

BAB 3

HUKUM-HUKUM AMALI

BERBENTUK RUKHSAH

Pendahuluan

Jika ditinjau contoh-contoh tentang rukhsah yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh adalah banyak. Namun begitu penulisan ini hanya akan mengetengahkan lima contoh rukhsah yang berkaitan dengan profesi ketenteraan sesuai dengan tajuk penulisan ini. Contoh-contoh tersebut ialah, rukhsah menyapu di atas khuff, rukhsah sembahyang Qasar dan Jama^c, rukhsah berbuka puasa, rukhsah makan makanan yang haram, dan rukhsah sembahyang khawf (takut) dan syiddatul khawf (bersanggatan takut).

Dalam bab ini penulis akan mengemukakan contoh-contoh rukhsah tersebut secara menyeluruh. Walaupun tidak kesemua aspek rukhsah yang akan dibincangkan dapat diimplementasikan dalam dunia ketenteraan namun penulis menyebutkannya secara menyeluruh memandangkan penyebutan aspek-aspek yang khusus dengan dunia ketenteraan akan menjadikan perbincangan dalam bab ini tergantung dan tidak kait mengait antara satu sama lain.

Memandangkan perbincangan dalam bab ini menuju kepada contoh hukum-hukum fiqh, maka penulis juga memilih cara yang sama dikemukakan oleh para fuqahā' dengan menyebutkan satu persatu fasal-fasal berkaitan dengan hukum-hukum

itu. Perbincangan dalam bab ini bukanlah bermaksud mengemukakan teori-teori fiqh dalam bentuk perbandingan mazhab sehingga memaksa penulis menyebutkan setiap persoalan dengan memuatkan kesemua pandangan mazhab. Tetapi ia lebih ke arah memberikan gambaran tentang konsep hukum itu supaya dapat difahami secara jelas. Kadangkala perbincangan itu berkisar di sekitar satu pandangan mazhab sahaja. Namun begitu terdapat perkara-perkara yang juga perlu diutarakan mengikut pandangan mazhab-mazhab di samping memaparkan juga pandangan penulis sendiri tentang hal tersebut. Seterusnya menjadi alasan untuk mengemukakan dalam bab seterusnya ketika mengaitkan hukum-hukum tersebut dengan perkhidmatan ketenteraan.

3.1. Rukhsah Menyapu Di atas Khuff

Menyapu di atas sepasang khuff merupakan perbuatan yang dilakukan dalam wuduk sebagai ganti membasuh kaki.

Menyapu (al-Mashū) dari segi bahasa mempunyai berbagai maksud. Antaranya ialah, “menghilangkan kesan”. Apabila disebutkan menyapu dengan menggunakan air maka ia bererti melalukan tangan dengan air di atas sesuatu¹. Sementara dari segi istilah syara^c ia membawa erti: “Mengenakan tangan yang dilembabkan dengan air ke atas khuff tertentu pada tempat tertentu dan di waktu yang tertentu”. Erti khuff ialah: “Pakaian kaki yang menutup kaki sehingga ke paras dua

¹Jubrān Mascūd, Al-Rā’id Mucjam Lughawi cAsri, Beirut: Dār al-cIlmi, 1986, jld 2, hlm 1373.

buku lali atau lebih yang diperbuat daripada kulit dan seumpamanya". Tempat yang tertentu ialah bahagian luar khuff, sementara waktu yang tertentu ialah tempoh sehari semalam bagi orang yang bermukim dan tiga hari tiga malam bagi orang musafir².

3.1.1 Hadith-hadith Mengenai Pensyariatan Menyapu Di atas Khuff

Sebelum membincangkan dengan lebih lanjut mengenai hukum menyapu khuff adalah lebih baik dikemukakan beberapa hadith yang berkaitan dengannya.

- i) Hadith diriwayatkan daripada Sa'ad bin Abi Waqqās "bahawa Nabi saw menyapu di atas sepasang khuffnya. Apabila 'Abdullah bin 'Umar bertanyakan 'Umar perihal berita itu, 'Umar pun berkata: "Ya, apabila Sa'ad menceritakan kepada kamu tentang Nabi saw maka janganlah kamu tanyakan orang lain lagi"³"
- ii) Hadith diriwayatkan daripada 'Āmir, katanya: "Urwah bin al-Mughirah meriwayatkan daripada bapanya dengan katanya: "Saya pernah bersama Nabi saw pada suatu malam dalam perjalanan. Baginda berkata kepada saya: Adakah kamu mempunyai air? Saya menjawab: Ya. Lalu Baginda turun daripada tunggangannya dan berjalan sehingga hilang dalam kegelapan malam, kemudian Baginda datang lalu saya menuangkan untuknya air dari dalam bekas dan Bagindapun membasuh mukanya. Pada masa itu, Baginda memakai jubah bulu dan tidak berupaya untuk mengeluarkan lengannya darinya sehingga akhirnya Baginda mengeluarkannya dari bahagian bawah jubah, lalu membasuh dua lengannya dan menyapu kepalanya. Kemudian saya bersegera hendak menanggalkan dua khuffnya tetapi Baginda berkata: Biarkanlah, kerana aku telah memakai kedua-duanya dalam

²Al-Zuhayli, Dr Wahbah al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 1, hlm 317.

³Al-Bukhāri, Abū 'Abdillah Muhammad bin Ismā'il al-Bukhāri, Matnu al-Bukhāri Bi Hāsyiah al-Sindi, Jeddah: al-Haramayn li al-Tibā'ah Wa al-Nasyr, jld 1, hlm 49.

keadaan suci dan Bagindapun menyapu di atas sepasang khuffnya⁴”

iii) Hadith diriwayatkan daripada ⁶Āsim, daripada Zir, katanya: “Saya pernah bertanya Safwān bin ⁷Assal tentang menyapu sepasang khuff. Beliau menjawab: Rasulullah saw menyuruh kami, jika kami dalam perjalanan supaya menyapu khuff-khuff kami dan tidak menanggalkannya selama tiga hari ketika bera& kencing mahupun tidur kecuali di waktu berjunub⁵”

iv) Hadith diriwayatkan daripada Syurayh bin Hāni’, katanya: “Saya pernah bertanya kepada ⁸Ā’isyah tentang menyapu dua khuff. Beliau menjawab: Pergilah kepada Ali sebab ia lebih tahu daripada saya tentang hal ini. Kemudian saya datang kepada ⁹Ali dan menanyakan tentang menyapu sepasang khuff. ¹⁰Ali menjawab: Nabi memberi izin kepada seorang yang bermukim untuk menyapu dua khuffnya selama sehari semalam dan bagi orang musafir diberi waktu selama tiga hari tiga malam⁶”

3.1.2 Hukum Menyapu Di atas Khuff

Menyapu di atas sepasang khuff hukumnya harus. Ia dibenarkan sebagai satu rukhsah disebabkan ada hajat.

⁴Muslim, al-Imām Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyayri al-Nīsābūri, Sahīh Muslim Bisyarhi al-Nawawi, Kaherah: Dār al-Fikr, 1981/1401, jld 3, hlm 170.

⁵Al-Nasā'i, Sunan al-Nasā'i Bisyarhi al-Hāfiẓ Jalāluddīn al-Suyūti Wa Hāsyiah al-Imām al-Sindi, Kaherah: Dār al-Fikr, 1930/1348, jld 1, hlm 84.

⁶Ibid. hlm 84

Para fuqahā' sepakat bahawa hukum menyapu di atas khuff adalah harus samada ketika bermusafir atau bermukim, lelaki dan juga wanita⁷. Kenyataan para fuqahā' ini menunjukkan mereka yang bertugas sepanjang masa seperti anggota tentera dan polis termasuk dalam kategori yang diberi kemudahan menyapu di atas khuff.

3.1.3 Syarat Menyapu Khuff

Terdapat lima syarat yang perlu dipenuhi untuk membolehkan menyapu di atas sepasang khuff⁸:

- i. Kedua-dua khuff dipakai dalam keadaan telah bersuci dengan lengkapnya. Jika seorang yang berwuduk membasuh sebelah kakinya lalu memakaikan khuff pada kaki itu kemudian membasuh sebelah kaki lagi dan memakaikan khuff pada kaki itu maka ia tidak harus menyapu di atas khuff yang dipakainya kerana khuff itu dipakai dalam keadaan wuduknya belum lengkap. (Mazhab Hanafi berpendapat, bersuci dengan lengkap tidak disyaratkan untuk memakai khuff, malah memadailah memakai khuff dalam keadaan bersuci walaupun belum sempurna).

⁷Al-Syarbīnī, al-Saykh Muḥammad al-Syarbīnī al-Khatīb, Mughni al-Muhtāj Tlā Marifati Ma‘āni Alfāz al-Minhāj, Kaherah: Muṣṭafā al-Halabi 1958, jld 1, hlm 63.

⁸Ibid.

- ii. Kedua-dua khuff itu hendaklah menutup bahagian kaki yang wajib di basuh ketika wuduk.
- iii. Kedua-dua khuff diperbuat daripada bahan yang suci. Oleh itu tidak sah menyapu di atas khuff yang diperbuat daripada kulit bangkai binatang yang tidak disamak kerana ia masih najis dan tidak boleh dipakai sembahyang.
- iv. Kedua-dua khuff itu kuat dan boleh dipakai berjalan samada diperbuat daripada kulit atau bulu atau apa yang mirip dengannya.
- v. Tidak terdapat benda lain di atas khuff yang menghalang air mengenai permukaan khuff seperti tanah dan sebagainya.

3.1.4 Cara-cara Menyapu Khuff

Khuff hendaklah dipakai setelah mengambil wuduk dengan sempurna. Jika berlaku hadas setelah memakai khuff maka pemakai khuff itu boleh tidak menanggalkan khuffnya, ia mengambil wuduk bagi anggota wuduk yang selain kaki sebagaimana biasa, kemudian menyapu dengan air di bahagian permukaan luar khuff tanpa menanggalkannya.

Cara penyapuan boleh dilakukan samada dengan menyapu keseluruhan bahagian luar khuff, menyapu sekadar tiga jari tangan yang terkecil, menyapu sebahagian besar bahagian luar khuff atau menyapu sedikit bahagian permukaan

khuff. Jika seseorang hendak menyapu sedikit sahaja bahagian khuffnya maka ia hendaklah memastikan bahawa tempat yang disapunya ialah di bahagian atas.

Seorang yang menyapu khuff disunatkan menyapu di bahagian atas khuff dan bawahnya dengan meletakkan tangan kirinya di bawah tumitnya dan tangan kanannya di tempat jari-jari kakinya kemudian melalukan tangan kanannya sehingga sampai ke bahagian betis yang terakhir dan tangan kirinya dilalukan sehingga sampai ke tempat jari-jari kaki di bahagian bawah⁹.

3.1.5 Tempoh Menyapu

Orang yang bermukim di benarkan menyapu di atas sepasang khuffnya dalam masa sehari semalam sementara orang musafir pula dibenarkan dalam masa tiga hari tiga malam. Permulaan tempoh menyapu dikira apabila seseorang berlaku hadas setelah memakai khuffnya, bukannya semata-mata memakai khuff¹⁰.

⁹Al-^cAllāmah al-Saykh al-Syarqāwi, al-Syarqāwi ^cAlā al-Tahrīr, Kaherah: Cetakan al-Halabi, t.t. jld 1, hlm 139-140.

¹⁰Ibid. 136-137.

3.1.6 Perkara Yang Membatalkan Penyapuan Di atas Khuff¹¹

Ada tiga perkara yang menyebabkan penyapuan khuff menjadi batal iaitu:

- i. Menanggalkan khuff, samada salah satu atau kedua-duanya.
- ii. Berlaku hadas besar seperti berjunub atau haid dan nifas. Seorang yang berhadas besar setelah memakai khuffnya tidak lagi boleh menyapu di atas khuff itu. Dalam hal ini penyapuannya yang lalu telahpun batal dan ia hendaklah membasuh kakinya ketika berwuduk.
- iii. Tamat tempoh menyapu, iaitu sehari semalam bagi orang yang bermukim dan tiga hari tiga malam bagi orang musafir.

Dalam ketiga-tiga perkara yang membatalkan penyapuan ini, jika seseorang hendak menyapu semula di atas khuffnya maka ia hendaklah memakai semula khuffnya dengan mengikut syarat yang telah disebutkan iaitu mempastikan dirinya telah berada dalam keadaan bersuci yang lengkap, kemudian baharulah memakai kedua-dua khuffnya.

¹¹ Al-Saykh Syihābuddīn al-Qalyūbī dan al-Saykh ʻUmayrah, Qalyūbī Wa ʻUmayrah, Kaherah: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt, jld 1, hlm 6.

3.1.7 Syarat Dan Ciri Khuff Menurut Pandangan Fuqahā'

Terdahulu telah dinyatakan hadith-hadith Rasulullah saw yang menyentuh mengenai khuff¹². Apa yang dapat dipetik daripada hadith-hadith itu ialah, tidak terdapat satu hadith pun yang menyebutkan secara jelas bagaimana rupa bentuk khuff yang dipakai di zaman Rasulullah saw, apakah khuff itu diperbuat daripada kulit atau bulu atau kapas? Keumuman hadith-hadith itu adalah faktor timbulnya berbagai pendapat di kalangan fuqahā' dalam menentukan ciri-ciri khuff. Ada yang berpegang dengan keumuman hadith-hadith tersebut dengan membuat rumusan bahawa apa sahaja khuff harus disapu di atasnya. Satu pendapat lagi menyebutkan beberapa syarat dan ciri yang mesti ada pada khuff untuk mengharuskan disapu di atasnya.

Para fuqahā' dalam mazhab al-Syāfi'i sependapat bahawa khuff tidak disyaratkan diperbuat daripada kulit. Keharusan menyapu merangkumi khuff-khuff yang diperbuat daripada kulit, bulu, perca-perca kain yang dicantumkan, kayu dan selainnya, asalkan ia dalam keadaan baik dan boleh mengikut pergerakan kaki. Kerana sebab keharusan menyapu ialah hajat. Sedangkan hajat manusia untuk memakai khuff terdapat pada semua jenis khuff yang kukuh dan boleh mengikut pergerakan kaki. Para fuqahā' tersebut menghurai lagi bahawa maksud boleh mengikut pergerakan kaki ialah boleh mengikutnya samada di tempat turun (curam), ketika berjalan jauh, ketika menunaikan hajat-hajat yang sering berulang-ulang seperti

¹²Rujuk halaman 178-179 bab ini.

di dalam rumah, ketika berada dalam kawasan bermukim dan seumpamanya seperti kebiasaan yang dipakai oleh pemakai-pemakai khuff. Boleh mengikut pergerakan kaki ini tidak disyaratkan dengan jarak beberapa farsakh¹³.

;

Mazhab al-Syāfi‘ī juga membincangkan, apakah boleh menyapu di atas khuff yang koyak? Menurut mereka ada tiga gambaran mengenai khuff yang koyak.

- i. Tempat koyak itu di bahagian atas buku lali. Hukumnya, tidak memberikan apa-apa kesan, khuff ini harus disapu di atasnya tanpa sebarang perselisihan pendapat. Hukum ini ditekankan oleh imam al-Syāfi‘ī dalam kitab al-Umm, Mukhtaṣar dan lain-lain.
- ii. Tempat koyak itu di bahagian yang wajib disapu adalah banyak sehingga menyebabkan khuff itu tidak boleh mengikut pergerakan kaki. Para fuqahā’ al-Syāfi‘ī sepakat mengatakan, khuff ini tidak harus disapu di atasnya.
- iii. Tempat koyak itu di bahagian yang wajib disapu dan menampakkan sebahagian kaki tetapi ia boleh mengikut pergerakan kaki. Keadaan ini, ada dua pendapat yang masyhur. Pendapat yang *asah* di antara keduanya ialah, tidak harus menyapu di atasnya. Ini merupakan pendapat baru (jadid) imam al-Syāfi‘ī. Dalam hal ini, sama sahaja samada khuff itu koyak setelah dipakai atau sebelumnya, samada terkoyak di bahagian hadapan, hujung, mahupun tengahnya. Kenyataan imam al-Syāfi‘ī dalam kitab Mukhtaṣar iaitu “bahawa terdapat tempat yang carik di bahagian hadapan khuff”

¹³Al-Syairāzī, al-Saykh al-Imām Abu Ishāq Ibrāhīm bin Ali bin Yūsuf al-Fairūz Abādi al-Syairāzī, Al-Muhadhdhab, Kaherah: Dār al-Fikr, t.t. jld 1, hlm 21.

bukanlah bermaksud untuk mentaqyidkannya dengan bahagian hadapan sahaja, malah imam al-Syafi'i menyebutkan demikian berdasarkan kebiasaan koyakan yang terjadi adalah di bahagian hadapan¹⁴.

Di samping keterangan di atas terdapat beberapa keterangan lain yang menyentuh tentang ciri-ciri khuff. Keterangan-keterangan itu merupakan pecahan daripada keterangan umum yang telah disebutkan. Imam al-Nawawi menghuraikan mengenai sifat khuff seperti berikut:

Jika seseorang memakai khuff yang sangat besar sehingga kedudukan kaki di dalamnya tidak stabil apabila berjalan, atau sangat ketat sehingga tidak memungkinkan pergerakan kaki di dalamnya, keadaan ini terdapat dua pandangan mengikut laporan majoriti kumpulan ulama mazhab al-Syāfi'i termasuklah al-Qādi Husayn. Di antara kedua pandangan tersebut yang asah (حُسْنٌ) ialah tidak harus menyapu di atas kedua-dua jenis khuff ini. Inilah pendapat yang diputuskan oleh al-Baghawi dan disahkan oleh al-Rāfi'i dan lain-lain¹⁵.

Seterusnya beliau menyebutkan lagi:

"Jika seseorang memakai khuff yang diperbuat daripada kaca tetapi boleh mengikut pergerakan kaki, maka harus menyapu di atasnya walaupun kulit kaki kelihatan. Ini berlainan jika ia menutup auratnya dengan kaca, maka hukumnya tidak sah jika warna kulit itu kelihatan kerana tujuan menutup aurat ialah menutupnya daripada pandangan sementara tujuan yang

¹⁴Al-Nawawi, al-Imām Abu Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, al-Majmū' Syarhu al-Muhadhdhab, Där al-Fikr, t.t. jld 1, hlm 495.

¹⁵*Ibid.* hlm 501.

muktabar dalam menyapu khuff pula ialah kesukaran membasuh kaki disebabkan ada benda yang menutupnya¹⁶,

Selain itu mazhab al-Syāfi‘ī juga membincangkan apakah disyaratkan khuff itu tebal atau tidak tebal? Syarat tebal ini ialah bagi memastikan khuff tersebut tidak diresapi air. Mengikut imam al-Haramain dan fuqahā’ yang lain, ada dua pendapat. Pendapat pertama, disyaratkan demikian. Mengikut pendapat ini, jika khuff yang dibuat daripada bahan yang ditenun diresapi air, maka khuff itu tidak boleh disapu di atasnya. Ini adalah pendapat al-Māwardi, al-Qurāni dan al-Mutawalli. Dalam ulasannya, imam al-Rāfi‘ī mengatakan pendapat ini adalah pendapat yang nyata dalam mazhab al-Syāfi‘ī (zahir mazhab). Alasan yang dikemukakan ialah, bahan yang rasional untuk disapu mestilah bahan yang menghalang air sampai ke kaki.

Pendapat kedua mengatakan tidak disyaratkan demikian. Malah adalah harus menyapu walaupun di atas bahan yang menyerap air. Pendapat ini dipilih oleh imam al-Haramain dan al-Ghazāli. Alasannya ialah bahan itu menutup kaki. Begitu juga para ulama menyebutkan bahawa jika bahagian permukaan khuff tertebuk di satu tempat dan bahagian dalamnya juga tertebuk, tetapi di tempat yang lain di mana jika dituangkan air maka air itu akan meresap melalui lubang permukaan dan mengalir ke lubang bahagian dalam sehingga sampai ke kaki, maka khuff ini harus disapu di atasnya. Jadi, meresapnya air ke kaki tidak memberikan apa-apa kesan, apatah lagi air

¹⁶Ibid. hlm 502.

yang digunakan dengan cara sapuan tidak dapat menyerap ke dalam kaki. Dalam soal menyapu khuff, bukanlah disuruh membasuh dengan air”¹⁷.

Fuqahā’ mazhab Ḥanbali mengatakan khuff ialah pakaian kaki yang menutup tempat yang wajib dibasuh semasa mengambil wuduk dan boleh dipakai berjalan stabil dengan sendirinya¹⁸.

Mereka tidak membenarkan menyapu diatas khuff yang diharamkan pemakaianya samada pengharaman berkaitan bahan khuff atau penggunannya. Oleh kerana itu khuff yang dicuri dan yang diperbuat daripada sutera tidak harus disapu di atasnya menurut pendapat yang sahih. Jika seseorang menyapu di atasnya, kemudian ia bersolat maka ia mesti mengulangi semula bertaharah dan bersolat¹⁹.

Fuqahā’ Ḥanbali sepakat bahawa khuff yang diperbuat daripada kulit atau bulu atau yang mirip dengannya boleh disapu di atasnya. Mereka berselisih pendapat tentang khuff yang diperbuat daripada kayu atau besi dan seumpamanya. Satu kumpulan mengatakan ia tidak harus disapu dengan alasan rukhsah yang diberikan

¹⁷Ibid. hlm 503.

¹⁸Ibn Qudāmā, al-Syaykh al-Imām Abu Muḥammad ʿAbdullah bin Aḥmad bin Muḥammad bin Qudāmā, al-Syaykh al-Imām Syamsuddīn Ibn al-Faraj Abdu'l Rahmān bin Abi ʿUmar bin Aḥmad bin Qudāmā al-Muqaddisi, Al-Mughni Wa Yalihī Al-Syarhu al-Kabīr, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t. jld 1, hlm 297.

¹⁹Ibid. hlm 298.

hanyalah kepada khuff-khuff yang telah biasa dikenali iaitu yang diperbuat daripada bahan-bahan seperti kulit, bulu dan seumpamanya. Namun pendapat yang jelas seperti yang diterangkan oleh Ibn Qudāmā, jika khuff tersebut menepati ciri penutupan bahagian kaki dan boleh dipakai berjalan maka ia boleh disapu di atasnya²⁰.

Secara keseluruhannya keharusan menyapu di atas khuff dan seumpamanya ialah apabila khuff itu menutup bahagian yang fardu. Oleh itu khuff yang menampakkan bahagian kaki yang wajib dibasuh tidak harus disapu. Dalam hal ini tidak ada bezanya bahagian kaki yang kelihatan samada di tempat jahitan atau lainnya. Namun begitu jika bahagian yang kelihatan itu ditampung dengan sesuatu maka ia boleh disapu di atasnya²¹.

Di dalam mazhab Mālikī²² pakaian kaki yang bernama jaurab (stokin) juga boleh disapu di atasnya. Para ulama mereka mentakrifkan jaurab sebagai pakaian kaki dalam bentuk khuff yang ditenun daripada kapas atau bulu. Penduduk Mesir mengenalinya dengan panggilan syurāb. Namun untuk membolehkan penyapuan di atas jaurab, mereka mensyaratkan ia mestilah dipakaikan dengan kulit pada bahagian

²⁰Ibid. hlm 298.

²¹Ibid. hlm 300.

²²Muhammad Ḥasan al-Khalīl, Syarhu Manhi al-Khalīl Ḥasan al-Khalīl, Kaherah: al-Maṭba‘ah al-Kubra al-Āmirah, 1294H, jld 1, hlm 134-136.

atas dan bawahnya. Ini menunjukkan bahawa pembuatan khuff daripada kulit merupakan syarat yang diterima pakai dalam mazhab mereka.

Menurut mazhab mereka lagi, jika seorang memakai dua lapis khuff maka ia boleh menyapu di atas khuff yang berada di bahagian luar. Begitu juga hukumnya jika seorang memakai stokin yang berada di dalam khuff, di mana khuff tersebut boleh disapu di atasnya.

Selain daripada itu mereka juga mensyaratkan agar khuff yang hendak disapu tidak dihadang oleh sesuatu selain khuff. Contoh benda-benda yang menghadang khuff ialah seperti tanah yang terdapat di atas bahagian yang hendak disapu. Jika hadangan tersebut terdapat di bahagian bawah khuff, maka ia tidak menjelaskan keharusan menyapu khuff, kerana menurut mereka menyapu di bahagian bawah khuff hukumnya sunat sahaja.

Benda yang berbentuk salah satu elemen yang dipasang pada khuff tidak dikira sebagai hadangan walaupun dengan ketiadaannya fungsi khuff tidak terjejas. Oleh itu mereka mengharuskan penyapuan di atas khuff yang pada bahagian atasnya dipasang alat untuk memudahkan pemakainya menunggang binatang. Namun alat itu tidak boleh diperbuat daripada emas atau perak. Jika alat tersebut dipasang di bahagian bawah khuff, maka ia tidak menjelaskan keharusan menyapu kerena ia tidak berada di tempat yang wajib disapu²³.

²³Ibid

Para ulama mazhab Ḥanafī menyebutkan²⁴ bahawa khuff mestilah menutup dua paras buku lali seperti mana pandangan mazhab-mazhab lain. Dalam menghuraikan penutupan buku lali ini mereka mengecualikan kekurangan yang sedikit iaitu kekurangan yang saiznya kurang daripada koyakan yang menyebabkan tidak boleh disapu iaitu kekurangan sebesar tiga jari, memandangkan kadar penyapuan yang difardukan menurut mereka ialah sebesar saiz tiga-jari. Khuff yang terlalu besar bagi pemakainya tidak boleh disapu dibahagian yang tidak kedapatan kaki pemakai. Bahan khuff pula hendaklah daripada bahan yang boleh mengikut pergerakan kaki dalam perjalanan yang biasa. Lantaran itu mereka tidak mengharuskan disapu di atas khuff yang diperbuat daripada kaca atau besi²⁵.

Mereka sependapat dengan mazhab Mālikī bahawa selain khuff, jaurab (setokin) juga harus disapu di atasnya sekiranya ia dipakaikan dengan kulit atau dipakaikan berserta kasut. Namun mereka tidak mensyaratkan khuff tersebut dibuat daripada kulit seperti yang dikatakan oleh fuqahā' Mālikī. Bagi mereka keharusan

²⁴ Al-Kāsāni, al-Imām ḨAlāuddin Abu Bakr bin Mas'ūd al-Kāsāni, Badā'i' al-Ṣanā'i' Fi Tartīb al-Syarā'i', Beirut: Dār al-Kitāb al-῾Arabi, 1986, jld 1, hlm 9-12.

²⁵ Ibn ḨAbidin, Khātimah al-Muhaqqiqīn al-Syahīr Bi Ibn ḨAbidīn, Hāsyiah Radd al-Mukhtār ḨAlā al-Dur al-Mukhtār, Dār al-Fikr, 1979, jld 1, hlm 264.

menyapu di atas stokin hendaklah dengan syarat stokin tersebut tidak nipis dan diresapi air²⁶.

Dalam kitab *al-Muḥalla*, Ibn Ḥazm turut mengupas tentang persoalan mengenai khuff. Menurut beliau khuff tidak semestinya diperbuat daripada kulit. Sebarang bahan yang digunakan untuk pakaian kaki, boleh disapu di atasnya asalkan ia adalah bahan yang harus dipakai dan menutup buku lali. Bahan yang diharamkan pemakaianya kepada sesetengah golongan tidak bererti ia turut diharamkan penyapuannya terhadap golongan yang lain. Oleh itu golongan wanita yang memakai khuff yang diperbuat daripada sutera boleh menyapu di atas khuff tersebut. Koyakan pada khuff tidak menjaskan keharusan menyapu di atasnya samada koyakan yang sedikit atau banyak, asalkan khuff tersebut masih berhubung dengan kaki²⁷.

Berdasarkan keterangan fuqahā' yang telah disebutkan terdapat beberapa ciri yang disepakati dan beberapa ciri lain yang tidak disepakati oleh fuqahā'. Secara kasarnya dapatlah dikatakan bahawa di sana terdapat ciri utama yang menjadi kesepakatan mereka, sementara ciri-ciri yang lain merupakan pendapat yang diperselisihkan di kalangan mereka. Dua ciri utama yang disepakati ialah:

- i. Khuff itu hendaklah suci dan menutup bahagian yang wajib dibasuh semasa wuduk.

²⁶ Al-Kāsāni, Op.cit. hlm 12.

²⁷ Ibn Ḥazm, Abu Muḥammad Ali bin Muḥammad bin Saīd bin Ḥazm, *Al-Muḥallā*, Beirut: Dār al-Jayl, t.t. jld 2, hlm 80.

ii. Khuff itu boleh dipakai berjalan mengikut adat kebiasaan.

Ciri-ciri yang diperselisihan ialah:

i. Keadaan khuff hendaklah baik dan selamat daripada sebarang koyakan. Para fuqahā' kesemuanya mensyaratkan syarat ini tetapi mereka berlainan pendapat dari segi kadar koyakan yang sedikit yang membolehkan disapu di atasnya.

Menurut mazhab al-Syāfi'i dan mazhab Ḥanbali, adalah tidak harus menyapu di atas khuff yang koyak walaupun sedikit kerana ia tidak menutup kaki. Ini termasuklah koyakan yang berlaku dari tempat jahitan.

Golongan Ḥanafi mengharuskan penyapuan di atas khuff yang terkoyak sedikit. Menurut mereka, koyakan yang besar ialah kadar tiga jari kaki yang terkecil.

ii. Khuff diperbuat daripada kulit. Ini merupakan syarat di dalam mazhab Mālikī. Menurut mereka khuff yang diperbuat daripada selain kulit adalah tidak sah disapu di atasnya. Dengan itu menyapu di atas jaurab hukumnya tidak sah kecuali jaurab itu disalutkan dengan kulit. Pendapat ini sama juga dengan golongan al-Syāfi'i di mana mereka mengatakan: Adalah tidak sah menyapu di atas bahan yang ditenun di mana jika dituangkan air di atasnya (bukan di tempat jahitan) air akan meresap ke kaki.

Golongan Mālikī juga mensyaratkan khuff itu hendaklah khuff yang dijahit. Jumhur' ulama selain Mālikī mengharuskan menyapu di atas khuff yang diperbuat daripada kulit atau bulu, perca-perca kain dan selainnya. Golongan al-Syāfi'i pula mensyaratkan khuff itu menghalang air daripada meresap ke anggota memandangkan kebiasaan pada khuff ialah air tidak dapat masuk melaluinya. Berdasarkan ini, maka syarat ini dipakaikan kepada teks-teks syara yang menunjukkan tentang pensyariatan menyapu khuff.

iii. Khuff yang dipakai harus digunakan. Ini merupakan syarat dalam mazhab Ḥanbali. Berdasarkan syarat ini adalah tidak harus menyapu di atas khuff yang dirampus dan khuff yang haram dipakai seperti khuff yang diperbuat dariapada sutera

Dengan melihat kepada ciri-ciri yang diperselisihkan oleh fuqahā' maka penulis membuat kesimpulan bahawa tidak ada apa-apa halangan untuk kita tidak menerima ciri-ciri tersebut berdasarkan alasan-alasan berikut:

i. Pandangan fuqahā' tentang khuff yang koyak jika diteliti adalah lebih berdasarkan kepada hujah akli dan tidak berdasarkan kepada hujah syar'i. Kita tidak bertemu alasan dari sudut nas yang dikemukakan oleh mereka bagi membuktikan bahawa khuff yang koyak tidak boleh di sapu di atasnya. Alasan yang dikemukakan dalam mazhab al-Syāfi'i hanyalah dengan menyebutkan bahawa khuff yang koyak tidak menutup kaki.

Alasan mereka ialah²⁸, jika sebahagian daripada kaki kelihatan, maka yang kelihatan itu adalah wajib dibasuh sementara bahagian yang tidak kelihatan wajib disapu. Ini akan menyebabkan berkumpulnya dua unsur antara basuh dan sapu iaitu antara yang asal dengan yang gantinya. Ini tidak harus dilakukan kerana si pewuduk hanya mempunyai satu pilihan samada hendak membasuh dua kakinya atau menyapu dua khuffnya. Alasan yang dikemukakan oleh mereka ditolak dengan hujah-hujah berikut:

- a). Melihat Kepada Zahir Hadith. Penyebutan menyapu di atas khuff disebut oleh Rasulullah saw melalui sunnah qawli dan sunnah fī'li. Contohnya seperti kata-kata Safwān bin 'Assāl yang bermaksud:

"Rasulullah saw menitahkan kami supaya tidak menanggalkan khuff-khuff kami selama tiga hari semasa sedang musafir kecuali jika kami berjunub, tetapi kami tidak perlu menanggalkannya kerana berak, kencing dan tidur"²⁹"

Dalam hadith ini, Rasulullah saw menyuruh umatnya supaya tidak menanggalkan khuff mereka ketika musafir, berak, kencing dan tidur selama tiga hari semasa bermusafir, tetapi mereka hendaklah menanggalkannya kerana berjunub. Selain daripada itu, Rasulullah tidak menghuraikan dengan lebih lanjut apakah jenis khuff yang boleh disapu atau sebaliknya?

²⁸Al-Syarqāwi, op.cit, jld 1, hlm 141.

²⁹Al-Nasā'i, Sunan al-Nasā'i Bisyarḥi al-Ḥāfiẓ Jalāluddīn al-Suyūṭī, Beirut: Dār al-Fikr, tt, jld 3, hlm 116.

Perintah baginda secara mutlak turut dinukilkan seperti yang terdapat dalam sahîh Muslim. Muslim meriwayatkan daripada Syurayh bin Hâni' di mana beliau berkata:

“Saya mengunjungi ‘Â’isyah untuk menanyakannya tentang menyapu di atas khuff lalu beliau berkata: “Pergilah berjumpa anak Abu Talib dan tanyalah dia kerana dia pernah bermusafir bersama Rasulullah saw. Kamipun pergi dan bertanyakan kepadanya. Beliau memberitahu bahawa nabi saw telah menetapkan tiga hari untuk orang musafir dan sehari semalam untuk orang bermukim”³⁰”

Ini bererti Rasulullah saw menetapkan keharusan menyapu khuff selama tempoh tersebut tanpa menerangkan secara lebih lanjut. Jika dilihat secara rasional, kebanyakannya khuff pada kebiasaan mereka tidak dapat dielak daripada tertetas atau carik, lebih-lebih lagi jika khuff itu telah lama. Dengan melihat kepada cara hidup para sahabat memungkinkan kita membuat kesimpulan bahawa kebanyakannya mereka berpakaian dengan sangat sederhana dan tidak kurang yang terdiri dari kalangan orang miskin. Ini berdasarkan apabila Rasulullah saw ditanya tentang hukum bersolat dengan satu lapis pakaian, lalu baginda bersabda: “Adakah kamu semua mempunyai dua pakaian?”³¹. Syaykh al-Islam Ibn Taymiyyah menyebutkan pakaijan para sahabat banyak tertetas dan koyak sehingga perlu ditampung. Begitulah juga halnya yang

³⁰Ibid. Lihat juga: Ibn Taymiyyah, Syaykh al-Islâm Taqiyuddîn Ibn Taymiyyah al-Harani, Majmû‘ah Fatâwâ Ibn Taimiyyah, Dâr al-Fikr Kaherah, 1983, jld 2, hlm 257.

³¹Ibid. hlm 258.

terjadi kepada khuff-khuff mereka. Kebiasaannya pakaian dan khuff yang koyak sedikit tidak ditampung. Ada sahabat yang bersolat dengan memakai pakaian yang sempit sehingga apabila sujud tersingsinglah pakaian itu sehingga ternampak sebahagian aurat. Orang perempuan yang berada di belakang dilarang mengangkat kepala sehingga jamaah lelaki selesai mengangkat kepala mereka (bangun) supaya mereka tidak melihat aurat orang lelaki lantaran sempitnya kain mereka, sedangkan menutup aurat adalah wajib baik dalam sembahyang mahupun di luarnya. Ini berlainan halnya dengan menutup dua kaki dengan khuff. Memandangkan Rasulullah saw menyebutkan soal menyapu khuff secara mutlak sedangkan baginda tahu perihal para sahabatnya dan baginda tidak mensyaratkan khuff itu selamat daripada sebarang kecacatan maka kita wajib berpegang dengan keterangan Rasulullah saw secara mutlaknya³².

b). **Keharusan Menyapu Pakaian Selain Khuff.** Rasulullah saw pernah menyuruh para sahabatnya supaya menyapu di atas tasākhīn dan ‘asā’ib (kain balutan). Tasākhīn ialah dua lapis khuff yang dipakai untuk memanaskan kaki. Banyak riwayat-riwayat yang sahīh memuatkan perlakuan baginda menyapu di atas khuff dan ini diikuti oleh para sahabatnya. Memandangkan tasākhīn dan kain balutan lebih terdedah kepada penyerapan air sedangkan ia turut diberikan kebenaran untuk menyapu di atasnya maka bolehlah dibuat kesimpulan bahawa khuff yang menyerap air dan mengalami sedikit kerosakan yang tidak mejejaskan fungsinya boleh disapu. Atas alasan ini juga,

³²Ibid.

para ulama yang mengharuskan penyapuan di atas khuff yang koyak berpendapat keharusan menyapu di atas khuff merupakan keharusan yang mutlak³³.

c). **Tiada Dalil Mengkhususkan Ciri Khuff.** Adalah tidak harus mentaqyidkan sabda Rasulullah saw kecuali dengan adanya dalil syar'i. Apa yang dapat difahami daripada sabda baginda, kesemua khuff yang dipakai dan digunakan untuk berjalan boleh disapu di atasnya walaupun ia tertetas atau carik tanpa perlu menetapkan had tertentu. Untuk menetapkan had koyakan maka mestilah ada dalilnya. Imam Abu Hanifah telah menetapkan keluasan koyakan yang dibenarkan ialah satu perempat. Alasannya, apabila seseorang mengatakan: "saya melihat seorang manusia" maka perkataannya boleh diterima jika ia telah melihat satu perempat tubuh manusia itu. Ini bererti satu perempat menempati kedudukan keseluruhan. Kebanyakan fuqahā' membantahi pendapat ini kerana pembatasan terhadap satu perempat tidak mempunyai dalil samada daripada al-Qur'an mahupun al-Sunnah. Begitu juga tidak terdapat nukilan daripada para sahabat tentang keterangan yang mentaqyidkan khuff dengan sesuatu kaitan. Malah para sahabat membiarkan permasalahan menyapu khuff dalam keadaan mutlaknya sedangkan mereka mengetahui tentang khuff dan keadaan-keadaannya. Dengan ini dapatlah diketahui bahawa para sahabat memahami keharusan menyapu khuff daripada nabi secara mutlak³⁴.

³³*Ibid.* hlm 258.

³⁴*Ibid.* hlm 258.

d). **Sukar Mengelakkan Khuff Daripada Terkoyak**. Khuff yang dipakai oleh manusia kebanyakannya tidak dapat dielak daripada tertetas atau carik yang akan menyebabkan sebahagian anggota kaki kelihatan. Jika khuff yang begini tidak harus disapu di atasnya maka terbatallah tujuan rukhsah. Apatah lagi mereka yang memakai khuff yang koyak ialah golongan miskin. Oleh itu mereka lebih berhak mendapat rukhsah berbanding dengan golongan berada. Sesungguhnya sebab diberikan rukhsah ialah kerana hajat/keperluan. Oleh kerana itu apabila Rasulullah saw ditanyakan tentang hukum bersolat dengan satu lapis pakaian, Baginda berkata: "Apakah kesemua kamu mempunyai dua pakaian sedangkan di kalangan kamu ada yang hanya mempunyai sehelai pakaian?". Logiknya, Jika diwajibkan para sahabat mempunyai dua pakaian sudah tentulah mereka tidak mampu menunaikan kewajipan itu³⁵.

Sebagaimana halnya kelonggaran pada pakaian maka begitulah juga tentang khuff. Bukan semua orang mempunyai khuff yang baik. Jika tidak ada kelonggaran ini maka orang-orang susah pasti terpaksa membuka khuff mereka ketika berwuduk. Dalam hal ini adalah lebih utama memestikan orang yang berada turut membuka khuff mereka. Memandangkan penyapuan ini sebagai satu hajat maka kelonggaran yang diberikan adalah umum. Sesiapa sahaja yang memakai khuff dalam keadaan telah berwuduk dengan sempurna boleh menyapu di atas khuff samada ia kaya atau miskin, atau samada khuff itu khuff yang baik mahupun khuff yang koyak. Soal penyapuan ini adalah soal pilihan. Ia bukanlah termasuk dalam perbuatan yang

³⁵Ibn Hazm, Al-Muhallā, Beirut: Dār al-Jayl, t.t. jld 7, hlm 426.

diwajibkan Allah seperti bersedekah, dan membebaskan hamba yang disyaratkan selamat daripada sebarang keaiban.

Hal ini dijelaskan oleh Ibn Hazm dengan menyebutkan, ketika Rasulullah saw menyuruh menyapu di atas sepasang khuff dan pakaian kaki yang lain serta menyapu di atas sepasang jaurab, Baginda tahu bahawa banyak khuff, jaurab dan selainnya yang dipakai di kaki ada yang koyak dengan teruk, ada yang koyak sedikit, serta terdapat berbagai bentuk khuff yang dipakai oleh para sahabat. Baginda tidakpun mengkhususkan sebahagian daripadanya tanpa sebahagian yang lain. Kalulah hukum khuff yang berbagai jenis itu berlainan menurut agama, sudah tentu Allah tidak membiarkannya tergantung tanpa wahyu. Rasulullah tentu tidak membiarkan begitu sahaja perkara yang mesti diberikan penjelasan itu. Sikap begini adalah jauh sekali daripada peribadi baginda. Oleh itu, maka yang sahihnya ialah hukum menyapu itu adalah sabit pada segenap keadaan. Menyapu dari segi bahasa bukanlah bererti meratakan. Pendapat ini turut dilaporkan daripada al-Thawri di mana beliau menegaskan bahawa khuff orang-orang Muhaqiqin dan Ansar banyak yang carik dan koyak rabak³⁶.

e). Tidak Semua Bahagian Kaki Wajib Disapu. Pandangan yang mengatakan bahagian kaki yang kelihatan hendaklah dibasuh sementara yang tidak kelihatan disapu, merupakan pendapat yang silap. Bukanlah kesemua kaki yang tidak kelihatan perlu disapu. Malah apabila seseorang telah menyapu bahagian permukaan kaki maka

³⁶Ibid

itu sudah mencukupi. Kebanyakan ulama³⁷ berpendapat tidak digalakkan menyapu bahagian bawah khuff. Khuff disapu dengan menggunakan jari dan tidak wajib menyapu kesemuanya. Ini tidak boleh disamakan dengan menyapu kain balutan. Menyapu di atas kain balutan merupakan pengganti kepada anggota yang dibalutkan. Memandangkan dengan menanggal balutan akan menyebabkan kemudaratan maka secara langsungnya balutan itu menempatai kedudukan anggota yang dibalut seperti kulit, rambut dan kuku. Ini berlainan halnya dengan khuff. Pemakai khuff boleh menanggalkan khuffnya dan membasuh kaki. Dalam hal ini menyapu kain balutan hukumnya wajib tetapi menyapu khuff hukumnya harus berdasarkan kepada kemahuan si pemakainya

ii. Persoalan pembuatan khuff daripada kulit dan syarat khuff daripada bahan yang halal dipakai, kita tidak menemui alasan syara^c yang menghalang penyapuan di atas khuff sebegini.

Foto: Ophus

Dalam hal ini penulis lebih cenderung dengan pandangan Ibn Hazm tentang ciri-ciri khuff yang tidak mengaitkan dengan syarat-syarat yang terlalu ketat. Beliau hanya menyebut ciri-ciri yang ada pada sepasang khuff dengan ciri-ciri khuff yang disepakti oleh para fuqahā' iaitu menutup dua buku lali, halal dipakai oleh pemakainya. Beliau menyebutkan:

Menyapu di atas apa sahaja yang dipakai di atas kaki yang terdiri daripada pakaian yang halal dipakai serta melepassi paras buku lali adalah sunnah samada ia dibuat daripada

³⁷Ibid

kulit, bulu, dahan kayu ataupun di atas jaurab yang diperbuat daripada rami, bulu, kapas atau rambut, samada di atasnya terdapat kulit ataupun tidak. Begitu juga menyapu di atas jarmuq atau dua khuff di atas dua khuff atau dua jaurab di atas dua jaurab atau lebih banyak daripada itu. Begitu juga jika diperbuat daripada sutera dan dipakai oleh perempuan. Kesemua yang kami sebutkan ini, jika dipakai dalam keadaan telah berwuduk maka haruslah menyapu di atasnya bagi orang bermuqim sehari semalam dan bagi orang musafir selama tiga hari tiga malam³⁸

3.2 Rukhsah Sembahyang Qasar dan Jama^c

Salah satu daripada beberapa rukhsah yang sering dikaitkan dengan faktor musafir ialah rukhsah sembahyang qasar. Pensyariatan sembahyang qaṣar merupakan terjemahan kepada suasana kesukaran yang biasanya dilalui oleh orang yang melakukan perjalanan jauh. Dengan adanya pilihan untuk mendirikan sembahyang secara penuh atau qaṣar dapat meringankan beberapa bebanan yang terpaksa ditanggung oleh orang yang bermusafir. Pensyariatan sembahyang qaṣar juga memberikan dalil tentang ketegasan syara^c dalam soal mendirikan sembahyang iaitu tidak menggugurkannya secara langsung atau memberikan pilihan untuk diqada' pada hari yang lain sebagaimana diberikan kebenaran berbuka puasa semasa bermusafir dengan digantikan pada hari yang lain. Jelasnya pensyariatan sembahyang qaṣar selain daripada menzahirkan rukshah ia juga membawa maksud pembuktian sifat sembahyang lima waktu sebagai tiang agama.

³⁸ Ibid

3.2.1 Pengertian Sembahyang Qasar

Perkataan *qasar* dari sudut bahasa bermaksud: “Had”. Mengqasarkan sesuatu bererti “menjadikan adā had dan kurang daripada keadaan sebelumnya”³⁹. Mengqasarkan sembahyang pada istilah *syara'* bererti “menjadikan sembahyang sebanyak dua rakaat semasa dalam musafir”⁴⁰.

3.2.2 Sebab Keharusan Qasar

Allah SWT menjadikan musafir sebagai faktor kelonggaran mengaqasarkan 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.

³⁹ Al-Khalīl bin Ahmad, Al-'Ayn, Iraq: Dār al-Rasyid, 1982, jld 5, hlm 58.

⁴⁰ Ibn Hajar, al-Imām al-Hāfiẓ Ahmad bin Ali bin Ḥajar al-Asqalāni, Fathu al-Bāri Bi Syarhi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t. jld 2 hlm 561.

3.2.1 Pengertian Sembahyang Qasar

Perkataan qasar dari sudut bahasa bermaksud: “Had”. Mengqasarkan sesuatu bererti “menjadikan ada had dan kurang daripada keadaan sebelumnya”³⁹. Mengqasarkan sembahyang pada istilah syara^c bererti “menjadikan sembahyang sebanyak dua rakaat semasa dalam musafir”⁴⁰.

3.2.2 Sebab Keharusan Qasar

Allah SWT menjadikan musafir sebagai faktor kelonggaran mengqaşarkan sembahyang. Ia bertujuan menghindarkan kesulitan dalam perjalanan jauh menuju ke tempat yang tertentu. Allah tidak mengaitkan hukum mengqaşarkan 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.

³⁹ Al-Khalīl bin Ahmad, Al-^cAyn, Iraq: Dār al-Rasyid, 1982, jld 5, hlm 58.

⁴⁰ Ibn Hajar, al-Imām al-Ḥāfiẓ Ahmad bin Ali bin Ḥajar al-^cAsqalāni, Fathu al-Bāri Bi Syarhi Sahīh al-Bukhāri, Beirut: Dār al-Ma^crifah, t.t. jld 2 hlm 561.

Kebiasaan dalam hal-hal yang sebegini syara akan menetapkan faktor-faktor yang menimbulkan kesulitan berdasarkan sangkaan yang jelas dan ketara⁴¹.

Berdasarkan ini maka syara^c tidak memberikan kelonggaran kepada pemikul barang-barang yang menanggung tugas yang berat untuk mengqaṣarkan sembahyang dalam keadaan hadir (tidak musafir) walaupun dipercayai bahawa kesulitan yang dialaminya melebihi kesulitan yang dialami oleh orang yang bermusafir dengan terpaksa berjalan pada setiap hari beberapa farsakh. Ini kerana keadaan ini adalah termasuk dalam kesulitan yang dipertikaikan dan berbeza-beza keadaannya tetapi syara^c telah memberikan kelonggaran kepada orang musafir walaupun bermusafir dalam keadaan yang penuh keselesaan⁴².

3.2.3 Dalil Pensyariatan Sembahyang Qaṣar

Sembahyang empat rakaat boleh diqaṣarkan kepada dua rakaat semasa dalam musafir samada sembahyang itu dilakukan dalam keadaan aman atau dalam keadaan takut. Sembahyang qaṣar disyariatkan pada tahun keempat hijrah⁴³. Ada pendapat mengatakan ia disyariatkan pada bulan Rabi^cul Akhir tahun yang kedua

⁴¹ Al-Saykh Muḥammad Maḥmūd Abu Ḥasan, Risālah Fi al-Qaṣri Wal Jam'i, Kaherah: Majma^c al-Buhūth al-Islāmiyyah, al-Azhar, 1411H, hlm 23.

⁴² *Ibid*

⁴³ Qalyūbi Wa ^cUmayrah, Syarḥu Jalāluddīn al-Muḥalla, Kaherah: Dār Ihyā' al-Kutub al-^cArabiyyah, tt, jld 1, hlm 255.

hijrah. Ada juga pendapat mengatakan ia disyariatkan empat puluh hari selepas hijrah Rasulullah SAW⁴⁴. Sembahyang Qasar adalah sabit melalui dalil-dalil daripada al-Qur'ān, al-Sunnah dan Ijmā'.

i) Al-Qur'ān. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

“Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, tidaklah
mengapa kamu mengqasarkan sembahyang jika kamu takut
diserang oleh orang-orang kafir⁴⁵”

Imam Dāwūd dan pengikut mazhab Zāhiri telah berpegang kepada zahir syarat yang disebutkan di dalam ayat iaitu firman Allah yang bermaksud “sekiranya kamu takut”. Mereka mengatakan: Sembahyang Qasar tidak harus dilakukan kecuali dalam keadaan takut⁴⁶.

Namun pendapat yang dipegang oleh imam-imam mazhab yang lain bahawa sembahyang qasar turut disyariatkan walaupun dalam keadaan aman.

⁴⁴Ibid

⁴⁵Q, Al-Nisā' (4):101.

⁴⁶Al-Qurtūbi, Abu Ḥāfiẓ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurtūbi, Al-Jāmi' Li Ahkāmi al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. jld 5, hlm 361.

Sebahagian ulama berpendapat bahawa ayat ini sebenarnya diandaikan kepada kelonggaran untuk mengqasarkan sifat (cara sembahyang) iaitu dengan menukar caranya boleh bersembahyang secara berisyarat yang menyenangkan untuk berpindah dari satu tempat ke satu tempat di mana sebelumnya ia perlu dilakukan dengan adanya rukuk dan sujud yang menghalang pergerakan semasa sembahyang, dan ini hanya terjadi dalam sembahyang khawf. Oleh kerana itu syarat takut seperti yang disebutkan oleh ayat adalah kekal dipakai berdasarkan kepada fahaman yang segera terlintas daripada keterangan zahirnya. Pendapat ini dikatakan datang daripada Ṭāwus dan al-Ḍahhāk.

Mereka yang berpegang dengan pendapat ini mengatakan bahawa ayat mengenai qasar ini bertujuan menceritakan tentang mengqasarkan sifat pada sembahyang khawf dan bukannya mengqasarkan bilangan rakaat sembahyang semasa musafir. Alasan mereka ialah kerana pensyariatan mengqasarkan bilangan rakaat sembahyang sebenarnya datang terlebih dahulu daripada penurunan ayat ini⁴⁷.

Dengan melihat kepada dua pendapat di atas maka pendapat yang terpilih ialah pendapat yang pertama, sementara pendapat yang kedua boleh dipersoalkan, kerana Ya'la bin Umayyah berkata kepada ʽUmar bin al-Khattāb R.A: Bagaimana kita boleh mengqasarkan sembahyang sedangkan sekarang kita telah aman dan Allah SWT berfirman: **“Maka tidak mengapalah kamu mengqasarkan sembahyang sekiranya kamu takut diserang oleh orang-orang kafir”**. Lalu ʽUmar menjawab: Saya juga

⁴⁷Ibid

hairan sebagaimana kamu menghairaninya, lalu saya bertanyakan Rasulullah SAW, lantas baginda menjawab: Ia adalah satu pemberian yang dikurniakan Allah kepada kamu maka hendaklah kamu menerima pemberiannya⁴⁸.

ii) Hadith.

Hadith-hadith yang mengharuskan sembahyang qasar itu banyak dan ia meliputi sembahyang dalam keadaan takut atau aman. A-Tirmidhi telah mengeluarkan sebuah hadith daripada Ibn ^cAbbās (beliau mengatakan hadith ini *sahīh*) di mana Ibn ^cAbbās berkata:

“Nabi saw keluar dari Madinah ke Mekah tanpa baginda merasa takut melainkan kepada Tuhan semesta alam lalu baginda melakukan sembahyang sebanyak dua rakaat⁴⁹,”

Diriwayatkan bahawa Ya^cla bin Umayyah pernah berkata:

“Saya berkata kepada ^cUmar bin al-Khattāb: Allah SWT berfirman: “Maka tidaklah mengapa kamu mengqasarkan sembahyang jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir⁵⁰” Sedangkan sekarang ini manusia telahpun aman. ^cUmar menjawab: “Saya juga pernah bertanya-tanya

⁴⁸Ibid

⁴⁹Al-Tirmidhi, al-Imām Muhammad bin ^cIsā bin Sawrah al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Beirut: Dār al-Fikr, 1983/1403, jld 2, hlm 29.

⁵⁰Q, Al-Nisā' (4): 101.

sepertimana kamu tertanya-tanya tentangnya, lalu saya bertanyakan Rasulullah SAW tentang hal itu. Baginda bersabda: "Ia adalah satu sedekah yang disedekahkan oleh Allah untuk kamu maka terimalah sedekahnya". (Hadith ini diriwayatkan oleh al-jamā'ah, kecuali al-Bukhāri)⁵¹

Banyak lagi hadith-hadith lain yang menunjukkan tentang keharusan mengqasarkan sembahyang. Hadith ini adalah sebagai bukti bahawa perkataan qasar yang dimaksudkan di dalam ayat ini ialah mengqasarkan bilangan rakaat kerana penyoal dalam hadith ini berfahaman bahawa sembahyang qasar itu hanya berlaku semasa keadaan takut dan ia turut dilakukan sesudah keadaan aman. Ini menunjukkan bahawa qasar yang dimaksudkan dalam ayat ini termasuk jenis qasar yang dilakukan semasa keadaan aman. Ianya berbentuk mengurangkan bilangan rakaat dan bukannya mengurangkan sifat atau cara sembahyang. Perkataan qasar itu sendiri bererti meringkaskan sebahagian daripada sesuatu. Mengqasarkan sifat bererti mengubah bentuk dan bukannya mendatangkan sebahagian daripada sesuatu memandangkan dalam mengqasarkan sifat akan menjadikan isyarat sebagai ganti kepada rukuk dan sujud.

Begitu juga huruf (—) dalam firman Allah (من الصلاة) bertujuan untuk tabīd (menunjukkan satu bahagian daripada) dan fungsi penggunaan huruf ini hanya tergambar dalam soal membataskan sebahagian daripada rakaat-rakaat sembahyang⁵².

⁵¹ Al-Nasā'i, Sunan al-Nasā'i Bisyarhi al-Hāfiẓ Jalāluddīn al-Suyūṭī, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. jld 3, hlm 116.

⁵² Al-Saykh Muḥammad Maḥmūd Abu Ḥasan, op.cit, hlm 27.

3.2.4 Hukum Mengqasarkan Sembahyang

Imam al-Syāfi‘ī r.ā. berpendapat bahawa sembahyang qasar bukanlah fardū ain tetapai ia hanyalah sebagai satu rukhsah (kelonggaran). Orang yang bermusafir diberi pilihan samada hendak menunaikan sembahyang ‘azīmah tamām (penuh) ataupun rukhsah qasar (kelonggaran mengqasarkan). Pendapat ini merupakan pendapat yang dipegang oleh ‘Uthmān bin ‘Affān, Sa‘ad bin Abi Waqqās, ‘Ā’isyah, Mālik, Ahmad dan Abu Thawr⁵³.

Imam Abu Hanifah mengatakan sembahyang qasar adalah wajib ke atas setiap musafir di mana kefarduannya hanyalah sebanyak dua rakaat sahaja. Mereka yang berpegang dengan kewajipan mengqasarkan sembahyang ini ialah ‘Ali, ‘Umar, Ibn ‘Umar, Ibn ‘Abbās dan ada juga riwayat yang menyebutkan ia turut di pegangi oleh ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz⁵⁴.

Dalam hal ini penulis lebih cenderung kepada mazhab al-Syāfi‘ī yang mengatakan sembahyang qasar bukannya wajib malah hanya sebagai rukhsah. Ini jelas apabila kita melihat kepada alasan-alasan yang dikemukakan oleh beliau yang

⁵³ Al-Nawawi, op.cit, jld 4, hlm 337.

⁵⁴ *Ibid.*

berdasarkan al-kitab, al-sunnah dan qiyās. Dalil daripada al-Qur'ān ialah firman Allah yang bermaksud:

"Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidak mengapalah⁵⁵ kamu mengqasarkan sembahyang jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir⁵⁵"

Bentuk pendalilan yang dipetik daripada ayat ini ialah, Allah SWT menafikan kesalahan daripada mereka yang melakukan sembahyang qaṣar ketika bermusafir. Ini menunjukkan penafian itu adalah semata-mata mengangkat dosa daripada mereka. Imam al-Syāfi'i berkata: Perkataan حَسْنَةٌ لَا يَعْلَمُ مَنْ أَنْتَ (tidaklah menjadi kesalahan) tidak digunakan kecuali pada maksud harus⁵⁶ seperti firman Allah yang bermaksud:

"Tidak ada dosa bagimu untuk mencari kurnia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu"⁵⁷"

"Tidak ada kesalahan ke atas kamu jika kamu menceraikan isteri-isterimu..."⁵⁸"

⁵⁵ Q, al-Nisā' (4): 101.

⁵⁶ Al-Syāfi'i, Abu 'Abdillah Muḥammad bin Idrīs, al-Umm, Kaherah: Dār al-Sya'bi, t.t. jld 1, hlm 159.

⁵⁷ Q, al-Baqarah (2): 198.

⁵⁸ Q, al-Baqarah (2): 236.

Sementara dalil daripada hadith pula ialah hadith yang diriwayatkan daripada Ya^cla bⁿ Umayyah di mana ia berkata:

“Saya berkata kepada ^cUmar bin Al-Khattāb: Sesungguhnya Allah berfirman: “Maka tidaklah menjadi kesalahan bagi kamu untuk mengqasarkan sembahyang jika kamu takut diserang oleh orang-orang kafir” Sekarang manusia telahpun aman. ^cUmar berkata: Saya juga turut hairan sepetimana kamu menghairaninya, lalu saya bertanya Rasulullah SAW tentangnya, maka baginda bersabda: “Ia adalah satu pemberian yang dikurniakan Allah kepada kamu maka hendaklah kamu menerima pemberianNya”⁵⁹”

Dalam hadith ini adalah jelas bahawa Rasulullah mengungkapkan solat qasar itu sebagai satu sedekah. Ini menunjukkan bahawa ia bererti sebagai satu kelonggaran.

Selain itu, Para ulama telah bersepakat (*Ijmā^c*) bahawa orang musafir yang mengikut orang bermukim dengan bersembahyang secara penuh adalah sah sembahyangnya. Kalaukah *qaṣar* itu hukumnya wajib nescaya ia tidak perlu diubah apabila dilakukan dibelakang orang yang bersembahyang penuh seperti sembahyang Subuh yang tidak berubah bilangan rakaatnya walaupun disembahyangkan dibelakang orang yang bersembahyang Zohor.

Qaṣar merupakan satu rukhsah (kelonggaran) yang diharuskan kerana sebab musafir. Ianya sama seperti hukum menyapu khuff, berbuka puasa dan keseluruhan rukhsah-rukhsah yang lain. Segala perkara ini termasuk dalam hal-hal yang boleh

⁵⁹ Muslim, al-Imām Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyayri al-Nīsābūri, Sahīh Muslim, Beirut: Dār al-Fikr 1978, jld 1, hlm 492.

dipilih hendak dilakukan atau ditinggalkan menurut kesepakatan para fuqahā', maka begitulah juga hukumnya tentang sembahyang qasar⁶⁰.

3.2.5 Syarat Sembahyang Qasar

Orang yang bermusafir harus mengqaṣarkan sembahyangnya dengan beberapa syarat. Syarat-syarat itu ialah:

i. Sembahyang Fardu Yang Empat Rakaat

Sembahyang itu ialah sembahyang fardu yang empat rakaat iaitu Zohor, Asar dan Isya'. Sembahyang Maghrib dan Subuh tidak boleh diqasarkan dengan *ijmā'* para ulama⁶¹.

ii. Perjalanan Yang Jauh

Para fuqahā' tidak sepakat dalam menentukan jarak perjalanan yang dibolehkan mengqasar sembahyang. Jarak jauh menurut imam al-Syāfiī ialah

⁶⁰ Al-Saykh Muḥammad Maḥmūd Abu Ḥasan, op.cit, hlm 31.

⁶¹ Al-Imām Ibn Mundhir, Al-Ijmā', Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985, hlm 9.

sebanyak 4 barid⁶² iaitu sama dengan 16 farsakh kerana satu barid sama dengan 4 farsakh. Dengan ukuran batu ia sama dengan jarak 48 batu hāsyimī. Ini kerana satu farsakh bersamaan dengan 3 batu. Jarak ini dikenali dengan panggilan dua marhalah. Dari segi masanya dua marhalah bersamaan dengan perjalanan dua hari atau sehari dan semalam. Perjalanan itu pula dikira dengan perjalanan unta yang membawa barang berat serta berjalan dengan perlahan dengan mengambilkira perhentian yang sering dilakukan untuk tujuan makan-minum dan sembahyang. Jarak ini menurut perhitungan km pada masa ini di sisi fuqahā' selain Ḥanafī ialah sejauh 88.704 km. Ukuran jauh di sisi fuqahā' Ḥanafī ialah tiga marhalah. Ukuran jauh dengan km menurut mazhab Ḥanafī ialah kira-kira 96km⁶³.

Menurut Ibn Qudāmā, tidak ada jarak tertentu bagi perjalanan yang dikira sebagai musafir⁶⁴. Ibn Taymiyyah juga sependapat dengan Ibn Qudāmā di mana beliau mengatakan perjalanan itu dikira sebagai musafir dengan merujuk kepada ^{وَجْهًا} ^{عَرْفٍ} ^{عَرْفٍ}⁶⁵.

⁶² Al-Syāfi'i, op.cit, jld 1 hlm 212.

⁶³ Al-Zuhayli, op.cit, jld 2, hlm 75.

⁶⁴ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 258.

⁶⁵ Ibn Taymiyyah, op.cit, jld 2, hlm 389.

Penulis bersetuju dengan pandangan mereka berdua memandangkan tidak ada dalil yang terang daripada hadith yang menyebutkan dengan jarak tertentu. Hadith-hadith yang dijadikan dalil oleh jumhur kebanyakannya berdasarkan kepada tafsiran yang boleh dipertikaikan ketepatannya.

Antara dalil yang mereka berikan ialah hadith yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri di mana Rasulullah saw bersabda yang bermaksud:

“Tidak harus bagi seorang perempuan yang beriman dengan Allah dan hari Akhirat bermusafir pada perjalanan sehari semalam tanpa ada mahram bersamanya⁶⁶”

Sabdanya lagi yang bermaksud:

Janganlah seorang wanita bermusafir dalam jarak masa tiga hari melainkan ada mahram bersamanya⁶⁷

Dengan berdasarkan hadith ini para fuqahā' berbeza pendapat dalam menghuraikan maksud musafir yang dibenarkan sembahyang qasār. Ibn al-Mundhir melaporkan terdapat kira-kira 20 pandangan di kalangan ulama tentang jarak perjalanan yang dikira sebagai musafir⁶⁸.

⁶⁶ Al-^cAsqalāni, op.cit, jld 2, hlm 567.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

Abu Ḥanīfah dan mereka yang sealiran dengannya menyebutkan hadith larangan terhadap wanita bermusafir seorang diri selama tiga hari sebagai dalil bahawa jarak musafir yang dikira ialah yang memakan masa selama tiga hari⁶⁹.

Alasan mereka ditolak kerana hadith ini bukan bertujuan menceritakan jarak sembahyang qasar malah ia bermaksud melarang wanita keluar bersendirian. Oleh kerana itu terdapat berbagai lafadz hadith berkaitan hal ini. Ada riwayat yang menyebutkan tiga hari, dua hari dan sehari⁷⁰.

Jika kita menerima hujah Abu Ḥanīfah maka persoalan yang timbul bagaimana pula tentang riwayat yang menyebutkan larangan bermusafir bagi wanita selama dua hari atau sehari semalam. Yang nyatanya ia turut membawa pengertian perjalanan yang memakan masa dua hari dan sehari juga boleh dikira sebagai musafir.

Begitu juga dalam menentukan jarak jauh perjalanan itu para ulama tidak sekata. Abu Ḥanīfah mengatakan perjalanan yang memakan masa sehari sama

⁶⁹ Al-Ṣan`āni, al-Imām Muḥammad bin Ismaīl al-Kahlānī al-Ṣan`āni, Subul al-Salām Syarhu Bulūgh al-Murām Min Adillati al-Ahkām, Kaherah: Dār al-Fikr, tt, jld 2, hlm 39.

⁷⁰ Al-`Asqalāni, op.cit, jld 2, hlm 567

jauhnya dengan jarak 8 farsakh, sementara al-Syāfi'i pula mengatakan perjalanan sehari semalam sama dengan 4 barid iaitu 16 farsakh⁷¹. Jelasnya penentuan jarak tersebut bukanlah berdasarkan kepada satu kaedah yang tetap. Apatah lagi melalui pengamatan penulis dalam aktiviti berjalan jauh semasa latihan ketenteraan para anggota mengambil masa selama hampir sehari semalam untuk sampai ke destinasi padahal jaraknya tidak mencapai dua marhalah.

Sehubungan dengan itu penulis bersetuju dengan apa yang dikatakan oleh Muhammad Isma'il al-Kahlani bahawa hadith berkaitan larangan wanita berperjalanan tidak boleh dijadikan dalil tentang jarak musafir yang boleh diqaṣarkan sembahyang⁷².

Ini diperkuatkan lagi dengan keterangan Ibn al-Qayyim dalam kitab *Zādul Ma'ād*⁷³ di mana beliau menyebutkan:

Digitized by Google

"Nabi saw tidak pernah menetapkan jarak tertentu untuk mengqaṣarkan sembahyang dan berbuka puasa semasa musafir. Malah Nabi saw menyebutkan perjalanan secara umum meliputi semua jenis musafir dan perjalanan di atas muka bumi ini. Begitu juga Nabi menyebutkan secara umum

⁷¹ Al-Sanāni, op.cit, hlm 39

⁷² *Ibid*

⁷³ Ibn al-Qayyim, al-Imām al-Hāfiẓ Abi 'Abdillah Ibn al-Qayyim al-Jawzi, Zād al-Macād Fi Hudā Khayrul 'Ibād, t.t. jld 1, hlm 132.

kebenaran untuk bertayammum dalam semua jenis perjalanan”

Menurut beliau lagi, kebenaran untuk mengqasar dan menjama^ckan sembahyang samada pada perjalanan yang jauh ataupun dekat adalah mazhab yang dipegangi oleh ramai generasi salaf⁷⁴.

Penulis bersetuju dengan pandangan beliau kerana ia lebih hampir kepada pemahaman terhadap sunnah Rasulullah dan lebih menampakkan tujuan rukhsah yang diberi. Oleh itu untuk menentukan jarak jauh dan dekat sesuatu perjalanan hendaklah berdasarkan kepada ‘urf di mana tanggapan masyarakat setempat secara umumnya menamakan perjalanan tersebut sebagai musafir seperti yang disebutkan oleh Ibn Taimiyah⁷⁵.

iii. Perjalanan Mempunyai Tujuan Yang Syar'i

Menurut pendapat yang muktamad dalam mazhab al-Syāfi'i seperti yang dikatakan oleh al-Juwaini⁷⁶, bermusafir dengan tujuan semata-mata untuk bersiar-siar atau melihat negeri orang tidak termasuk dalam tujuan yang tepat. Maksud bersiar-

⁷⁴Ibid. hlm 40.

⁷⁵Ibn Taymiyyah, op.cit, jld 2, hlm 65.

⁷⁶Al-Syarqāwi, op.cit, jld 1 hlm 253.

siar ialah untuk melihat sesuatu yang dapat melapangkan jiwa dengan tujuan menghilangkan masalah-masalah dunia. Ianya dikira sebagai tujuan yang tidak tepat bagi musafir selagi tidak ada maksud untuk menghilangkan penyakit-penyakit. Jika ada maksud tersebut maka ia dikira sebagai tujuan yang tepat.

Dalam hal ini penulis lebih cenderung kepada pandangan fuqahā' selain mazhab al-Syāfi'i memandangkan pandangan yang dikemukakan oleh fuqahā' al-Syafie tidak dibuktikan oleh dalil yang jelas. Fuqahā' selain mazhab al-Syafie tidak membincangkan perkara ini sebagai syarat untuk mengqaṣarkan sembahyang. Mereka hanya menyebutkan tentang tujuan musafir dari sudut perjalanan yang diharuskan atau sebaliknya. Oleh itu menurut mereka perjalanan yang dibolehkan untuk mengqaṣarkan sembahyang ialah perjalanan yang tidak bertujuan maksiat. Malah di dalam mazhab Ḥanafi perjalanan yang bertujuan maksiat juga tidak menjadi halangan untuk membolehkan seseorang mengqaṣarkan sembahyang⁷⁷.

iv. Perjalanan Yang Diharuskan

Hukum ini merupakan syarat pada keseluruhan jenis rukhsah yang berkaitan dengan musafir. Yang dimaksudkan dengan harus di sini bukanlah bererti perkara yang boleh diberi pilihan samada hendak melakukan atau sebaliknya. Rukhsah ini sebagaimana sabit bagi musafir yang bertujuan untuk perniagaan maka ia juga sabit bagi musafir untuk tujuan ketaatan seperti melakukan haji, jihad dan seumpamanya.

⁷⁷ Ibn Taymiyyah, op.cit, jld 2, hlm 323.

Apa yang dimaksudkan dengan musafir yang harus di sini ialah musafir yang tidak mempunyai unsur maksiat. Ia juga mencakupi sangkaan seseorang bahawa perjalannya itu adalah diharuskan walaupun pada realitinya adalah tidak harus. Contohnya seperti seorang yang diperintahkan oleh pemerintah membawa surat yang terkandung di dalamnya arahan membunuh seseorang dengan cara yang tidak diharuskan oleh syara, padahal ia tidak mengetahui isi kandungan surat itu, maka ia boleh mengqasarkan sembahyangnya kerana perjalanan itu adalah diharuskan mengikut *zan* (sangkaan)nya. Namun jika ia mengetahui tujuan musafirnya ialah kerana maksiat seperti seorang hamba yang melarikan diri daripada tuannya atau isteri yang menderhakai suaminya atau seorang yang bermusafir untuk tujuan melakukan rompakan maka dalam hal-hal yang disebutkan ini mereka tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya atau mendapat apa-apa rukhsah yang berkaitan dengan musafir⁷⁸.

v. Melepas Kawasan Kediaman

Terdapat berbagai pengenalan yang ditentukan oleh fuqahā' tentang ciri-ciri sesebuah tempat kediaman. Salah satu pengenalannya ialah kota. Ertinya jika tempat itu dikenali dengan kota yang mengelilinginya maka orang yang bermusafir dari

⁷⁸ *Ibid.* jld 1, hlm 253. Lihat juga: Al-Syarbīnī, al-Saykh Muhammad al-Syarbīnī al-Khatīb, Mughnī al-Muhtāj Ilā Ma'rifati Ma'āni Alfāz al-Minhāj, Kaherah: Mustafa al-Halabi 1958, jld 1, hlm 268.

tempat itu boleh melakukan sembahyang qasar apabila ia melepassi kota tersebut. Oleh kerana pengenalan tempat tersebut berdasarkan kepada kota yang mengelilinginya, maka mercutanda-mercutanda lain yang terdapat di luar kota tersebut seperti parit atau kampung-kampung yang bersebelahan dengannya tidak dianggap sebagai tempat kediaman yang mesti dilepasi oleh orang yang bermusafir bagi membolehkan ia mengqasarkan sembahyang⁷⁹.

Menurut mazhab al-Syāfi‘ī tidak ada bezanya antara pengenalan kampung dengan bandar. Oleh itu jika kampung itu mempunyai kota atau pagar yang mengelilinginya maka penempatan di dalam kawasan kota dan pagar itu dikira sebagai satu tempat kediaman. Sekiranya terdapat dua kampung yang tidak dipisahkan oleh kota atau pagar tetapi bangunan-bangunannya bersambung antara satu kampung dengan kampung yang lain maka ia dikira sebagai satu tempat kediaman⁸⁰. Sekiranya setiap satu daripada kedua-dua kampung itu dikhususkan dengan pagar yang mengelilinginya maka setiap kampung itu dikira sebagai satu kampung. Dalam hal ini orang yang bermusafir itu hanya disyaratkan melepassi pagar kampungnya sahaja. Sekiranya kedua-dua kampung itu tidak mempunyai pagar yang khusus tetapi kedua-duanya berasingan maka setiap satu daripada kedua-duanya dikira sebagai satu kampung. Orang yang bermusafir hanya disyaratkan melepassi bangunan-bangunan

⁷⁹ Al-Nawawi, op.cit. jld 4, hlm 347.

⁸⁰ *Ibid.* hlm 348.

kampungnya sahaja. Keharusan ini adalah bersyaratkan adanya penyelangan di antara setiap kampung samada jarak kedua-duanya jauh ataupun dekat⁸¹.

Inilah sebahagian daripada pengenalan tempat kediaman yang mesti dilepasi oleh orang yang bermusafir. Dalam hal ini sememangnya tidak kedapatan dalil yang jelas tentang kriteria untuk mengenali taraf sesebuah penempatan. Keterangan yang disebutkan dalam kitab-kitab fiqh hanya menunjukkan adanya kesepakatan para ulama (*Ijmā*^c) bahawa setiap orang yang hendak melakukan sembahyang *qasar* mestilah melepassi rumah-rumah di kawasan kampungnya seperti yang disebutkan oleh Ibn al-Mundhir⁸². Namun kita tidak menemui keterangan yang jelas tentang maksud kampung yang disebutkan. Lantaran itulah kita dapat berbagai pengenalan disebutkan untuk memberikan kefahaman tentang erti kampung/tempat kediaman tersebut. Jelasnya pengenalan yang disebutkan itu tidak mempunyai sandaran yang tepat dari sudut syara melainkan hanya berdasarkan kepada uruf semata-mata⁸³.

115
Opis

Sehubungan dengan itu timbul persoalan di kalangan masyarakat dewasa ini tentang taraf sesebuah penempatan yang boleh dilepasi untuk mengqaşarkan sembahyang. Dengan melihat kepada pengenalan yang disebutkan bolehlah

⁸¹ *Ibid.*

⁸² al-Imām Ibn al-Mundhir, *al-Ijmā*^c, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985, hlm 9.

⁸³ Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu*, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 2, hlm 324.

dirumuskan bahawa kawasan penempatan moden seperti taman-taman perumahan yang ada pada hari ini termasuk dalam pengertian tempat tinggal. Oleh itu apabila seseorang yang bermusafir telah keluar dari kawasan taman perumahannya ia bolehlah mengqasarkan sembahyangnya. Ia juga termasuk kawasan perumahan yang dikhususkan kepada penempatan anggota tentera yang meliputi kem-kem perumahan mereka.

vi. Mempunyai Tujuan Ke Tempat Tertentu Sejak Awal Musafir.

Adanya syarat ini bertujuan supaya dapat diketahui jarak jauh perjalanan⁸⁴. maksudnya orang yang bermusafir itu hendaklah berazam pada mulanya untuk melalui satu jarak yang membolehkan ia mengqasarkan sembahyang dari mana arah yang ia tuju walaupun ia tidak bertujuan untuk pergi ke tempat tertentu.

Seorang yang bermusafir kerana mengikut orang lain seperti hamba yang mengikut tuannya atau isteri yang mengikut suaminya atau anggota tentera yang telah dicalunkan yang mengikut panglima perangnya, maka niat mereka untuk melepassi jarak qaṣar tidak diambil kira, malah keharusan untuk mereka mengqasarkan sembahyang adalah berdasarkan salah satu daripada dua perkara iaitu: Pertama, mereka mengetahui bahawa orang yang merēka ikut bertujuan pergi ke tempat yang

⁸⁴ Al-Syarbīnī, *op.cit*, jld 1, hlm 267.

sampai jarak dua marhalah. Kedua, mereka benar-benar sampai ke jarak dua marhalah itu⁸⁵.

vii. Tidak Menjadi Makmum Kepada Orang Yang Bersembahyang Penuh

Orang musafir yang hendak sembahyang secara qasar tidak boleh menjadi makmum kepada orang yang sembahyang penuh. Jika orang yang bermusafir mengikut orang yang bersembahyang penuh walaupun sebentar maka ia wajib menunaikan sembahyangnya secara penuh. Ungkapan dalam Syarh al-Muhazzab menyebutkan:

“Apabila seseorang mengetahui atau menyangka bahawa imamnya seorang yang bermukim maka ia mestilah menyempurnakan sembahyangnya. Jika ia mengikut orang yang diketahui atau disangkanya bermukim itu dengan niat qasar maka sembahyangnya sah sementara niat qasarnya dikira sia-sia. Ini adalah pendapat yang disepakati oleh ulama mazhab al-Syāfi‘ī⁸⁶.
—Op.cit.

viii. Berniat Qasar

Qasar merupakan sembahyang yang bersalah dengan sembahyang asal. Oleh itu ia perlu kepada niat yang menunjukkan berpalingnya ia daripada cara yang asal.

⁸⁵ *Ibid.* jld 1, hlm 267.

⁸⁶ Al-Nawawi, op.cit. jld 4, hlm 355.

Ini berlainan dengan sembahyang penuh maka tidak disyaratkan niat sembahyang penuh kerana ia adalah asal.

Niat *qasar* itu disyaratkan berada pada ketika takbiratul ihram seperti niat-niat sembahyang yang lain⁸⁷, berlainan halnya dengan niat mengikut imam maka ia tidak disyaratkan berada ketika takbiratul ihram, malah sah niat mengikut imam di pertengahan sembahyang kerana tidak ada halangan maknum yang berjamaah bertukar untuk sembahyang sendirian dan sebaliknya. Ini kerana tidak ada asal bagi kedua-dua sembahyang itu (sembahyang berjemaah dan sembahyang bersendirian). Ini berlainan dengan *qasar* yang tidak mungkin dialih daripada sembahyang penuh kerana sembahyang penuh ialah sembahyang yang asal⁸⁸.

ix. Sembahyang Dilakukan Dari Awal Hingga Akhir Dalam Keadaan Musafir.

Seorang yang bermukim dipertengahan sembahyangnya atau ia bersembahyang di dalam kapal lalu sebelum selesai sembahyang, kapal itu sampai ke tempat kediamannya maka ia mestilah menyempurnakan sembahyangnya secara penuh kerana sebab rukhsah telahpun habis. Oleh kerana itu tamatlah rukhsah untuknya. Ini samalah seperti orang yang sembahyang sambil duduk kerana penyakit,

⁸⁷ *Ibid.* hlm 353.

⁸⁸ *Ibid.* hlm 353.

lalu penyakit itu sembuh semasa ia masih bersembahyang maka ia wajib sembahyang sambil berdiri⁸⁹.

x. Mengetahui Tentang Keharusan Melakukan Qaṣar.

Orang yang melakukan qaṣar dalam keadaan ia tidak mengetahui tentang keharusan untuk melakukannya, maka sembahyangnya tidak sah kerana ia dikira sebagai bermain-main⁹⁰.

3.2.6 Sebab-sebab Tamatnya Kebenaran Mengqasar Sembahyang

Sembahyang tidak boleh diqasarkan apabila seseorang telah hilang status sebagai musafir. Terdapat beberapa faktor yang menjadikan tamatnya status musafir seseorang.

i. Kembali Ke Tempat Asal

Apabila orang yang musafir sampai ke tempat asalnya, maka ia tidak dikira sebagai musafir lagi, samada ia berniat untuk mendiami di situ ataupun tidak. Maksud kembali ke tempat asal ialah kembali ke tempat yang disyaratkan untuk melepasinya

⁸⁹ Al-Syarbini, *op.cit*, jld 1, hlm 271.

⁹⁰ *Ibid.* hlm 353.

semasa permulaan musafir. Dengan semata-mata sampainya ia ke tempat asal itu tamatlah rukhsah untuknya. Termasuk juga dalam pengertian sampai ke tempat asal iaitu sampai ke tempat yang dituju dengan niat untuk terus menetap di situ atau dengan niat untuk menetap selama empat hari yang tidak termasuk hari sampai dan hari keluar⁹¹.

ii. Niat Bermukim

Apabila seseorang musafir berniat untuk bermukim di pertengahan jalannya, terputuslah musafirnya dan ia menjadi seorang yang bermukim yang tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya. Jika ia melakukan perjalanan selepas itu maka ia dikira sebagai musafir yang baru. Oleh itu ia tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya kecuali ia bermaksud untuk pergi ke tempat yang mencapai dua marhalah.

Apabila ia berniat untuk bermukim selama empat hari maka jadilah ia sebagai seorang yang bermukim pada ketika itu juga. Hari-hari ini termasuklah waktu malamnya sekali. Jika ia sampai pada waktu malam maka bahagian malam yang baki dan keesokan harinya dikira sebagai hari ia sampai. Kesemua yang disebutkan ini merupakan hukum untuk musafir yang bukan keluar untuk berperang. Adapun orang yang keluar untuk berperang, sekiranya ia berniat untuk bermukim dalam jarak waktu

⁹¹ *Ibid.* hlm 350.

yang pada orang lain dikira sebagai bermukim, maka menurut pendapat yang *asah* ia turut menjadi seorang yang bermukim. Oleh itu ia tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya dan hendaklah sembahyang secara penuh kerana jarak masa ia berhenti itu merupakan tempoh bermukim di mana ia telahpun berniat untuk berhenti dalam jarak masa itu⁹².

iii. Keadaan Bermukim

Perbincangan tentang keadaan bermukim adalah untuk mengetahui setakat mana diberikan rukhsah kepada seseorang untuk mengqasarkan sembahyangnya. Dalam sesetengah hal terdapat orang yang terpaksa bermukim di sesuatu tempat lantaran urusan yang mendadak, pada hal sebelumnya ia tidak bercadang untuk bermukim di situ. Dalam hal ini ada dua keadaan bagi orang yang terpaksa bermukim.

i) Keadaan pertama: Tidak mengetahui bila tamat urusannya

a) Urusan Berkaitan Perang. Orang yang bermukim kerana menunggu tamatnya perang boleh mengqasarkan sembahyangnya selama 17 atau 18 hari. Ini kerana Rasulullah SAW bermukim di Mekah pada peristiwa al-Fath untuk peperangan Hawāzin selama 17 atau 18 hari di mana dalam tempoh itu Baginda mengqasarkan sembahyang. Menurut pendapat jumhur ulama selain al-Syāfi‘ī orang yang keluar

⁹² *Ibid.* hlm 361.

untuk berperang boleh melakukan ḥaqṣar selama-lamanya walaupun ia bermiat untuk bermukim melebihi 4 hari dan pendapat ini adalah dipilih oleh al-Muzani.

b) **Urusan Bukan Berkaitan Peperangan.** Selain dari tujuan peperangan seperti menuntut ilmu atau bermiaga atau menanti rombongan perniagaannya keluar atau menunggu penyakitnya sembuh, orang yang berhenti untuk bermukim hanya boleh mengqasarkan selama empat hari sahaja tidak termasuk hari sampai dan hari keluar⁹³.

ii) Keadaan kedua: Mengetahui bila tamat urusannya

a) **Urusan Selain Perang.** Seseorang tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya jika urusan tersebut diketahui tidak akan selesai dalam tempoh empat hari yang tidak termasuk hari sampai dan hari keluar.

b) **Urusan Berkaitan Perang.** Di dalam mazhab al-Syafie terdapat dua pendapat tentang anggota tentera yang sedang terlibat dalam peperangan seperti yang disebutkan oleh al-Rāfi'i iaitu: Pendapat pertama, ia harus mengqasarkan sembahyangnya kerana berdasarkan apa yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. Pendapat kedua, ia tidak boleh mengqasarkan sembahyangnya kerana ia adalah seorang yang bermukim. Semata-mata berperang tidaklah menjadi sebab untuk mendapatkan rukhsah.

⁹³ Qalyūbi Wa ‘Umayrah, *Syarhu Jalāluddīn al-Muḥalla*, Kaherah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, tt, jld 1, hlm 258. Al-Nawawi, op.cit, jld 4, hlm 362.

Apa yang dilakukan oleh Rasulullah diandaikan kepada keazaman untuk beredar pada setiap hari. al-Rāfi'i menyebutkan dalam Syarh al-Wasit dengan katanya:

:

"Jika kita katakan ia boleh mengqasarkan sembahyangnya maka ada pendapat yang mengatakan ia boleh mengqasarkan setakat 18 hari dan ada satu lagi pendapat yang mengatakan ia boleh mengqasarkan selama-lamanya⁹⁴".

3.2.6.1 Mazhab-mazhab Ulama Tentang Bermukimnya Orang Musafir Di Sebuah Tempat.

Seperti yang telah disebutkan, bahawa mazhab al-Syāfi'i berpendapat apabila seseorang berniat untuk bermukim selama empat hari, tidak termasuk hari sampai dan hari keluar, tamatlah kelonggarannya untuk mengqasarkan sembahyang. Jika ia berniat untuk bermukim kurang daripada tempoh itu, musafirnya tidak tamat. Mazhab ini juga merupakan mazhab 'Uthmān bin 'Affān, Ibn al-Musayyab, Mālik dan Abu Thawr. Abu Ḥanīfah, Al-Thawri dan al-Muzāni berpendapat jika ia berniat untuk bermukim selama 15 hari yang termasuk hari sampai, maka ia hendaklah sembahyang secara penuh, tetapi jika kurang daripada itu ia boleh mengqasarkannya. Al-Auzā'i berpendapat orang yang berniat untuk bermukim selama 12 hari hendaklah sembahyang secara penuh dan jika kurang daripada itu boleh mengqasarkannya⁹⁵.

⁹⁴ *Ibid.* jld 1 hlm 258, 259

⁹⁵ *Ibid.* hlm 364.

· Diriwayatkan bahawa Ibn ‘Abbās r.a. berpendapat orang yang berniat untuk bermukim selama 19 hari, mesti sembahyang secara penuh tetapi jika kurang daripada itu ia boleh mengqasarkannya. Al-Layth berpendapat bahawa orang yang berniat untuk bermukim lebih daripada 15 hari, hendaklah sembahyang secara penuh.

Menurut Imam Ahmad orang yang berniat untuk bermukim lebih daripada empat hari, mesti sembahyang secara penuh tetapi jika kurang daripada itu ia boleh mengqasarkannya. Pendapat ini juga merupakan pendapat imam Dāwūd. Satu riwayat daripada imam Ahmad menyebutkan bahawa beliau berpendapat orang yang berniat untuk bermukim selama 22 hari mesti menyempurnakan sembahyangnya dan orang yang berniat untuk bermukim selama 21 hari boleh mengqasarkannya. Hari-hari itu termasuk hari sampai dan hari keluar⁹⁶.

* * *

Berdasarkan pendapat ulama yang telah disebutkan, pendapat yang terpilih ialah pendapat imam al-Syāfi‘ī dan mereka yang sealiran dengannya. Ini berdasarkan hadith Ibn al-Hadrani yang menyebutkan bahawa Nabi SAW memberikan keizinan

⁹⁶ *Ibid.* hlm 364-365.

kepada orang-orang muhajirin untuk bermukim di Mekah setelah selesai menunaikan ibadat umrah selama tiga hari dan selepas itu mereka disuruh keluar⁹⁷.

Seperti yang diketahui hijrah merupakan kewajipan terhadap umat Islam sebelum pembukaan Mekah. Ini bererti orang Islam tidak dibenarkan bermukim di Mekah pada masa sebelum pembukaan kota Mekah. Apabila Nabi memberikan keizinan kepada orang-orang muhajirin untuk menetap selama tiga hari di Mekah bagi menyelesaikan hajat keperluan mereka, maka ini menunjukkan tempoh tiga hari tersebut masih dikira sebagai tempoh dalam musafir.

Inilah juga yang dilakukan oleh ⁹⁸Umar r.a. apabila beliau menyingkirkan orang Yahudi dari Semenanjung Arab. ⁹⁸Umar telah memberikan tempoh kepada mereka selama tiga hari untuk menyelesaikan urusan mereka berdasarkan kefahamannya daripada sunnah Rasulullah saw⁹⁸.

.....
.....

Mengenai pandangan mazhab-mazhab yang lain penulis berpendapat ia seharusnya difahami dengan takwilan bahawa orang yang bermusafir boleh mengqasarkan sembahyang melebihi tempoh empat hari jika ia tidak bermaksud untuk bermukim di sesebuah tempat selama tempoh empat hari, malah ia bercadang untuk keluar dari tempat tersebut dari semasa ke semasa. Abu ⁹⁹Umar mengatakan pandangan-pandangan yang menyebutkan tentang keharusan mengqasarkan

⁹⁷ Al-Qurtūbi, Al-Jāmi' Li Ahkāmi al-Qur'ān, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. jld 5, hlm 357.

sembahyang melebihi tempoh tersebut adalah berdasarkan andaian bahawa orang yang bermusafir itu tidak berniat untuk bermukim selama tempoh tersebut malah ia bercadang untuk berangkat dari semasa ke semasa. Oleh kerana itu maka tidak berlaku adanya keazaman untuk bermukim di sesebuah tempat melebihi empat hari⁹⁸.

3.3 Sembahyang Jama^c

Perkataan Jama^c dari sudut bahasa bererti “menggabungkan sebahagian perkara kepada sebahagian perkara”¹⁰⁰. Menjama^ckan sembahyang bererti “melakukan dua sembahyang dalam satu waktu”. Kedua-dua sembahyang itu ialah sembahyang Zohor dengan Asar dan sembahyang Maghrib dengan Isya’¹⁰¹.

3.3.1 Sembahyang-sebahyang Yang Harus Dan Tidak Harus Dijama^ckan Serta Dalil Keharusannya

Sembahyang yang boleh dijama^ckan ialah sembahyang Zohor dan Asar serta Maghrib dan Isya’ dengan di dahulukan pada waktu yang pertama. Cara ini dikenali

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibid.

¹⁰⁰Jubrān Mas^cūd, Al-Rā’id Mu^cjam Lughawi^c Asri, Beirut: Dār al-^cIlmi, 1986, jld 1, hlm 526.

¹⁰¹Abdul Rahman al-Jazari, Al-Fiqhu^c Alā Mazāhib al-Arba^cah, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-^cArabi,t.t. jld 1, hlm 483.

sebagai jama *taqdīm*. Atau dilewatkhan pada waktu yang kedua. Cara ini dikenali sebagai jama *ta'khir*. Keharusan ini dibenarkan semasa dalam musafir yang diharuskan mengqasarkan sembahyang. Sembahyang Subuh tidak boleh dijama'kan kepada sembahyang yang lain. Begitu juga sembahyang Asar tidak boleh dikumpulkan dengan sembahyang Maghrib kerana ketiadaan dalil yang membenarkannya. Ini merupakan pendapat jumhur ulama dari kalangan generasi Salaf dan Khalaf¹⁰².

Abu Hanīfah mengatakan sembahyang jama' tidak harus dilakukan kecuali di antara sembahyang Zohor dan Asar pada waktu Zohor semasa berwuquf di Arafah. Sembahyang Maghrib dan Isya' hanya boleh dijama'kan pada waktu Isya' di Muzdalifah untuk orang yang menunaikan ibadat haji tidak kira samada ia seorang musafir atau bermukim. Ini juga merupakan pendapat al-Hasan al-Baṣrī dan Ibn Sirin. Al-Qādi Abu al-Tayyib dan selainnya melaporkan pendapat ini daripada al-Muzani¹⁰³.

Dengan melihat kepada kedua-dua pendapat di atas maka pendapat yang terpilih ialah pendapat jumhur memandangkan adanya hadith *sahīh* yang menunjukkan Nabi saw melakukan sembahyang jama' samada antara Maghrib dan Isya' atau Zohor dan Asar.

¹⁰² Al-Nawawi, *op.cit.* jld 4, hlm 370.

¹⁰³ *Ibid.* hlm 371.

‘Al-Bukhāri meriwayatkan hadith tentang sembahyang jama^c yang dilakukan oleh Rasulullah saw di mana Ibn ‘Abbās r.a. menceritakan:

i

Adalah Rasulullah saw mengumpulkan antara sembahyang Zohor dan Asar apabila dalam perjalanan dan mengumpulkan antara sembahyang Maghrib dan Isya’¹⁰⁴

Hadith ini jelas menunjukkan Nabi saw menjama^ckan sembahyang semasa musafir. Hadith ini tidak ditolak dari segi kesahihannya oleh ulama Ḥanafi akan tetapi mereka mentakwilkan sembahyang jama^c yang dilakukan oleh Nabi saw adalah secara sūrī (gambaran) iaitu Nabi mengerjakan sembahyang Maghrib di akhir waktunya dan sembahyang Isya’ di awal waktunya.

Alasan mereka tidak dapat diterima kerana sembahyang jama^c adalah salah satu rukhsah. Jika betul Rasulullah melakukan seperti yang mereka andaikan bererti cara itu lebih menyusahkan berbanding menunaikan setiap sembahyang itu pada mana-mana waktunya. Ini kerana ramai orang tidak dapat mengetahui dengan tepat permulaan dan penghujung waktu¹⁰⁵.

Ini bererti adanya kesukaran dalam mengenalpasti secara tepat awal waktu dan hujung waktu. Menurut al-Khattābi jika begitulah halnya maka tidak ada erti rukhsah

¹⁰⁴ Al-‘Asqalāni, op.cit., jld 2, hlm 579.

¹⁰⁵ *Ibid.* hlm 580.

diberikan untuk sembahyang jama^c. Pada hal maksud di sebalik menjama^ckan sembahyang ialah kerana tidak muhū menyusahkan umat Islam seperti yang disebutkan oleh ^cIbn Abbās, apabila ditanyakan kepada beliau mengapakah baginda Rasulullah saw menjama^ckan sembahyang di Madinah tanpa disebabkan takut atau hujan? Beliau menjawab soalan ini dengan mengatakan bahawa baginda tidak ingin menyukarkan umatnya¹⁰⁶.

Jelasnya pandangan oleh ulama Ḥanafi dalam hal ini dengan semata-mata andaian tidak dapat menandingi kejelasan lafaz hadith yang menyebutkan tentang sembahyang Jama^c Rasulullah saw serta menonjolkan dari aspek mana rukhsah sembahyang Jama^c diberikan.

3.3.2 Syarat Jama^c Taqdim

Terdapat beberapa perkara yang disyaratkan untuk membolehkan dilakukan Jama^c taqdim.

¹⁰⁶ *Ibid.*

i. Dilakukan Secara Tertib¹⁰⁷

Untuk melakukan jama^c taqđīm, sembahyang yang pertama wajib dilakukan dahulu kerana waktu itu miliknya sedangkan sembahyang yang kedua hanya sebagai mengikutnya. Yang mengikut tidak boleh mendahului yang diikut.

Oleh itu apabila seseorang memulakan sembahyang Asar sebelum sembahyang Zohor maka sembahyang Asar itu tidak sah dan ia hendaklah mengulangi sembahyang Asar itu selepas selesai sembahyang Zohor, jika ia mahu menjama^ckannya. Begitulah halnya jika ia melakukan sembahyang Isya' sebelum Maghrib¹⁰⁸.

ii. Berniat Untuk Jama^c

Niat jama^c disyaratkan kerana sembahyang kedua kadangkala dilakukan pada waktu pertama kerana tujuan jama^c dan kadangkala dilakukan kerana terlupa. Jelasnya, fungsi niat ialah untuk membezakan tujuan sembahyang yang dilakukan. Fuqahā' berselisih pendapat tentang masa niat. Pendapat pertama mengatakan ia disyaratkan ketika melakukan takbiratul ihram pada sembahyang yang pertama, oleh itu ia tidak harus dilakukan selepasnya seperti niat qasar. Pendapat kedua ialah

¹⁰⁷ Qalyūbi Wa Ḩumayrah, op.cit, jld 1, hlm 265.

¹⁰⁸ Al-Syarbī al-Khatīb, op.cit, jld 1, hlm 272.

pendapat *azhar* yang mengatakan bahawa niat jama^c boleh dilakukan di mana-mana bahagian sembahyang yang pertama walaupun serta memberi salam. Adapun selepas memberi salam ia tidak harus dilakukan lagi¹⁰⁹.

i

iii. Kedua-dua Sembahyang Dilakukan Secara Berturut-turut (Muwälät).

Menjama^ckan sembahyang menjadikan kedua-dua sembahyang seolah-olah sembahyang yang satu. Oleh kerana itu ia wajib dilakukan secara berturut-turut seperti wajibnya berturut-turut pada bilangan-bilangan rakaat sembahyang fardu. Ini juga kerana Rasulullah SAW melakukan kedua-dua sembahyang itu secara berturut-turut dengan meninggalkan sembahyang sunat rawâtib di antara kedua-duanya. Memandangkan Rasulullah SAW tidak melakukan sembahyang rawâtib di antara kedua-dua sembahyang yang dijama^ckan, maka para fuqahâ' berpandangan bahawa muwälät di antara kedua-dua sembahyang itu adalah syarat¹¹⁰.

سچن

Yang dimaksudkan dengan berturut-turut ialah tidak adanya pemisahan yang lama di antara kedua-dua sembahyang. Tidak mengapa jika terdapat pemisahan yang

¹⁰⁹ *Ibid.* Lihat juga: Al-Nawawi, op.cit, jld 4, hlm 374.

¹¹⁰ *Ibid.* hlm 375.

singkat kerana Rasulullah SAW pernah memisahkan di antara kedua-dua sembahyang itu dengan melakukan iqāmat¹¹¹.

Tentang had lañna dan singkatnya pemisahan itu terdapat dua pendapat: Pendapat pertama mengatakan singkat itu bermaksud satu jarak waktu selama melakukan azan oleh tukang azan dan yang panjang ialah yang melebihi jarak waktu ini. Pendapat yang sahih mengatakan lama dan singkatnya masa itu hendaklah dirujuk kepada uruf (adat). Kadangkala jarak yang lebih dari kadar berazan dianggap pada uruf sebagai singkat. Berdasarkan ini maka jumhur fuqahā' mengatakan: Orang yang bertayammum harus melakukan jama^c seperti orang yang berwuduk. Untuk tayammum yang kedua ia hendaklah mencari air dengan pencarian yang ringan dan dengan itu sembahyang jama^cnya tidak terputus kerana mencari air juga termasuk dalam maslahat sembahyang, lantaran itu ia mirip seperti melakukan iqāmat. Seperti yang diketahui melakukan tayammum dan mencari air adalah melebihi jarak waktu untuk melakukan iqāmat. Contoh pemisahan yang lama ialah apabila seseorang bersembahyang sunat dua rakaat di antara kedua-dua sembahyang yang dijama^ckan. Jelasnya antara yang termasuk sebagai pemisahan yang singkat ialah bertayammum, pencarian air secara ringkas menurut pendapat *asah*, melakukan wuduk dan melakukan iqāmat. Tempoh waktu untuk melakukan perkara-perkara ini adalah dimaafkan¹¹².

¹¹¹ *Ibid.* 376

3.3.3 Syarat Jama^c Ta'khīr

Syarat untuk melakukan jama^c ta'khīr ada dua:

i. **Berniat Menta'khīrkan (melewatkannya) Sembahyang Pertama Kerana Tujuan Jama^c.**

Niat ini perlu ada kerana kadangkala orang melewatkannya sembahyang secara berdosa seperti ia melewatkannya bukan kerana hendak melakukan jama^c. Kadangkala sembahyang yang dilewatkan itu harus dilakukan seperti melewatkannya untuk tujuan jama^c. Untuk membezakan di antara dua tujuan ini maka perlulah ada niat. Jika ia hanya berniat untuk melewatkannya sahaja ia berdosa dan ia wajib mengqada kan sembahyang itu. Niat untuk jama^c ta'khīr mesti ada semasa waktu yang pertama dan tidak memadai diniatkan sebelum waktu yang pertama.

Untuk melakukan jama^c ta'khīr disyaratkan berniat pada mana-mana bahagian waktu sembahyang yang pertama, asalkan baki waktu yang ada mencukupi untuk dilakukan sembahyang secara penuh atau qasar¹¹³.

Ibn Hajar dan Syayikhul Islām menyebutkan di dalam syarḥ al-Minhāj bahawa memadai untuk melakukan jama^c apabila seseorang berniat pada waktu sembahyang

¹¹²*Ibid.* 375

¹¹³Qalyūbi Wa ḨUmayrah, op.cit, jld 1 hlm 265, 266.

yang pertama selagi masih ada kadar waktu yang ia sempat menunaikan satu rakaat sahaja, tetapi ia berdosa kerana melewatkannya niat ini. Walaupun begitu pendapat ini adalah pendapat yang tidak jelas sedangkan pendapat yang muktamad ialah pendapat yang telah disebutkan sebelum ini iaitu selagi masih ada kadar waktu yang sempat dilakukan sembahyang secara penuh¹¹⁴.

ii. Perjalanan Berterusan Sehingga Selesai Kedua-dua Sembahyang.

Untuk mendapatkan *jama^c ta'khīr* kedua-dua sembahyang (sebagai contoh, sembahyang Asar dan Zohor) hendaklah diselesaikan semasa masih dalam perjalanan. Oleh kerana itu apabila orang yang sembahyang itu telah sampai ke tempat bermukim padahal ia masih di dalam sembahyangnya (walaupun sembahyang yang kedua) maka sembahyangnya yang pertama dan kedua dikira sebagai qada. Sembahyang pertama dikira sebagai qada kerana ia mengikut sembahyang yang kedua.

Terdapat beberapa syarat dalam *jama^c taqđīm* tetapi tidak disyaratkan dalam *jama^c ta'khīr*. Syarat-syarat yang tidak kedapatan dalam *jama^c ta'khīr* ialah tertib, muwālāt (berturut-turut) dan berniat *jama^c* pada sembahyang yang pertama. Dalam *jama^c ta'khīr* kedua-dua sembahyang itu disyaratkan supaya diselesaikan sebelum tamat perjalannya. Ini berlainan dengan *jama^c taqđīm* di mana kedua-dua sembahyang itu tidak disyaratkan selesai sebelum tamat perjalanan malah memadailah

¹¹⁴ *Ibid.* hlm 265, 266.

apabila sempat melakukan takbir sembahyang yang kedua semasa masih dalam perjalanan¹¹⁵.

3.3.4 Sebab-sebab Yang Dibenarkan Sembahyang Jama^c

Kebiasaannya sembahyang Jama^c dikaitkan dengan orang yang berperjalanan jauh. Namun begitu perjalanan jauh bukanlah satu-satunya sebab yang dibolehkan sembahyang Jama^c, malah terdapat sebab-sebab lain manusia diberikan rukhsah untuk menjama^ckan sembahyangnya. Sebab-sebab itu ialah seperti berikut:

i. Sembahyang Jama^c Kerana Musafir

Adalah harus mengumpulkan di antara sembahyang Zohor dan Asar serta Maghrib dan Isya' dengan di dahulukan pada waktu yang pertama atau dilewatkan pada waktu yang kedua. Keharusan ini dibenarkan semasa dalam musafir yang diharuskan mengqaṣarkan sembahyang. Sembahyang Subuh tidak boleh dijama^ckan kepada sembahyang yang lain. Begitu juga sembahyang Asar tidak boleh dikumpulkan dengan sembahyang Maghrib kerana ketiadaan dalil yang membenarkannya. Ini merupakan pendapat jumhur ulama dari kalangan generasi Salaf dan Khalaf¹¹⁶.

¹¹⁵ Al-Syarbini, op.cit, jld 1, hlm 274.

¹¹⁶ Al-Nawawi, op.cit, jld 4, hlm 370.

Abu Hanifah mengatakan sembahyang Jama^c tidak harus dilakukan kecuali di antara sembahyang Zohor dan Asar pada waktu Zohor semasa berwuqf di Arafah. Sembahyang Maghrib dan Isya' hanya boleh dijama^ckan pada waktu Isya' di Muzdalifah untuk orang yang menunaikan ibadat haji tidak kira samada ia seorang musafir atau bermukim. Ini juga merupakan pendapat al-Hasan al-Basri dan Ibn Sirin. Al-Qādi Abu al-Tayyib dan selainnya melaporkan pendapat ini daripada al-Muzani¹¹⁷.

Dalam hal ini pendapat yang lebih jelas ialah pendapat yang pertama seperti yang telah diuraikan pada halaman 234 bab ini.

ii. Sembahyang Jama^c Kerana Hujan

Harus menjama^ckan sembahyang Zohor dengan Asar dan Maghrib dengan Isya' kerana hujan. Tetapi ia hanya boleh dilakukan secara jama^c taqdim. Keharusan ini mencakupi kepada orang yang bermukim dan orang musafir. Sembahyang Jumaat sama hukumnya dengan sembahyang Zohor di mana ia harus dijama^ckan dengan Asar kerana hujan sama seperti keharusan menjama^ckannya kerana musafir¹¹⁸.

¹¹⁷ *Ibid.* jld 4 hlm 371.

¹¹⁸ *Ibid.* hlm 379.

Menurut qawl jadid (fatwa baru) oleh Imam al-Syāfi'i jama^c ta'khīr tidak harus dilakukan kerana hujan.

Jika sembahyang Jama^c dilakukan kerana hujan secara jama^c taqdim maka syarat-syaratnya adalah sama seperti syarat jama^c kerana musafir kecuali syarat berterusan perjalanan digantikan dengan kewujudan hujan ketika melakukan takbiratul ihram pada sembahyang pertama, ketika salam sembahyang pertama dan ketika melakukan takbiratul ihram pada sembahyang kedua di mana kewujudan hujan pada tempat-tempat ini hendaklah secara yakin walaupun dipertengahan sembahyang yang pertama dan selepas takbiratul ihram sembahyang kedua hujan itu terhenti¹¹⁹.

Perlu diingatkan bahawa kelonggaran yang diberikan ini hanyalah kepada mereka yang bersembahyang secara berjemaah di masjid yang jauh dari rumahnya di mana hujan yang turun akan membasahinya di perjalanan.

iii. Sembahyang Jama^c Kerana Sakit, Lumpur Dan Seumpamanya

Menurut pendapat yang masyhur dalam mazhab al-Syāfi'i sembahyang Jama^c tidak boleh dilakukan kerana sakit, lumpur, takut dan seumpamanya seperti angin dan gelap. Namun begitu, Imam al-Nawawi ada melaporkan di dalam kitab al-Majmū'

¹¹⁹ *Ibid.* hlm 382

sekumpulan ulama mazhab al-Syāfi'i yang mengatakan keharusan melakukan jama^c kerana takut dan sakit¹²⁰.

Satu kumpulan ulama mazhab al-Syāfi'i dan lainnya berpendapat bahawa sembahyang jama^c harus dilakukan kerana sakit. Mereka ialah seperti al-Qādi Husayn, al-Mutawalli, al-Rūyāni, al-Khaṭṭābi dan Imam Ahmad¹²¹. Mereka mengemukakan dalil daripada hadith yang diriwayatkan oleh Ibn ^cAbbās di mana beliau berkata:

“Rasulullah SAW pernah menjama^ckan sembahyangnya tanpa berada dalam keadaan takut atau hujan”¹²².

Dengan berdasarkan kepada hadith ini jelaslah bahawa Nabi pernah melakukan jama^c kerana sebab-sebab yang lain selain daripada takut, hujan dan musafir. Mereka mengatakan para ulama telah bersepakat (Ijmā^c) bahawa sembahyang jama^c tidak harus dilakukan tanpa keuzuran. Ini bererti jama^c yang dilakukan oleh Nabi dalam hadith ini sudah pastilah kerana sakit kerana tidak ada keuzuran selain daripada tiga sebab yang disebutkan melainkan sakit.

¹²⁰ *Ibid.* hlm 383.

¹²¹ *Ibid.* hlm 383

¹²² Al-Tirmidhi, al-Imām Muḥammad bin ^cIsā bin Sawrah al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kaherah: Muṣṭafa al-Halabi, 1978, jld 1, hlm 355.

Imam al-Nawawi mengatakan, pendapat yang mengharuskan jama^c kerana sakit adalah jelas dan dipilih¹²³ kerana telah sabit di dalam sahih Muslim bahawa Nabi SAW melakukan jama^c di Madinah tanpa disebabkan takut atau hujan¹²⁴.

Jika berdasarkan kepada pendapat yang mengharuskan jama^c kerana sakit maka adalah disunatkan kepada orang yang sakit melakukan apa yang lebih ringan baginya. Oleh itu orang yang demam atau bertambah sakitnya pada waktu yang kedua disunatkan melakukan jama^c taqdim berdasarkan kepada syarat-syarat jama^c taqdim. Jika sakitnya kuat semasa waktu yang pertama ia disunatkan melewatkannya kepada waktu kedua dengan syarat-syarat jama^c ta'khir. Dalam kedua-dua keadaan ini kedudukan sakit itu samalah seperti kedudukan bermusafir. Daripada apa yang telah disebutkan dapatlah difahami apabila orang yang sakit itu hendak melakukan jama^c taqdim maka disyaratkan adanya tertib, muwälät, sangkaan tentang sahnya sembahyang pertama, niat jama^c pada sembahyang pertama dan berterusan sakitnya sehingga permulaan sembahyang kedua. Jika ia hendak melakukan jama^c ta'khir, disyaratkan berniat pada waktu yang pertama untuk menta'khirkan sembahyangnya dan berterusan sakitnya sehingga selesai kedua-dua sembahyang itu¹²⁵.

¹²³ Pendapat ini dipilih oleh al-Nawawi dan dianggap sangat kuat. Op.cit hlm 383.

¹²⁴ Muslim, al-Imām Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qusayri al-Nīsābūri, Sahih Muslim Bisyarhi al-Nawawi, Kaherah: Där al-Fikr, 1978, jld 1, hlm 491.

¹²⁵ Al-Saykh Muhammad Mahmūd Abu Hasan, op.cit, hlm 106.

iv. Sembahyang Jama^c Kerana Hajat

Satu kumpulan ulama berpendapat bahawa sembahyang Jama^c juga harus dilakukan semasa tidak bermusafir tetapi kerana hajat. Namun keharusan ini hanya diberikan kepada mereka yang tidak menjadikannya sebagai suatu kebiasaan. Pendapat ini merupakan pendapat Abu Ishāq al-Murūzi yang dinukilkannya daripada al-Qaffāl. Pendapat ini turut dilaporkan oleh al-Khattābi daripada sekumpulan ulama hadith dan ia merupakan pendapat yang dipilih oleh Ibn al-Mundhir selagi ianya tidak dijadikan sebagai satu kebiasaan¹²⁶ di mana beliau mengemukakan dalil melalui kata-kata Ibn ^cAbbās:

“Baginda tidak ingin menyukarkan umatnya”¹²⁷.

Kata-kata ini diucapkan apabila beliau menceritakan bahawa Rasulullah SAW menjama^ckan sembahyang Zohor dengan Asar dan Maghrib dengan Isya di Madinah tanpa disebabkan oleh ketakutan atau hujan, lalu Sa^cid bin Jubayr bertanya: Mengapa Baginda melakukan demikian? Ibn ^cAbbās pun menjawab: Baginda tidak mahu

¹²⁶ Muslim, op.cit, hlm 383

¹²⁷ Al-Tirmidhi, Sunan al-Tirmidhi, Kaherah: Dār al-Fikr 1978, jld 1, hlm 354, 355.

menyukarkan umatnya”¹²⁸. Dengan jawapan ini jelas bahawa Ibn ‘Abbās tidak menyebutkan sebab Nabi melakkan jama^c itu kerana sakit dan lainnya.

3.4 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Golongan Yang Keuzuran

Ibadat puasa Ramadhan merupakan salah satu daripada rukun Islam di mana ia wajib ditunaikan oleh sekalian orang mukallaf. Sebagaimana ibadat-ibadat lain yang wajib ditunaikan dan haram meninggalkannya tanpa sebarang keuzuran maka begitulah ibadat puasa. Ia wajib ditunaikan selagi seseorang tidak mempunyai keuzuran yang syar‘ī. Sehubungan itu, para fuqahā’ telah menyenaraikan beberapa sebab yang menjadi rukhsah bagi seseorang berbuka puasa Ramadan.

3.4.1 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Orang Yang Bermusafir

Sebagaimana harus mengqasarkan sembahyang kerana musafir begitulah juga harus berbuka puasa Ramadhan kerananya. Ini berdasarkan firman Allah SWT:

“Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka puasa) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”¹²⁹.

¹²⁸ *Ibid*

¹²⁹ Q, Al-Baqarah (2):184.

Yang dimaksudkan dengan perjalanan yang mengharuskan berbuka puasa ialah perjalanan jauh yang boleh diqasarkan sembahyang. Menurut jumhur fuqahā' adalah disyaratkan perjalanan itu dimulai sebelum terbit fajar dan setelah sampai ke tempat yang diharuskan mengqasarkan sembahyang. Ini kerana berbuka puasa tidak diharuskan kepada seorang yang memulakan musafir dalam keadaan ia sedang berpuasa dengan melihat bahawa hukum orang yang hadir (bukan musafir) diutamakan terhadapnya daripada hukum orang yang musafir¹³⁰.

Apabila seseorang bermusafir dalam keadaan ia sedang berpuasa kemudian ia menghadapi kesulitan yang amat sangat dan tidak tertanggung pada adatnya, maka ia diharuskan berbuka puasa. Ini berdasarkan hadith Jābir yang menyebutkan:

“Rasulullah saw keluar ke Mekah pada tahun al-Fath (pembukaan) lalu baginda berpuasa sehingga sampai ke Kura’ al-Ghamīm dan orang ramai turut berpuasa bersamanya. Lalu dikatakan kepada baginda bahawa puasa telah menjadi kesulitan kepada orang ramai dan mereka menunggu apa yang tuan hamba akan lakukan. Lalu Baginda meminta semangkuk air pada waktu selepas Asar lantas meminumnya padahal manusia memerhatikannya. Lalu sebagaimana daripada mereka berbuka dan sebagaimana yang lain berpuasa. Apabila sampai berita kepada rasulullah yang sebahagian manusia berpuasa Baginda bersabda: Mereka itulah ahli maksiat” (Riwayat Muslim)¹³¹

¹³⁰ Al-Ramli, Syamsuddīn Muhammad bin Abu al-‘Abbās Ahmad bin Ḥamzah Ibn Syihābuddīn al-Ramli, Nihāyah al-Muhtāj Ilā Syarhi al-Minhāj, Kaherah: Dār al-Fikr, 1984, jld 3, hlm 186.

¹³¹ Al-Sanā'i, op.cit, jld 2, hlm 161. Muslim, op.cit, jld 3, hlm 141.

Fuqahā' mazhab Hanbali mengharuskan orang yang bermusafir untuk berbuka puasa walaupun ia memulakan musafirnya pada waktu siang dan sekalipun setelah gelincir matahari. Menurut mereka oleh kerana musafir yang berlaku pada waktu malam dan berterusan; sehingga waktu siang dibolehkan berbuka puasa maka begitulah juga musafir pada waktu siang turut dibolehkan berbuka puasa seperti halnya orang yang sakit¹³².

Ulama mazhab al-Syāfi'i pula mensyaratkan orang yang bermusafir itu bukan orang yang berkekalan dalam musafir. Jika seorang yang berkekalan dalam musafir seperti orang yang bertugas sebagai pemandu kenderaan, maka haram ke atasnya berbuka puasa melainkan ia ditimpa oleh masyaqqah (kesusahan) kerana berpuasa. Masyaqqah itu adalah sama seperti masyaqqah yang dihadapi oleh orang yang dibenarkan bertayammum kerana bimbangkan keselamatan diri atau kemanfaatan anggota tubuh daripada binasa, bimbangkan berpanjangan sakit atau berlaku kecacatan yang buruk pada anggota tubuh¹³³.

Di sana terdapat dua syarat yang lain oleh Jumhur selain Hanafi iaitulah: Perjalanan itu ialah perjalanan yang diharuskan dan tidak berniat untuk bermukim

¹³² Ibn Qudāmā, op.cit, Jld 3, hlm 20.

¹³³ Abdul Rahmān al-Jazari, op.cit, jld 1, hlm 575.

selama empat hari semasa dalam perjalanan itu. Fuqahā' Mālikī¹³⁴ menambah satu syarat lagi iaitu: Hendaklah berniat untuk berbuka sebelum terbit fajar semasa bermusafir. Menurut mereka musafir tidak mengharuskan sembahyang qasar dan berbuka puasa kecuali dengan adanya niat dan perbuatan. Mazhab Ḥanafi merupakan mazhab yang paling ringan dalam memberikan kelonggaran untuk berbuka di mana mereka mengatakan keharusan berbuka semasa bermusafir tetapi diberikan walaupun perjalanan yang bertujuan maksiat¹³⁵.

Berdasarkan pendapat-pendapat mazhab yang telah disebutkan jelaslah bahawa mereka sepandapat musafir merupakan salah satu sebab yang dibenarkan seseorang untuk berbuka puasa. Mereka juga sepandapat bahawa perjalanan yang dibolehkan berbuka puasa ialah perjalanan yang dimulakan sebelum terbit fajar, kecuali mazhab Ḥanbali yang berpandangan boleh berbuka puasa sekalipun memulakan perjalanan selepas terbit fajar.

Dalam hal ini pendapat yang terpilih ialah pendapat mazhab Ḥanbali kerana ia lebih sejajar dengan teks syara' yang menyebutkan secara umum situasi musafir yang membolehkan berbuka puasa. Dalam mengupas persoalan ini Sayyid Rasyid Ridā menyebutkan:

¹³⁴ Al-Dasūqi, Hāsyiah al-Dasūqi ^cAlā al-Syarh al-Kabīr, Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-^cArabiyyah, t.t. jld 1, hlm 534.

¹³⁵ Al-Kāsāni, Badā'i' al-Sanā'i' ^cFi Tartīb al-Syarā'i', Beirut: Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah, 1986, jld 2, hlm 94.

Setiap orang yang sakit dan bermusafir terdedah kepada kemungkinan menghadapi masyaqah kerana berpuasa. Penyebutan perkataan orang sakit secara umum menunjukkan bahawa rukhsah yang diberikan tidak dikaitkan dengan sakit yang kuat yang menyukarkannya berpuasa. Begitu juga penyebutan perkataan safar (musafir) secara umum dan dalam bentuk nakirah mencakupi segala bentuk musafir samada yang jauh atau dekat ataupun musafir yang berbentuk maksiat. Oleh itu sandaran untuk dipegangi ialah setiap perjalanan yang menurut ‘urf dikira sebagai musafir¹³⁶

Alasan yang mereka kemukakan ialah apabila seorang keluar setelah terbit fajar dalam keadaan ia sedang berpuasa maka ia tidak boleh berbuka puasa kerana orang itu telah mendapat dua keadaan semasa berpuasa iaitu keadaan sebagai orang yang hadir (bukan musafir) dan keadaan sebagai orang musafir. Oleh kerana adanya dua keadaan ini pada dirinya maka diutamakan hukum orang yang hadir daripada hukum orang yang musafir terhadap dirinya. Inilah sahaja alasan yang mereka kemukakan tanpa disokong oleh nas al-Qur’ān ataupun hadith.

Alasan ini tidak relevan kerana nas al-Qur’ān secara jelas memberikan kebenaran kepada orang yang bermusafir untuk berbuka puasa. Oleh itu apabila orang yang bermusafir itu berbuka puasa semasa dalam perjalanan maka ia termasuk dalam senarai orang musafir yang disebutkan oleh al-Qur’ān. Adalah lebih wajar berpegang dengan keumuman nas selagi mana ia tidak ditaqyidkan oleh nas yang lain.

¹³⁶ Al-Imām Muḥammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm al-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Fikr, Cetakan kedua, t.t. jld 2, hlm 15.

Al-Šanāni ketika membentangkan mazhab-mazhab ulama dalam hal ini juga cenderung kepada pandangan mazhab Ḥanbali. Beliau menyebutkan:

Jumhur ulama berpendapat ia (orang yang bermusafir setelah terbit fajar) tidak boleh berbuka puasa sementara Ahmad, Ishāq dan selain mereka membolehkannya berbuka puasa. Dalil yang nyata adalah berpihak kepada mereka kerana ia adalah seorang yang bermusafir¹³⁷.

Pendapat ini turut disokong melalui pengamatan yang dibuat oleh Ibn al-Qayyim terhadap hadith-hadith Rasulullah saw berkaitan musafir di mana beliau menyimpulkan bahawa orang musafir yang memulakan perjalannya di siang hari bulan Ramadan boleh berbuka puasa¹³⁸.

3.4.1.1 Keutamaan Antara Berpuasa Dan Berbuka Semasa Musafir

Menurut mazhab Ḥanafi dan al-Syāfi‘ī¹³⁹ berpuasa adalah lebih afdal bagi orang yang bermusafir sekiranya tidak mendatangkan mudarat. Ulama Ḥanafi¹⁴⁰

¹³⁷ Al-Šanāni, *op.cit*, jld 2, hlm 162.

¹³⁸ Ibn al-Qayyim, *Zād al-Ma‘ād*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. jld 1, hlm 162.

¹³⁹ Al-Syarbīnī, *op.cit*, jld 1, hlm 271. Al-Kāsāni, Badā‘i‘ al-Šanāni‘ Fi Tartīb al-Syarā‘ī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, jld 2, hlm 94.

¹⁴⁰ Ibn ‘Ābidin, Khātimah al-Muhaqqiqīn al-Syahīr Bi Ibn ‘Ābidin, Hasyiah Radd al-Mukhtār ‘Alā al-Dur al-Mukhtār, Dār al-Fikr, 1979, jld 2, hlm 421.

menambah adanya keutamaan ini sekiranya sebahagian besar teman-teman dalam musafir tidak berbuka puasa dan mereka tidak berkongsi perbelanjaan. Jika mereka berkongsi perbelanjaan atau kebanyakan mereka berbuka, maka adalah lebih afdal berbuka puasa kerana ménurut perlakuan ramai. Dalam keadaan yang menimbulkan mudarat adalah wajib berbuka puasa dan haram berpuasa. Fuqahā' Hanbali mengatakan: Berbuka puasa lebih afdal semasa musafir yang boleh diqasarkan sembahyang sekalipun tidak terdapat sebarang masyaqqah¹⁴¹.

Jelasnya bolehlah dirumuskan bahawa kesemua mazhab berpendapat terdapat keuzuran yang membolehkan berbuka berpuasa. Akan tetapi perlulah dilihat setakat mana seriusnya keuzuran itu. Jika keuzuran itu melibatkan kemudaratan pada diri orang yang berpuasa maka tidak diragukan lagi bahawa adalah lebih utama ia berbuka puasa bahkan haram ia berpuasa kerana rukhsah berbuka puasa diberikan kepada orang yang bermusafir secara umum tanpa mengaitkannya dengan kesukaran. Ini bererti semata-mata bermusafir menjadikan seseorang boleh berbuka puasa sekalipun tidak mengalami sebarang kesukaran. Jika dalam keadaan begitu diharuskan berbuka maka secara logiknya jika menimbulkan kemudaratan dengan berpuasa maka adalah lebih utama ia berbuka. Ini bertepatan dengan *maqāṣid al-Syarīyah* yang meletakkan keutamaan terhadap pemeliharaan nyawa sebagai salah satu elemen penting yang didahulukan dari segala kepentingan yang lain.

¹⁴¹Ibn Qudāmā, *op.cit*, jld 3, hlm 18.

3.4.2 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Orang Sakit

Sakit merupakan salah satu sebab diberikan keharusan untuk berbuka puasa.

Ini berdasarkan firman AlJah SWT yang bermaksud:

“Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka puasa) maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”¹⁴².

Pengenalan tentang sakit yang dibolehkan berbuka puasa ialah yang menimbulkan kesukaran yang bersangatan jika berpuasa atau dibimbangi kebinasaan terhadap orang yang berpuasa atau dibimbangi sakitnya akan bertambah jika berpuasa atau lambat sembuh. Jika sakit itu tidak menimbulkan mudarat dengan berpuasa seperti sakit kudis, sakit gigi, sakit jari atau bisul dan seumpamanya maka tidak diberikan kebenaran untuk berbuka¹⁴³.

Op.cit.

Orang sihat yang bimbangkan berlaku sakit atau lemah dengan sangkaan yang kuat melalui tanda atau pengalaman atau dengan pemberitahuan oleh seorang doktor pakar beragama Islam dan bersifat adil dikira sama seperti orang yang sakit di sisi

¹⁴² Q, Al-Baqarah (2):184.

¹⁴³ Al-Dasūqī, op.cit, jld 1, hlm 535.

fuqahā' Ḥanafi¹⁴⁴. Menurut fuqahā' Mālikī¹⁴⁵ orang sihat yang mempunyai sangkaan akan binasa atau mengalami kesakitan yang kuat seperti kerosakan pendengaran atau penglihatan adalah sama seperti orang yang sakit.

;

Di kalangan fuqahā' terdapat beberapa pandangan tentang hukum orang sakit yang berbuka puasa. Golongan Ḥanafi dan al-Syāfi'i mengatakan: Sakit merupakan sebab diharuskan berbuka¹⁴⁶. Fuqahā' Ḥanbali mengatakan, berbuka ketika sakit hukumnya sunat dan makruh sekiranya ia berpuasa¹⁴⁷. Golongan Mālikī mengatakan, apabila orang sihat yang berpuasa menyangka yang ia akan binasa atau menimbulkan kesakitan yang bersanggatan maka ia wajib berbuka puasa seperti orang yang sakit¹⁴⁸.

Berdasarkan pandangan yang dikemukakan jelaslah bahawa kesemua fuqahā' sependapat bahawa orang sakit dibenarkan berbuka puasa dan sakit itu perlulah dikira sebagai sakit kuat yang boleh memudaratkan dirinya jika ia berpuasa. Oleh kerana itu sakit yang sedikit tidak dibenarkan berbuka puasa kerana biasanya sakit-sakit seperti

¹⁴⁴ Ibn Ḩābidīn, op.cit. 79, jld 2, hlm 422.

¹⁴⁵ Al-Dasūqi, op.cit. jld 1, hlm 535.

¹⁴⁶ Ibn Ḩābidīn, opcit. jld 2, hlm 422. Lihat juga: Al-Syarbīnī, op.cit. jld 1, hlm 437.

¹⁴⁷ Ibn Qudāmā, op.cit. jld 3, hlm 17.

¹⁴⁸ Abdul Rahmān al-Jazari, op.cit. jld 1, hlm 573.

itu tidak menjelaskan kesihatan dirinya dengan berpuasa. Jika menurut keterangan fuqahā' Hanafi yang memperakukan pengesahan oleh seorang doktor muslim maka sewajarnya bagi mereka yang mempunyai sesuatu penyakit mendapatkan nasihat doktor samada berpuasa memudaratkannya atau tidak.

3.4.3 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Orang Tua

Lelaki dan wanita yang terlalu tua serta tidak berupaya untuk berpuasa pada mana-mana masa dalam setahun harus berbuka puasa dan tidak wajib mengqada kannya¹⁴⁹. Mereka wajib membayar fidyah bagi setiap sehari satu cupak makanan yang mengenyangkan atau nilainya kepada fakir miskin.

Sama juga hukumnya seperti orang tua, ialah orang sakit yang tidak ada harapan sembah. Ia harus berbuka puasa dan wajib membayar fidyah. Adapun orang yang tidak berupaya berpuasa pada bulan Ramadan tetapi berupaya untuk mengqada kannya pada waktu yang lain, maka ia wajib mengqada kan puasanya tanpa fidyah¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Ibn al-Mundhir, Al-Ijmā', Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985, hlm 16.

¹⁵⁰ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 3, hlm 15.

3.4.4 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Orang Yang Terlalu Lapar Dan Haus

Orang yang terlalu lapar atau haus yang bimbang akan membina sakannya atau melemahkan akalnya atau hilang sebahagian derianya harus berbuka puasa dan wajib mengqada'kannya. Jika yang dibimbangi itu ialah kemusnahan dirinya maka ia haram berpuasa¹⁵¹ berdasarkan firman Allah:

Dan janganlah kamu mencampakkan dirimu ke dalam kebinasaan¹⁵²

3.4.5 Rukhsah Berbuka Puasa Bagi Orang Yang Melakukan Kerja Berat.

Jumhur fuqahā' telah menetapkan bahawa orang yang melakukan kerja berat seperti penuai, tukang roti dan tukang besi hendaklah bersahur dan berniat untuk berpuasa. Apabila ia merasa terlalu haus atau lapar dan bimbang terjadi kemudaratannya maka haruslah ia berbuka dahn ia wajib mengqada'kannya. Jika kemudaratannya benar-benar terjadi maka ia wajib berbuka puasa¹⁵³.

¹⁵¹ Al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 2, hlm 648.

¹⁵² Q, al-Baqarah (2):195.

¹⁵³ Al-'Allāmah al-Saykh al-Syarqāwī, op.cit, jld 1 hlm 139-141

3.5 Rukhsah Makan Makanan Haram Ketika Darurat

Syariat Islam mengharamkan beberapa jenis makanan dan minuman. Pengharamannya disebutkan di dalam al-Qur'an dan sunnah Rasulullah saw. Contohnya seperti pengharaman memakan bangkai, darah, daging babi, arak dan sebagainya¹⁵⁴. Orang Islam tidak harus menggunakan benda-benda yang diharamkan ini dalam keadaan ia boleh membuat pilihan serta dalam kesenangan. Namun dalam keadaan darurat, segala yang diharamkan ini diharuskan. Kebenaran untuk makan makanan yang haram ketika darurat disebutkan dengan jelas oleh al-Qur'an. Allah SWT berfirman yang bermaksud:

“Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya”¹⁵⁵

FirmanNya lagi yang bermaksud:

“Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang halal) yang disebutkan nama Allah ketika menyembelihnya, padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkanNya terhadapmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Q, al-Baqarah (2): 173.

¹⁵⁵ Q, al-Baqarah (2): 173.

¹⁵⁶ Q, al-An'am (6): 119.

Seseorang dikira sebagai terdesak apabila kelaparannya sampai ke tahap yang boleh membinasakan dirinya atau menyebabkan kesakitan yang membawa kepada kebinasaan. Ibn Hazm menyebutkan:

“Batasan darurat ialah apabila seseorang tidak mendapatkan makanan dan minuman dalam tempoh sehari semalam. Jika dirinya telah lemah lalu ia bimbang dengan membiarkan keadaannya begitu, ia akan mati atau tidak dapat meneruskan perjalanan dan kerjanya maka halalah ia memakan atau minum sekadar yang boleh mengelakkan dirinya daripada mati atau lapar atau dahaga... Barangsiapa terdesak untuk melakukan sesuatu yang telah kami sebutkan dan ia tidak mendapat harta orang Islam atau zimmi maka ia boleh makan sehingga kenyang dan membuat bekal sehinggalah diperolehi yang halal. Apabila ia memperolehi yang halal maka kembalilah yang halal pada ketika terdesak itu menjadi haram...¹⁵⁷

3.5.1 Batasan Keharusan Makan Makanan Yang Haram

Para fuqahā' berlainan pendapat tentang kuantiti makanan yang dibenarkan untuk dimakan. Adakah dibenarkan sekadar yang dapat menyelamatkan nyawa dan menolak kebinasaan dirinya atau sampai ke tahap mengenyangkan dan berlebih-lebihan.

¹⁵⁷ Ibn Hazm, Al-Muhallā, Beirut: Dār al-Jayl, t.t. jld 7, hlm 426.

Para fuqahā' mazhab Hanafi menetapkan bahawa orang yang terdesak hanya dibenarkan untuk makan makanan yang haram sekadar yang dapat mengelakkan dirinya daripada kebinasaan¹⁵⁸.

Fuqahā' mazhab Mālikī mengharuskan makan makanan yang haram ketika darurat sekalipun sampai ketahap mengenyangkan dan boleh berbekal sehingga mendapati makanan yang halal. Dalam kitab *Syarḥu Manḥu al-Jalīl* ada disebutkan;

"Menurut pandapat yang muktamad dalam mazhab ini, orang yang terdesak yang memakan bangkai dan seumpamanya boleh memakannya sehingga kenyang dan membuat bekalan sehingga ia mendapati makanan selainnya. Teks al-Muwatta' menyebutkan: Malik rahimahullah mengatakan: "Antara yang paling baik pernah aku dengar ialah seorang lelaki yang terdesak untuk memakan bangkai, ia boleh memakannya sehingga kenyang dan berbekal dengannya. Jika ia mendapati makanan yang lain yang ia tidak memerlukan lagi bangkai itu, hendaklah ia membuangnya"¹⁵⁹,

Kebanyakan fuqahā' mazhab al-Syāfi'i mengatakan keharusan memakan makanan yang haram ketika darurat hanyalah sekadar yang dapat menyelamatkan nyawa sahaja. Dalam kitab *al-Majmū'* Imam al-Nawawi¹⁶⁰ menyebutkan:

¹⁵⁸ Dr Muḥammad Ali Sayyād, *Fiqh Āyāti al-Ahkām*, Kaherah: Dār al-Hudā Li al-Tibā'ah, 1990, hlm 127.

¹⁵⁹ Muhammad cAlish, *Syarḥu Manḥu al-Khalīl* cAlā Mukhtaṣar al- cAllāmah al-Khalīl, Kaherah: al-Matba'ah al-Kubra al- cĀmirah, 1294H, jld 1, hlm 596.

¹⁶⁰ Al-Nawawi, *op.cit*, jld 9, hlm 39

“Barangsiapa yang terdesak untuk memakan bangkai atau daging babi maka ia boleh memakannya sekadar yang menyelamatkan nyawa, berdasarkan firman Allah: *Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya*¹⁶¹

Fuqahā' mazhab al-Syāfi'i membincangkan samada orang yang terdesak boleh makan sehingga kenyang ataupun tidak? Dalam hal ini terdapat dua pendapat di kalangan mereka. Pertamanya mengatakan: Tidak harus dan ini dipilih oleh al-Muzani kerana setelah sampai ke tahap menyelamatkan nyawa maka orang itu tidak dinamakan terdesak. Pendapat kedua mengatakan: Halal baginya makan sehingga kenyang kerana setiap makanan yang harus dimakan sekadar menyelamatkan nyawa harus juga dimakan sehingga kenyang sama seperti makanan yang halal¹⁶²,

Dalam kitab Nihayah al-Muhtaj ada disebutkan:

“Barangsiapa yang tidak mendapati makanan yang halal dan mendapati makanan yang diharamkan sedangkan ia dalam keadaan terdesak untuk makan bagi menghilangkan kelaparan, maka jika ia menjangka akan mendapati makanan yang halal dalam jarak waktu yang singkat dan dia tidak bimbang kemerbahayaan sebelum dapat makanan halal itu maka ia tidak harus makan kecuali sekadar yang dapat menyelamatkan nyawa dan jika ia tidak menjangka adanya makanan yang halal maka ia boleh makan sehingga kenyang menurut satu qawl dengan kekenyangan yang ia tidak dinamakan sebagai orang yang lapar. Jika ia makan melebihi

¹⁶¹ Q, al-Baqarah (2): 173.

¹⁶² Al-Nawawi, op.cit, jld 9, hlm 39

kadar ini maka hukumnya haram secara qat'ie...namun pendapat yang azhar, ia hanya boleh makan sekadar menyelamatkan nyawa sahaja kerana tertolak keadaannya sebagai terdesak dengan memakan sekadar itu. Melainkan jika ia bimbang kerosakan (pada dirinya) jika ia hanya membataskan sekadar menyelamatkan nayawa maka ia wajib makan sehingga kenyang¹⁶³,

Fuqahā' mazhab Hanbali mengatakan haram memakan bangkai dalam keadaan ikhtiar (seorang boleh memilih untuk makanan makanan yang halal) berdasarkan firman Allah yang bermaksud:

"Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya"¹⁶⁴

Menurut mereka, orang yang terdesak untuk memakan bangkai hanya boleh makan sekadar yang menyelamatkannya daripada mati. Ia boleh makan sekadar yang menahan nyawanya dan haram ia makan melebihi daripada kenyang. Menurut mereka orang yang terdesak dalam musafir yang bertujuan maksiat tidak boleh memakan bangkai. Ibn al-Qudāmā menyebutkan dalam kitab al-Mughni bahawa dalam persoalan tentang makan sehingga kenyang terdapat dua riwayat di mana yang jelasnya (azhar) ialah: Tidak diharuskan kerana menurut kaedah "darurat itu ditentukan mengikut kadarnya". Pendapat kedua mengatakan harus makan sehingga

¹⁶³ Al-Ramli, op.cit, jld 8, hlm 160.

¹⁶⁴ Q, al-Baqarah (2): 173.

kenyang berdasarkan hadith yang diriwayatkan oleh Jābir bin Samurah yang bermaksud:

“Bahawa scorang lelaki sampai ke sebuah bumi yang gersang lalu tiba-tiba seekor unta mati di sisinya. Isterinya berkata kepadanya: Lapahkanlah ia sehingga kita dapat memotong lemak dan dagingnya dan kita dapat memakannya. Lelaki itu menjawab: Nanti saya tanyakan Rasulullah saw, lalu beliaupun bertanyakan Baginda. Baginda bertanya: Adakah anda mempunyai sesuatu yang dapat menampung keperluan anda? Beliau menjawab: Tidak.

Rasulullah saw bersabda: Makanlah”¹⁶⁵.

Baginda tidak membezakan antara makan sekadar menahan nyawa dengan makan sehingga kenyang. Ini juga kerana apa yang harus dimakan untuk menahan nyawa maka ia harus dimakan sehingga kenyang seperti makanan yang diharuskan¹⁶⁶.

* * *

Op.cit

Penulis berpandangan bahawa keharusan untuk makan bangkai dan makanan yang diharamkan ketika darurat adalah salah satu aspek rukhsah dan bukannya azimah berdasarkan keharusan ini dipetik daripada pengecualian yang disebutkan dalam ayat mengenai keharusan makan bangkai ketika darurat, sedangkan pada

¹⁶⁵ Abu Dāwūd, al-Imām al-Hāfiẓ Ibn Dāwūd Sulaymān bin al-Asy’ath al-Sajustānī al-Azdi, Sunan Abi Dāwūd, Beriut: Dār al-Fikr,t.t. jld 2, hlm 358.

¹⁶⁶ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 11, hlm 73.

asalnya ia adalah diharamkan. Oleh kerana ianya sebagai rukhsah dan tujuan rukhsah ialah untuk menolak kesempitan dan menyelamatkan dirinya maka keharusan untuk makan makanan yang haram hanyalah sekadar yang dapat menolak kesempitan ini iaitu kadar yang boleh menyelamatkan nyawanya atau mengelakkannya dari terjebak dalam keadaan yang boleh mengancam diri atau anggota tubuhnya.

Jika mengikut kaedah fiqh yang menyebutkan “Darurat ditentukan mengikut kadarnya” maka ini bererti apabila seorang makan sekadar yang dapat menghilangkan kebimbangan dirinya terjebak dalam kemudaratan pada masa itu, maka tidak ada lagi darurat. Walaupun dengan makan kadar yang sedikit, orang itu masih merasa lapar namun lapar bukanlah faktor untuk mendapat rukhsah. Faktor rukhsah yang disebutkan dalam ayat al-Qur’ān ialah terdesak (مُضطَرِّر) sedangkan terdesak di sini bukan bermaksud lapar. Kelaparan tanpa terdesak tidak boleh dijadikan sebab untuk diharuskan memakan bangkai jika orang yang lapar tidak bimbang berlaku kemudaratan pada dirinya. Oleh itu, orang yang terdesak setelah makan sekadar yang dapat mengalas perut tidak lagi dinamakan orang yang terdesak. Lantaran itu ia tidak harus makan sampai ke tahap kenyang atau melebihi tahap mengalas perut¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Al-Zuhayli, Dr Wahbah al-Zuhayli, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar‘iyyah, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985, hlm 303.

3.5.2 Hukum Orang Yang Bermusafir Dengan Tujuan Maksiat Memakan Makanan Yang Haram Ketika Darurat

Allah SWT telah mengharamkan bangkai, daging babi dan darah serta mengharuskan kepada orang yang terdesak untuk makan bangkai dengan syarat ia tidak sampai ke tahap melampau. Satu persoalan yang timbul adakah keharusan ini juga turut diberikan kepada orang yang bermusafir dengan tujuan maksiat atau adakah ia termasuk dalam senarai orang yang melampau seperti yang disebutkan dalam ayat 173 surah al-Baqarah? Sebagai penjelasannya kita akan menyebutkan pandangan ulama dan cara mereka mengistinbatkan hukum daripada ayat tersebut.

Imam al-Syāfi'i¹⁶⁸ berpendapat orang yang melakukan musafir dengan tujuan maksiat tidak boleh beramlah dengan rukhsah untuk makan bangkai. Oleh itu ia tidak dihalalkan untuk memakannya. Ini juga merupakan pendapat fuqahā' Hanbali¹⁶⁹.

Mereka mengemukakan pendalilan dengan menyebutkan: Orang yang bermusafir kerana maksiat disifatkan sebagai orang yang melampau(عَوْنَانٌ). Oleh itu ia tidak termasuk dalam firman Allah: "Barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas

¹⁶⁸ Ibn Qudāmā Op.cit, jld 8, hlm 159.

¹⁶⁹ Ibn Qudāmā Op.cit, jld 11, hlm 75

maka tidak ada dosa ke atasnya”, kerana ini bererti: Barangsiapa yang terdesak dan tidak disifatkan dengan melampau (سلفی) dan permusuhan(عادی) lalu ia makan, maka tidak ada dosa ke atasnya. Allah telah mengharamkan bangkai, darah dan daging babi kemudian mengecualikan orang yang terdesak. Orang yang terdesak itu disifatkan keadaannya sebagai bukan (ساغن) dan (عادی). Orang yang melakukan maksiat dengan sebab perjalanannya disifatkan dengan sifat (عوران). Oleh itu ia berdosa dan termasuk orang yang melampau (سلفی) dan (عادی) yang dikaitkan dalam ayat berkaitan keharusan makan makanan yang haram¹⁷⁰.

Golongan Hanafi berpendapat orang yang bermusafir dengan tujuan maksiat halal makan bangkai/makanan yang diharamkan jika ia seorang yang terdesak. Mereka mengemukakan pendalilan berdasarkan keumuman firman Allah Taala yang bermaksud:

.....
.....

“Mengapa kamu tidak mahu memakan (binatang-binatang halal) yang disebutkan nama Allah ketika menyembelihnya, padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkanNya terhadapmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya”¹⁷¹.

¹⁷⁰ Dr Muḥammad Ali Sayyād, op.cit, hlm 127.

¹⁷¹ Q, al-Anām (6):119

Mereka mengatakan ayat ini menunjukkan keharusan kepada semua orang samada orang yang taat atau orang yang melakukan maksiat apabila terdapat darurat. Mengenai firman Allah: (*sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas*), oleh kerana ianya boleh diandaikan membawa maksud pelampauan dalam makan makanan yang haram dan pelampauan terhadap pemerintah atau selainnya, maka kita tidak harus mengkhususkan keumuman ayat itu dengan ihtimal (andaian). Malah pada ketika itu adalah wajib memadankan maksud ayat itu sejajar dengan pengertian yang umum tanpa mengkhususkan kepada pelampauan dalam makanan tanpa selainnya. Para ulama telah bersepakat bahawa jika seorang yang bermusafir bukan dengan tujuan maksiat, malah dengan tujuan untuk melakukan haji atau berperang atau berniaga dan pada masa yang sama ia melakukan pelampauan terhadap seseorang dengan mengambil hartanya atau sengaja meninggalkan sembahyang atau tidak membayar zakat maka sifat pelampau(**بُرْيٰ**) dan permusuhan (**عَدْرَانٌ**) yang ada padanya itu tidak menjadi penghalang untuk memakan bangkai ketika darurat¹⁷².

Di samping itu mereka turut mengemukakan pendalilan dengan firman Allah yang bermaksud:

¹⁷² Op.cit, hlm 127.

Dan janganlah kamu membunuh diri kamu¹⁷³

dan firmanNya yang bermaksud:

Dan janganlah kamu campakkan dirimu dalam kebinasaan¹⁷⁴

Adalah tidak syak lagi bahawa orang yang enggan makan apa yang diharuskan sehingga mati maka ia telah membunuh dirinya sendiri serta menjerumuskannya ke dalam kebinasaan. Jika begitu halnya, maka orang yang terdesak tidak harus bersikap enggan memakan bangkai jika akan membawanya ke dalam kebinasaan atau dibimbangi ia akan mati dengan tidak memakannya. Dalam hal ini tidak ada bezanya antara orang yang taat dan orang yang melakukan maksiat. Malah orang yang melakukan maksiat yang enggan memakannya pada ketika itu bererti ia telah menambah kemaksiatannya.

* * *

Penulis berpendapat pandangan yang rājīh ialah apa yang dipegangi oleh mazhab Ḥanafī memandangkan maksud tidak ada pelampauan (البُلْمَع) dan permusuhan (المُنَاهَرَان) yang disyaratkan dalam ayat keharusan memakan bangkai ialah

¹⁷³ Q, al-Nisā' (4): 29.

¹⁷⁴ Q, al-Baqarah (2): 195.

berkaitan darurat semasa makan dan bukannya pada keadaan yang lain. Ini bermaksud orang yang melakukan musafir dengan tujuan maksiat boleh memakan bangkai ketika darurat selagi ia tidak sampai ke tahap melampaui batas semasa memakannya dan tidak melampaui batasan keharusan untuk dimakan. Pandangan yang mengatakan memberikan rukhsah kepada orang yang melakukan maksiat dengan musafirnya akan menolongnya melakukan maksiat dan ia boleh diberikan jalan keluar bagi memakannya dengan bertaubat disangkal dengan fakta bahawa mencampakkan diri ke dalam kebinasaan sendiri adalah maksiat yang lebih besar daripada maksiat yang menjadi tujuannya dalam bermusafir.

Ini juga sejajar dengan pandangan Sheikh Muhammad Abduh¹⁷⁵ yang mengatakan pengharaman menjebakkan diri dalam kebinasaan meliputi semua orang samada yang melakukan maksiat atau tidak. Mereka yang mengatakan orang yang melakukan maksiat dalam perjalanan dianggap sebagai melampaui adalah dengan merujuk kepada ayat 173 surah al-Baqarah. Menurut mereka perkataan melampaui (البُرْيَى) mencakupi melampaui kerana melakukan kerja-kerja dosa. Lantaran itulah mereka menjadikannya sebagai alasan untuk tidak membenarkan orang yang melakukan maksiat dalam perjalanan memakan makanan yang haram ketika terdesak.

Penulis lebih cenderung kepada tafsiran yang menyebutkan bahawa perkataan melampaui (البُرْيَى) dan permusuhan (السُّوْدَى) dalam ayat tersebut hanyalah khusus untuk

¹⁷⁵ Al-Imām Muhammad Rasyid Ridā, op.cit, t.t. jld 1, hlm 99.

menceritakan tentang melampau semasa memakan makanan tersebut ketika darurat. Seperti yang diketahui menurut kaedah fiqh “darurat ditentukan mengikut kadarnya”. Ini bererti apabila berlaku sesuatu darurat yang menyebabkan seseorang terpaksa melakukan sesuatu yang pada asalnya diharamkan, maka ia hanya boleh melakukannya sekadar yang dapat menghindar kemudarat yang menimpa dirinya. Dalam konteks ayat al-Qur’ān berkaitan, persoalannya apakah ayat tersebut telah menentukan batas darurat yang yang membolehkan dimakan makanan yang haram. Jika diperhatikan adalah jelas bahawa penyebutan perkataan melampau (اللَّمْ) dan permusuhan (الْمُعْرِضَةُ) dalam ayat tersebut adalah merujuk kepada setakat manakah kebenaran yang diberikan untuk memakan makanan yang haram. Pelampauan dan permusuhan dalam ayat tersebut tidak menjangkau kepada maksud-maksud lain selain berkaitan memakan makanan yang haram semasa darurat¹⁷⁶.

3.6 Rukhsah Sembahyang Khawf (takut). Dan Syiddat Al-Khawf (bersanggatan takut)

Sembahyang Khawf dan Syiddat al-khawf merupakan salah satu rukhsah yang diberikan kepada mereka yang terlibat dalam situasi yang menimbulkan ketakutan. Secara umumnya ia lebih banyak dikaitkan dalam suasana perang. Perang yang dimaksudkan mencakupi segala jenis perang yang dibenarkan oleh Syariah.

¹⁷⁶ *Ibid.*

samada peperangan menentang orang kafir, orang-orang bughah dan perompak-perompak di jalan dengan syarat peperangan itu dilancarkan oleh pemerintah¹⁷⁷.

Yang dimaksudkan dengan sembahyang khawf ialah sembahyang yang dilakukan secara berjemaah dalam suasana ketakutan atau kebimbangan terhadap musuh dan seumpamanya. Ia dilakukan berlainan daripada sembahyang jamaah dalam suasana biasa. Ia bukannya bermasud ada perubahan pada syarat, rukun, sunat dan rakaatnya, tetapi ia lebih berbentuk kelonggaran kepada para makmum untuk melakukan sembahyang mereka tidak seragam dengan sembahyang imam¹⁷⁸. Sembahyang khawf yang boleh dilakukan meliputi sembahyang fardu dan sembahyang sunat yang disunatkan berjamaah¹⁷⁹.

Sembahyang Syiddatul khawf pula bermaksud melakukan sembahyang dalam suasana yang bersangatan takut dengan cara yang terdaya dilakukan. Oleh itu dalam suasana tersebut sembahyang itu boleh dilakukan secara berisyarat jika tidak berupaya menunaikan rukun-rukun dan sunat-sunatnya dalam bentuk yang sempurna¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Al-Nawawi, op.cit, jld 4, hlm 403.

¹⁷⁸ *Ibid.* hlm 404.

¹⁷⁹ Al-Ramli, op.cit, jld 2, hlm 358.

¹⁸⁰ Al-Nawawi, op.cit, hlm 425.

Menurut imam al-Syāfi‘ī dan para ashāb sembahyang khawf dan syiddatul khawf tidak berkaitan dengan peperangan semata-mata malah ia turut mencakupi segala suasana yang ada ketakutan seperti suasana banjir, kebakaran, ancaman binatang buas, ketika mempertahankan diri, ancaman kecurian, ular dan seumpamanya¹⁸¹.

3.6.1 Asas Pensyariatan Sembahyang Khawf Dan Syiddatulkhawf

Menurut Jumhur ulama sembahyang khawf mempunyai asas pensyariatannya¹⁸² dan ia adalah satu sunnah yang sabit melalui al-Kitab dan al-Sunnah semasa berlakunya peperangan dengan orang-orang kafir. Dalil daripada al-Kitab ialah firman Allah yang bermaksud:

“Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka lalu kamu hendak mendirikan solat bersama-sama mereka, maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri (solat) bersamamu dan menyandang senjata, kemudian apabila mereka (yang solat bersamamu) sujud (telah mneyempurnakan serakaat) maka hendaklah mereka pindah dari belakangmu (untuk menghadap musuh) dan hendaklah datang golongan yang kedua yang belum bersembahyang lalu bersembahyanglah mereka denganmu dan hendaklah mereka nersiap sedia dan menyandang senjata. Orang-orang kafir ingin supaya kamu lengah terhadap senjatumu dan harta bendamu, lalu mereka menyerbu kamu dengan sekaligus. Dan tidak ada dosa ke atasmu meletakkan senjata-

¹⁸¹Ibid. hlm 429.

¹⁸²Al-Dasūqi, op.cit, jld 1, hlm 391. Ibn Qudāmā, op.cit, jld 3, hlm 260. Al-Ramli, op.cit, jld 2, hlm 357. Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 242.

senjatamu jika kamu mendapatkan sesuatu kesusahan kerana hujan atau kerana kamu sakit dan bersiap sedialah kamu. Sesungguhnya Allah telah menyediakan azab yang menghinakan bagi orang-orang yang kafir itu”¹⁸³

Ayat ini walaupun menyentuh tentang kebenaran yang ditujukan kepada Rasulullah saw, namun ia juga merupakan kebenaran yang diberikan kepada umatnya, memandangkan tidak ada dalil yang menunjukkan ia sebagai sesuatu yang dikhusruskan kepada baginda saw. Allah SWT menyuruh kita mengikut Baginda saw.

Dalil daripada sunnah menunjukkan bahawa Rasulullah saw pernah bersembahyang khawf semasa peperangan Dhāt al-Riqā^c (ذات الرقاب) yang berlaku selepas peperangan Khandak, semasa peperangan Batn Nakhl (بطن نخل) iaitu nama sebuah tempat di Najd, semasa peperangan Uṣfān yang jauhnya dari Mekah sebanyak dua marhalah dan semasa peperangan Dhi Qarad (ذى قرادة)¹⁸⁴.

Para sahabat telah bersepakat (Ijmā^c) dalam melakukan sembahyang khawf. Menurut jumhur ulama sembahyang khawf harus dilakukan samada ketika musafir atau bukan musafir.

¹⁸³ Q, al-Nisā' (4): 102.

¹⁸⁴ Al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 2, hlm 432.

Abu Yusuf¹⁸⁵ mengatakan sembahyang khawf hanya khusus kepada Nabi saw dan ia hanya disyariatkan semasa Baginda saw masih hidup berdasarkan firman Allah (رَبُّكَ تَعَالَى) “*Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka*¹⁸⁶. Hikmat di sebalik pensyariatannya ialah supaya para sahabat dapat memperolehi keberkatan bersembahyang di belakang Baginda di mana mereka sangat mengambil berat untuk mendapatkan keberkatan ini. Oleh itu setelah kewafatan baginda maka hukum sembahyang khawf telah diangkat kerana setiap kumpulan dapat sembahyang dengan imamnya yang khusus. Oleh itu, sembahyang ini tidak boleh lagi ditunaikan dalam keadaan sambil pergi dan datang yang menyanggahi cara sembahyang biasa.

Pendapat beliau ditolak dengan alasan para sahabat turut mengerjakan sembahyang khawf setelah kewafatan Baginda saw dan hikmat di sebalik sembahyang khawf ialah supaya mendapat fadilat sembahyang berjemaah walau dalam apa keadaan seklipun. Ianya adalah sebagai faktor mempekuatkan perpaduan umat Islam walaupun dalam keadaan yang sangat genting.

¹⁸⁵ Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 242.

¹⁸⁶ Q, al-Nisā' (4): 102.

3.6.2 Syarat Sembahyang Khawf (takut)

- i. Peperangan yang berlaku itu hukumnya harus¹⁸⁷ iaitu diizinkan oleh syara^c samada ianya peperangan yang wajib seperti memerangi orang-orang kafir harbi, golongan bughah, perompak di jalan atau peperangan yang diharuskan seperti memerangi orang yang hendak mengambil harta orang Islam.

Golongan Bughāh yang terlibat dalam peperangan dan orang yang bermusafir dengan tujuan maksiat tidak sah melakukan sembahyang khawf kerana sembahyang itu ialah satu keringanan dan rukhsah. Rukhsah tidak berhubungkait atau diharuskan dengan adanya maksiat. Ini bererti sembahyang khawf tidak diharuskan dalam peperangan yang dilarang atau diharamkan seperti memerangi golongan yang adil atau memerangi orang yang berada untuk mengambil harta mereka.

- ii. Kedatangan musuh atau binatang buas atau takutkan tenggelam atau terbakar. Barangsiapa yang takutkan musuh atau bahaya samada ketakutan itu terhadap dirinya atau hartanya, maka ia harus melakukan sembahyang khawf menurut jumhur ulama¹⁸⁸. Keharusan ini diberikan samada semasa musafir atau bukan mausafir, di laut atau di darat, semasa peperangan atau bukan peperangan. Ini berdasarkan umumnya firman Allah mengenai sembahyang khawf dalam surah al-Nisā' ayat 102. Jika

¹⁸⁷ Al-Dasūqī, op.cit, jld 1, hlm 391.

¹⁸⁸ Ibn Ḥābīb, op.cit, jld 2, hlm 187. Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 271.

mereka melihat satu gerombolan daripada jauh dan menyangkanya musuh mereka lalu mereka melakukan sembahyang khawf, maka jika sangkaan itu tepat ketika sembahyang belum selesai sembahyang mereka sah dan jika sebaliknya sembahyang itu tidak sah¹⁸⁹.

3.6.3 Cara Sembahyang Khawf

Para fuqahā' telah bersepakat terhadap dua aspek penting¹⁹⁰. Pertamanya: Para anggota tentera harus bersembahyang dengan dua imam di mana setiap satu kumpulan bersembahyang dengan imam masing-masing. Kedua: Semasa ketakutan memuncak para anggota tentera harus bersembahyang dalam keadaan bersendirian, berkenderaan dan berjalan kaki di tempat atau kubu mereka dengan mengisyaratkan isyarat rukuk dan sujud ke mana arah sahaja yang mereka mahu samada ke arah kiblat atau bukan kiblat, dengan memulakan takbiratul ihram menghadap kiblat sekiranya berupaya dilakukan atau mengahadap ke arah yang lain. Keharusan ini disebabkan ia adalah sembahyang kerana darurat di mana dengan adanya darurat itu ia menggugurkan rukun-rukun dan syarat menghadap ke kiblat.

Jika kesemua anggota tentera sembahyang khawf dengan seorang imam maka ia boleh dilakukan dengan sebarang cara yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw.

¹⁸⁹ Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 245. Al-Dasūqī, op.cit, jld 1, hlm 394.

¹⁹⁰ Al-Ramlī, op.cit, jld 2, hlm 368. Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 270. Al-Dasūqī, op.cit, jld 1, hlm 393. Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 245.

Menurut jumhur fuqahā' terdapat tujuh cara sembahyang khawf berdasarkan hadith-hadith yang kuat dan sahih di sisi mereka.

i. Cara Pertama: Cara yang dilakukan oleh Nabi saw semasa di 'Usfān. Cara ini dipegangi oleh fuqahā' al-Syāfi'i¹⁹¹ dan Ḥanbali¹⁹² jika sekiranya musuh berada pada arah kiblat. Caranya ialah dengan imam mengatur dua saf atau lebih di belakangnya lalu ia bersembahyang dengan mereka semua satu rakaat sehingga ia sujud. Apabila ia sujud maka saf yang pertama di belakangnya turut sujud bersamanya sementara saf yang baki berkawal sehinggalah imam bangun kepada rakaat yang kedua. Apabila imam bangun saf yang belum melakukan sujud, melakuakn sujud kemudian mendapatkan imam.

Pada rakaat yang kedua saf yang berkawal pada rakaat yang pertama tadi sujud bersama imam sementara saf yang satu lagi pula berkawal. Apabila imam duduk untuk tasyahhud, saf yang berkawal itupun sujud dan imam bertasyahhud bersama kedua-dua saf itu dan memberi salam bersama mereka semua. Sembahyang ini adalah sembahyang yang diqaṣarkān kerana ia dilakukan oleh Nabi semasa musafir. Untuk melakukan sembahyang cara ini, para fuqahā' Ḥanabali¹⁹² mensyaratkan tentera Islam tidak bimbangkan musuh dalam selimut yang datang dari belakang mereka dan sebahagian tentera kafir tidak terselindung daripada pengetahuan tentera Islam, dan

¹⁹¹ Al-Rāmī, op.cit, jld 2, hlm 268.

¹⁹² Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 268.

hendaklah makmum yang bersebahyang itu ramai bilangannya sekira mana mereka boleh dibahagikan kepada dua kumpulan di mana setiap satu kumpulan mengandungi tiga orang atau lebih. Jika tentera Islam bimbangkan ada musuh dalam selimut atau sesetengah puak musuh tersembunyi dari tentera Islam atau tentera Islam kurang daripada enam orang, maka mereka hendaklah sembahyang bukan dengan cara ini.

ii. **Cara Kedua:** Cara yang dilakukan oleh nabi saw semasa peperangan Zat al-raqa'. Cara ini dipilih oleh golongan al-Syāfi'i dan Hanbali¹⁹³ jika sekiranya musuh tidak berada pada arah kiblat. Fuqahā' Mālikī, menurut pendapat yang masyhur dalam mazhab mereka memilih cara ini secara mutlak iaitu samada musuh berada di arah kiblat atau sebaliknya. Caranya ialah dengan imam membahagikan anggota tentera kepada dua kumpulan. Satu kumpulan bersebahyang bersamanya sementara yang lain berkawal. Imam bersebahyang dengan melakukan azan dan iqamah bersama kumpulan yang pertama sebanyak satu rakaat pada sembahyang dilakukan sebanyak dua rakaat. Jika sembahyang itu tiga rakaat atau empat rakaat maka kumpulan pertama itu bersebahyang bersama imam sebanyak dua rakaat, kemudian kumpulan itu menyempurnakan sembahyang secara bersendirian dan memberin salam serta pergi untuk berkawal.

Kemudian kumpulan yang kedua datang dan bersebahyang dengan imam pada rakaat yang kedua jika sembahyang itu sembahyang dua rakaat, atau dua rakaat

¹⁹³ Al-Ramli, op.cit, hlm 362. Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 270.

yang akhir jika sembahyang itu sembahyang yang empat rakaat atau rakaat yang ketiga jika sembahyang itu ialah sembahyang Maghrib. Menurut mazhab Mālikī setelah imam memberi salam para makmum itupun menyempurnakan baki sembahyang mereka dengan membaca fatihah dan surah, sementara menurut mazhab al-Syāfi‘ī dan Hanbali imam hendaklah menunggu semasa tasyahhud sementara para makmum menyempurnakan baki rakaat mereka kemudian memberi salam bersama imam.

iii. Cara Ketiga: Cara ini ialah cara yang dilakukan oleh Nabi saw seperti yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar¹⁹⁴. Ia adalah cara yang dipilih oleh fuqahā’ Ḥanafī¹⁹⁵. Caranya ialah: Imam membahagikan manusia kepada dua kumpulan. Satu kumpulan menghadap pihak musuh dan satu kumpulan berada di belakang imam. Lalu imam bersembahyang dengan kumpulan yang berada di belakangnya sebanyak satu rakaat dan dua sujud kemudian kumpulan itu menyempurnakan sembahyangnya bersendirian dengan membaca Fatihah dan setelah memberi salam mereka pergi menghadap ke pihak musuh. Fuqahā’ Ḥanafī mengatakan: Mereka hendaklah pergi menghadap ke pihak musuh tanpa menyelesaikan sembahyangnya.

Kemudian datang kumpulan yang kedua lalu bersembahyang bersama imam dengan satu rakaat dan dua sujud dan imam membaca tasyahhud serta memebri salam

¹⁹⁴ Al-Syawkāni, al-Imām Muḥammad bin ‘Ali bin Muḥammad Al-Syawkāni, Naylu al-Awtār Min Ahādith al-Rasūl Syarhu Muntaqa Al-Akhbār, Beirut: Dār al-Jayl, 1973, jld 4, hlm 4.

¹⁹⁵ Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 247.

yang akhir jika sembahyang itu sembahyang yang empat rakaat atau rakaat yang ketiga jika sembahyang itu ialah sembahyang Maghrib. Menurut mazhab Mālikī setelah imam memberi salam para makmum itupun menyempurnakan baki sembahyang mereka dengan membaca fatihah dan surah, sementara menurut mazhab al-Syāfi‘ī dan Hanbali imam hendaklah menunggu semasa tasyahhud sementara para makmum menyempurnakan baki rakaat mereka kemudian memberi salam bersama imam.

iii. Cara Ketiga: Cara ini ialah cara yang dilakukan oleh Nabi saw seperti yang diriwayatkan oleh Ibn ‘Umar¹⁹⁴. Ia adalah cara yang dipilih oleh fuqahā’ Ḥanafī¹⁹⁵. Caranya ialah: Imam membahagikan manusia kepada dua kumpulan. Satu kumpulan menghadap pihak musuh dan satu kumpulan berada di belakang imam. Lalu imam bersembahyang dengan kumpulan yang berada di belakangnya sebanyak satu rakaat dan dua sujud kemudian kumpulan itu menyempurnakan sembahyangnya bersendirian dengan membaca Fatihah dan setelah memberi salam mereka pergi menghadap ke pihak musuh. Fuqahā’ Ḥanafī mengatakan: Mereka hendaklah pergi menghadap ke pihak musuh tanpa menyelesaikan sembahyangnya.

Kemudian datang kumpulan yang kedua lalu bersembahyang bersama imam dengan satu rakaat dan dua sujud dan imam membaca tasyahhud serta memebri salam

¹⁹⁴ Al-Syawkāni, al-Imām Muḥammad bin ‘Ali bin Muḥammad Al-Syawkāni, Naylu al-Awtār Min Ahādith al-Rasūl Syarhu Muntaqa Al-Akhbār, Beirut: Dār al-Jayl, 1973, jld 4, hlm 4.

¹⁹⁵ Al-Kāsāni, op.cit, jld 1, hlm 247.

seorang diri sementara makmum tidak memberi salam menurut golongan Hanafi kerana mereka dikira sebagai orang-orang yang masuk, akan tetapi mereka hendaklah pergi berkawal menghadap musuh. Menurut jumhur pula kumpulan ini hendaklah menyempurnakan sembahyangnya dengan membaca fatihah dan surah kemudian barulah kembali ke tempat berkawal. Golongan Hanafi mengatakan: Setelah itu kumpulan yang pertama datang ke tempat sembahyang yang mula atau bersembahyang di tempat ia berkawal demi mengurangkan perjalanan. Kumpulan ini hendaklah menyempurnakan sembahyangnya secara bersendirian tanpa membaca fatihah menurut golongan Hanafi kerana mereka dikira sebagai makmum yang lahiq, dan membaca tasyahhud serta memberi salam kemudian kembali untuk berkawal¹⁹⁶.

Setelah itu datang pula kumpulan kedua lalu menyempurnakan sembahyangnya dengan membaca fatihah dan surah kerana mereka tidak masuk bersama imam pada permulaan sembahyang.

iv. Cara Keempat: Iaitu cara yang dilakukan oleh Nabi saw di Batn Nakhl dan ianya dipegangi oleh fuqahā' al-Syāfi'i selepas cara yang dilakukan di Dhāt al-Riqā' jika sekiranya musuh tidak berada din arah kiblat. Caranya ialah dengan imam sembahyang sebanyak dua kali dengan setiap satunya adalah sembahyang yang lengkap dan setiap satu sembahyang itu dilakukan bersama setiap satu kumpulan.

¹⁹⁶ Al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islāmi Wa Adillatuhu, Damsyik: Dār al-Fikr, 1989, jld 2, hlm 437.

Cara ini adalah mudah dan tidak banyak kesukaran di mana para makmum tidak perlu bermufaraqah daripada imam dan tidak perlu diperkenalkan cara sembahyang itu. Dalam hal ini imam itu dikira sebagai seorang yang mendapat solat sunat dengan sembahyang kedua yang dilakukannya. Cara ini adalah harus dilakukan dalam semua sembahyang, sementara golongan Hanbali mengatakan cara ini hanya harus dilakukan dalam sembahyang khawf sahaja¹⁹⁷.

v. **Cara Kelima:** Iaitu cara yang dilakukan oleh Nabi saw di Dhāt al-Riqā^c seperti yang diriwayatkan oleh Jābir¹⁹⁸. Caranya ialah dengan imam melakukan sembahyang sebanyak empat rakaat yang penuh dan setiap satu kumpulan bersembahyang dengan imam sebanyak dua rakaat secara qasar tanpa perlu mengqada kan dua rakaat lagi. Oleh itu imam mendapat empat rakaat yang penuh sementara makmum mendapat dua rakaat yang dikira sebagai sembahyang qasar¹⁹⁹.

vi. **Cara Keenam:** Iaitu cara yang dilakukan oleh Nabi saw di Dhi Qarad. Cara ini diriwayatkan oleh Ibn ‘Abbās, Huzaifah, Zaid bin Thābit dan selian mereka²⁰⁰.

¹⁹⁷ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 269.

¹⁹⁸ Al-Syawkāni, op.cit, jld 4, hlm 6.

¹⁹⁹ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 269

²⁰⁰ Al-Syawkāni, op.cit, jld 4, hlm 9.

Sebahagian besar fuqahā' tidak membenarkan cara ini. Cara ini diharuskan oleh imam Ahmad dan ahli-ahli hadith²⁰¹ kerana terdapat hadith-hadith sahih yang lain berkaitannya. Caranya ialah: Imam membuat saf maknum sebanyak dua saf. Satu saf di belakangnya dan satu saf lagi mengawal musuh. Imam bersembahyang dengan setiap satu kumpulan itu sembahyang empat rakaat yang harus diqasarkan sebanyak satu rakaat sahaja tanpa mengqada rakaat yang satu lagi.

vii. **Cara Ketujuh:** Iaitu cara yang dilakukan oleh Rasulullah saw semasa peperangan Najd. Cara ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah²⁰². Caranya ialah: Satu kumpulan berdiri bersama imam sementara satu kumpulan lagi menghadap pihak musuh dengan membelakangkan kiblat. Apabila imam bertakbiratul ihram kedua-dua kumpulan itu turut bertakbiratul ihram sementara satu kumpulan sahaja yang meneruskan sembahyang bersama imam sebanyak satu rakaat, kemudian kumpulan ini pergi lalu menghadap ke pihak musuh. Kemudian kumpulan yang satu lagi datang lalu bersembahyang untuk diri sendiri sebanyak satu rakaat di mana ketika itu imam sedang berdiri, kemudian imam bersembahyang dengan kumpulan kedua ini baki rakaatnya. Kemudian kumpulan yang berdiri menghadap musuh datang lalu mengerjakan sembahyang untuk diri mereka sebanyak satu rakaat di mana ketika itu imam sedang duduk. Kemudian imam memberi salam dan kesemua kumpulan

²⁰¹Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 270

²⁰²*Ibid.* jld 4, hlm 7.

memberi salam. Ini bererti permulaan sembahyang dan penamatnya disempurnakan dengan kedua-dua kumpulan melakukannya bersama imam.

3.7 Sembahyang Syiddaṭul Khawf (bersangatan takut)

Para fuqahā', bersepakat bahawa tidak ada cara tertentu bagi sembahyang ketika bersangatan takut daripada musuh. Oleh itu anggota tentera boleh bersembahyang secara berisyarat. Berikut disebutkan keterangan fuqahā', menurut mazhab:

Fuqahā' Hanafi mengatakan²⁰³: Apabila kebimbangan seorang tentera bersangatan di mana musuh tidak akan membikarkan mereka untuk sembahyang dan mereka tidak berupaya untuk berhenti sembahyang, maka bolehlah mereka sembahyang sambil berkenderaan atau berjalan kaki, kerana pada ketika itu tidak sah mengikut imam lantaran kelainan tempat imam dan makmum. Mereka hendaklah mengisyaratkan perbuatan rukuk dan sujud dengan menghala ke arah mana sahaja yang mereka mahu sekiranya tidak berupaya menghadap ke arah kiblat. Gugurnya tuntutan menghadap kiblat adalah kerana darurah sebagaimana gugurnya tuntutan melakukan rukun-rukun sembahyang dalam bentuknya.

Jumhur fuqahā' selain Hanafi mengatakan sembahyang harus dilakukan secara berisyarat ketika bersangatan takut dan ketika sedang bertempur iaitu sembahyang

²⁰³ Ibn Ḥābīb, op.cit, jld 2, hlm 188.

orang yang sedang bertarung pedang. Keterangan jumhur menurut mazhab adalah seperti berikut:

Fuqahā' Mālikī mengatakan²⁰⁴. Adalah harus sembahyang ketika bersanggatan takut, ketika bertarung pedang atau pertempuran dalam peperangan pada penghujung waktu yang dipilih secara berisyarat melakukan rukuk dan sujud jika berupaya. Hendaklah tunduk untuk sujud melebihi tunduk untuk rukuk. Boleh dilakukan dalam keadaan bersendirian sekadar kemampuan, berjalan, berkendaraan, berhenti atau melompat, menghadap kiblat atau tidak menghadap kiblat.

Oleh itu orang yang bersembahyang ketika pertempuran boleh bersembahyang lantaran darurat dengan berjalan, berlari-lari anak, berlari, melompat, sambil memukul dan menikam musuh, sambil bercakap seumpama memberikan amaran dan melakukan helah, mengeluarkan arahan dan larangan, tidak menghadap kiblat, memegang senjata yang berlumuran darah. Sekiranya mereka merasa aman ketika sedang melakukan sembahyang semasa dalam pertempuran itu maka hendaklah disempurnakan sembahyang itu seperti semasa aman dengan dilakukan rukuk dan sujud.

²⁰⁴ Al-Dasūqī, op.cit, jld 1, hlm 394.

Fuqahā' al-Syāfi'i menyebutkan²⁰⁵, apabila berlaku pertempuran atau bersangatan takut setiap orang hendaklah bersembahyang dengan cara mana yang boleh dilakukan samada berkenderaan atau berjalan kaki dan melakukan rukuk dan sujud secara berisyarat jika tidak berupaya melakukannya dengan sempurna. Sujudnya hendaklah lebih rendah daripada rukuk. Diberikan keuzuran meninggalkan menghadap kiblat dan begitu juga diberikan keuzuran melakukan perbuatan-perbuatan yang banyak kerana hajat menurut pendapat yang *asāh*. Ia tidak diberikan keuzuran untuk menjerit, malah menjerit adalah membatalkan sembahyang. Apabila senjatanya berlumuran darah kadar yang tidak dimaafkan ia hendaklah mencampakkannya demi menjaga sembahyangnya daripada batal. Jika ia perlu memegang senjatanya maka bolehlah dipegangnya kerana hajat. Pada ketika itu tidak perlu mengqada'kan sembahyang itu menurut pendapat yang *azhar*.

Ia boleh menunaikan sembahyang ini (*syiddatul khawf*) samada ketika musafir atau bukan musafir, samada dalam peperangan atau ketika tewas yang diharuskan, ketika lari daripada kebakaran atau banjir, lari daripada penuntut hutang ketika tidak berupaya membayar hutang dan dibimbangi akan dikurung.

Fuqahā' Hanbali Menyatakan²⁰⁶ suasana ketakutan yang bersangatan membolehkan seorang bersembahyang sambil berjalan kaki atau berkenderaan,

²⁰⁵ Al-Syarbī, op.cit, jld 1, hlm 305.

²⁰⁶ Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 270-272.

dengan menghadap kiblat atau tidak. Dalam keadaan yang sebegini sembahyang tersebut dilakukan secara berisyarat untuk tujuan rukuk dan sujud sekadar yang terdaya. Namun mereka mengatakan orang yang sembahyang itu hendaklah mempastikan isyarat sujudnya lebih rendah daripada rukuk. Ini menunjukkan bahawa orang yang bersembahyang dalam suasana sebegini tetap dituntut mengusahakan cara sembahyang terbaik yang berupaya dilakukannya. Begitu juga dalam soal permulaan sembahyang dan menghadap kiblat di mana ia dikehendaki memulakan sembahyang dengan bertakbiratulihram menghadap ke arah kiblat sekiranya dapat dilakukan. Tetapi jika tidak dapat dilakukan bolehlah ia bersembahyang dengan bagaimana cara sekalipun yang terdaya.

Menurut mereka lagi sembahyang syiddatulkhawf boleh dilakukan secara berjamaah dalam keadaan sambil berjalan atau berkenderaan. Malah jika sembahyang tersebut berupaya dilakukan secara berjamaah maka hukum berjamaah adalah wajib. Tetapi jika tidak berupaya melakukan pengikutan maka sembahyang secara berjamaah tidak sah. Sehubungan dengan itu imam yang melakukan sembahyang syiddatulkhawf boleh berada terkebelakang dari kedudukan makmum kerana hajat. Senjata yang tercemar dengan darah tidak menjaskan kesahihan sembahyang itu walaupun darah itu banyak, tetapi pekikan dan jeritan dalam sembahyang boleh menyebabkan sembahyang itu batal kerana pada mereka tidak ada hajat untuk berbuat demikian. Dalam melakukan sembahyang syiddatul khawf secara berjamaah, imam boleh berada pada posisi yang terkebelakang daripada makmum kerana hajat.

Sembahyang ini harus dilakukan oleh orang yang lari dari musuh dalam keadaan yang diharuskan seperti bimbang pembunuhan atau penawanan yang diharamkan seperti bilangan tentera kafir melebihi dua kali ganda daripada tentera Islam, atau orang yang melarikan diri daripada banjir, binatang buas dan seumpamanya seperti api atau penuntut hutang yang zalim atau bimbang berlaku kepada dirinya atau keluarganya atau hartanya sesuatu yang telah disebutkan.

* * *

Dengan melihat kepada keterangan mazhab-mazhab di atas dapat dirumuskan bahawa kesemua mazhab sependapat sembahyang syiddatulkhawf boleh dilakukan dalam sebarang cara yang terdaya. Ia boleh dilakukan secara berjamaah jika berupaya. Perkara-perkara yang menyebabkan sembahyang menjadi batal dalam suasana biasa dimaafkan semasa sembahyang syiddatul khawf seperti adanya darah pada tubuh dan pakaian atau senjata. Mereka juga sependapat bahawa sembahyang syiddatulkhawf tidak terbatas kepada faktor perperangan semata-mata malah ia turut merangkumi semua keadaan yang menimbulkan ketakutan dan keimbangan.

maaf

Dari segi pengikutan imam fuqahā' Ḥanbali mempunyai pandangan yang agak berlainan di mana mereka lebih mengutamakan sembahyang secara berjamaah jika ia terdaya dilakukan. Fuqahā' Ḥanafi dengan tegas menyatakan bahawa berjamaah tidak sah dilakukan dalam keadaan syiddatulkhawf kerana tidak mungkin didapati keseragaman antara sembahyang imam dan maknum. Fuqahā' al-Syāfi'i dan Ḥanbali sependapat bahawa bercakap-cakap atau menjerit tidak dibenarkan ketika sembahyang syiddatulkhawf di mana ia menjadikan sembahyang itu batal. Namun fuqahā' Mālikī berpendapat adanya kebebasan yang penuh untuk bersembahyang

sambil bercakap, menjerit dan sebagainya. Dalam hal ini pandangan fuqahā' Mālikī adalah pandangan yang paling ringan dan ia adalah pandangan yang disetujui oleh penulis memandangkan dari segi rasionalnya adalah tidak mungkin untuk mengawal percakapan dan teriakan ketika sedang berperang kerana ia merupakan satu perkara yang biasa terjadi dalam suasana sebegitu.