takrif beliau hukum-hukum yang tidak berlaku rukhsah juga dikira sebagai ^cazīmah seperti hukum pelaburan, jual salām dan seumpamanya. Sememangnya beliau memasukkan hukum-hukum tersebut dalam kategori ^cazīmah³². Namun begitu menurut para pentahqiq seperti yang dinukilkhan oleh al-Saykh Abdullah Darāz yang menghuraikan kitab beliau, perkataan ^cazīmah tidak digunakan kecuali pada aspek yang berlawanan dengan rukhsah³³. Ini bererti

³⁰Saīd Hawwa, al-Asās Fi al-Tafsīr, Kaherah: Dār al-Salām Li al-Tibā'ah 1985/1405, jld 1, hlm 453.

³¹*Ibid.*

³²Al-Syātibī, al-Muwāfaqāt Fi Usūl al-Syarī'ah, Beirut: Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah 1991/1411, jld 1, hlm 225.

³³*Ibid.*

memasukkan hukum-hukum seperti pelaburan, jual salam dan sebagainya dalam aspek *azīmah* tidak tepat kerana tidak sabit rukhsah berkaitan hukum-hukum ini. Takrif yang dikemukakan oleh al-Baidāwi (hlm 112) sama juga implikasinya dengan takrif al-Syātibī kerana dengan menyebutkan hukum yang sabit berbetulan dengan dalil maka ia merangkumi kesemua hukum yang disyariatkan pada asasnya melalui dalil-dalil syara^c samada ianya berkaitan hukum *azīmah* ataupun rukhsah.

Takrif rukhsah yang dikemukakan oleh Al-Baidāwi dan Al-Syāsī (hlm 112) menurut pandangan penulis adalah tidak māni^c kerana ia turut termasuk di dalamnya keuzuran yang tidak menimbulkan masyaqqa. Jika berdasarkan takrif mereka beberapa aspek mu^cāmalāt dikira termasuk dalam pengertian rukhsah seperti qirād, musāqāh dan kontrak Salam yang pensyariatannya disebabkan oleh adanya keuzuran iaitu ketidakupayaan pemilik harta untuk menjalankan usahanya sendiri sedangkan hukum kontrak-kontrak ini adalah harus dijalankan walaupun tanpa terdapat keuzuran. Takrif rukhsah oleh Al-Syāsī juga membayangkan bahawa rukhsah berperanan mengubah status *azīmah* kepada status rukhsah secara penggantian yang mutlak. Dengan takrif ini mungkin difahami bahawa pensyariatan rukhsah menyebabkan orang mukallaf yang mempunyai keuzuran tidak mempunyai pilihan selain beramal dengan rukhsah sekalipun pada waktu yang sama ia berupaya melakukan *azīmah*.

Takrif rukhsah yang dikemukakan oleh ulama mazhab al-Syāfiī (hlm 113⁵) seperti yang dinukilkhan oleh Al-Zuhaylī adalah tidak māni^c (مـانـيـ) kerana ia membayangkan adanya keuzuran semata-mata tanpa mengira samada keuzuran itu

menimbulkan masyaqqah atau disebabkan adanya hajat. Memang benar mereka menghuraikan maksud keuzuran itu dengan pengertian masyaqqah dan hajat. Namun oleh kerana mereka tidak menyebutnya di dalam takrif secara langsung menyebabkan ia tidak menepati takrif yang mereka maksudkan pada anggapan pembaca yang tidak memahami maksud mereka yang sebenar.

Penulis lebih cenderung kepada takrif yang dikemukakan oleh al-Syātībī dan Al-Ghazālī tentang rukhsah di mana ia mencakupi segala aspek dari sudut dalil asas kepada rukhsah, situasi berlakunya rukhsah dan penamatan rukhsah. Pada pandangan penulis takrif yang dikemukakan oleh mereka berdua hanyalah berbeza dari sudut ungkapan semata-mata tetapi pengertiannya adalah sama. Sebagai contohnya al-Syātībī mengungkapkan maksud keuzuran dalam takrifnya dengan ungkapan “keuzuran yang menimbulkan masyaqqah” sementara Al-Ghazālī pula mengungkapkan dengan ungkapan “adanya keuzuran dan tidak berupaya dilakukan”. Kedua-dua ungkapan ini membawa pengertian yang sama sahaja iaitu syarat sesuatu itu dikira sebagai rukhsah mestilah ianya disebabkan oleh keuzuran yang menimbulkan kesulitan dan kepayahan kepada orang mukallaf jika hendak dilakukan dalam bentuk *‘azīmah*.

Kesimpulannya *‘azīmah* bermaksud hukum asal yang berbentuk kewajipan melalui dalil *syara* sementara rukhsah ialah hukum pengecualian daripada hukum asal tersebut. Justeru itu kita boleh mengungkapkan takrif *‘azīmah* dengan memiliki takrif yang dibuat oleh al-Syātībī di samping sedikit penambahan iaitu: “Hukum-hukum keseluruhan yang disyariatkan pada mulanya serta boleh menerima rukhsah”.

Rukhsah pula ialah: "Hukum yang dikecualikan daripada hukum asal kerana adanya masyaqqah".

Sehubungan dengan itu apabila diteliti takrif-takrif dan huraiannya, dapatlah disimpulkan bahawa maksud dan ciri-ciri rukhsah mengikut para ulama adalah sebagai berikut:

- i. Perkataan rukhsah digunakan untuk taklif-taklif berat yang dikenakan kepada umat-umat terdahulu dan dibuang daripada umat ini. Al-Ghazālī menamakannya sebagai rukhsah majāzi. Rukhsah ini tidak berkaitan dengan tajuk perbincangan kita.
- ii. Perkataan rukhsah juga digunakan untuk hukum-hukum yang tidak berpunca daripada masyaqqah seperti hukum berhutang, pelaburan, jual beli ḥarāyā dan sebagainya seperti yang disebutkan oleh al-Syātibī. Penggunaan perkataan rukhsah untuk tujuan-tujuan ini mungkin dimaksudkan sebagai rukhsah majāzi seperti yang diungkapkan oleh al-Ghazālī.
- iii. Ada hukum rukhsah yang berada di tengah-tengah antara maksud rukhsah hakikat dengan rukhsah majāzi seperti orang yang bertayammum kerana ketidaan air. Menurut al-Ghazālī orang yang bertayammum kerana ketidaan air bukan dikira beramal dengan rukhsah kerana ketidaan air bukanlah termasuk dalam maksud keuzuran yang menimbulkan masyaqqah. Ini berlainan dengan bertayammum kerana tidak berupaya menggunakan air.

- iv. Rukhsah hanya berlaku setelah sabitnya hukum *azīmah* yang asal seperti yang disebutkan oleh al-Syāṭibī.
- v. Rukhsah hanya berlaku kepada perkara-perkara yang diwajib atau yang diharamkan oleh Allah seperti yang disebutkan oleh al-Ghazālī.
- vi. Rukhsah disyaratkan adanya keuzuran yang menimbulkan masyaqqah bukan keuzuran yang semata-mata berdasarkan kepada hajat (keperluan).
- vii. Rukhsah luput apabila hilangnya masyaqqah. Ini bererti hukum rukhsah hanya bersifat sementara selagi masih ada keuzuran yang menimbulkan masyaqqah dan apabila keuzuran itu telah tiada hukum *azīmah* kembali mengambil tempat.

2.3 Hukum Rukhsah

Dalam memperkatakan tentang hukum rukhsah terdapat berbagai pandangan oleh ulama Uṣūl berdasarkan kepada pandangan mazhab dan pandangan individu. Secara ringkasnya hukum-hukum rukhsah dapat dilihat melalui tiga pandangan yang akan dikemukakan seterusnya.

2.3.1 Hukum Rukhsah di Kalangan Ulama Al-Syāfi'i

Ulama mazhab al-Syāfi'i membahagikan rukhsah kepada lima bahagian berdasarkan kepada pembahagian hukumnya iaitu³⁴:

- i. **Rukhsah wajib.** Contohnya ialah seperti memakan bangkai bagi orang yang dalam darurat dan berbuka puasa bagi orang yang bimbangkan kebinasaan disebabkan dahaga atau lapar walaupun ia seorang yang bermukim lagi sihat, menghilangkan benda yang tersekat pada kerongkong dengan minum arak (jika tidak ada minuman lain). Rukhsah sebegini hukumnya wajib disebabkan keuzuran iaitu memelihara nyawa. Dalilnya ialah firman Allah:

Maksudnya:

"Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu ke dalam kebinasaan"³⁵

- ii. **Rukhsah Sunat.** Contohnya seperti mengqasarkan sembahyang bagi orang yang bermusafir jika ia menempuh perjalanan yang mencapai jarak yang diharuskan qasar serta mencapai tiga marhalah. Hukum mengqasar sembahyang ini hanya sunat kerana berdasarkan sabda Rasulullah saw:

³⁴ Al-Zuhayli, *op.cit*, hlm 207.

³⁵ Q, al-Baqarah (2):195.

Maksudnya:

“Ia adalah sedekah yang Allah sedekahkan kepada kamu maka terimalah sedekahnya”³⁶

Contoh lain lagi iaitu keharusan berbuka puasa pada bulan Ramadan bagi orang yang ditimpa masyaqqah berpuasa kerana bermuasafir atau sakit, keharusan melewatkannya sembahyang Zohor sehingga ke waktu yang agak sejuk cuacanya di saat waktu Asar semakin hampir dan keharusan melihat kepada wanita untuk tujuan meminang.

iii. **Rukhsah Mubāh (harus)**. Contohnya seperti keharusan kontrak-kontrak Salām, jual beli ḥarāyah,³⁷ kontrak Ijārah (sewa menyewa), musaqāh dan kontrak-kontrak lain yang seumpamanya. Sesungguhnya kontrak-kontrak ini adalah rukhsah kerana kontrak salām dan ijārah ialah kontrak terhadap sesuatu yang tidak ada dan tidak diketahui, sementara ḥarāyah ialah berjual beli antara kurma masak dengan kurma kering, di mana ia diharuskan kerana adanya hajat.

iv. **Khilāf Awlā (Menyalahi yang lebih utama)**. Contohnya seperti berbuka puasa bagi orang musafir yang tidak ditimpa apa-apa kemudarat dengan berpuasa, berdasarkan firman Allah: “Bahawa kamu berpuasa adalah lebih baik bagimu”³⁸.

³⁶ Muslim, al-Imām Abū al-Ḥusayn bin al-Hajjāj al-Qusyayrī al-Nisābūrī, Sahīh Muṣlim, Beirut: Dār al-Fikr 1978, jld 1, hlm 492.

³⁷ Rujuk nota kaki bilangan 22.

³⁸ Q, al-Baqarah (2): 184.

Dalam ayat ini berpuasa semasa musafir disuruh oleh syara^c dengan suruhan yang tidak jāzim (kukuh) sekaligus menampakkan adanya larangan meninggalkannya namun larangan itu bukan dalam bentuk yang ṣarīḥ (terang). Oleh itu ia dikira sebagai khilāf awlā (lebih baik tidak dilakukan). Contoh lain ialah seperti bertayammum bagi orang yang mendapati air tetapi air itu dijual melebihi harga sepatutnya tetapi ia mampu membelinya. Al-Ghazālī dan al-Mutawalli turut memasukkan contoh rukhsah dalam bahagian ini seperti meninggalkan sembahyang jama^c semasa musafir demi mengelakkan daripada khilaf golongan yang tidak mengharuskannya di mana Imam Abu Hanifah mewajibkan sembahyang qasar semasa bermusafir dan tidak mengharuskan sembahyang jama^c kecuali semasa di Arafah dan Muzdalifah (bagi orang yang menunaikan ibadat haji).

v. **Rukhsah Yang Makruh.** Di dalam mazhab Al-Syāfi'i adalah makruh hukumnya mengqasarkan sembahyang pada perjalanan yang telah cukup dua marhalah tetapi tidak sampai tiga marhalah iaitu tidak sampai 130 km secara anggaran.³⁹

Kesimpulan yang dapat dibuat daripada pembahagian ini ialah ruang lingkup rukhsah di kalangan para ulama mazhab Al-Syāfi'i ialah apabila adanya keuzuran³⁹.

³⁹ Al-Zuhayli, Usul al-Fiqh al-Islāmī, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, jld 1, hlm 112.

2.3.2 Hukum Rukhsah Di Kalangan Ulama Hanafi

Pada dasarnya hukum rukhsah di kalangan ulama mazhab Hanafi adalah harus tetapi hukum yang harus itu dibahagikan kepada empat jenis⁴⁰:

i. **Harus melakukan perbuatan yang diharamkan ketika darurat dan hajat.**

Contohnya seperti menuturkan perkataan kufur ketika dipaksa dengan ancaman bunuh atau ancaman memotong sebahagaian anggota tubuh di samping keimanan dalam hati yang tidak berbelah bahagi. Ini berdasarkan firman Allah:

Maksudnya:

“Kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman”⁴¹

Contoh lain ialah seperti berbuka puasa pada bulan Ramadan, memusnahkan harta orang lain kerana dipaksa, halal memakan bangkai ketika terlalu lapar dan harus meminum arak ketika terlalu dahaga. Kesemua rukhsah ini hanya menyebabkan tidak berdosa sahaja bagi orang yang mengamalkan rukhsah itu sedangkan hukum perbuatan itu tetap kekal status keharamannya. Ini bererti hukum melakukan perbuatan-perbuatan ini adalah harus kecuali jika seseorang itu bimbang kemusnahan dirinya atau hilang anggota tubuhnya, maka pada ketika itu beramal dengan rukhsah

⁴⁰Ibn Amir al-Hajj, Al-Taqrir Wa al-Tahbir Fi Ilmi al-Uṣūl, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983, jld 2, hlm 146.

⁴¹Q, Al-Nahl (16): 106.

ini hukumnya wajib. Oleh itu jika ia tidak beramal dengannya sehingga menyebabkan kematian maka ia seorang yang berdosa. Allah SWT berfirman:

Maksudnya:

“Dan janganlah kamu campakkan dirimu ke dalam kebinasaan”⁴²

dan firmanNya lagi:

Maksudnya:

“Dan janganlah kamu membunuh diri-dirimu”⁴³

Namun para ulama Ḥanafī mengatakan bahawa beramal dengan ‘azimah ketika dipaksa menuturkan perkataan kufur adalah lebih utama di mana jika orang yang dipaksa itu dibunuh lantaran keengganannya menuturkan kalimah kufur maka ia diberikan pahala. Mereka mengemukakan dalil berdasarkan kisah Musailamah al-Kazzab yang telah menahan dua orang sahabat Rasulullah saw lalu berkata kepada orang yang pertama: Apa pandanganmu tentang Muhammad? Sahabat itu menjawab: Dia ialah Rasulullah. Musailamah berkata: Apa pandanganmu tentang aku? Sahabat itu menjawab: Kamu juga adalah Rasulullah. Lalu Musailamah melapaskannya. Kemudian beliau berkata kepada sahabat yang satu lagi: Apa pandanganmu tentang Muhammad? Sahabat itu menjawab: Dia ialah Rasulullah. Apa pandanganmu tentang

⁴²Q, al-Baqarah (2): 195.

⁴³Q, al-Nisā’ (4): 29.

aku? Sahabat itu menjawab: Aku pekak dan tidak dapat mendengar. Musailamah mengulang soalan itu sebanyak tiga kali dan sahabat itu mengulangi kata-kata yang sama, lalu Musailamah membunuhnya. Berita itu sampai kepada Rasulullah saw lalu Baginda bersabda: sahabat yang pertama telah beramal dengan rukhsah Allah Taala dan sahabat yang kedua telah mempertahankan kebenaran maka berbahagialah ia”⁴⁴.

ii. Harus meninggalkan perkara wajib yang menimbulkan masyaqqa

Contohnya ialah seperti keharusan berbuka puasa Ramadan bagi orang musafir dan orang sakit. Allah SWT berfirman:

Maksudnya:

“Maka Jika di antara kamu ada yang sakit atau berperjalanan (lalu ia berbuka) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”⁴⁵

Ayat ini memutuskan bahawa orang musafir dan orang sakit tidak wajib berpuasa ketika dalam perjalanan dan ketika sedang sakit. Saïd Hawwa menghuraikan ayat ini dalam tafsirnya dengan mengatakan:

“Barangsiapa yang bimbang bertambah sakitnya jika berpuasa atau lambat sembuh atau bimbang menjadi sakit kerana berpuasa dengan sangaan yang kuat melalui tandanya atau pengalaman sekalipun tanda dan pengalaman itu bukannya dilalui oleh pesakit itu sendiri atau dengan

⁴⁴Al-Qurṭūbi, Abū Ḥabdillah al-Qurṭūbi, Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Fikr t.t, jld 10, hlm 189.

⁴⁵Q, al-Baqarah (2): 184.

pemberitahuan seorang doktor muslim yang adil dan mahir atau doktor itu tidak diketahui keadaannya iaitu tidak ada tanda kefasikan dan keadilan, atau ia seorang yang sedang bermusafir yang syar'ié seperti ia menuju ke tempat yang jauhnya 80 km (berdasarkan salah satu pendapat fuqahā') dengan syarat ia telah memulakan perjalannya sebelum fajar agar membolehkan ia berbuka puasa pada hari pertama ia bermusafir (berdasarkan pendapat yang lebih teliti). Dalam hal ini ia boleh berbuka puasa dan ia wajib menggantikan puasa sebanyak hari yang ditinggalkannya”⁴⁶.

Contoh seterusnya ialah mengqasarkan sembahyang empat rakaat semasa musafir berdasarkan firman Allah:

Maksudnya:

“Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidak menjadi kesalahan kamu mengqasarkan sembahyang”⁴⁷

Ayat ini jelas menerangkan tentang keharusan mengqasarkan sembahyang empat rakaat semasa bermusafir. Para fuqahā' bersepakat bahawa sembahyang empat rakaat semasa bermusafir boleh diqasarkan. Mereka berlainan pendapat tentang hukum mengqasarkan sembahyang tersebut. Al-Qurtūbi menyebutkan di dalam tafsirnya pandangan sekumpulan ulama seperti ʻUmar bin Abdul ʻAzīz, Ulama Kufah, Al-Qādī Ismāʻīl dan Hammād bin Abī Sulaymān yang mengatakan hukum mengqasarkan sembahyang semasa bermusafir adalah fardu. Namun menurut beliau pendalilan yang dikemukakan oleh golongan ini adalah lemah. Sekumpulan yang lain pula berpendapat bahawa mengqasarkan sembahyang hukumnya sunat. Ia adalah

⁴⁶ Saʻid Hawwa, op.cit, jld 1, hlm 413.

⁴⁷ Q, al-Nisā' (4):101.

pandangan Al-Syāfi'i⁴⁸. Menurut mazhab kebanyakan ulama Maliki di Baghdad dan ulama mazhab Al-Syāfi'i keharusan mengqasarkan sembahyang adalah berdasarkan kepada pilihan. Begitu juga, mereka berselisih pendapat tentang manakah lebih afdal? Sebahagian mereka mengatakan qasar adalah lebih afdal dan sebahagian lagi mengatakan sembahyang penuh adalah lebih afdal. Beliau (Al-Qurtūbi) memilih bahawa sama sahaja antara sembahyang penuh dan sembahyang qasar berdasarkan ianya boleh dibuat pilihan seperti yang disebutkan dalam mazhab Malik⁴⁹.

iii Harus melakukan kontrak-kontrak dan pengurusan yang diperlukan oleh manusia.

Keharusan ini diberikan walaupun ia bercanggah dengan kaedah-kaedah yang telah ditetapkan seperti kontrak salām dan seumpamanya. Kontrak salām termasuk dalam aspek menjual benda yang tidak ada sedangkan menjual benda tidak ada adalah batal. Namun syara^c mengharuskannya kerana keperluan manusia. Begitu juga halnya dengan kontrak istiṣnā^{c49}.

iii. Mengangkat hukum-hukum yang berat terhadap umat dahulu.

Hukum-hukum ini diangkat kerana memberikan keringanan kepada umat Islam, seperti mengangkat hukum pensyaratan membunuh diri bagi orang yang

⁴⁸ Al-Qurtūbi, Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Fikr tt, jld 10, hlm

⁴⁹ Kontrak yang dilakukan dengan seorang tukang untuk membuat satu barang tertentu yakni kontrak untuk membeli barang yang akan dibuat oleh seorang tukang di mana barang dan pekerjaan pertukangan itu adalah milik tukang: Rujuk: Al-Zuḥayli, al-Fiqhu al-Islāmī Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr 1989, jld 4, hlm 631.

hendak bertaubat, membersihkan pakaian dengan memotong tempat yang kena najis, mewajibkan satu perempat harta sebagai zakat, batalnya sembahyang yang didirikan pada bukan tempatnya yang tertentu serta hukum-hukum lain yang diisyaratkan oleh al-Qur'an secara umum. Allah SWT berfirman:

Maksudnya:

"Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana yang Engkau telah bebankan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami"⁵⁰

FirmanNya lagi:

Maksudnya:

"Dan Ia membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka"⁵¹

Rukhsah sebegini hanya berbentuk majāz sahaja kerana pada asalnya ia tidak kekal disyariatkan, lantaran itu tidak terdapat [“]azimah padanya sehingga dapat dikatakan yang ia adalah rukhsah yang berlawanan dengan [“]azimah. Namun oleh kerana hukum sebegini menyebabkan terangkatnya daripada umat ini maka ia dikenali di kalangan para ulama Ḥanafī sebagai rukhsah dengan tujuan memperluaskan lagi konsep rukhsah. Di sisi ulama selain Ḥanafī ia tidak dikira termasuk dalam bab

⁵⁰Q, al-Baqarah (2): 286.

⁵¹Q, al-A'rāf (7): 157.

rukhsah. Al-Syātibī⁵² mengatakan: Kadangkala lafaz rukhsah juga turut dipakaikan kepada umat ini kepada taklif-taklif yang berat yang ditunjukkan dalil melalui firman Allah:

Maksudnya:

“Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana yang Engkau telah bebankan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami”⁵³

Kesimpulannya menurut ulama Hanafi hukum rukhsah hanya dua iaitu harus dan wajib.

2.3.3 Hukum Rukhsah Menurut Al-Syātibī

Menurut imam al-Syātibī⁵⁴ hukum rukhsah hanyalah harus semata-mata. Adapun kewajipan menggunakan benda-benda yang diharamkan ketika darurat maka ia dikira sebagai satu aspek ‘azīmah yang lain iaitu memelihara nyawa seperti yang ditunjukkan oleh firman-firman Allah Taala yang bermaksud:

“Dan janganlah kamu membunuh diri-dirimu”⁵⁵

⁵² Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 227.

⁵³ Q, al-Baqarah (2): 286. Al-Muwāfaqāt, jld 1, hlm 227.

⁵⁴ Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 230.

⁵⁵ Q, al-Nisā’ (4): 29. Al-Zuhaylī, op.cit, hlm 200.

Dan FirmanNya:

Maksudnya:

“Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas maka tidak ada dosa baginya”⁵⁶

Maksudnya:

“Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidak menjadi kesalahan kamu mengqasarkan sembahyang”⁵⁷

Maksudnya:

“Maka barangsiapa terpaksa kerana kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”⁵⁸

Maksudnya:

“Kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)”⁵⁹

Ayat-ayat ini menunjukkan bahawa diangkat kesempitan dan dosa semata-mata dan tidak kedapatan padanya satu perintah yang bermaksud tampil melakukan rukhsah, malah ia hanya menyebutkan tentang menafikan dosa dan siksaan kepada

⁵⁶Q, al-Baqarah (2): 173.

⁵⁷Q, al-Nisā' (4): 101.

⁵⁸Q, al-Māidah (5): 3.

⁵⁹Q, al-Nahl (16): 106.

orang yang perlu meninggalkan ^cazimah. Beliau menyatakan lagi bahawa setiap perintah Allah samada yang wajib atau sunat adalah ^cazimah dan bukannya rukhsah. Ini kerana wajib dan sunat ialah ketetapan yang tidak ada pilihan jika dilihat dari sudut kemutlakan perintah. Oleh kerana itu tidak sah untuk dikatakan bahawa perkara-perkara yang disunatkan bertujuan untuk memberikan keringanan dan kemudahan dari sudut ia diperintahkan. Oleh kerana itu mengumpulkan di antara perintah dan rukhsah bererti mengumpulkan antara dua perkara yang berlawanan⁶⁰.

Menurut Muhammad Abu Zahrah hukum rukhsah adalah harus. Orang mukallaf diberikan pilihan untuk beramal dengan ^cazimah atau rukhsah. Orang yang bermusafir pada bulan Ramadan diberi pilihan untuk beramal dengan ^cazimah iaitu berpuasa atau mengambil rukhsah iaitu berbuka puasa. Ini kerana teks-teks al-Qur'an dan hadith meletakkan rukhsah berada pada kedudukan harus dan diberi pilihan setelah adanya tuntutan melakukan perbuatan yang mesti atau taklif yang mesti (lazim)⁶¹.

Dengan melihat kepada hukum rukhsah yang telah dibentangkan dapatlah dibuat kesimpulan bahawa di sana terdapat khilaf di kalangan ulama tentang hukum rukhsah dari sudut perlaksanannya.

⁶⁰ Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 230.

⁶¹ Muhammad Abu Zahrah, Uṣūl Al-Fiqh, Kaherah: Dār al-Fikr Al-^cArabi, 1958/1377, hlm 54.

Khilāf yang timbul antara ulama Al-Syāfi‘ī dengan al-Syātibī hanyalah dari sudut penamaan rukhsah atau ‘azīmah pada aspek-aspek yang perlaksanannya berkaitan dengan sesuatu hukum samada wajib, sunat, khilāf awlā, harus dan makruh.

Mazhab Al-Syāfi‘ī mengklasifikasikan hukum-hukum rukhsah berdasarkan kepada perlaksanaan hukum itu sendiri. Mereka telah menggariskan secara spesifik hukum rukhsah kepada murakhkhaṣ (مرخص) (perkara yang diberikan rukhsah) dengan melihat pembahagian hukumnya kepada lima iaitu rukhsah wajib, rukhsah sunat, rukhsah mubāh, khilāf awlā dan rukhsah makruh.

Ulama Hanafi‘ī pula memfokuskan hukum rukhsah dengan meletakkan hukum harus sebagai alternatif apabila terdapat keuzuran untuk meninggalkan perkara yang haram atau melakukan perkara yang wajib. Dalam sesetengah kes mereka memalingkan hukum harus kepada wajib seperti hukum memakan bangkai demi mengelakkan nyawa yang diyakini terancam.

Pada mereka hanya terdapat dua hukum bagi rukhsah iaitu rukhsah yang wajib dan rukhsah yang harus. Ini bererti tidak ada kelebihan rukhsah ke atas ‘azīmah kecuali dalam perkara yang wajib beramal dengan rukhsah.

Penulis berpandangan pendapat ini tidak tepat kerana di sana terdapat banyak teks syara‘ yang menunjukkan betapa Allah menyukai hamba-hambanya menerima rukhsah yang dianugerahkan kepada mereka. Secara langsungnya ia bererti beramal

dengan rukhsah tersebut mempunyai kelebihan dari sudut fadilat dan ganjaran pahala.

Rasulullah SAW bersabda:

Maksudnya:⁶²

“Hendaklah kamu terima rukhsah Allah yang diberikan kepada kamu”⁶².

Begitu juga dalam menjawab persoalan tentang kebenaran melakukan sembahyang Qasar, Rasulullah SAW bersabda:

Maksudnya:

“Ia adalah satu sedekah yang disedekahkan oleh Allah kepada kamu maka terimalah sedekahNya”⁶³.

Hadith-hadith ini menunjukkan bahawa beramal dengan rukhsah yang diberikan oleh Allah merupakan satu cara mendapatkan keredaan Allah. Secara langsungnya ia membawa maksud rukhsah itu mempunyai fadilat tersendiri yang melebihi daripada hukum harus semata-mata. Al-Imām Ibn Daqīq al-‘Iyd mengatakan hadith ini adalah sebagai dalil digalakkan mengambil rukhsah apabila keadaan memerlukan dan tidak digalakkan meninggalkan rukhsah kerana memayahkan diri atau kerana terlalu berhati-hati⁶⁴.

⁶²Al-Bukhāri, Abū Ḥabdillah Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhāri, al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ, Beirut: Dār al-Qalam tt, jld 2, hlm 657.

⁶³Muslim, op.cit, jld 1, hlm 492.

⁶⁴Ibn Daqīq al-‘Iyd, Muḥammad bin ‘Ali, Iḥkām al-Aḥkām Syarhu ‘Umdatī al-Aḥkām, Kaherah: Idārah al-Tibā’ah al-Muniriyah 1340H, jld 2, hlm 225.

Mereka juga turut memasukkan hukum harus ini kepada kes-kes rukhsah majāzi seperti pengangkatan taklif berat daripada umat ini yang dikenakan kepada umat yang terdahulu. Dalam hal ini penulis lebih cenderung kepada pandangan Al-Ghazālī seperti yang telah dihuraikan dalam takrif rukhsah bahawa ia hanyalah rukhsah berbentuk majāz. Ini memandangkan konsep rukhsah sendiri ialah mengangkat kesempitan dari diri mukallaf dalam satu hukum yang diperintahkan kepadanya sedangkan hukum yang diperintahkan kepada umat terdahulu bukanlah kesempitan yang dialami oleh umat ini. Namun oleh kerana ia tidak dikenakan kepada umat ini sejak awal lagi dan dengan sebabnya umat ini tidak menghadapi kesempitan maka ia juga boleh dinamakan rukhsah dalam pengertian yang lebih luas skopnya. Namun, memasukkannya dalam pembahagian hukum rukhsah adalah tidak tepat memandangkan rukhsah merupakan salah satu ciri khusus kepada umat ini.

Al-Syātibī pula tidak mengkategorikan rukhsah kepada hukumnya dengan melihat kepada murakhkhas (مرحّخ), malah ia memutuskan hukum rukhsah dengan melihat kepada diri rukhsah itu sendiri. Sekalipun beliau meletakkan hukum rukhsah hanya harus semata-mata, namun dalam hal-hal tertentu yang seorang mukallaf diwajibkan beramal dengan rukhsah, beliau telah menukar status rukhsah itu menjadi ḥazimah. Dengan ini jelas bahawa dari sudut perlaksanaan hukum itu sendiri tidak ada percanggahan antara pandangan beliau dengan pembahagian hukum yang dibuat oleh ulama Al-Syāfiī⁷.

Namun begitu, penulis berpendapat hukum rukhsah yang disebutkan oleh al-Syāfiī⁶⁴ adalah tidak tepat kerana ia menyanggahi takrif rukhsah yang dikemukakan oleh beliau sendiri. Sebagai contohnya, beliau menyebutkan ciri rukhsah dalam takrifnya sebagai “perkara yang disyariatkan disebabkan adanya keuzuran yang menimbulkan masyaqqah yang merupakan pengecualian daripada hukum asal yang kullī”(hlm 106).

Jika menurut hukum yang dikemukakan oleh beliau, kewajipan memakan bangkai apabila diyakini mengancam keselamatan nyawa adalah termasuk dalam bab ḥazimah. Namun seperti yang diketahui kewajipan atau keharusan memakan bangkai bukanlah hukum asal yang kullī kerana hukum asal yang kullī ialah pengharaman memakan bangkai dan ia dikecualikan dalam keadaan adanya keuzuran dan masyaqqah.

Justeru itu, penulis memilih hukum rukhsah yang dikemukakan oleh ulama Al-Syāfiī⁶⁵ adalah lebih tepat dan sejajar dengan takrif rukhsah yang dikemukakan.

2.4 Kategori Rukhsah

Imam Izzudin ⁶⁶Abd al-Salām menyebutkan enam bentuk peringanan hukum-hukum di dalam syariat Islam iaitu⁶⁵:

⁶⁵Ibn ⁶⁶Abd al-Salām, Abū Muḥammad ⁶⁷Izzuddin Abdul ⁶⁸Azīz bin ⁶⁹Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām Fi Maṣālih al-Anām*, Kaherah: Maktabah al-Kuliyāt al-Azhariyyah, 1991, jld 2, hlm 8.

- i. Peringanan dalam bentuk menggugurkan (تخفيف إسقاط) seperti menggugurkan kewajipan sembahyang Jumaat, puasa, haji, umrah, jihad dan ibadat-ibadat yang seumpamanya disebabkan terdapat keuzuran-keuzuran yang diketahui umum.
- ii. Peringanan dalam bentuk mengurangkan (تخفيف تقيص) seperti mengqasarkan sembahyang yang empat rakat semasa musafir, mengurangkan perbuatan-perbuatan sembahyang yang tidak berupaya dilakukan oleh orang-orang yang sakit seperti mengurangkan perbuatan rukuk, sujud dan selainnya kepada kadar yang berupaya dilakukan oleh orang yang sakit.
- iii. Peringanan dalam bentuk gantian (تخفيف إبدال), seperti menggantikan wuduk dan mandi dengan tayammum ketika ketidakaan air atau ketika sakit, menggantikan posisi berdiri di dalam sembahyang dengan posisi duduk, posisi duduk dengan berbaring, posisi berbaring dengan berisyarat, menggantikan puasa dengan memberi makan (fidyah) dan menggantikan sebahagian perkara-perkara wajib dalam ibadat haji dengan kifarat-kifarat ketika wujudnya keuzuran.
- iv. Peringanan dalam bentuk mendahulukan (تخفيف التقدمة) seperti mendahulukan sembahyang Asar dalam waktu Zohor, Isya' dalam waktu Maghrib semasa bermusafir atau ketika hujan, mendahulukan penmgeluaran zakat sebelum ketibaan haul dan mendahulukan membayar kifarat sumpah sebelum melanggar sumpah.

v. Peringanan dalam bentuk melewatkannya (تخفيف التأخير) seperti melewatkannya sembahyang

Zohor dalam waktu Asar dan Maghrib dalam waktu Isya', melewatkannya melakukan puasa Ramadan setelah selesai bulan Ramadan ketika musafir atau sakit, melewatkannya menunaikan sembahyang kepada orang yang sibuk memberikan pertolongan kepada orang yang sedang lemas atau seumpamanya daripada keuzuran-keuzuran yang akan disebutkan dalam perbincangan tentang rukhsah.

vi. Peringanan dalam bentuk memberikan rukhsah (تخفيف المترخص) iaitu

memperundangkan rukhsah-rukhsah syara^c seperti sah sembahyang dengan bertayammum walaupun pelakunya seorang yang berhadas, keharusan minum arak untuk menghilangkan sesuatu yang tersumbat dalam kerongkong (dalam keadaan tiada air dan benda lain yang halal), keharusan memakan benda-benda najis untuk tujuan perubatan dan kebenaran menuturkan perkataan kufur ketika dipaksa sedangkan hati masih tetap dengan keimanan.

مِنْ أَنْوَافِ الْعُلُومِ

Kesemua bentuk peringanan yang disebutkan adalah berkait dengan kewujudan ^dillatnya (علة) iaitu adanya masyaqqah (kesulitan). Bukanlah kesemua masyaqqah menjadi sebab wujudnya peringanan dalam hukum-hukum, kerana setiap yang diperundangkan terhadap hamba-hamba pasti tidak terlepas daripada unsur masyaqqah. Begitulah halnya dengan taklif yang penamaannya berasaskan kepada maksud bebanan. Sekaligus menunjukkan bahawa segala hukum-hukum dalam Syariat ini memang tidak dinafikan adanya sedikit bebanan sebagai manifestasi

kepada, ibtilā', (ujian) yang difirmankan oleh Allah S.W.T mengenai tujuan penciptaan manusia yang melalui perjalanan hidup dan mati.

Maksudnya:

“Iaitu Dia yang menjadikan mati dan hidup untuk menguji kamu siapakah yang lebih baik amalannya di kalangan kamu”⁶⁶

2.5 Kesulitan-kesulitan Yang Melahirkan Rukhsah

Dalam memperkatakan tentang ciri-ciri rukhsah telah disebutkan bahawa masyaqqah merupakan syarat untuk mendapat rukhsah. Namun begitu apakah bentuk masyaqqah yang boleh dikenalpasti memenuhi syarat-syarat rukhsah yang disebutkan? Sehubungan dengan itu adalah sewajarnya dikenalpasti bentuk-bentuk masyaqqah sebelum diterima sebagai laluan untuk mendapatkan rukhsah. Masyaqqah terbahagi kepada dua iaitu⁶⁷:

2.5.1 Masyaqqah Ma'lūfah (Kesulitan yang biasa dialami)

Masyaqqah ini bermaksud masyaqqah biasa yang mampu dilalui oleh manusia tanpa menyebabkan berlaku kemudaratan pada dirinya. Masyaqqah sebegini tidaklah diangkat oleh Allah daripada manusia dan tidak juga menjadikan sesuatu ibadat

⁶⁶Q, al-Mulk (67): 2.

⁶⁷Al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar'iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah 1985, hlm 196.

digugurkan kewajipannya. Pentaklifan tuntutan-tuntutan syara^c biasanya memang mempunyai masyaqah-masyaqah sebegini kerana setiap pekerjaan yang dilakukan dalam kehidupan ini tidak sunyi daripada terdapat kesulitan, malah perkataan taklif seperti yang telah dijelaskan membawa maksud “menuntut melakukan sesuatu yang terdapat bebanan dan kesukaran” di mana taklif tidak akan dapat ditunaikan tanpa adanya bebanan itu namun bebanan itu adalah di dalam kemampuan manusia untuk ditanggungnya.

Segala cara untuk mengusahakan sumber kehidupan dan melaksanakan tuntutan ibadat yang difardukan di dalam Islam seperti wuduk, sembahyang, puasa, haji, jihad dan sebagainya terangkum di dalamnya beraneka jenis masyaqah dan kesusahan, namun segalanya dapat dipikul oleh manusia. Oleh kerana itu ia tidak membawa sebarang kesan untuk diberikan keringanan dan digugurkan taklif-taklif syara^c dengan alasan memelihara kemaslahatan mereka.

Ibn ^cAbd Al-Salām menyebutkan:

“Masyaqah-masyaqah ini kesemuanya tidak memberikan kesan untuk menggugur dan meringankan ibadat-ibadat dan amal-amal ketaatan. Jika ia memberikan kesan pasti akan pupuslah kemaslahatan-kemaslahatan yang terdapat dalam ibadat-ibadat dan amal-amal ketaatan samada kemaslahatan itu terdapat dalam seluruh waktu atau dalam sebahagian besar waktu. Lantaran itu akan pupuslah juga kesan yang menyusul daripada ibadat-ibadat itu seperti ganjaran pahala yang berterusan selagi masih terdapat bumi dan langit”⁶⁸.

⁶⁸Ibn ^cAbd al-Salām, op.cit, jld 2, hlm 9.

Ibn Qayyim menyebutkan:

“Jika masyaqqah yang timbul itu dalam bentuk penat lelah, maka ketahuilah bahawa seluruh kemaslahatan-kemaslahatan dunia dan akhirat bergantung pada penat lelah. Tidak ada kerehatan bagi mereka yang tidak mengalami kepenatan, bahkan menurut kadar kepenatan itulah terhasilnya kerchatan”⁶⁹.

Perlu dijelaskan bahawa keseluruhan masyaqqah dan kesulitan ini walaupun ia merupakan sebab untuk mendapat ganjaran pahala seperti yang disabdkan oleh Rasulullah saw:

Maksudnya:

“Tidaklah menimpa keletihan, penyakit, kesedihan, kesakitan dan masalah terhadap seorang muslim sehinggakan satu duri yang terprijak olehnya, melainkan Allah hapuskan dengannya akan kesalahan-kesalahannya”⁷⁰.

Namun ganjaran pahala itu bukanlah objektif utama Allah Taala mentaklifkan perintah-perintahNya kepada manusia, namun tujuan utama adanya masyaqqah dan kesulitan itu ialah kepentingan-kepentingan yang menyusul di sebalik masyaqqah.

Tujuan pensyariatan sembahyang bukanlah bermaksud memenatkan anggota tubuh dan membataskan fungsi berfikir tetapi ia mempunyai tujuan untuk melatih jiwa

⁶⁹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Syamsuddin Abi ‘Abdillah Muhammad bin Abi Bakr, *I‘lām a-Muwaqqi‘īn ‘An Rabb al-‘Ālamīn*, Kaherah: Syarikah al-Tibā‘ah al-Fanniyah al-Muttaqidah, 1968/1388, jld 2, hlm 131.

⁷⁰Al-Bukhāri, *al-Jāmi‘ al-Ṣahīh*, Beirut: Dār al-Qalam tt, jld 2, hlm 124.

supaya khusuk kepada Allah dan menghalang berlakunya perbuatan keji dan munkar.

Tujuan puasa bukanlah bermaksud menyakitkan tubuh badan dengan rasa lapar, dahaga dan menghalangnya daripada menggunakan rezeki-rezeki yang baik. Namun ia bermaksud membersihkan ruhani dan menyuburkannya dengan perasaan kasihan belas dan kemanusiaan. Dalam hal ini Allah sebagai yang memperundangkan ibadat-ibadat ini adalah seperti tabib memberikan kepada orang sakit, ubat yang pahit tetapi tidak bertujuan menyakitkannya, malah bertujuan menghilangkan penyakitnya. Dan ini adalah ketara pada keseluruhan taklif-taklif syara^c yang lain⁷¹.

Oleh kerana masyaqqa itu sendiri bukanlah tujuan pensyariatan hukum, malah maslahah merupakan pokok utama yang dibinakan hukum ke atasnya maka tidak wajar seseorang menilai kualiti amalannya berdasarkan kuantiti masyaqqa yang wujud untuk dikira sebagai sebab memperolehi ganjaran pahala yang besar dengan menganggap pahala yang diberi adalah beradsarkan banyaknya masyaqqa yang dihadapi. Ini merupakan objektif yang bercanggah dengan tujuan syara^c dan ia tidak diterima. Segala tujuan yang bercanggahan dengan tujuan syara^c adalah batil. Lantaran itu memfokuskan sesuatu ibadat kepada masyaqqa itu sendiri adalah batil, malah kemungkinan menyebabkan dosa jika terjebak dalam melakukan masyaqqa yang diharamkan walaupun bertujuan baik. Oleh itu sesiapa yang meninggalkan jalan yang mudah untuk menuju ke masjid dan sengaja memilih jalan yang penuh onak

⁷¹Ibn Qayyim al-Jawziyyah, op.cit, jld 1, hlm 196.

dengan tujuan untuk mendapat pahala yang lebih, bererti ia telah tersalah dan tidak ada pahala untuknya⁷².

Di sana terdapat hadith-hadith yang menunjukkan ganjaran pahala diberikan berdasarkan kadar kesulitan(masyaqqah) yang dihadapi dalam perjalanan seperti hadith:

Maksudnya:

“(Rumah) yang lebih jauh dan semakin jauh dari masjid
lebih besar ganjaran pahalanya”⁷³

Dalam hadith yang lain pula Nabi bersabda:

Maksudnya:

“Tidaklah ia melangkah dengan satu langkah melainkan diangkatkan untuknya dengan langkah itu satu darat dan dipadamkan daripadanya satu kesalahan”⁷⁴

⁷²Al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syarīyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah 1985, hlm 198.

⁷³Al-Imām al-Hāfiẓ Zakiyyuddin ḤAbdul ḤAzīm Ibn ḤAbd al-Qawī al-Mundhiri, al-Targhib wa al-Tarhib Min al-Hadīth al-Syarīf, Kaherah: Dār al-Hadīth 1987/1407, jld 1, hlm 209. (hadith riwayat Ahmad, Abu Dāwud, Ibn Mājah dan al-Hākim)

⁷⁴Al-ḤAsqalāni, Ahmad bin Ḥajar Al-ḤAsqalāni, Fathu al-Bāri Bisyarhi Ṣahīḥ Al-Bukhāri Beirut : Dār al-Maṣrifah, t.t, jld 2, hlm 131.

Namun hadith-hadith ini tidaklah menunjukkan dalil memperolehi ganjaran pahala dengan bermaksud mencari masyaqqah, malah ia menunjukkan kelebihan memakmurkan masjid dengan memelihara sembahyang berjamaah dan menggalakkan kumpulan untuk berjemaah serta menggesa bersegera menunaikan taklif-taklif agama. Ia juga bermaksud ganjaran pahala itu adalah kerana faktor-faktor yang lain seperti fadilat tempat yang dituju atau tempat bertolak atau kerana kesabaran dalam menanggung masyaqqah untuk mendapatkan ganjaran pahala yang besar seperti orang yang menyertai jihad dengan kesulitan mendapat ganjaran pahala yang besar⁷⁵.

2.5.2 Masyaqqah yang tidak dibiasakan

Masyaqqah ini ialah masyaqqah yang melebihi keupayaan manusia pada kebiasaannya. Ia boleh merosakkan jiwa dan mencacatkan susur galur kehidupan serta menjejaskan peluang untuk melakukan kerja-kerja yang bermanfaat pada kebiasaannya. Ditinjau dari sudut akal adalah tidak mempunyai apa-apa halangan syara^c mentaklifkan masyaqqah seperti ini namun pada hakikatnya ia tidak berlaku sama sekali, kerana Allah tidak bermaksud dengan taklif-taklif ini untuk menimbulkan masyaqqah dan menyusahkan diri seperti melakukan puasa wisāl (berterusan siang dan malam) dan berterusan melakukan ibadat qiyamullail⁷⁶.

⁷⁵ Al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar'iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah 1985, hlm 198.

⁷⁶ *Ibid.* hlm 199.

Masyaqqah ini sekiranya ada dalam sesuatu amalan maka Allah mengangkatnya dengan mensyariatkan rukhsah-rukhsah sebagaimana diketahui umum. Malah Allah menggesa supaya mengambil rukhsah-rukhsah itu. Ini dibuktikan melalui hadith Rasulullah saw:

Maksudnya:

“Sesungguhnya Allah suka diamalkan rukhsah-rukhsahnya seperti Ia suka diamalkan ‘azimah-‘azimahnya”⁷⁷

Kita boleh melihat bahawa masyaqqah yang memberi kesan untuk diringankan sesuatu hukum ialah masyaqqah yang kerap berlaku. Jika masyaqqah itu perkara yang jarang berlaku maka masyaqqah itu tidak diambil kira untuk diringankan hukum-hukum. Oleh kerana itu, wanita mustahadah wajib mengambil wuduk pada setiap kali hendak sembahyang fardu⁷⁸.

2.5.2.1 Tahap masyaqqah Yang Berkaitan Dengan Ibadat

Masyaqqah yang berkaitan dengan ibadat terbahagi kepada tiga jenis iaitu⁷⁹:

⁷⁷ Al-Sanā'i, Muhammad bin Ismā'īl al-Kahlāni al-Šanā'i, Subul al-Salām Syarhu Bulūgh al-Murām Min Jam'i Adillati al-Ahkām, Kaherah: Muṣṭafā al-Halabī 1960/1379, jld 2, hlm 38. (hadith riwayat Ahmad dalam musnadnya dan al-Baihaqī dalam sunannya daripada Ibn ‘Umar)

⁷⁸ Al-Ramlī, Syamsuddīn Muḥammad bin Abi Al-‘Abbās Ahmad bin Ḥamzah Ibn Syihābuddīn Al-Ramlī, Nihāyah al-Muhtāj Ila Syarhi al-Minhāj, Beirut : Dār al-Fikr, 1984/1404, jld 1, hlm 337.

⁷⁹ Ibn ‘Abd al-Salām, op.cit, jld 2, hlm 7-9.

i. **Masyaqqah Berat**: Seperti masyaqqah takut dan kesulitan terhadap diri (nyawa), anggota tubuh atau fungsi anggota tubuh. Masyaqqah ini mewajibkan peringinan dan rukhsah kepada manusia. Kerana memelihara nyawa dan anggota tubuh untuk melaksanakan kemaslahatan-kemaslahatan dunia dan akhirat adalah lebih utama daripada mendedahkannya kepada kemudarat dengan melakukan satu ibadat atau banyak ibadat. Contohnya jika seorang yang hendak menunaikan haji mendapati jalan laut sahaja untuk menuju ke Mekah sedangkan pada kebiasaannya jalan laut itu tidak akan selamat maka tidak wajib ia mengerjakan haji.

ii. **Masyaqqah Ringan**: Ialah seperti kesakitan yang sedikit pada anggota-anggota seperti jari atau pening kepala sedikit, maka masyaqqah ringan ini tidak memberikan apa-apa kesan dalam meringankan sesuatu ibadat atau menggugurkannya. Kerana kepentingan ibadat adalah lebih utama daripada menghindarkan masyaqqah ringan yang pada kebiasaannya tidak menjaskankan ibadat.

iii. **Masyaqqah Pertengahan**. Masyaqqah ini hampir sama dengan masyaqqah jenis yang pertama. Masyaqqah ini memberikan kesan dalam meringan atau menyebabkan rukhsah kepada sesuatu ibadat. Jika masyaqqah ini lebih hampir kepada jenis yang kedua, tidaklah menyebabkan berlakunya peringinan, seperti demam yang sedikit atau sakit gigi yang sedikit. Kesemua ini dinilai berdasarkan sangkaan seorang terhadap kemudarat yang timbul daripada masyaqqah itu. Masyaqqah yang berada di tengah-tengah antara dua jenis masyaqqah yang terdahulu merupakan masyaqqah yang diperselisihkan di kalangan ulama dalam menentukan kesannya dari sudut

peringanan atau sebaliknya. Sesetengah mereka mengatakan masyaqqah pertengahan dikira sebagai mengikut masyaqqah keterlaluan (berat). Sesetengah yang lain pula mengatakan ia dikira sebagai mengikut masyaqqah yang ringan. Jika semakin meningkat masyaqqah itu, ia dihubungkan dengan masyaqqah keterlaluan. Jika semakin menurun masyaqqahnya maka ia dihubungkan dengan masyaqqah yang ringan. Jika tiada peningkatan dan penurunan tahap masyaqqah maka kadangkala hukum tentangnya tidak memberikan apa-apa kesan dan kadangkala hukumnya cenderung ke arah peringanan disebabkan faktor luaran yang lain. Contohnya seperti seseorang berpuasa menelan debu tepung atau debu jalan. Perbuatan itu tidak memberi kesan yang menyebabkan terbatal puasanya kerana kesukaran untuk mengelak diri daripadanya. Namun contoh yang sama juga tidak menimbulkan peringanan pada benda yang masyaqqah menghindarkannya adalah ringan seperti tertelan air ketika berkumur semasa berwuduk⁸⁰.

Masyaqqah adalah berbeza menurut perbezaan ibadat. Ibadat yang sangat dititik beratkan oleh syara^c hanya boleh diringankan dengan syarat masyaqqahnya adalah keterlaluan atau umum, sementara ibadat-ibadat yang tidak dititik beratkan oleh syara^c diringankan dengan adanya masyaqqah yang ringan. Kadang-kadang banyak masyaqqah diberikan keringanan walaupun darjat ibadat itu tinggi kerana masyaqqah yang timbul sering berulang-ulang. Keringanan ini diberi supaya tidak membawa kepada masyaqqah yang umum dan kerapkali terjadi. Contohnya: Sembahyang yang merupakan ibadat paling penting diberikan rukhsah untuk

⁸⁰ Al-Zuhaylī, op.cit, hlm 200.

dilakukan walaupun kedapatan najis yang sukar untuk dihindarkan. Orang yang bertayammum diberikan rukhsah untuk menunaikan sembahyang walaupun ia dikira masih berhadas. Begitu juga rukhsah untuk menunaikan sembahyang bagi wanita mustahādah walaupun ia dikira berada dalam hadas⁸¹.

2.5.3 Masyaqqah Yang Menghasilkan Peringangan (Rukhsah)

Kehidupan yang dilalui oleh manusia sering berubah corak dan bentuknya dari semasa ke semasa. Sedikit sebanyak perubahan perjalanan hidup ada kaitannya dengan beberapa aspek dalam ibadat dari sudut kesukaran-kesukaran yang timbul yang menjadi punca melahirkan keringanan dalam hukum-hukum. Lantaran itu timbul persoalan tentang bagaimakah hendak mengenali tahap sesuatu masyaqqah pada sesuatu aspek ibadat yang memberikan kesan dalam meringankan hukum-hukum.

Jika diambil °urf sebagai landasan untuk mengenali tahap sesuatu masyaqqah, maka °urf juga tidak dapat di tentukan keseragamannya. Kadangkala penilaian tentang °urf berubah-ubah kerana ia adalah berdasarkan kepada penilaian masyarakat setempat. Adakalanya sesuatu yang dikira sebagai °urf pada se sebuah masyarakat tidak dikira begitu pada masyarakat yang lain⁸². Oleh itu dalam menentukan tahap masyaqqah yang memberikan kesan dalam peringangan hukum ini adalah wajar dirujuk kepada ketetapan yang telah dibuat oleh para fuqahā' iaitu barang yang tidak

⁸¹Ibn Abd al-Salām, *op.cit*, jld 2, hlm 10.

⁸²Abdul Karīm Zaidān, *Al-Wajīz Fi Usūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1987, hlm 253.

kedapatan nas syara^c mengenai penentuan masyaqqah perlulah dilihat pendekatannya melalui kaedah-kaedah syara^c.

Dalam menentukan penetapan masyaqqah ini maka ia tidak sama antara masyaqqah dalam ibadat dan masyaqqah dalam mu^cāmalāt. Bagi setiap ibadat ada masyaqqah-masyaqqah tertentu yang memberikan kesan dari sudut menggugur atau meringankan sesuatu hukum.

Ibn ^cAbd al-Salām menyebutkan:

“Yang lebih utama dalam mengenalpasti masyaqqah ibadat iaitu dengan melihat kepada masyaqqah paling minimum yang diterima oleh syara^c dalam meringankan ibadat itu. Jika masyaqqah yang timbul itu sebanding atau melebihi masyaqqah yang diterima oleh syara^c sabitlah hukum rukhsah untuknya dan jika sebaliknya maka tidaklah sabit hukum rukhsah”⁸³

Daripada ungkapan di atas bolehlah dikatakan seseorang faqih wajib menyelidiki masyaqqah yang minimum yang menyebabkan sesuatu ibadat tertentu diberikan keringanan. Dalam melihat kepada masyaqqah tersebut ukuran yang dipakai ialah segala sumber yang diterima oleh syara^c seperti teks-teks al-Qur^{ān} atau hadith atau ijmā^c para mujtahidin atau dengan ijtihad. Setelah mengetahui masyaqqah melalui sumber-sumber itu barulah diqiyās pada masyaqqah yang baru mendatang dengan masyaqqah yang telah diiktiraf oleh syara^c untuk dijadikan sebab peringangan.

⁸³ Ibn ^cAbd al-Salām, Qawā'id al-Ahkām Fi Maṣālih al-Anām, Kaherah: Maktabah al-Kuliyyāt al-Azhariyyah, 1991, jld 2, hlm 15.

Jika masyaqqah yang baru itu sama dengan masyaqqah yang diterima syara^c atau melebihinya maka haruslah diberikan keringanan dalam ibadat itu⁸⁴.

Musafir merupakan sebab dibolehkan berbuka puasa Ramadan kerana kebiasaannya tedapat masyaqqah dalam musafir. Oleh itu hendaklah dibuat bandingan berpuasa semasa tidak musafir di mana jika berpuasa dalam keadaan bermukim menimbulkan masyaqqah yang melebihi masyaqqah yang dihadapi ketika bermusafir, haruslah berbuka puasa disebabkan masyaqqah itu. Para ulama mazhab Al-Syāfi‘ī menyebutkan, bahawa dalam menentukan masyaqqah puasa tidak disyaratkan seseorang itu telah hampir kepada kebinasaan malah memadailah orang yang berpuasa ditimpa kemudaran yang sama dengan kemudaran yang membolehkan seseorang bertayammum atau dengan berpuasa akan melambatkan kesembuhannya atau berpanjangan penyakitnya⁸⁵.

Dalam ibadat Haji diharuskan melakukan perkara-perkara yang dilarang semasa ihram seperti mencukur rambut, memakai pakaian, memakai bau-bauan dan sebagainya ketika adanya keuzuran seperti kesakitan atau penyakit di samping dikenakan fidyah. Ini kerana Rasulullah saw membenarkan Ka‘ab bin ‘Ajrah mencukur rambutnya disebabkan kesakitan akibat kutu⁸⁶. Kesakitan akibat kutu

⁸⁴Ibid.

⁸⁵Al-Ramli, Nihayah al-Muhtaj Ila Syarhi al-Minhaj, Beirut : Dār al-Fikr, 1984/1404, jld 3, hlm 185.

⁸⁶Al-Syawkānī, Al-Imām Muḥammad bin Ali bin Muḥammad al-Syawkānī, Naylu al-Awtār Syarhu Muntaqa al-Akhbār, Kaherah: Dār al-Hadīth 1993/1413, jld 5, hlm 11.

sebenarnya merupakan masyaqqah yang minimum yang diberikan kebenaran melakukan apa yang terlarang dalam ihram. Oleh itu bolehlah di qiyāskan segala jenis penyakit yang menimbulkan kesakitan seumpamanya atau lebih buruk daripadanya.

Dalam hal ini Allah SWT berfirman:

Maksudnya:

“Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur) maka wajiblah atasnya berfidyah iaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban”⁸⁷

Kebenaran melakukan perkara yang dilarang ini hanyalah dalam amalan-amalan yang terdapat ketika ihram. Adapun meninggalkan terus ibadat haji maka keuzuran seperti yang disebutkan tidak memadai malah perlulah wujud masyaqqah yang lebih buruk yang tidak tertanggung. Masyaqqah yang dimaksudkan itu seperti bimbangkan keselamatan nyawa atau harta dan ketidaaan bekalan dan kelengkapan perjalanan.

Keharusan melihat aurat wanita berbeza dengan perbezaan tempat yang dilihat. Melihat kepada wajah dan tapak tangan diharuskan dengan adanya hajat. Melihat kepada seluruh tubuh badan selain kemaluan diharuskan apabila bersanggatan hajat. Para ulama mazhab al-Syāfi‘ī mengatakan batas keharusan melihat aurat wanita ialah apabila dibimbangi kehilangan nyawa atau anggota atau fungsi anggota atau berlaku penyakit yang membawa kematian atau kelewatian sembah. Melihat kepada

⁸⁷Q, al-Baqarah (2): 196.

dua kemaluan pula diharuskan apabila hajat itu semakin bertambah daripada hajat melihat seluruh anggota selain kemaluan. Al-Ghazālī menggariskan keharusan melihat aurat apabila bahagian aurat itu sakit. Kesakitan yang ada pada bahagian anggota itu tidak lagi dikira sebagai menjatuhkan maruah dan pada adatpun dikira sebagai keuzuran⁸⁸.

Dalam hal mu^cāmalāt keharusan yang diberikan untuk menggugurkan kewajipan dibataskan sekadar syarat yang minimum yang diperlukan oleh sesuatu mu^cāmalah. Ertinya memadailah untuk melaksanakan syarat dengan sesuatu yang dinamakan syarat walaupun sedikit pada perkara yang dipersetujui dalam mu^cāmalah itu. Apabila seorang menyewa sesuatu tetapi disyaratkan ia seorang penulis atau pemburu atau tukang jahit maka memadailah untuk memenuhi syarat itu ia memiliki tahap paling rendah dalam penulisan atau pertukangan atau perburuan. Oleh itu tidaklah disyaratkan ia memiliki kemahiran yang mencukupi dalam bidang-bidang itu.

Opis

Jika seorang melakukan kontrak salām dengan seorang yang lain di mana ia mensyaratkan sifat-sifat tertentu pada barang yang dipesan untuk dijual maka memadailah apabila barang yang dipesan itu dapat dibekalkan dengan mempunyai ciri-ciri yang minimum tentang sifat-sifat yang disyaratkan. Oleh kerana itu tidaklah disyaratkan adnya darjat-darjat tertentu pada barang-barang yang dipesan itu⁸⁹.

⁸⁸ Al-Zuhaylī, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar^ciyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah 1985, hlm 217.

⁸⁹ *Ibid.*

Berdasarkan keterangan ini dapatlah dirumuskan bahawa dalam menentukan sesuatu masyaqqah untuk diberikan rukhsah, perlu dibezakan, apakah bentuk sesuatu amalan. Penulis melihat bahawa penetapan syarat rukhsah yang agak ketat kepada aspek ibadat berbanding; aspek mu'amalat disebabkan pengutamaan hak Allah melebihi hak manusia. Seperti yang diketahui persoalan ibadat merupakan persoalan hubungan antara manusia dengan Allah. Memandangkan sesuatu rukhsah tidak dapat dipastikan secara tepat maka adalah sewajarnya kita mengambil sikap yang berhati-hati supaya segala ibadat yang dilakukan dapat diyakini kesahihannya. Sementara dalam urusan mu'amalat pula diutamakan masyaqqah yang minimum bagi membolehkan beramal dengan rukhsah supaya memudahkan manusia berurusan sesama mereka.

2.6 Keutamaan Antara Rukhsah Dan *‘Azīmah*

Ada sesetengah pendapat mengatakan hukum rukhsah dan *‘azīmah* adalah berdasarkan kepada pilihan samada hendak melakukan salah satu daripada keduanya. Persoalannya yang manakah patut diutamakan apabila berlaku pertembungan antara keduanya?

Al-Syātibī dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* mengemukakan dalil-dalil bagi pihak yang mengutamakan beramal dengan rukhsah dan pihak yang beramal dengan *‘azīmah*. Walaupun begitu, beliau memilih keutamaan beramal dengan *‘azīmah* kerana pada anggapan beliau hukum rukhsah dan *‘azīmah* bukanlah berdasarkan kepada

takhyir (diberi pilihan), malah ia hanya semata-mata mengangkat kesempitan dan dosa sahaja⁹⁰.

Bagi golongan yang berpendapat beramal dengan *azimah* lebih utama, mereka berhujah dengan alasan-alasan berikut:

- i. *Azimah* ialah hukum asal yang sabit serta disepakati lagi *qat'i* (قطعی). Adanya rukhsah yang menyusul selepasnya walaupun melalui dalil secara *qat'i* (قطعی).. namun sebab rukhsah itu juga perlulah berlaku secara *qat'i* (قطعی).. Sedangkan untuk mendapatkan sebab rukhsah secara *qat'i* bagi mereka yang hendak beramal dengannya adalah tidak dapat dipastikan. Kerana kadar masyaqqah yang menjadi sebab diharuskan rukhsah itu tidak dapat dipastikan. Contohnya, jarak yang mengharuskan qasar sembahyang bagi musafir di kalangan sesetengah ulama ialah perjalanan tiga hari tiga malam dan di kalangan ulama yang lain berpendapat jarak sejauh tiga mil (batu) sahaja. *Illat* untuk membolehkan qasar ialah perjalanan yang ada masyaqqah. Ada yang beranggapan *illat* itu wujud dengan masyaqqah yang minimum. Begitu juga *illat* sakit di mana ada yang menganggapnya boleh berlaku masyaqqah walaupun sakit yang sedikit. Oleh itu ada mereka yang berbuka puasa disebabkan kesakitan pada anak jarinya, sebagaimana juga mereka melakukan qasar setelah berjalan sejauh tiga mil. Sebahagian ulama yang lain berpendapat keharusan itu mestilah melebihi tahap yang dipegang oleh kumpulan pertama iaitu jaraknya melebihi tiga hari tiga malam. Ini menunjukkan bahawa pandangan mereka mengenai

⁹⁰ Al-Syātibī, *op.cit*, jld 1, hlm 238.

jarak mengharuskan qasar masih berada di tahap *zān* bukan di tahap yang putus. Tahap *zān* (sangkaan) ialah tahap yang bercanggah antara satu kumpulan dengan kumpulan yang lain. Dengan itu tidak wajar diutamakan rukhsah kerana rukhsah masih di tahap kemungkinan (andaian)⁹¹.

ii. Hukum *azīmah* adalah hukum asal dalam taklif yang *kullī*. Sedangkan rukhsah hukum *juz'īe* bagi sesetengah orang mukallaf yang keuzuran dalam sesetengah keadaan dan waktu bukannya keuzuran dalam sebahagian besar waktu dan keadaan, malah bukan pada semua orang mukallaf. Rukhsah seperti hukum yang mendatang secara tiba-tiba ke atas hukum yang *kullī*. Menurut kaedah yang ditetapkan, apabila berlaku pertembungan antara perkara *kullī* dan *juz'īe* maka hendaklah diutamakan yang *kullī*, kerana perkara *juz'īe* hanya memenuhi maslahah yang *juz'īe* sementara perkara *kullī* memenuhi maslahah yang *kullī*⁹².

⁹¹Mazhab al-Syāfi'i berpendapat harus mengqasarkan sembahyang apabila musafir itu mencapai jarak empat barid iaitu dua marhalah. Jika kurang daripada itu maka tidak harus diqasarkan. Pendapat ini merupakan pendapat sesetengah para sahabat seperti Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbās. Di kalangan fuqahā' lain yang bersetuju dengan pendapat ini ialah Imam Mālik, Al-Layth, Ahmad dan Ishāq. Abu Ḥanīfah dan al-Thawrī mengatakan: Tidak harus melakukan qasar kecuali dalam perjalanan yang memakan masa tiga hari perjalanan. Di kalangan sahabat yang berpegang dengan pendapat ini ialah Ibn Mas'ūd. Imam Dāwūd mengatakan: Qasar harus dilakukan samada dalam perjalanan jauh ataupun dekat. Rujuk: Al-Saykh Muhammād Maḥmūd Abū Ḥasan, *Risālah Fi al-Qaṣri Wa al-Jam'i*, Al-Azhar, Kaherah: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1411, hlm 46.

⁹²Al-Syātibī, *op.cit*, jld 1, hlm 238

iii. Keterangan yang terdapat dalam syariat menunjukkan perintah supaya patuh kepada suruhan dan larangan semata-mata serta bersabar menghadapi jerih payahnya, walaupun ada faktor yang menimbulkan rukhsah. Dalil-dalilnya adalah banyak seperti firman Allah⁹³:

Maksudnya:

“Orang-orang (yang mentaati Allah dan rasul) yang kepada mereka ada orang mengatakan: Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, kerana itu takutlah kepada mereka, maka perkataan itu menambah keimanan mereka”⁹⁴

Ayat ini menunjukkan ada kemungkinan diberikan keringanan untuk tidak melibatkan diri dalam perperangan, tetapi tentera-tentera Islam tetap bersabar menghadapi musuh yang ramai serta menyerah diri kepada Allah. Dalam ayat yang lain Allah berfirman:

Maksudnya:

“Ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatanmu dan hatimu naik menyesak sampai ke kerongkong”⁹⁵

sehingga ke akhir kisah, dan pada ayat ke 23 Allah berfirman:

⁹³*Ibid.*

⁹⁴Q, *Āli-^cImrān* (3): 173.

⁹⁵Q, *al-Aḥzāb* 10.

Maksudnya:

“Di antara orang-orang mukmin itu ada orang yang menepati apa yang mereka telah janjikan kepada Allah”⁹⁶

Dalam ayat ini Allah memuji orang-orang mukmin dengan mengakui kebenaran mereka walaupun mereka menghadapi ujian yang sangat hebat serta keadaan-keadaan yang menyukarkan.

iv. Jenis-jenis masyaqqah yang dihadapi oleh orang-orang mukallaf merupakan tujuan Allah memperundangkan syariat. Ertinya syariat ini diperundangkan dalam bentuk melebihi adat kebiasaan. Keadaannya yang sukar pada sesetengah manusia dan sesetengah keadaan tidaklah bererti ia tidak dimaksud untuk diperundangkan. Ini kerana perkara-perkara yang juz’īe (seperti masyaqqah yang terkena pada segelintir manusia bukan kesemuanya) tidak dapat membatalkan perkara-perkara yang kullī. Namun begitu adakalanya perkara yang sukar itu dikecualikan dengan melihat kepada adanya hajat. Para mujtahid lebih mengutamakan untuk memilih ^وazīmah dan hanya melakukan rukhsah jika ada sebab yang kuat. Oleh kerana itulah para ulama tidak beramal dengan hukum rukhsah yang khusus bagi musafir (iaitu mengqasarkan sembahyang) untuk perkara-perkara selain musafir seperti kerja-kerja berat. Sedangkan masyaqqah yang merupakan ^وillat wujudnya rukhsah (mengqasarkan sembahyang) ada pada kerja-kerja berat. Ini bererti adalah tidak wajar meninggalkan hukum ^وazīmah disebabkan masyaqqah-masyaqqah mendatang yang tidak dapat dielakkan dan tidak pula berterusan. Ini disebabkan masyaqqah ini juga berlaku pada

⁹⁶al-Ahzāb (33): 23.

adat-adat keduniaan tetapi tidak menyebabkan pekerjaan dunia itu terkeluar daripada maksud adat kebiasaan⁹⁷.

Golongan yang berpendapat beramal dengan rukhsah lebih utama berhujah dengan alasan-alasan berikut:

- i. Walaupun asal *azīmah* ialah secara *qatī*, namun asal rukhsah juga secara *qatī*. Apabila sesuatu yang dapat dizangkan dan boleh mengambilkira dengan *zan* itu, maka ia adalah *qatī* atau *zanni*. Allah telah meletakkan *zan* dalam melaksanakan hukum-hukum di tempat yang *qatī*. Apabila seseorang mempunyai *zan* adanya sebab bagi sesuatu hukum maka sebab itu perlu diambilkira. Dalil-dalil *qatī* telah membuktikan bahawa dalil-dalil *zanni* dilaksanakan pada perkara-perkara furi' dalam syariat sama seperti dalil-dalil *qatī*. Kenyataan ini tidak boleh ditolak dengan alasan dalil *qatī* apabila bertembung dengan dalil *zanni* gugurlah dalil yang *zanni*. Kerana fakta ini hanya boleh dipadankan apabila berlaku pertembungan di antara berbagai-bagai dalil di mana salah satunya mengangkat hukum yang satu lagi secara keseluruhan. Jika pertembungan itu berlegar di sekitar pertembungan antara umum dan khusus atau *muṭlaq* dan *muqayyad* (مُقَيَّد), maka tidak boleh diberikan keutaman kepada dalil *qatī*. Persoalan yang dibincangkan adalah persoalan yang kedua, bukan persoalan yang pertama, memandangkan *azīmah* berlaku kepada orang mukallaf dengan syarat tidak

⁹⁷ Al-Syātibī, *op.cit.* jld 1, hlm 254.

ada kesempitan. Jika ada kesempitan (al-Haraj) maka kesempitan itu boleh diambilkira untuk diamalkan rukhsah⁹⁸.

ii. Jika ditinjau kepada hukum-hukum syara' dan kaedah undang-undang Islam, didapati pernyataan tentang penghindaran kesulitan adalah jelas dan nyata. Keseluruhan taklif adalah menitiberatkan soal peringangan dan permudahan kepada manusia. Dalil terangkatnya kesempitan di kalangan umat telah sampai ke tahap qat'i. Ini jelas dengan melihat kepada teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang menjadi dalil kepada konsep yang dimaksudkan. Allah berfirman:

Maksudnya:

"Dialah yang memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamanya) dan Ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama"⁹⁹

FirmanNya lagi:

Maksudnya:

"Allah (sentiasa) hendak meringankan (beban hukumnya) daripada kamu, kerana manusia itu dijadikan berkeadaan lemah"¹⁰⁰

Firman seterusnya:

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Q, al-Baqarah (2): 54.

¹⁰⁰Q, al-A'rāf (7): 157.

Maksudnya:

“Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami bebanan yang berat sebagaimana yang Engkau telah bebankan kepada orang-orang yang terdahulu daripada kami”¹⁰¹

Ayat-ayat di atas menerangkan secara jelas bahawa syariat Islam ditegakkan atas asas memberikan kemudahan kepada manusia. Menurut Imam Al-Syātibī dalil-dalil yang menunjukkan penghindaran kesulitan di kalangan umat ini telah sampai ke tahap yang diyakini secara putus. Beliau menyebutkan lagi bahawa agama ini dikenali dengan agama al-hanīfiyyah al-samḥah kerana unsur pemudahan dan peringangan yang terdapat di dalamnya¹⁰².

iii. Tujuan Allah Taala mensyariatkan rukhsah ialah untuk memudahkan para mukallaf daripada menanggung masyaqah. Beramal dengan rukhsah bererti melakukan amalan yang sejajar dengan tujuan syara^c. Ini berlainan dengan beramal dengan ^cazimah yang ianya kelihatan lebih mirip beramal dengan pemberatan serta penyukaran diri yang ada tersebut larangannya dalam firman Allah yang bermaksud:

“Katakanlah (hai Muhammad): Aku tidak meminta upah sedikitpun kepadamu atas dakwahku dan bukanlah aku termasuk dalam golongan orang yang memberat-beratkan”¹⁰³

¹⁰¹Q, al-Baqarah (2): 286.

¹⁰²Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 255.

¹⁰³Q, Ṣad (38): 86.

“Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”¹⁰⁴

Dengan beriltizam kepada perkara-perkara yang sukar menunjukkan adanya bebanan dan kepayahan. Berkaitan dengan hal ini terdapat *atħar* yang diriwayatkan daripada Ibn Ḩabbās tentang kisah penyembelihan lembu di kalangan Bani Israil di mana beliau menyatakan jika mereka menyembelih mana-mana lembupun sudah pasti memadai namun mereka memberatkannya lalu Allah memberati mereka. Rasulullah saw bersabda:

Maksudnya:

“Barangsiapa yang tidak suka sunnahku maka ia bukan dari golonganku”¹⁰⁵

Hadith ini merupakan lanjutan daripada kisah beberapa orang sahabat yang berazam untuk berpuasa sepanjang hari tanpa berbuka, berjaga malam untuk beribadat dengan tidak tidur dan tidak mengahwini wanita.¹⁰⁶

iv. Meninggalkan beramal dengan rukhsah di samping adanya sangkaan tentang kewujudan sebabnya, kadangkala boleh menyebabkan hilang semangat untuk berlumba melakukan kebaikan, timbul rasa bosan, jemu serta keberatan untuk

¹⁰⁴Q, al-Baqarah (2): 185.

¹⁰⁵Al-Jazāri, Al-Imām Majduddīn Ibn al-Sa'adāt al-Mubārak bin Muḥammad Ibn al-Āthīr al-Jazāri, *Jāmi' al-Usūl Fi Ahādīth al-Rasūl*, Kaherah: Dār al-Fikr 1983, jld 1, hlm 294 (hadith riwayat al-Bukhāri dan Muslim).

melakukan ibadat, beramal serta melakukannya dalam bentuk yang berterusan. Dalam sebuah hadith, Rasulullah saw bersabda:

Maksudnya:

“wahai manusia beramallah sekadar yang kamu mampu, sesungguhnya Allah tidak akan jemu sehingalah kamu sendiri yang akan merasa jemu”¹⁰⁶.

Penulis cuba membuat analisis terhadap pandangan yang dikemukakan bagi memberikan penjelasan tentang aspek manakah yang menyebabkan mereka mempertahankan hujah masing-masing dan apakah hujah-hujah tersebut relevan atau sebaliknya.

Ditinjau sepantas lalu maka kita dapati kedua-dua pihak cuba mempertahankan keutamaan pilihan mereka samada rukhsah atau ‘azimah dengan melihat kepada asal usul hukumnya. Jelas, mereka tidak membezakan situasi rukhsah atau ‘azimah dengan melihat kepada suasana, individu dan perintah yang hendak diamalkan. Apa yang mereka cuba kemukakan ialah keutamaan rukhsah dan ‘azimah dari sudut asasnya. Atau dengan kata lain, sebelum timbulnya satu-satu kes pada seseorang, seperti berbuka puasa semasa musafir, sembahyang qasar dan seumpamanya, perintah untuk berpuasa Ramadan dan berbuka semasa musafir serta perintah untuk sembahyang secara penuh dan secara qasar telahpun ada. Justeru itu manakah di antara dua perintah ini lebih patut diamalkan?

¹⁰⁶ Al-Syātibī, op.cit, jld 1, hlm 241-256.

Oleh kerana itu, golongan yang mengutamakan *azīmah* memberikan alasan pertama mereka dengan mengatakan oleh kerana *azīmah* disyariatkan dahulu sebelum rukhsah melalui dalil yang *qatī* maka ialah yang patut diutamakan. Rukhsah pula adalah hukum yang menyusul setelah adanya *azīmah* dan untuk mengetahui bagaimana dan bilakah dibenarkan seseorang beramal dengan rukhsah menimbulkan perselisihan pendapat. Oleh kerana itu mereka membuat kesimpulan adanya rukhsah melalui dalil yang *zānnī*. Seterusnya mereka memutuskan dalam bentuk yang umum bahawa *azīmah* lebih utama diamalkan.

Mereka memberikan contoh ketidaksepakatan para ulama dalam menentukan jarak yang membolehkan diqasar sembahyang. Oleh kerana ulama tidak bersepakat maka ternyata dalil rukhsah itu masih di tahap sangkaan. Akhirnya mereka memutuskan bahawa *azīmah* lebih utama atau dengan kata lain iaitu bersembahyang secara penuh lebih utama dilakukan.

Penulis melihat ada benarnya alasan yang mereka kemukakan, tetapi keputusan yang mereka buat daripada alasan itu pada pandangan penulis adalah menyimpang serta tidak boleh diterima. Beberapa perkara yang mereka sebutkan boleh dipertikaikan. Antaranya:

- i. Mereka menyatakan *illat* untuk membolehkan qasar ialah adanya masyaqqah (dalam perjalanan). Berdasarkan *illat* ini mereka pun menyebutkan tentang perselisihan ulama tentang tahap masyaqqah bagi menguatkan hujah mereka. Alasan ini tidak tepat. Jika kita melihat kepada perbincangan ulama fiqh tentang

mengqasarkan sembahyang semasa musafir mereka menghuraikan bahawa sebab diberikan kebenaran untuk mengqasarkan sembahyang ialah musafir. Ianya adalah sebab yang sangat terang melalui nas al-Qur'an yang menyebutkan:

Maksudnya:

"Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqasarkan sembahyangmu, jika kamu takut diserang orang-orang kafir"¹⁰⁷

Dalam menghuraikan sebab keharusan mengqasarkan sembahyang para fuqahā' menyebutkan bahawa Allah SWT menjadikan musafir sebagai faktor kelonggaran mengqasarkan sembahyang. Ia bertujuan menghindarkan kesulitan dalam perjalanan jauh menuju ke tempat yang tertentu. Allah tidak mengaitkan hukum mengqasarkan sembahyang dengan faktor kesulitan kerana kesulitan yang dihadapi dalam bermusafir adalah tidak nyata dan berbeza-beza halnya. Kesulitan itu berlainan bentuknya dengan berlainannya bentuk musafir, individu, masa dan keadaan. Oleh kerana itu adalah tidak mungkin untuk mengenalpasti kesulitan yang berbagai-bagai itu untuk ditetapkan manakah bentuk kesulitan yang berkaitan dengan hukum qasar ini. Kebiasaannya dalam hal-hal yang sebegini syara' akan menetapkan faktor-faktor yang menimbulkan kesulitan berdasarkan sangkaan yang jelas dan ketara¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Q, al-Nisā' (4) 101.

¹⁰⁸ Al-Saykh Muhammad Maḥmūd Abū Ḥasan, op.cit, hlm 23.

Jelasnya kesulitan atau masyaqqah bukan ḫillat dibolehkan mengqasar sembahyang dan perselisihan fuqaha tentang tahap masyaqqah sembahyang qasar bukannya bertujuan membuktikan masyaqqah sebagai ḫillat tetapi ia lebih ke arah membongkar apakah hikmah disebalik ḫillat musafir yang membolehkan sembahyang qasar. Yang nyatanya kita perlu membezakan antara ḫillat dan hikmah kerana kedua-duanya adalah perkara yang berbeza. ḫillat bagi sesuatu hukum ialah satu sifat yang menjadi tempat pergantungan bagi kewujudan hukum di mana Allah mengaitkan sifat itu dengan hukum yang disyariatkan. Sementara hikmah pula ialah kemaslahatan di sebalik ḫillat tersebut. Oleh itu hikmah tidak dapat ditentukan dalam semua keadaan malah ada ketikanya sesuatu persoalan tidak dapat diketahui hikmahnya. Dalam contoh sembahyang qasar ḫillatnya ialah musafir sementara masyaqqah pula ialah hikmahnya¹⁰⁹. Masyaqqah hanyalah salah satu daripada beberapa sebab yang terdapat dalam suasana musafir. Jika ḫillat masyaqqah menjadi tunggak pensyariatan sembahyang qasar maka secara logiknya segala aspek kehidupan manusia yang ada unsur masyaqqah yang menyamai masyaqqah dalam musafir atau melebihi masyaqqah musafir patut diberikan kebenaran untuk mengqasarkan sembahyang. Orang yang bertugas memikul barang-barang berat berulang alik dari satu tempat ke satu tempat yang dekat tetapi dengan kerapkali lebih merasai kesukaran daripada orang yang bermusafir dalam suasana penuh selesa serta mempunyai kenderaan dan peralatan yang baik. Justeru itu apabila ḫUmar bin al-Khaṭṭāb ditanyakan tentang kebenaran sembahyang qasar dalam suasana masyarakat Islam sudah tidak

^{109c} Abd al-Hakīm ḫAbd al-Raḥmān As'ad al-Sa'īdī, Mabāhith al-᠀Illah Fi al-Qiyās Inda al-Uṣūliyyin, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1986/1406, cet 1, hlm 106.

bimbangkan ancaman musuh semasa dalam perjalanan maka beliau menjawab dengan jawapan yang diberikan oleh Rasulullah kepada beliau:

Maksudnya:

“Ia adalah satu pemberian yang dianugerahkan Allah kepada kamu maka terimalah anugerahnya”¹¹⁰

Hadith ini jelas menunjukkan bahawa dengan sebab bermusafir seseorang dibolehkan sembahyang qasar samada ia berada dalam suasana takut atau tidak, samada ia mengalami kesukaran atau sebaliknya. Jelas, ia adalah sebagai satu pemberitahuan tentang kebenaran yang menyeluruh untuk mengqasarkan sembahyang ketika musafir dalam keadaan mana sekalipun.

Dengan ini penulis menyatakan bahawa salah satu contoh yang mereka berikan adalah salah. Oleh kerana contoh yang mereka berikan adalah salah maka secara langsungnya keputusan yang mereka rumuskan berdasarkan contoh itu boleh dipertikaikan.

ii. Mereka menyebutkan tentang perselisihan ulama mengenai jarak perjalanan yang membolehkan sembahyang qasar. Alasan ini memang benar dan tidak boleh disangkal. Sesetengah ulama menetapkan jarak dua marhalah sebagai perjalanan yang membolehkan qasar seperti dalam mazhab Al-Syāfi‘ī. Ada yang menetapkan tiga marhalah seperti dalam mazhab Hanafi dan ada yang menyerahkan pengertian musafir

¹¹⁰ Muslim, Sahih Muslim, Beirut: Dār al-Fikr 1978, jld 1, hlm 492.

itu kepada *urf* tanpa perlu ditentukan jaraknya seperti pandangan Ibn Qudāma dari mazhab Hanbali, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim¹¹¹.

Namun apabila mereka merumuskan dengan sebab perselisihan ini maka ia membawa maksud dalil yang tidak *qatī* dan secara langsungnya sembahyang penuh lebih utama daripada sembahyang qasar yang sama maksudnya *azīmah* lebih utama daripada rukhsah. Maka jelaslah betapa ia menyimpang daripada hakikat sebenar keutamaan rukhsah yang sabit melalui sunnah *qawli* dan *fi'li*. Apabila kita melihat sunnah Rasulullah saw tentang rukhsah yang membabitkan suasana musafir maka kita dapati adakalanya Baginda membiarkan para sahabat melakukan pilihan samada menerima rukhsah atau tidak. Adakalanya Baginda menegur golongan yang enggan beramal dengan rukhsah yang diberikan. Sebagai contohnya kita lihat kepada kebenaran berbuka puasa semasa musafir. Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Muslim daripada Hamzah bin *Amru al-Aslāmī*, beliau bertanyakan Rasulullah saw:

...
Opis.

Maksudnya:

"Wahai Rasulullah, saya merasa bertenaga untuk berpuasa semasa bermusafir, oleh itu adakah ada halangan untuk saya (berpuasa)? Rasulullah saw bersabda: Ia (berbuka semasa musafir) adalah satu rukhsah daripada Allah, maka barangsiapa beramal dengannya itu adalah baik dan sesiapa

¹¹¹ Al-Syāfi'i, al-Imām Abu 'Abdillah Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'i, Al-Umm, Dār al-Fikr, 1990, jld 1 hlm 212. Lihat juga: Al-Zuhaylī, al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 2, hlm 75. Ibn Qudāmā, al-Saykh Abu Muhammad Abdullah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmā, al-Mughnī Wa Yalīhi al-Syarḥu al-Kabīr, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1972, jld 2, hlm 258. Ibn Taymiyyah, Syaykhul Islām Taqiyuddin Ibn Taymiyyah al-Harani, Majmū'ah Fatwāwā Ibn Taymiyyah, Dār al-Fikr Kaherah, 1983 jld 2, hlm 389.

yang mahu berpuasa maka tidak ada halangan terhadapnya”¹¹²

Dalam menghuraikan hadith ini, al-Šan‘āni mengatakan bahawa lafaz ini menunjukkan berbuka dan berpuasa sama sahaja¹¹³. Ini jelas membuktikan bahawa Rasulullah saw menerangkan rukhsah yang diberikan bagi orang musafir samada berbuka puasa atau sebaliknya adalah berdasarkan kepada kemahuan dan keupayaan orang yang berpuasa itu sendiri.

Dalam sebuah hadith yang lain pula Jābir meriwayatkan;

Maksudnya:

“Rasulullah saw keluar ke Mekah pada tahun pembukaan (Mekah) semasa bulan Ramadan, lalu Baginda berpuasa sehingga sampai ke Kurā' al-Ghamim. Orang ramai juga berpuasa. Kemudian Rasulullah saw meminta semangkuk air dan mengangkatnya sehingga dilihat oleh orang ramai kepadanya, lantas baginda meminumnya. Setelah itu ada orang memberitahu baginda sebahagian manusia meneruskan berpuasa, lalu baginda bersabda: Mereka itu penderhaka” Dalam satu lafaz yang lain menyebutkan: Ada orang memberitahu baginda bahawa manusia telah menghadapi kesukaran untuk berpuasa dan mereka hanya menanti apa yang anda lakukan dengan semangkuk air selepas Asar. Lalu bagindapun meminumnya”(hadith riwayat Muslim)¹¹⁴

¹¹² Al-Šan‘āni, al-Imam Muḥammad bin Ismā‘īl al-Kahlāni Al-Šan‘āni, Subul al-Salām Syarh Bulūgh al-Murām Min Jam‘i Adillati al-Ahkām, Kaherah: Matba‘ah al-Halabi, 1960, jld 2, hlm 162.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

Menghuraikan hadith ini al-Šanqātī mengatakan bahawa orang musafir boleh memilih samada untuk berbuka atau berpuasa. Kata-kata Baginda “mereka itu penderhaka’ bukanlah bererti larangan berpuasa semasa bermusafir tetapi ia merujuk kepada kengganan mereka untuk menerima arahan Rasulullah saw. Ertinya adakalanya berbuka puasa menjadi wajib kepada orang yang menghadapi kesulitan bersanggatan semasa musafir. Itulah sebabnya Rasulullah saw berbuka puasa, iaitu setelah baginda diberitahu orang ramai telah mulai merasa keperitan/kesukaran¹¹⁵.

Apa yang jelas daripada hadith ini menunjukkan bahawa berbuka puasa semasa musafir pada asalnya diberikan pilihan. Dalam sesetengah keadaan yang melibatkan aspek keselamatan anggota tubuh, ia menjadi wajib. Berdasarkan hadith ini juga adalah jelas bahawa meletakkan keutamaan beramal dengan rukhsah dalam sebarang keadaan adalah tidak tepat, malah yang sebenarnya rukhsah dan ḥazīmah diberikan keutamaan dengan melihat kepada situasi dan keadaan orang yang beramal dengannya.

(cont'd.)

Begitu juga dalam soal sembahyang qasar semasa musafir. Perselisihan ulama tentang jarak qasar tidak sepatutnya menjadi alasan bahawa ḥazīmah lebih utama daripada rukhsah secara mutlak. Perselisihan ulama dalam menentukan jarak qasar adalah disebabkan oleh riwayat hadith yang berbagai-bagai dan ketiadaan lafaz hadith yang menyebutkan secara terang bahawa adanya jarak tertentu bagi musafir. Antara hadith yang paling hampir kepada kefahaman tentang adanya jarak qasar ialah hadith

¹¹⁵Ibid., hlm 161

yang diriwayatkan oleh al-Baihaqī dengan sanad yang *sahīh* di mana Ibn ^cAbbās menjawab soalan yang dikemukakan kepadanya dengan lafaz yang jazam iaitu:

Maksudnya;

“Ditanyakan kepada Ibn ^cAbbās, adakah sembahyang boleh diqasarkan (dalam perjalanan) dari Makkah ke ‘Arafah? Beliau menjawab: Tidak, tetapi (boleh diqasarkan) ke ‘Usfān, Jeddah dan Tā’if”¹¹⁶.

Berdasarkan hadith ini dan selainnya Al-Syāfi‘ī mengatakan jarak perjalanan yang boleh diqasarkan sembahyang ialah yang sejauh 4 barid iaitu dua marhalah (48 batu) kerana jarak dari Mekah ke tempat-tempat yang disebutkan oleh Ibn ^cAbbās ialah 4 barid dan lebih¹¹⁷.

Abu Hanifah pula berpendapat jarak qasar ialah tiga marhalah berdasarkan hadith yang menyebutkan larangan Rasulullah saw terhadap wanita yang bermusafir tanpa ditemani mahramnya dalam musafir tiga hari tiga malam di mana mereka menganggarkan perjalanan tiga hari tiga malam sama jauhnya dengan jarak tiga marhalah¹¹⁸.

¹¹⁶Ibid., hlm 40. Lihat juga: Al-^cAsqalāni, Fethu al-Bārī Bisyarhi Sahīh Al-Bukhārī, Beirut : Dār al-Ma^crifah, t.t Jld 2, hlm 566.

¹¹⁷Al-Şan^cāni, op.cit, hlm 39.

¹¹⁸Al-Zuhayli, al-Fiqhu al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr 1989, jld 2, hlm 320. Lihat juga: Al-Şan^cāni, Subul a-Salām, jld 2, hlm 39.

Persoalan yang hendak dibincangkan di sini bukan tentang kerajihan mana-mana mazhab. Tetapi ia berkisar di sekitar kebenaran mengqasarkan sembahyang semasa musafir. Dalam hal ini kita dapat ijarah paling jauh yang ditetapkan ialah jarak tiga marhalah. Biar kita tinggalkan persoalan khilāfiyyah mereka tentang jarak tersebut dan kita fokuskan kepada persoalan yang disepakti. Oleh kerana jarak paling jauh yang disebutkan ialah tiga marhalah maka secara langsungnya ini bererti para ulama tidak berselisih pendapat bahawa seorang musafir boleh mengqasarkan sembahyangnya apabila perjalananya mencecah tiga marhalah.

Oleh itu jika kumpulan yang mengutamakan *‘azīmah* mengemukakan dalil tentang perselisihan ini, maka ia tidak tepat, kerana mereka telah menghukum secara mutlak keutamaan *‘azīmah* hanya kerana faktor perselisihan pendapat. Justeru itu bagaimana pula dengan orang yang bermusafir sejauh tiga marhalah yang tidak ada pertikaian pendapat di kalangan ulama tentang kebenaran qasar. Memang benar kita boleh menerima mana-mana pendapat samada lebih patut beramal dengan *‘azīmah* atau *rukhsah* dalam hal qasar yang sejauh tiga marhalah. Tetapi memberikan keutamaan hanya berdasarkan adanya perselisihan pendapat secara langsung membawa maksud apabila tidak ada perselisihan pendapat maka keutamaan itu tidak wujud.

Oleh kerana itu penulis menyatakan kita tidak boleh memberikan keutamaan yang spesifik kepada *‘azīmah* dan *rukhsah*. Dalam hal ini persoalan yang pafut dibincangkan bukan yang manakah pada asasnya lebih utama? Malah aspek yang

patut dibincangkan ialah dalam keadaan manakah rukhsah dan *'azimah* lebih utama diamalkan?

Kumpulan yang mengutamakan rukhsah pula mengemukakan dalil mereka dengan menjawab alasan kumpulan pertama. Penulis tidak perlu mengulas dalil mereka kerana apabila dalil kumpulan yang pertama dikira tidak tepat maka mentakwilkan alasan-alasan mereka seperti yang dilakukan oleh kumpulan kedua juga tidak membawa erti. Apatah lagi kumpulan yang mengutamakan rukhsah juga memberikan keutamaan secara mutlak tanpa dikaitkan dengan sebarang keadaan. Persoalan ini telahpun terjawab apabila kita melihat kepada alasan yang penulis kemukakan tentang fleksibeliti rukhsah dan *'azimah* untuk diberikan keutamaan.

Justeru itu kita dapati al-Syātībī tidak mentarjihkan dalil-dalil kedua-dua pihak dengan alasan membiarkannya kepada perhitungan para mujtahid untuk menilainya berdasarkan kepada kesesuaian yang mereka lihat¹¹⁹.

Namun begitu dalam sesetengah kes yang melibatkan hukum rukhsah beliau telah menyenaraikan dua bentuk rukhsah yang mempunyai kesan untuk diberikan keutamaan atau sebaliknya.

Pertama: Rukhsah tersebut merupakan akibat daripada masyaqqah yang tidak tertanggung kerana tabi'ie seperti sakit yang menyebabkan lemah untuk menunaikan

¹¹⁹ Al-Syātībī, op.cit, jld 1, hlm 259.

rukun-rukun solat dengan sempurna atau lemah untuk berpuasa dan rukhsah yang merupakan akibat daripada masyaqqah yang tidak tertanggung kerana syara^c seperti puasa yang menyebabkan seseorang tidak berupaya untuk mengerjakan solat atau menyempurnakan rukun-rukunnya.

Kedua: Rukhsah tersebut merupakan akibat daripada masyaqqah yang dihadapi oleh orang mukallaf yang ia berupaya menaggung sabar terhadap kesukaran itu.

Rukhsah dalam bentuk yang pertama adalah kembali kepada hak Allah, lantaran itu beramal dengan rukhsah sebegini adalah dituntut. Berdasarkan inilah dipadankan maksud hadith Rasulullah saw:

Maksudnya:

“Tidak termasuk dalam kebaikan berpuasa ketika musafir”¹²⁰

Berdasarkan pengertian ini juga dipadankan maksud larangan menunaikan sembahyang ketika makanan telah terhidang atau ketika seseorang sedang menahan berak atau kencing. Keutamaan beramal dengan rukhsah ini adalah kerana ia berkait dengan hak Allah kerana jika dilakukan juga sembahyang dalam keadaan makanan terhidang atau sedang menahan kencing dan berak seperti yang disebutkan akan menyebabkan ibadat itu dilakukan dalam bentuk yang tidak sempurna.

¹²⁰ Al-Bukhāri, al-Jāmi' al-Sahīh, Beirut: Dār al-Qalam, t.t. jld 2, hlm 657.

Rukhsah dalam bentuk yang kedua pula kembali kepada hak-hak hamba. Rukhsah ini diberikan supaya manusia dapat merasai pemudahan yang diberikan Allah kepada mereka. Rukhsah sebegini terbahagi kepada dua jenis iaitu.

i

- a. Rukhsah yang dituntut supaya dilakukan sehingga tidak diambil kira samada berada dalam masyaqqah atau sebaliknya. Contohnya ialah seperti melakukan sembahyang jama^c ketika di Arafah dan Muzdalifah. (Ini berdasarkan pandangan sesetengah ulama yang mengatakan sembahyang jama^c di Arafah dan Muzdalifah adalah wajib). Sekalipun berdasarkan pandangan tentang kewajipan melakukan sembahyang jama^c di dua tempat ini menunjukkan bahawa hukum itu berbentuk ^cazimah dan bukannya rukhsah namun status rukhsah padanya tetap wujud. Ia dikira sebagai rukhsah dari sudut menunaikan kewajipan itu dalam bentuk yang mudah dan dikira sebagai ^cazimah dari sudut ia sebagai sesuatu yang dituntut untuk dilakukan.

- b. Rukhsah yang tidak dituntut untuk dilakukan malah ia kekal dalam bentuk memberikan keringanan dan mengangkat kesempitan. Hukum rukhsah sebegini adalah semata-mata harus. Dalam ertikata tidak ada keutamaan memilih salah satu daripadanya. Bagi orang mukallaf ia boleh beramal dengan ^cazimah walaupun terpaksa menanggung masyaqqah dan boleh memilih untuk beramal dengan rukhsah¹²¹.

¹²¹ Al-Syātībī, op.cit, jld 1, hlm 240.

Az-Zarkasyī menyebutkan tentang hukum beramal dengan *azimah* walaupun diberikan rukhsah dengan katanya:

“Sesiapa yang diberikan keringanan kepadanya disebabkan ada masyaqqaah jika ia beramal dengan *azimah* dan tidak dibimbangi kebinasaan atau kemudaratian yang besar, sahlah amalannya itu. Contohnya orang sakit yang terpaksa menanggung kesukaran kerana menghadiri sembahyang Jumaat. Jika dibimbangi kebinasaan maka ia wajib berbuka puasa jika ia sedang berpuasa dan sekiranya ia meneruskan puasa bererti ia telah melakukan dosa”. Al-Ghazālī mengatakan: “Ada kemungkinan puasanya itu tidak sah kerana ia seorang yang berdosa dengan berpuasa, justeru itu bagaimana ia bertaqarrub dengan sesuatu yang dikira dosa”¹²².

Berdasarkan kepada pandangan-pandangan yang telah disebutkan tentang keutamaan beramal antara rukshah dan *azimah*, penulis lebih cenderung dengan pandangan bahawa beramal dengan rukhsah adalah lebih utama jika didapati gesaan syara^c supaya beramal dengannya adalah lebih kuat atau ia diamalkan bukan dengan tujuan semata-mata untuk mengambil jalan mudah dalam beragama. Justeru itu dalam suasana masyarakat pada hari ini yang semakin tipis tahap pengetahuan dan penghayatan agamanya maka penulis bersetuju dengan apa yang disebutkan oleh Dr Yusuf al-Qaraḍāwi: “Jika ditinjau suasana masyarakat ketika ini, didapati manusia sekarang lebih memerlukan untuk beramal dengan bentuk peringangan demi menjaga kemaslahatan hidup mereka. Ini juga lantaran penghayatan agama yang semakin menurun di kalangan manusia dan krisis keyakinan yang melanda mereka dalam beragama. Lantaran itu ahli fiqh pada masa kini perlu memilih uslub memudahkan

¹²² Al-Ramlī, *op.cit*, jld 3, hlm 186. Al-Zuhayli, *op.cit* hlm 210.

kepada orang awam dalam persoalan-persoalan furu^c tetapi tidak mengambil remeh dalam masalah-masalah uṣūl. Beramal dengan yang lebih cermat adalah baik bagi diri sendiri dan bagi orang yang kuat pegangannya di kalangan orang-orang mukmin. Tetapi dalam meberikanⁱ fatwa kepada masyarakat umum atau menulis untuk pengetahuan orang ramai maka ia perlulah mempunyai syiar meletakkan konsep memudahkan dan bukannya memayahkan, menggemarkan dan bukannya menjauhkan. Ini sebagai mengikuti pesanan Rasulullh saw kepada Muaz dan Abu Musa ketika baginda mengutuskan mereka ke Yaman dengan sabdanya:

Maksudnya:

“Kamu berdua hendaklah mempermudahkan, jangan memayahkan, timbulkanlah kesukaan dan jangan menjadikan manusia lari, bersepakatlah dan jangan kamu berselisih”¹²³.

¹²³ Al-Bukhāri, *op.cit*, jld 1, hlm 27. Lihat juga: Al-Qaradāwi, *Bai^cul Murābahah lil Āmir Bisysyirā’ Kamā Tujrihi al-Maṣārif al-Islāmiyyah*, Kaherah: maktabah wahbah, 1987, hlm 22.