

## **BAB 5**

### **ANALISIS RUKHSAH**

#### **DALAM PERKHIDMATAN ANGKATAN TENTERA**

##### **Pendahuluan**

Dalam bab-bab terdahulu penulis telah menyebutkan tentang fleksibiliti fiqh Islam yang dimanifestasikan melalui prinsip-prinsip rukhsah. Penulis juga menjelaskan tentang bentuk-bentuk latihan dan operasi yang menjadi kemestian untuk dilalui oleh anggota Angkatan Tentera. Beberapa contoh rukhsah telah dibincangkan secara mendalam bagi mendapatkan gambaran sebenar yang boleh dipraktikkan dalam dunia ketenteraan. Dengan melihat kepada perbincangan yang lalu penulis cuba membuat analisis tentang latihan dan operasi serta pemakaian dalam Angkatan Tentera yang ada hubungkaitnya dengan kebenaran untuk beramal dengan rukhsah-rukhsah syara<sup>c</sup>.

Seperti yang telah dijelaskan dunia ketenteraan berbeza dengan bidang-bidang yang lain. Perbezaan itu terselaluh melalui pemakaian, skop perkhidmatan dan latihan serta operasi yang dimestikan kepada mereka. Secara umumnya terdapat beberapa aspek kesukaran yang terpaksa diharungi oleh anggota tentera melebihi kesukaran biasa yang dilalui dalam perkhidmatan awam. Aspek-aspek kesukaran itu telah disebutkan dalam bab 4 perbincangan ini. Apa yang akan dilakukan oleh penulis ialah memetik semula beberapa perkara yang boleh diketengahkan sebagai contoh yang

nyata tentang kebenaran beramal dengan rukhsah syara<sup>c</sup> yang dibincangkan oleh para ulama.

Dalam menjustifikasi rukhsah-rukhsah syara<sup>c</sup> dengan perkhidmatan Angkatan Tentera penulis menggunakan sumber perbincangan yang telah disebutkan pada bab-bab yang lalu. Perbincangan tentang kesesuaian fiqh Islam pada setiap masa dan tempat, konsep al-maqāsid al-syar'iyyah dan sebagainya akan dilanjutkan dalam perbincangan pada bab ini dalam bentuk yang realiti melalui kupasan-kupasan para ulama dan pandangan penulis terhadap kupasan-kupasan tersebut.

Adalah tidak dinafikan bahawa aspek-aspek rukhsah yang akan dinyatakan nanti pada hakikatnya bukan dikhususkan kepada dunia ketenteraan sahaja malah ia juga terdapat dalam lapangan-lapangan lain yang diceburi oleh semua manusia. Namun begitu apabila penulis mengaitkannya dengan dunia ketenteraan maka ia adalah lebih berbentuk saranan dan cadangan yang diharapkan dapat dilaksanakan dalam dunia ketenteraan secara yang bersistem dan terancang. Ini kerana masyarakat tentera terkenal dengan budaya hidup berdisiplin dan melakukan sesuatu kerja berdasarkan kepada arahan dan perintah. Sikap ini yang bersebatai dalam jiwa anggota tentera sepatutnya dieksploritasikan dalam soal-soal ibadat dan hukum-hukum syara<sup>c</sup> agar ia dapat dilakukan dalam bentuk yang seragam dan tidak timbul kelainan pendapat di kalangan mereka. Berdasarkan alasan ini penulis melihat kesesuaian menyebutkan contoh-contoh rukhsah secara khusus untuk anggota tentera dalam perbincangan ini walaupun ia terdapat pada semua lapisan manusia.

Dalam bab ini penulis akan memfokuskan kepada lima contoh rukhsah yang disebutkan pada bab tiga serta menghuraikan dari sudut manakah ianya boleh diimplementasikan dalam dunia ketenteraan. Lima contoh rukhsah tersebut ialah rukhsah menyapu khuff<sup>;</sup>, rukhsah sembahyang qasar dan jama<sup>c</sup>, rukhsah makan makanan haram, rukhsah berbuka puasa dan rukhsah sembahyang khawf dan syiddatul khawf.

### **5.1 Rukhsah Menyapu But Anggota Tentera**

Masyarakat umum pada asasnya mengenali dan menghormati tentera melalui pakaian seragamnya (*uniform*). Setiap orang yang memasuki perkhidmatan tentera sama ada pegawai atau lain-lain pangkat (LLP) di Malaysia mereka dikenali sebagai anggota tentera atau anggota ATM (Angkatan Tentera Malaysia).

Setiap anggota tentera mempunyai pakaian seragam masing-masing. Pakaian seragam adalah pakaian yang lengkap untuk dipakai dengan cara yang sempurna seperti yang ditentukan, yang merangkumi seluar, baju, pakaian kepala dan kasut atau but yang tertentu.

Pakaian seragam anggota tentera bukan sekadar pakaian untuk bekerja pada waktu pejabat, semasa latihan ataupun perperangan sahaja, tetapi meliputi semua aktiviti kehidupan harian, daripada pakaian untuk aktiviti ibadat hingga pakaian untuk sukan

dan riadah. Walau bagaimanapun segala persediaan dan peralatan kelengkapan untuk medan peperangan adalah menjadi keutamaan. Kegiatan latihan medan sama ada latihan asas ketenteraan ataupun latihan peperangan terbuka (*conventional warfare*), sentiasa dijalankan untuk mengawal dan meningkatkan tahap profesionalisma setiap anggota ATM.

Latihan medan suatu kegiatan yang dipenuhi dengan aktiviti lasak dari segi perancangan, pelaksanaan, peranan dan tugas bagi setiap individu ataupun pasukan. Semasa pelaksanaannya faktor masa sangat-sangat diutamakan untuk mencapai objektif dan matlamat latihan yang berkenaan.

### **5.1.1 Jenis-jenis But**

Kasut adalah sebahagian daripada pakaian seragam anggota tentera. Di dalam ATM terdapat sebanyak lebih kurang 22 jenis kasut untuk dipakai oleh anggota tentera sama ada lelaki atau perempuan dan sama ada pegawai atau LLP. Pemakaianya bersesuaian dengan pakaian kepala yang tertentu, baju dan seluar yang tertentu, berpandukan kepada dasar pakaian yang telah ditetapkan.

Kesemua kasut itu boleh dibahagikan kepada dua kategori bentuk pembuatannya iaitu bentuk kasut yang menutup buku lali atau dipanggil but (*boot*) dan bentuk kasut yang tidak menutup buku lali iaitu kasut biasa. But yang digunakan oleh

ketiga-tiga perkhidmatan iaitu Tentera Darat Malaysia (TDM), Tentera Laut Di Raja Malaysia (TLDM) dan Tentera Udara Di Raja Malaysia (TUDM), untuk menjalankan tugas-tugas *combatant*, berat, lasak dan mencabar, seperti latihan medan, berjalan lasak, latihan menembak, pengendalian jentera-jentera perang seperti kereta kebal, kapal terbang termasuk jet pejuang dan kapal laut. Manakala kasut-kasut yang tidak menutupi buku lali pula ialah untuk kegunaan tugas-tugas biasa harian seperti tugas pejabat, sukan dan lain-lain.

Di dalam kajian ini penumpuan hanya akan diberikan kepada bentuk dan model but-but sahaja, kerana ia mempunyai ciri-ciri khuff. Oleh itu tiga jenis but sebagai contoh ialah seperti berikut:

i. **But Kombat.** (*All Leather Boot.*)

1941 Opus.

Ialah but tempur (*combat*) yang tahan lasak untuk latihan ketenteraan, terutama untuk membuat latihan medan, malahan ia bersesuaian dengan apa jua keadaan sama ada masa aman, darurat atau perang. Segala maklumat spesifikasinya seperti yang terkandung di dalam Lampiran 1.

ii. **But Kawad.** (*Drill Boot Evershine.*)

But ini digunakan untuk berkawad di dalam sesuatu latihan dan perbarisan. Rupa bentuk dan bahan buatannya sama dengan But Kombat. Walau bagaimanapun ia berbeza dari segi tapaknya yang ditambah dengan ladam-ladam dan paku besi untuk mengeluarkan bunyi pijakan semasa berkawad. Segala maklumat yang berkaitan dengan but ini terkandung di dalam spesifikasi di Lampiran 2.

iii. **But Ankle Lelaki Kulit Patent Tapak Escolite** (*Wellington Boot*)

But ini juga dinamakan dengan "But Ankle Lelaki Kulit Patent Tapak Escolite", yang dipakai untuk majlis makan beradat dan jamuan makan malam. Ia juga digunakan untuk tugas-tugas pengendalian kapal terbang dan kapal laut. Dibuat daripada kulit, diikat dengan zip dan tidak menggunakan tali. Maklumat-maklumat spesifikasi mengenainya terkandung di dalam Lampiran 3.

Banyak lagi jenis but yang boleh dikategorikan sebagai khuff dari segi rupa bentuk yang menutupi kedua-dua buku lali, seperti But Motosikal, But Bomba, *Long Rubber Boot* (but yang dipakai oleh tukang masak), *Airborne Jumping Boot* (but yang dipakai oleh mereka yang membuat penerjunan udara), *Style Para Boot* (but yang dipakai oleh anggota pasukan Gerak Khas) dan lain-lain lagi.

Walau bagaimanapun, berdasarkan kepada maklumat-maklumat dan rupa bentuk ketiga-tiga but, yang terkandung di dalam spesifikasi yang dilampirkan itu adalah sebagai rujukan kepada but-but yang lain<sup>1</sup>.

i

### 5.1.2 Keharusan Menyapu But

Pada dasarnya but-but tersebut menepati ciri-ciri khuff yang disepakati oleh Jumhur Ulama dan yang tersebut dalam keterangan-keterangan hadith berkaitan dengannya sebagaimana dalam bab 3 (hlm 184). Oleh itu adalah harus menyapu di atas kasut-kasut tersebut bagi anggota tentera yang tidak mahu menanggalkannya semasa memperbaharui wuduk atau mengambil wuduk setelah memakainya dalam keadaan telah bersuci. Alasan-alasannya adalah seperti berikut:

#### i. Menepati Takrif khuff.

maaf  
Oleh

Seperti yang diketahui takrif khuff ialah pakaian kaki yang menutup dua buku lali yang diperbuat daripada kulit dan seumpamanya (hlm 183). Kasut-kasut yang telah disebutkan adalah menepati takrif bagi khuff iaitu menutup buku lali.

---

<sup>1</sup> Temubual dengan Mejah Shamsuddin bin Abdul Karim, Pegawai Staf Gred Dua Stor Am, Markas Tentera Darat, pada 19 Jun 1998.

## **ii. Bahan khuff.**

Kasut yang dipakai oleh anggota tentera diperbuat daripada bahan-bahan yang Jumhur Ulama menganggapnya sebagai menepati ciri-ciri khuff. Berdasarkan kepada pembentangan pendapat fuqahā' tentang ciri-ciri khuff, adalah nyata bahawa terdapat dua sahaja ciri khuff yang disepakti oleh fuqahā' iaitu:

- a. Khuff adalah suci dan menutup bahagian yang wajib dibasuh.
- b. Khuff boleh dipakai berjalan mengikut adat kebiasaan (hlm 192).

Dengan ini dapatlah dibuat kesimpulan bahawa disana tidak terdapat satu ketetapan pendapat yang menentukan bahan tertentu untuk digunakan bagi pembuatan khuff. Hanya Mazhab Mālikī sahaja yang menentukan bahawa khuff itu mestilah diperbuat daripada kulit. Walaupun begitu kita tidak mendapati dalil yang jelas samada dari al-Qur'ān mahupun as-Sunnah. Ini diperkuatkan lagi dengan pendapat jumhur yang mengatakan bahawa apa sahaja yang sesuai dijadikan khuff samada diperbuat daripada kulit, kayu, kain dan sebagainya, asalkan ia suci maka haruslah disapu diatasnya (hlm 194).

### iii. Kesucian bahan khuff.

Persoalan tentang kesucian bahan yang digunakan untuk membuat khuff merupakan perkara yang disepakati di kalangan jumhur fuqahā'. Kebanyakan imam-imam mazhab berpendapat bahawa harus menyapu diatas khuff yang suci termasuklah yang diperbuat daripada kulit bangkai selain anjing dan babi yang telah disamak. Mazhab Mālikī dan Ḥanbali berpendapat kulit bangkai yang disamak adalah tidak suci. Walaupun begitu, pendapat jumhur adalah lebih kuat dan berdasarkan hadith-hadith Rasulullah yang dikemukakan oleh mereka dalam soal dibāgh (penyamakan)<sup>2</sup>.

Berdasarkan ini maka kasut anggota tentera adalah suci memandangkan bahan yang digunakan adalah dari bahan yang diharuskan. Sesetengah kasut yang bahannya daripada kulit tidak diragui lagi memang telah disamak kerana samak itu sendiri ertinya membuang lebih-lebihan yang terdapat pada kulit yang akan menyebabkan kerosakan kulit itu dengan adanya bahan-bahan itu. Pembuatan kasut-kasut kulit dalam bentuk teknologi yang serba moden sesungguhnya lebih mengambil berat soal pembersihan kulit-kulit tersebut daripada pencemaran sisa-sisa darah dan daging yang terdapat pada kulit.

Dari segi cara pembuatan kasut itu samada ia benar-benar disamak dengan cara penyamakan syar'i sebenarnya adalah di luar daripada tanggungjawab anggota yang

<sup>2</sup> Dr. Wahbah al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu, Kaherah: Dār al-Fikr, cet 1989/1409, jld 1, hlm 104.

memakainya. Selagi mana sesuatu bahan itu kelihatan suci pada zahirnya maka ia harus digunakan kecuali jika ada keterangan atau bukti yang menunjukkan bahawa bahan itu masih dalam keadaan najisnya. Keterangan ini dapat dibuktikan dengan melihat sekali lagi kepada hadith yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhi yang bermaksud:

“Dihyah menghadiahkan sepasang khuff kepada Nabi saw.”  
Israil meriwayatkan hadith tersebut dari Jabir dan ‘Amir dengan penambahan “Dihyah menghadiahkan kepada nabi SAW sepasang khuff dan jubah,lalu Baginda memakai kedua-duanya sehingga koyak dan Baginda tidak mengetahui adakah kedua-duanya bersih atau pun tidak”<sup>3</sup>

Hadith di atas jelas menunjukkan bahawa baginda saw menerima khuff yang dihadiahkan kepadanya tanpa mempersoalkan tentang kesucian bahan tersebut. Ertinya, Rasulullah tidak mengetahui samada khuff tersebut diperbuat daripada kulit binatang yang disembelih atau kulit bangkai yang disamak ataupun yang tidak disamak. Sikap baginda yang tidak mempersoalkan secara lebih detail tentang khuff yang diberikan kepadanya menunjukkan bahawa hukum asal bagi sesuatu yang tidak diketahui adalah suci<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Al-Tirmidhi, al-Syamā'il al-Muhammadiyyah wa al-Khasā'il al-Muṣṭafawiyah, Kaherah: Al-Idārah al-Turāth al-Islāmi, t.t. jld 1, hlm 149.

<sup>4</sup> Ibid.

#### iv. Bahan Khuff Yang Menyerap Air

Melihat keumuman hadith Rasulullah saw tentang hukum menyapu khuff, dapatlah difahami bahawa Baginda tidak menentukan syarat-syarat khusus bagi khuff. Oleh itu adalah sukar untuk diterima pandangan yang mengatakan khuff disyaratkan tidak menyerap air. Dalam hal ini pendapat yang *rājiḥ* (kuat) ialah pendapat yang sebaliknya iaitu boleh menyapu di atas khuff walaupun bahannya menyerap air. Alasan-alasannya telahpun dikemukakan oleh penulis secara panjang lebar dalam bab 3 halaman 195-202. Di sini penulis mengemukakan alasan-alasan tambahan bagi menguatkan lagi hujah yang telah disebutkan pada bab 3.

Para ulama berselisih pendapat tentang khuff yang koyak, samada boleh disapu di atasnya atau tidak. Sesetengah pendapat mengatakan<sup>5</sup> tidak harus menyapu di atasnya kerana hukum bahagian yang koyak dan terdedah hendaklah dibasuh sementara bahagian yang tertutup hendaklah disapu. Untuk mengumpulkan di antara basuh dan sapu adalah tidak diharuskan. Oleh itu diutamakan hukum membasuh. Pendapat ini tidak dibuktikan oleh nas *syara'* samada al-Qur'an atau as-Sunnah. Nas-nas *syara'* tentang khuff keseluruhananya datang secara mutlak tanpa mengaitkannya dengan ciri-ciri tertentu. Oleh itu lebih wajar berpegang kepada kemutlakan hadith tersebut yang difahamkan bahawa apa sahaja pakaian kaki yang dinamakan khuff adalah harus dipakai dan disapu di atasnya.

---

<sup>5</sup> Al-Syarqawi, *op.cit*, jld 1, hlm 141.

Menurut pendapat yang dipilih oleh imam al-Haramayn dan al-Ghazālī<sup>6</sup> adalah harus menyapu walaupun di atas khuff yang bahannya menyerap air. Pendapat ini turut disokong oleh Ibn Hazm<sup>7</sup> dan Ibn Taymiyyah<sup>8</sup>.

Dengan melihat kepada kaedah fiqh iaitu: "Kemudaratatan dihapuskan" dan keharusan "melakukan salah satu mudarat yang kesannya lebih ringan demi menolak yang lebih berat" (hlm 81, 85) maka penulis berpendapat harus berpegang dengan kaedah ini untuk menimbulkan minat para anggota supaya tidak meninggalkan ibadat yang diwajibkan ke atas mereka. Bentuk pendalilan daripada kaedah yang disebutkan adalah seperti berikut:

Syariat Islam mengharuskan perlakuan sesuatu yang ada kemudaratannya apabila bertembung antara dua kemudarat dengan memilih mudarat yang lebih kecil jika ia dapat menghindar mudarat yang lebih besar. Meninggalkan kewajipan agama merupakan mudarat yang paling besar berdasarkan agama merupakan satu keperluan asasi yang perlu ditunaikan oleh manusia. Dalam hal menyapu di atas khuff yang cirinya diperselebihkan oleh fuqahā' maka kemudaratannya adalah sangat kecil. Kemudaratatan yang terhasil itu hanya berdasarkan pendapat sesetengah fuqahā' yang boleh jadi betul dan sebaliknya. Apatah lagi dalil-dalil tentang keumuman ciri khuff adalah putus (qat'i) sementara hujah golongan yang mengharuskan penyapuan di atas apa sahaja yang

---

<sup>6</sup> Al-Nawawi, op.cit, jld 1, hlm 495.

<sup>7</sup> Ibn Hazm, op.cit, jld 7, hlm 426.

<sup>8</sup> Ibn Taymiyyah, op.cit, jld 2, hlm 257.

dikenali sebagai khuff dengan apa keadaannya asalkan ia suci adalah hujah yang tidak berdasarkan kepada andaian-andaan malah dirujukkan terus kepada teks-teks syara<sup>c</sup> yang qat'i. Jika begitulah keadaannya, ini bererti membenarkan anggota tentera menyapu di atas kasut-kasut mereka yang menepati takrif khuff termasuk dalam ertikata menghapuskan kemudaratan secara mutlaknya tanpa tergambar adanya kemudaratan lain yang menyusul selepasnya. Jika mudarat yang kecil boleh dilakukan kerana bertujuan menolak mudarat yang lebih besar dan telah dikenalpasti maka adalah lebih utama mengharuskan kemudaratan yang masih diragui kesahihannya iaitu menyapu di atas kasut-kasut anggota tentera yang sesetengah cirinya dipserselisihkan di kalangan fuqahā' demi menolak kemudaratan yang lebih besar iaitu keengganan anggota tersebut untuk menunaikan kewajipan lantaran kesulitan yang dialami dan kelemahan imannya. Ini sesuai sekali dengan metodologi dakwah sebagaimana yang dipesan oleh Rasulullah saw kepada Mu<sup>c</sup>āz bin Jabal dan Abu Mūsā al-Asy<sup>c</sup>ārī melalui sabdanya yang bermaksud:

.....  
“Kamu berdua hendaklah mempermudahkan, jangan memayahkan, timbulkanlah kesukaan dan jangan menjadikan manusia lari, bersepakatlah dan jangan kamu berselsisih”<sup>9</sup>.

Seseorang anggota yang meninggalkan sembahyang memang tidak diragui lagi bahawa ia telah melakukan sesuatu yang memudaratkannya dari sudut agama,

---

<sup>9</sup> Al-Bukhāri, Matnu al-Bukhāri Bihāsyiah al-Sindi, jld 4, hlm 69. Muslim, Sahīh Muslim Masykūl, jld 3, hlm 141, Dr Wahbah al-Zuhaili, Nazariyyatu al-Darūrah al-Syar'iyyah, hlm 40.

sedangkan agama merupakan dharuri utama bagi kewujudan manusia. Rasulullah saw bersabda yang bermaksud:

“Tidak ada mudarat dan tidak boleh balas sesuatu mudarat dengan mudarat yang lain”<sup>10</sup>.

## Kesimpulan

Daripada pembentangan ini maka terang dan nyata bahawa sesetengah kasut yang dipakai oleh anggota tentera adalah menepati ciri-ciri khuff sebagaimana yang termaktub dalam kemutlakan teks-teks syara<sup>c</sup>.

### 5.2 Rukhsah Sembahyang Jama<sup>c</sup> Dan Qasar

Dalam perbincangan tentang sembahyang qasar dan jama<sup>c</sup> pada bab 3, penulis telah menyebutkan sebab-sebab dibolehkan melakukan sembahyang secara qasar dan jama<sup>c</sup>. Secara umumnya sembahyang qasar dan jama<sup>c</sup> merupakan satu bentuk rukhsah yang diberikan oleh semua peringkat manusia yang mempunyai keuzuran-keuzuran tertentu. Antara bentuk-bentuk keuzuran yang menjadi sebab dibolehkan sembahyang qasar ialah seperti musafir. Keuzuran yang diberikan untuk sembahyang jama<sup>c</sup> pula meliputi musafir, sakit, hujan dan juga hajat/keperluan.

---

<sup>10</sup> Al-Ḥākim al-Ñisābūri, Abū <sup>c</sup>Abdillah Muhammad bin Abdullah, al-Mustadrak ma<sup>c</sup>a Talkhiṣ al-Dhahabi, Beirut: Maṭba<sup>c</sup>ah Dāirah al-Ma<sup>c</sup>ārif, t.t., jld 2, hlm 57.

Keharusan untuk mengqasar dan menjama<sup>c</sup>kan sembahyang semasa musafir adalah disepakati di kalangan ulama sementara faktor-faktor yang lain seperti sakit, hujan dan keperluan masih diperselisihkan. Adalah tidak dinafikan bahawa seseorang perlu mengambil sikap yang teliti dalam menerima pandangan-pandangan khilafiyah bagi menjamin ibadat yang mereka lakukan diyakini kesahihannya. Oleh itu dalam suasana biasa adalah sewajarnya berpegang dengan pendapat yang disepakti dan berusaha sedaya yang boleh menghindarkan beramal dengan perosalan yang menjadi khilaf di kalangan ulama.

Namun apabila dilihat kepada dunia ketenteraan yang membabitkan latihan dan operasi di sana terdapat beberapa perkara yang boleh dicadangkan kepada anggota tentera melakukan sembahyang qasar dan jama<sup>c</sup> dalam keadaan tertentu walaupun tidak digalakkan dilakukan dalam keadaan biasa. Kedaaan-keadaan itu adalah seperti berikut:

### **5.2.1 Menjama<sup>c</sup>kan Sembahyang Semasa BERMUSAFIR**

#### i) Keperluan

Sesetengah fuqahā' Hanbali<sup>11</sup> mengharuskan kepada lelaki dan wanita muslim untuk menjama<sup>c</sup>kan sembahyang Zohor dengan Asar atau Maghrib dengan Isya' pada

---

<sup>11</sup> Ibn Qudāmā, op.cit, Jld 2, hlm 121.

sesetengah waktu disebabkan sesuatu keuzuran. Ia juga merupakan pandangan sesetengah fuqahā' al-Syāfi'i seperti Ibn al-Mundhir dan Abu Ishāq al-Murūzī dan ia merupakan pendapat sekumpulan ulama hadith<sup>12</sup>. Ia merupakan satu permudahan yang meluas di mana mereka berasaskan kepada hadith yang sabit dalam sohib Muslim menceritakan bahawa Nabi saw menjama'kan sembahyang bukan kerana bermusafir dan bukan kerana hujan. Hadith ini walaupun ditakwilkan dengan sesetengah takwilan oleh para fuqahā' namun takwilan itu masih ditahap sangkaan yang tidak membawa kepada yakin. Sesetengah mereka mentakwilkan bahawa Nabi saw melakukan jama' pada hadith itu kerana sakit seperti yang disebutkan oleh al-Nawawi dalam kitab al-Majmū'<sup>13</sup>.

Apa yang jelas daripada hadith ini Ibn 'Abbās memberikan alasan yang umum di sebalik perlakuan Rasulullah saw menjama'kan sembahyang dengan katanya: *Baginda tidak ingin menyukarkan umatnya*. Berdasarkan kaedah kesulitan membawa pemudahan adalah jelas bahawa syariat Islam tidak mentaklifkan kepada manusia sesuatu yang mereka tidak mampu atau yang menjebakkan mereka ke dalam kesempitan (al-Haraj). Kaedah yang dijelmakan melalui kefahaman terhadap beberapa ayat al-Qur'an dan hadith-hadith Nabi ini telah memberikan inspirasi kepada para ulama dalam mengeluarkan fatwa terhadap beberapa kes yang melibatkan kesempitan terhadap diri orang mukallaf.

---

<sup>12</sup> Al-Nawawi, op.cit., jld 4, hlm 384.

<sup>13</sup> *Ibid*, jld 4, hlm 383-384.

Oleh kerana itu jika terdapat kesukaran-kesukaran pada sesetengah keadaan untuk menunaikan sembahyang fardu pada waktunya, maka penulis berpendapat ianya boleh dilakukan secara jama<sup>c</sup> dengan syarat seperti yang disebutkan oleh fuqahā' yang mengharuskannya iaitu janganlah ia dijadikan sebagai satu amalan kebiasaan. Ini bererti keharusan ini hanya berdasarkan kepada hajat yang bersangatan sekira mana orang yang hendak sembahyang mendapati kesukaran yang melebihi keadaan biasa untuk menunaikan sembahyang pada waktunya.

Dalam konteks ketenteraan yang termasuk dalam kategori keperluan seperti (kebimbangan) ancaman pihak musuh yang menyerang bila-bila masa atau kebimbangan kepada mara bahaya yang terjadi semasa operasi seperti letupan, kebakaran, rusuhan dan sebagainya maka penulis berpendapat sembahyang jama<sup>c</sup> boleh dilakukan samada secara taqdīm atau ta'khir. Ini berdasarkan hadith Ibn <sup>c</sup>Abbās yang menyebutkan:

...  
“Rasulullah saw pernah menjama<sup>c</sup>kan antara sembahyang Zohor dengan Asar dan sembahyang Maghrib dengan Isya’ di Madinah tanpa disebabkan oleh takut dan hujan”<sup>14</sup>

Berdasarkan hadith ini, adalah jelas bahawa Rasulullah saw pernah menjama<sup>c</sup>kan sembahyang semasa bukan bermusafir disebabkan sesuatu faktor yang

---

<sup>14</sup> Muslim, op.cit, jld 1, hlm 491.

tidak dijelaskan iaitu bukannya kerana takut dan hujan. Ini bererti takut dan hujan merupakan salah satu faktor yang membolehkan dijama'kan sembahyang.

Dr Yūsuf al-Qardāwi memfatwakan keharusan melakukan jama' dalam hal sebegini dengan menukilkan pandangan fuqahā' Hanbali berkaitan dengannya. Beliau memberikan contoh golongan yang boleh beramal dengan rukhsah ini seperti anggota polis yang mengawal lalu lintas di mana jadualnya bermula sebelum Maghrib sehingga selepas Isya', maka ia boleh menjama'kan sembahyang Maghrib dan Isya' samada secara jama' taqdīm atau ta'khīr mengikut mana yang boleh dilakukan. Contoh seterusnya ialah keharusan untuk seorang doktor bedah yang melakukan pembedahan yang perlu segera dilakukan. Dalam hal ini ia boleh menjama'kan sembahyangnya samada secara taqdīm atau ta'khīr.<sup>15</sup>

Contoh-contoh sebegini jika dilihat dalam konteks ketenteraan turut kedapatan. Dalam misi keamanan yang disertai oleh anggota tentera terutamanya di luar negara sesetengah mereka kadangkala tidak dapat meninggalkan tugas penting yang diamanahkan kepadanya seperti mengawal pergerakan orang awam dan kenderaan yang masuk keluar ke sempadan yang ditetapkan. Dalam hal ini berkemungkinan tugas tersebut perlu dilakukan oleh jumlah yang sedikit seramai dua atau tiga anggota yang tidak mungkin bergilir-gilir apabila suasana memerlukan penglibatan maksimum oleh mereka yang bertugas. Namun sekiranya mereka berupaya untuk bergilir-gilir

<sup>15</sup> Al-Qardāwi, Dr Yūsuf al-Qardāwi, Fatāwa Mu'asharah, al-Mansūrah, Mesir: Dār al-wafā', 1987/1408, jld 1, hlm 245.

menjalankan tugas tersebut adalah tidak ragu lagi bahawa keharusan ini tidak sewajarnya diberikan kerana tidak ada hajat untuk melakukan demikian.

**ii) Apakah boleh menjama<sup>c</sup>kan solat dalam latihan ketenteraan / aktiviti berjalan jauh?**

Satu persoalan yang timbul, adakah boleh menjama<sup>c</sup>kan sembahyang dalam latihan-latihan ketenteraan seperti aktiviti berjalan jauh. Dalam perbincangan pada bab 4 penulis telah menyebutkan contoh latihan berbentuk jalan jauh iaitu perjalanan berpandu kompas dan latihan jalan jauh (lasak) di kalangan anggota Komando. Perbincangan ini lebih menjurus kepada aktiviti berjalan jauh berpandu kompas kerana terdapat beberapa aspek yang pada zahirnya tidak memungkinkan dilakukan sembahyang secara jama<sup>c</sup>. Sementara aktiviti berjalan jauh yang dilalui oleh anggota komando pula, tidak menimbulkan persoalan bagi mereka beramal dengan sembahyang jama<sup>c</sup> memandangkan jarak yang mereka tempuh dalam perjalanan itu ialah sejauh 120 km di mana jarak ini telah disepakati oleh para ulama sebagai jarak yang membolehkan diqaṣarkan sembahyang sekaligus ia membolehkan sembahyang jama<sup>c</sup>.

Jika ditinjau kepada aktiviti latihan jalan jauh berpandu kompas seperti yang telah dibentangkan (hlm 300) adalah jelas menunjukkan bahawa ianya menimbulkan kesulitan dan kesukaran yang melebihi kesukaran biasa yang dialami oleh sesetengah pihak yang dibenarkan beramal dengan rukhsah seperti golongan musafir. Namun begitu jarak perjalanan yang mereka lalui tidak mencukupi syarat perjalanan yang membolehkan sembahyang qaṣar dan jama<sup>c</sup> seperti yang ditetapkan oleh jumhur

fuqahā'. Justeru itu adakah mereka boleh dibenarkan untuk melakukan sembahyang secara jama<sup>c</sup> bagi mengurangkan bebanan dan kesukaran yang ditanggung semasa perjalanan tersebut?

Dalam hal ini penulis berpendapat ada ruang yang membolehkan solat jama<sup>c</sup> semasa aktiviti berjalan jauh. Kebenaran ini adalah berdasarkan dari dua aspek bentuk pendalilan.

#### a. Faktor Kesukaran.

Berdasarkan kaedah kesulitan membawa pemudahan adalah jelas bahawa syariat Islam tidak mentaklifkan kepada manusia sesuatu yang mereka tidak mampu atau yang menjebakkan mereka ke dalam kesempitan (al-Haraj). Kaedah yang dijelmakan melalui kefahaman terhadap beberapa ayat al-Qur'ān dan hadith-hadith nabi ini telah memberikan inspirasi kepada para ulama dalam mengeluarkan fatwa terhadap beberapa kes yang melibatkan kesempitan terhadap diri orang mukallaf.

Oleh kerana itu jika terdapat kesukaran-kesukaran pada sesetengah keadaan untuk menunaikan sembahyang fardu pada waktunya seperti aktiviti berjalan jauh, maka penulis berpendapat ianya boleh dilakukan secara jama<sup>c</sup> dengan syarat seperti yang disebutkan oleh fuqahā' yang mengharuskannya (hlm 246) iaitu janganlah ia dijadikan sebagai satu amalan kebiasaan. Ini bererti keharusan ini hanya berdasarkan kepada hajat yang bersanggatan sekira mana orang yang hendak sembahyang mendapati kesukaran yang melebihi keadaan biasa untuk menunaikan sembahyang pada waktunya.

### b. Pengertian Musafir.

Anggota tentera boleh bertaqlid kepada pandangan seseorang faqih yang diperakui keilmuannya. Oleh itu mereka boleh sembahyang jama<sup>c</sup> semasa aktiviti berjalan jauh. Keharusan ini juga mestilah dengan melihat perjalanan itu boleh dikatakan sebagai musafir secara mutlak samada musafir yang jauh atau yang dekat.

Oleh itu dalam hal penentuan jarak yang dianggap sebagai musafir para ulama berselisih pendapat. Ada yang mengatakan jaraknya ialah sebanyak dua marhalah dan ada yang mengatakan jaraknya sebanyak tiga marhalah<sup>16</sup>. Ada yang berpandangan bahawa tidak ada jarak tertentu yang ditetapkan bagi tujuan musafir seperti yang disebutkan oleh Ibn Qudāmā<sup>17</sup>. Kelainan pendapat ini disebabkan tidak ada hadith yang menyebutkan dengan jelas jarak jauh sebenar bagi perjalanan yang dikira sebagai musafir..

Supaya lebih jelas penulis menyarankan kita mengambil pandangan Ibn Taymiyyah sebagai garis panduan perjalanan yang dikira sebagai musafir seperti seseorang yang berperjalanan itu menyiapkan bekal untuk bermusafir dan melalui kawasan padang pasir (dengan maksud melalui kawasan yang tidak didiami atau tidak

<sup>16</sup> Al-Zuhayli, al-Fiqh al-Islāmī Wa Adillatuhu, jld 2 hlm 321.

<sup>17</sup> Ibn Qudāmā, Al-Mughnī Wa Yalīhi Al-Syarḥu al-Kabīr, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1972, jld 2, hlm 257.

dianggap sebagai kediamannya). Oleh itu menurut beliau, seorang yang berulang alik dalam daerah Damsyik dengan melalui kampung-kampung yang terdapat di dalamnya tidak boleh dianggap sebagai musafir, sebagaimana halnya Madinah Nabi boleh dianggap sebagai himpunan kampung-kampung yang berhampiran bagi setiap kaum yang mendiami di dalamnya. Oleh itu orang yang keluar dari Madinah ke Qubā' tidak boleh dianggap sebagai orang yang musafir. Oleh kerana itulah Nabi saw tidak mengqaṣarkan sembahyang dalam perjalanan sebegitu. Namun begitu ini adalah persoalan ijtihad. Menurut Ibn Taymiyyah lagi barangsiapa melakukannya dengan berdasarkan pandangan seseorang ulama tidaklah boleh dibantahi<sup>18</sup>.

Ibn Qudāmā menyebutkan:

"Hujah yang kuat (dalam hal penentuan jarak musafir) berpihak kepada mereka yang mebolehkan sembahyang qasar dalam sebarang musafir, melainkan jika terdapat ijmā' yang menyanggahinya"<sup>19</sup>,

.....

Jika berdasarkan kepada keterangan ini, kita dapat aktiviti berjalan jauh yang dilalui oleh anggota tentera adalah termasuk dalam perkiraan ᵏurf yang disebutkan oleh Ibn Taymiyyah sehingga membolehkan kita menganggapnya sebagai musafir, sekaligus membekarkannya menjama<sup>e</sup> dan mengqaṣarkan sembahyang. Sebagai contohnya bagi

---

<sup>18</sup> Ibn Taymiyyah, op.cit, jld 2, hlm 389.

<sup>19</sup> Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 258.

anggota yang menjalani latihan di Pusat Latihan yang bertempat di Ipoh, kebiasaananya aktiviti berjalan jauh akan bermula dari Ipoh sehingga ke kawasan Sungai Perak yang jauhnya kira-kira 30KM. Jarak ini adalah berdasarkan kepada ukuran jalan biasa tetapi dengan mengukur jalan-jalan yang dilalui melalui hutan kemungkinan ia adalah lebih jauh daripada itu. Oleh itu, adalah harus diberikan kebenaran kepada anggota yang terbabit dalam latihan tersebut supaya menjama<sup>c</sup> dan mengqasarkan sembahyangnya tetapi dengan beberapa ketelitian yang dapat dilakukan seperti melakukan sembahyang jama<sup>c</sup> sahaja tanpa qasar dan dalam keadaan kesulitan yang bersangatan. Ini bertujuan mengelakkan daripada beramal dengan persoalan khilafiyah yang terlalu banyak sekalipun tidak dinafikan seseorang berhak untuk menjama<sup>c</sup> dan mengqasarkan sembahyangnya dalam hal ini semata-mata berasaskan yang ia bertaqlid kepada pandangan seseorang mujtahid.

### **5.2.2 Menjama<sup>c</sup>kan Sembahyang Dalam Tempoh Melebihi Empat Hari**

.....  
.....

Dalam perbincangan Tentang Sembahyang jama<sup>c</sup> Dan qasar telah disebutkan pendapat-pendapat ulama tentang tamatnya status bermusafir yang melayakkkan seseorang mengqasar dan menjama<sup>c</sup>kan sembahyangnya. Ringkasan pendapat-pendapat mereka adalah seperti berikut<sup>20</sup>:

- i. Apabila seseorang berniat untuk bermukim selama empat hari yang tidak termasuk hari sampai dan hari keluar, tamatlah kelonggarannya untuk mengqasarkan

sembahyang. Ia adalah pendapat yang muktamad dalam mazhab Syafie. Pendapat ini juga dipegangi oleh <sup>20</sup>Uthmān bin <sup>21</sup>Affān, Ibn al-Musayyab, Mālik dan Abu Thawr.

- ii. Apabila orang yang bermusafir berniat untuk bermukim selama 15 hari yang termasuk hari sampai, maka ia hendaklah sembahyang secara penuh, tetapi jika kurang daripada itu ia boleh mengqasarkannya. Ia adalah pendapat Abu Ḥanīfah, al-Thawr<sup>22</sup> dan al-Muzāni<sup>23</sup>.
- iii. Apabila seorang musafir berniat untuk bermukim selama 12 hari, ia hendaklah sembahyang secara penuh dan jika kurang dari itu ia boleh mengqasarkannya. Ini adalah pendapat al-Auzā'i<sup>24</sup>.
- iv. Apabila ia berniat untuk bermukim selama 19 hari ia hendaklah sembahyang secara penuh tetapi jika kurang dari itu ia boleh mengqasarkannya. Ini ialah pendapat Ibn <sup>25</sup>Abbās.
- v. Al-Layth berpendapat jika ia berniat untuk bermukim lebih dari 15 hari ia hendaklah sembahyang secara penuh.
- vi. Imam Ahmad Ibn Ḥanbal berpendapat jika ia berniat untuk bermukim lebih dari 4 hari ia hendaklah sembahyang secara penuh dan jika kurang dari itu ia boleh mengqasarkan sembahyangnya.

---

<sup>20</sup> Al-Nawawi, op.cit, jld 1, hlm 258-259.

vii. Jika musafir itu seorang yang berperang ia boleh mengqasarkan sembahyangnya selama-lamanya sehingga selesai peperangan. Ini adalah pendapat al-Muzani<sup>i</sup>, mazhab Mālik, Abu Ḥanīfah dan Ahmad.

viii. Kebanyakan fuqaha<sup>ii</sup> al-Syāfi‘ī tidak membezakan hukum antara orang yang berperang daripada orang yang bermusafir biasa. Oleh itu mereka berpendapat keharusan untuknya mengqasarkan sembahyang hanya terbatas setakat tiga hari yang tidak termasuk hari sampai dan hari keluar.

Dalam konteks ketenteraan, untuk memilih pendapat yang sesuai dan seajar dengan konsep rukhsah serta tidak terbabas daripada pandangan yang sebenar, maka hendaklah diukur kepada kesukaran yang dialami oleh mereka. Ini kerana fuqahā' telah membincangkan keharusan mengqasarkan sembahyang dalam tempoh-tempoh tertentu dengan membezakan golongan musafir biasa daripada golongan yang berperang. Dalam konteks ketenteraan yang terlibat dalam peperangan penulis memilih pendapat jumhur yang mengatakan mereka harus mengqasarkan sembahyang selama-lamanya selagi mereka tidak mengambil tempat kediaman yang tetap di lokasi peperangan.

Sekiranya mereka telah mendapat lokasi yang tetap di tempat peperangan maka hukum untuk mereka samalah seperti hukum untuk orang awam di mana kebenaran untuk mengqasar dan menjama<sup>iii</sup> kan sembahyang hanya terbatas setakat 3 hari yang tidak termasuk hari sampai dan hari keluar. Ini kerana sekiranya mereka terlibat dalam peperangan semasa berada di tempat itu, maka mereka telah mendapat kelonggaran untuk sembahyang khawf (takut) dan syiddatulkhawf (bersanggatan takut).

Namun begitu mereka boleh beramal dengan mana-mana pendapat mazhab seperti yang disenaraikan di atas selagi mana mereka masih berada dalam lingkungan senarai orang-orang yang bertaqlid dan tidak menjadikan mazhab yang dipilih itu sebagai jalan untuk mengambil mudah dalam soal beragama. Ertinya, sekiranya terdapat kesukaran atau hajat yang bersanggatan untuk menjama<sup>c</sup> dan mengqaṣarkan sembahyang dalam tempoh-tempoh yang disebutkan maka tidak ada halangan bagi mereka untuk berbuat demikian dengan tidak menafikan yang terlebih baik bagi mereka ialah beramal dengan pandangan yang lebih teliti dan cermat. Ini adalah kerana ia adalah sejajar dengan konsep rukhsah dan al-maqāṣid al-syar'iyyah yang telah dibincangkan pada awal bab.

### **5.2.3 Hukum-hakam Bebagai-bagai Berkaitan Anggota Tentera**

Di sana terdapat beberapa hukum sembahyang Qasar dan jama<sup>c</sup> yang berkaitan dengan anggota tentera berdasarkan kefahaman yang diperolehi dalam perbincangan awal mengenainya. Hukum-hukum tersebut ialah seperti berikut:

- i. Anggota tentera yang mengalami kecederaan yang bertambah serius dari semasa ke semasa boleh melakukan sembahyang jama<sup>c</sup>. Hukum ini adalah berdasarkan perbincangan tentang keharusan menjama<sup>c</sup>kan sembahyang kerana sakit.

ii. Sekiranya kecederaannya serius pada waktu yang pertama dan dijangka berkurangan pada waktu yang kedua maka adalah lebih utama ia melakukan jama<sup>c</sup> ta'khir dan jika sebaliknya adalah lebih utama ia melakukan jama<sup>c</sup> taqdim.

iii. Anggota tentera yang mempunyai surau di medan dan sering sembahyang secara berjamaah boleh melakukan sembahyang jama<sup>c</sup> taqdim secara berjemaah jika berlaku hujan yang menyebabkan basah dalam perjalanan menuju ke surau dengan mengikut syarat-syarat jama<sup>c</sup> kerana hujan yang telah dibincangkan.

iv. Anggota tentera yang diarahkan keluar ke medan tanpa mengetahui lokasi sebenar yang dituju boleh mengqasarkan sembahyang jika ia mengetahui tempat yang ia akan pergi jauhnya dua marhalah atau setelah ia melepassi jarak sejauh dua marhalah seperti yang telah disebutkan dalam perbincangan mengenai syarat sembahyang Qasar iaitu mempunyai tujuan ke tempat yang tertentu.

v. Anggota tentera boleh mengqasarkan sembahyangnya semasa melakukan perjalanan jauh sebaik sahaja ia keluar dari pagar kem yang terdapat perumahan tentera di dalamnya di mana ia mendiami di perumahan tersebut. Ini berdasarkan perbincangan tentang syarat Qasar iaitu melepassi kawasan kediaman.

vi. Dalam keadaan anggota tentera yang tidak mengetahui tujuan sebenar mereka dikerah keluar ke tempat yang mancukupi 2 marhalah tetapi mereka mempunyai sangkaan bahawa mereka ditugaskan melakukan sesuatu misi yang berkepentingan dan tidak bertujuan maksiat, maka mereka boleh mengqasarkan sembahyang. Ini

berdasarkan perbincangan tentang syarat Qasar iaitu perjalanan mempunyai tujuan yang tepat.

vii. Anggota tentera yang berhenti di sesuatu tempat kerana menunggu tamatnya perang boleh mengqaşarkan sembahyangnya selama 17 atau 18 hari.

viii. Anggota yang berulang-alik setiap hari dalam kawasan misi yang jarak jauhnya mencukupi had qasar samada untuk tujuan menghantar bekalan atau rondaan dan sebagainya boleh mengqaşar dan menjamak sembahyang walaupun ia adalah tugas rutin mereka.

### **5.3 Rukhsah Sembahyang Khawf (Takut) dan Syiddatul Khawf (Bersanggatan Takut)**

#### **5.3.1 Melakukan Sembahyang Khawf**

Seperti yang telah disebutkan dalam perbincangan mengenai solat khawf ianya merupakan salah satu rukhsah yang bertujuan untuk menggalakkan umat Islam supaya menunaikan solat secara berjamaah. Dalam suasana peperangan konvesional yang tidak mempertemukan dua pihak yang berperang secara bersemuka maka keadaannya sudah tentulah berbeza daripada keadaan peperangan pada masa dahulu. Namun untuk mengekalkan solat secara berjamaah adalah satu perkara yang mudah memandangkan cara mendirikan solat khawf adalah berbagai-bagai. Oleh itu anggota tentera boleh

memilih mana-mana satu kaifiat sembahyang khawf yang telah dibentangkan pada bab 3 (hlm 285) demi mengekalkan amalan sembahyang secara berjamaah.

### 5.3.2 Sembahyang Syiddatul Khawf

Mengenai sembahyang syiddatul khawf, maka ia boleh dilakukan apabila peperangan benar-benar telah tercetus samada pertempuran berbalas tembak mahupun pertempuran dalam bentuk serangan senjata berat atau ketika berada dalam suasana yang benar-benar membimbangkan keselamatan.. Asalkan keadaan tidak memungkinkan seseorang menuaikan sembahyang secara sempurna seperti biasa maka ia boleh menuaikan dalam bagaimana keadaan yang termampu dilakukan iaitu secara berisyarat. Oleh itu ia perlulah melihat kepada kemampuan melakukan isyarat-isyarat dalam sembahyang di mana jika ia mampu rukuk dan sujud secara berisyarat hendaklah dilakukan. Tetapi jika keadaan benar-benar telah genting sehingga memerlukan anggota berkejar ke sana kemari atau mlarikan diri maka ia boleh bersolat dalam keadaan bagaimana yang berupaya dilakukan.

Dalam keadaan syiddatul khawf anggota boleh melakukan sembahyang fardu di atas kenderaan yang tidak mengarah kiblat dan tidak secara berdiri. Terutama kepada pemandu kenderaan, ia boleh sembahyang secara berisyarat sambil mengendalikan kenderaannya. Bagi anggota yang tidak memandu kenderaan, walaupun ia berupaya untuk turun bersembahyang di luar kenderaan namun penulis berpendapat ia boleh melakukannya di atas kenderaannya walaupun sembahyang sambil duduk asalkan ada ancaman ketakutan terhadap serangan pihak musuh. Ini berdasarkan apa yang

dilakukan oleh para sahabat Rasulullah saw ketika Baginda menitahkan mereka bersegera menuju ke perkampungan Bani Qurayzah. Al-Syawkānī memuatkan dalam kitabnya *Nayl al-Awṭār* hadith yang diriwayatkan oleh Muslim yang bermaksud:

i

Dari Ibn ‘Umar r.a, ia berkata: “Rasulullah saw telah memanggil kami pada hari selesai perang Ahzāb: “Hendaklah jangan ada seorangpun sembahyang Asar melainkan di Bani Qurayzah”. Lalu sekumpulan manusia merasa bimbang keluputan waktu lantas mereka bersembahyang sebelum sampai ke Bani Qurayzah, sedang sebahagian yang lain (berkata): Kami tidak akan sembahyang melainkan seperti yang diperintahkan oleh Rasulullah saw kepada kami meskipun kami akan keluputan waktu. Ibn ‘Umar berkata: Kemudian Nabi saw tidak mencela satupun dari kedua golongan itu” (riwayat Muslim)<sup>21</sup>

“Dalam satu lafaz yang lain (dikatakan): Bahawa Nabi saw ketika kembali dari peperangan Ahzāb, ia berkata: “Janganlah ada seorangpun sembahyang melainkan di Bani Qurayzah”. Kemudian sebahagian dari mereka mendapat waktu Asar di tengah perjalanan, maka sebahagian mereka berkata: Kami tidak akan sembahyang sebelum sampai di Bani Qurayzah, dan sebahagian yang lain berkata: Tetapi kami akan sembahyang kerana Nabi tidak menghendaki yang demikian itu dari kami. Kemudian kejadian tersebut disampaikan kepada Nabi saw, tetapi Baginda tidak menegur seorangpun di kalangan mereka” (riwayat al-Bukhari)<sup>22</sup>

Hadith yang disebutkan boleh dijadikan pendalilan untuk keharusan sembahyang di atas kenderaan tentera secara bersiyarat atau secara yang dapat dilakukan kerana tujuan operasi yang berkepentingan. Dalam menghuraikan maksud

---

<sup>21</sup> Al-Syawkānī, op.cit, jld 3, hlm 384.

<sup>22</sup> Al-‘Asqalānī, op.cit, jld 2, hlm 505-507.

hadith ini al-Syawkānī<sup>23</sup> telah menukarkan beberapa pandangan ulama berkaitan sembahyang khawf. Dengan melihat kepada pandangan-pandangan berikut memungkinkan kita mendapat satu gambaran tentang suasana yang dianggap sebagai suasana khawf. Keterangannya adalah seperti berikut:

Menurut imam al-Bukhārī hadith ini merupakan salah satu dalil dibenarkan sembahyang secara berisyarat semasa menunggang kenderaan.

Ibn Battāl pula mengatakan kebenaran untuk sembahyang secara berisyarat adalah berdasarkan kepada qiyās. Bagi beliau hadith ini perlu disokong oleh hadith-hadith lain yang menyebutkan secara terang bahawa para sahabat sememangnya melakukan sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan mereka. Walaupun begitu beliau tidak menolak kebenaran sembahyang secara berisyarat semasa menunggang kenderaan sekalipun tidak dapat ditemui hadith-hadithnya. Apa yang nyatanya kebenaran untuk sembahyang secara berisyarat adalah berdasarkan kepada qiyās iaitu, oleh kerana para sahabat dibenarkan melewatkannya sembahyang dari waktunya yang sebenar maka begitu juga mereka diberikan kebenaran untuk sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan dalam waktunya yang sebenar.

Menurut Ibn al-Munīr pula, apabila Rasulullah menyuruh para sahabat menyegerakan perjalanan, maka ia membawa dua pengertian iaitu:

---

<sup>23</sup> Al-Syawkānī, op.cit, jld 3, hlm 384.

- i) Para sahabat boleh meninggalkan sembahyang pada waktunya dengan dilewatkan, seperti yang dilakukan oleh satu kumpulan.
- ii) Mereka boleh melakukan sembahyang itu di atas kenderaan seperti yang dilakukan oleh sekumpulan yang lain.

Bagi pengertian yang kedua beliau nampaknya begitu yakin bahawa mereka memang sembahyang di atas kenderaan kerana ia lebih menepati perintah Rasulullah supaya menyegerakan perjalanan. Kalau mereka turun dari kenderaan dan menunaikan sembahyang dengan sempurna maka ini bererti mereka telah melanggar perintah Rasulullah supaya bergegera menuju ke Bani Qurayzah.

Al-Hāfiẓ Ibn Ḥajar memilih keutamaan sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan berbanding melewatkannya sembahyang dari waktunya. Dalam hal ini beliau berpegang kepada konsep awlawiyyah (melihat kepada keutamaan). Ertinya, apabila satu kumpulan para sahabat tidak mengerjakan sembahyang pada waktunya dan Rasulullah tidak membantahinya maka sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan seperti yang dilakukan oleh sekumpulan yang lain adalah lebih utama kerana mereka tidak meluputkan sembahyang dari waktunya.

Dengan melihat kepada pandangan-pandangan yang diutarakan maka adalah jelas para ulama tidak menolak kebenaran untuk sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan<sup>24</sup>.

Perbincangan yang disebutkan mengenai hadith di atas walaupun berkaitan dengan perintah Rasulullah saw kepada para sahabatnya dalam menjalankan misi terhadap Bani Qurayzah namun ia juga boleh difahami kepada suasana khawf sebagaimana yang disebutkan oleh hadith yang berikut:

### **5.3.3 Tahap Kebimbangan (Takut) Yang Membolehkan Sembahyang Syiddatul Khawf**

Dengan melihat kepada hadith berikut akan memberikan gambaran tentang tahap takut yang membolehkan sembahyang syiddatul khawf.

i) Maksudnya:

“Dari Ibn ‘Umar bahawa Nabi saw pernah mensifatkan sembahyang khawf dengan sabdanya: “Dan jika situasi khawfnya lebih dari itu maka sembahyanglah sambil berjalan kaki atau berkenderaan” (riwayat Ibn Mājah)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Al-<sup>c</sup>Asqalānī, op.cit, jld 2, hlm 384-385.

<sup>25</sup> Ibn Mājah, Al-Ḥāfiẓ Abi <sup>c</sup>Abdillah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, Sunan ibn Mājah, Beirut: Dār al-Fikr, t.t, jld 1, hlm 399.

ii) Maksudnya:

“Dari <sup>6</sup>Abdullah bin Anīs, ia berkata: Aku pernah diutus oleh Nabi saw kepada Khālid bin Sufiyān al-Hudhalī, sedang waktu itu ia menuju ke <sup>7</sup>Arafah dan tempat-tempat di <sup>8</sup>Arafah, kemudian baginda bersabda: “Pergilah dan bunuhlah ia”. <sup>9</sup>Abdullah berkata: Lalu aku melihatnya, padahal waktunya sembahyang Asar telah tiba. Kemudian aku berfikir: Aku benar-benar bimbang antaraku dan antara dia ada perbuatan yang menyebabkan mengakhirkan sembahyang, kemudian aku pergi berjalan sambil sembahyang, aku berisyarat dengan isyarat menuju kepadanya lalu setelah aku hampirinya maka ia bertanya kepadaku: Siapa engkau? Aku menjawab: Aku adalah seorang lelaki dari Arab dan aku mendengar engkau ingin bertemu si lelaki (ini) kerana itu aku datang sekarang untuk maksud itu. Kemudian ia menjawab: Memang begitu. Lalu aku berjalan sebentar bersama dia sehingga setelah tepat masanya aku libaskan pedangku kepadanya sehingga ia terkulai” (riwayat Abu Dāwūd)<sup>26</sup>

Kedua-dua hadith di atas disebutkan oleh al-Syawkānī sebagai dalil dibenarkan sembahyang secara berisyarat ketika bersanggat takut.

Walaupun begitu menurut beliau<sup>27</sup> hadith <sup>6</sup>Abdullah bin Anīs masih belum kuat untuk dijadikan dalil memandangkan ia adalah perbuatan seorang sahabat. Perbuatan sahabat semata-mata tidak boleh dijadikan hujah melainkan diperkuatkan oleh hadith-hadith yang lain atau ada bukti bahawa perbuatannya diperakui oleh Rasulullah saw. Justeru itu beberapa keterangan di kalangan ulama perlu diketengahkan bagi menyokong pendalilan hadith tersebut.

---

<sup>26</sup> Abu Dāwūd, Al-Imām al-Hāfiẓ Abu Dāwūd Sulaymān bin al-Asy’ath al-Sajustānī al-Azdi, Sunan Abi Dāwūd, Beirut: Dār al-Fikr, t.t. jld 2, hlm 18.

<sup>27</sup> Al-Syawkānī, op.cit, jld 3, hlm 383-384.

Dalam hal ini, menurut pengamatan dan pengkajian Ibn al-Munīr, orang yang diburu boleh sembahyang di atas kenderaannya secara berisyarat sementara orang yang memburu hendaklah turun dari kenderaannya dan sembahyang dengan sempurna.

i

Namun ada sesetengah keadaan orang yang memburu boleh sembahyang secara berisyarat. al-Syāfi‘ī mengemukakan contoh iaitu orang yang memburu terputus perhubungan dengan rakan-rakannya dan ia bimbang musuh akan berpatah balik kepadanya maka ia boleh sembahyang secara berisyarat di atas kenderaannya.

Al-Auzā‘ī dilaporkan<sup>28</sup> berpendapat, tidak ada bezanya orang yang memburu atau diburu. Beliau berpandangan kedua-dua golongan ini boleh sembahyang secara berisyarat asalakan ada kebimbangan yang bersangatan. Pendapat beliau turut dipegangi oleh Ibn al-Habībī dari mazhab Mālikī.

Abu Ishāk al-Fazārī melaporkan<sup>29</sup> bahawa al-Auzā‘ī mengatakan:

“Jika orang yang memburu bimbang sekiranya mereka turun ke tanah, musuh akan terlepas maka mereka boleh sembahyang ke arah mana sahaja mereka menghadap dan dalam apa keadaan sekalipun. Pada zahirnya punca khilaf ini ialah tentang khawf yang disebutkan dalam ayat al-Qur’ān. Orang yang mentaqyidkannya dengan khawf bimbang) terhadap diri dan harta daripada musuh membezakan di antara orang yang memburu dengan orang yang diburu. Mereka yang menjadikannya lebih umum dari yang demikian tidak membezakan di antara kedua-duanya lalu

---

<sup>28</sup> Ibid

<sup>29</sup> Ibid

mengharuskan sembahyang yang disebutkan dalam ayat itu bagi orang yang berjalan kaki dan berkenderaan ketika adanya takut.

Berdasarkan kepada keterangan yang disebutkan maka adalah jelas bahawa suasana takut dalam perpekerangan menjadi sebab keharusan sembahyang syiddatul khawf dan juga sembahyang di atas kenderaan walaupun dalam keadaan mampu turun dari kenderaan tersebut. Kepelbagaiannya pandangan yang dikemukakan oleh al-Syawkānī tentang keadaan orang yang diburu dan orang yang memburu menunjukkan kepada kita bahawa ianya adalah persoalan khilafiyah yang berlaku di kalangan ulama. Mereka yang termasuk dalam senarai pentaqid boleh memilih mana-mana pandangan yang disebutkan untuk beramal dengannya.

Dalam hal ini penulis lebih cenderung bahawa kebenaran untuk sembahyang secara berisyarat adalah berdasarkan adanya keimbangan terhadap musuh tanpa membezakan orang yang diburu atau yang memburu. Ini kerana golongan yang membezakan hukum orang yang diburu dan memburu menyebutkan alasan mereka dengan mengatakan orang yang diburu dibenarkan sembahyang secara berisyarat kerana biasanya rasa takut dan bimbang memang ada pada orang yang diburu.

Jelasnya, faktor yang mendorong mereka meletakkan keutamaan kepada orang yang diburu ialah keyakinan tentang adanya perasaan takut pada dirinya.

Oleh itu jika faktor takut semata-mata dijadikan alasan, maka kita juga tidak boleh menolak kebenaran sembahyang secara berisyarat di atas kenderaan bagi orang

yang memburu asalkan ada rasa bimbang dan takut pada dirinya. Apakah lagi peperangan dalam bentuk konvensional tidak mempertemukan dua pihak musuh secara terang-terang samada pihak yang memburu atau yang diburu. Lantaran itu kebimbangan tersebut sememangnya ada pada kedua-dua pihak samada yang memburu atau diburu.

Apakah lagi faktor takut yang membolehkan senambah yang khawf dan syiddatul khawf bukan dikhususkan takut kepada pihak musuh semata-mata seperti yang telah dinyatakan dalam perbincangan pada bab 3 (hlm 275). Ketakutan yang dimaksudkan adalah mencakupi ketakutan terhadap musuh, biantang buas, takutkan tenggelam, terbakar dan sebagainya. Ia juga mencakupi ketakutan terhadap keselamatan diri dan juga keselamatan harta benda.

Dalam menghuraikan permasalahan ini imam al-Ramli menyatakan<sup>30</sup> seorang yang dicuri seliparnya ketika sembahyang boleh melakukan sembahyang syiddatul khawf jika dibimbangi hilang. Beliau menyebutkan contoh yang dikemukakan adalah berdasarkan kefahaman yang dipetik daripada kata-kata ulama tentang keharusan sembahyang syiddatul khawf kerana bimbangkan hartanya.

---

<sup>30</sup> Al-Ramli, al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah, Kaherah: Dār al-Fikr, 1983, jld 2, hlm 36.

Al-Jurjānī menyebutkan dengan terang bahawa orang yang bimbang terputus perjalanan daripada kawan-kawannya boleh melakukan sembahyang syiddatul khawf<sup>31</sup>.

Berdasarkan alasan dan pendapat ulama yang telah disebutkan adalah jelas bahawa suasana khawf mempunyai maksud yang luas dan tidak terhad semasa pertempuran semata-mata. Keterangan yang telah disebutkan menunjukkan adanya kebenaran untuk sembahyang khawf dalam suasana tidak bertempur iaitu ketika melakukan buruan yang pada hari ini lebih dikenali sebagai operasi menjejak musuh. Begitu juga suasana ketika diburu yang boleh dipadankan dengan kes pengunduran anggota tentera dari medan peperangan setelah mendapat tentangan bertubi-tubi oleh pihak musuh sehingga memaksa mereka berundur. Proses pengunduran ini juga boleh difahami sebagai suasana khawf yang membolehkan mereka sembahyang syiddatulkhawf dengan syarat ianya adalah pengunduran yang diharuskan oleh syara' iaitu bertujuan mengatur strategi baru, bukannya mlarikan diri dari medan perang seperti yang dinyatakan oleh fuqahā' Hanbali<sup>32</sup> dalam perbincangan bab 3. Jelasnya faktor utama dibenarkan sembahyang syiddatulkhawf adalah kerana keimbangan yang bersanggatan terhadap sebarang ancaman samada ancaman pihak musuh mahupun ancaman marabahaya lain yang mengancam keselamatan diri seseorang.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Ibn Qudāmā, op.cit, jld 2, hlm 270-272.

## 5.4 Memakan Makanan Yang Haram Dalam Keadaan Darurat Semasa Latihan

Setengah pihak beranggapan bahawa anggota komando yang menjalani latihan ikhtiar hidup tidak boleh beramal dengan rukhsah memakan makanan yang haram walaupun dalam keadaan darurat dengan berasaskan yang ianya hanya satu bentuk latihan yang telah dirancangkan terlebih dahulu. Mereka mengatakan kesulitan ini boleh diatasi dengan anggota tersebut membawa bekal semasa latihan yang dilaluinya. Pada pandangan penulis anggapan ini adalah meleset dan tidak boleh diterima.

Latihan ketenteraan merupakan salah satu aktiviti yang terpuji dan digesa oleh syara<sup>c</sup>. Allah swt berfirman yang bermaksud:

“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa sahaja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang agar dapat kamu menggentarkan musuh Allah dan musuh kamu”<sup>33</sup>

Sa'id Hawwa menjelaskan, berdasarkan ayat ini umat Islam hendaklah menggembelingkan segenap keupayaan dalam mengusahakan pembuatan senjata, peralatan perang dan kelengkapannya seperti meriam dan peluru berpandu dan

---

<sup>33</sup> Q, al-Anfāl (8):60

hendaklah memahirkkan penggunaan senjata dan mempertingkatkan kefahaman tentang seni peperangan<sup>34</sup>.

Perencanaan latihan yang dilakukan sedemikian bukanlah bertujuan memberikan kesempatan kepada anggota tersebut untuk memakan makanan yang diharamkan kerana sumber makanan yang diperolehi di dalam hutan adalah berbagai-bagi. Ada yang halal dimakan dan ada yang haram. Para anggota tidak dibekalkan dengan makanan tetapi sebaliknya dibekalkan dengan ilmu pengetahuan tentang berburu dan mengenali makanan-makanan hutan yang tidak beracun dan boleh dimakan. Ia bertujuan supaya dalam suasana yang sebenar mereka telah memperolehi ilmu yang cukup untuk menghadapinya. Sebagaimana keharusan yang diberikan kepada orang yang terdesak untuk memakan makanan yang haram tidak disyaratkan ia membawa bekal terlebih dahulu maka begitulah dalam hal latihan yang dilalui oleh anggota tentera.

Jika kita melihat kepada pandangan fuqahā' Ḥanafī<sup>35</sup> yang mengharuskan memakan makanan yang haram ketika darurat sekalipun dalam perjalanan yang bertujuan maksiat maka dalam kes anggota tentera yang menjalani latihan adalah lebih utama diberikan rukhsah itu kerana tidak terdapat tujuan maksiat di sebalik latihan itu malah ia adalah tujuan yang baik dan terpuji.

---

<sup>34</sup> Saīd Hawwā, al-Asās Fi al-Tafsīr, Kaherah: Dār al-Salām, 1985, jld 4, hlm 194.

<sup>35</sup> Dr Muḥammad Ali Sayyād, Fiqh Āyāti al-Ahkām, hlm 127.

#### **5.4.1 Batasan Kebenaran Memakan Makanan Yang Haram**

Di samping itu, keharusan memakan makanan yang haram ketika darurat hendaklah sekadar yang dapat menahan diri daripada kebinasaan atau berlaku kerosakan pada anggota tubuh anggota tentera yang memakannya. Sekalipun di sana terdapat pandangan fuqahā' yang mengatakan keharusan memakan sehingga kenyang makanan yang haram ketika ketiadaan makanan yang halal namun penulis berpendapat, pendapat yang mengatakan memakan makanan itu hanya sekadar yang dapat menyelamatkan nyawanya sahaja patut diamalkan, memandangkan tujuan rukhsah yang diberikan dalam hal ini ialah untuk menolak mudarat yang terjadi kepada seseorang itu. Dengan berdasarkan kaedah fiqh yang menyebutkan "Darurat ditentukan mengikut kadarnya" maka sayugianya anggota yang terlibat dalam kes darurat sebegini memakan makanan tersebut sekadar yang dapat menyelamatkan nayawa atau fizikalnya sahaja. Pada masa yang sama mereka boleh berbekal dengan makanan tersebut sebagai persediaan jika tidak kedapatan makanan yang halal pada masa yang seterusnya. Dengan beramal dengan cara ini adalah lebih teliti dalam lebih menjamin kesejahteraan dalam beragama.

#### **5.4.2 Jarak Masa Penentuan Adanya Kemudaratan**

Seperti yang telah dibincangkan dalam perbincangan memakan makanan yang haram, kita dapat kebanyakan pandangan fuqahā' mengenai batas darurat yang diharuskan untuk memakan makanan yang haram ketika terdesak itu adalah tidak dapat

digariskan secara pasti. Ini memandangkan asas rukhsah yang mereka kemukakan dalam hal ini adalah berdasarkan kepada sangkaan yang berat bahawa seseorang akan binasa atau terjejas fizikalnya lantaran tidak memakan apa yang didapatinya. Kadangkala seseorang tidak dapat mengagak tentang kebinasaan yang mungkin terjadi kepadanya lantaran tidak memakan makanan yang didapatinya dalam jarak waktu yang tertentu. Oleh itu penulis berpendapat pandangan Ibn Hazm<sup>36</sup> yang menggariskan bahawa batasan darurat ialah apabila seseorang tidak mendapati makanan dan minuman dalam tempoh sehari semalam boleh dijadikan sebagai garis panduan. Oleh itu anggota perlu dimaklumkan bahawa mereka dibenarkan memakan makanan yang haram apabila tidak mendapati makanan yang halal dalam tempoh sehari semalam. Kebenaran ini diberikan jika mereka tidak dapat mengagak dan mengenalpasti kemudaratannya yang mungkin berlaku pada diri mereka akibat tidak memakannya. Pada masa yang sama mereka hendaklah diperingatkan bahawa sekiranya tidak sampai kepada tempoh sehari semalam namun mereka telah merasai kesukaran yang amat sangat sehingga terancam keselamatan nyawa atau anggota tubuh mereka maka mereka boleh memakan makanan yang haram pada ketika itu.

#### **5.4.3 Tidak Boleh Makan Makanan Haram Dengan Tujuan Membiasakan Diri**

Memakan makanan yang haram ketika latihan dengan semata-mata latihan untuk membiasakan diri di saat-saat darurat adalah tidak dibenarkan sama sekali selagi darurat yang dimaksudkan itu tidak berlaku. Oleh itu jika kedapatan anggota yang

---

<sup>36</sup> Ibn Hazm, op.cit, jld 7, hlm 426.

terlibat dalam latihan tersebut memakan makanan yang haram ini, maka ia adalah satu kesalahan dan dosa yang sepatutnya dihalang. Teks syara<sup>c</sup> samada al-Qur'ān atau al-Sunnah hanya menyebutkan kebenaran memakan makanan yang haram ketika seseorang telah terpaksa / terdesak. Orang yang memakannya dengan tujuan membiasakan diri di saat darurat yang sebenar bukanlah termasuk dalam senarai orang yang terdesak, malah ia termasuk dalam senarai orang yang melampau seperti yang disebutkan dalam firman Allah yang bermaksud:

"Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa sedang ia tidak menginginkannya dan tidak melampaui batas"<sup>37</sup>,

## 5.5 Berbuka Puasa Semasa Keuzuran

Para anggota tentera yang terlibat dalam latihan dan operasi yang berkepentingan boleh berbuka puasa apabila mendapati keuzuran-keuzuran yang telah disebutkan oleh para fuqahā'. Dalam hal ini hukum berbuka puasa bagi anggota tentera adalah sama dengan hukum bagi orang awam kerana keadaan keuzuran yang disebutkan iaitu seperti bermusafir, sakit, terlalu lapar dan haus yang menyebabkan kemudaratan dan sebagainya adalah kedapatan pada semua peringkat samada orang awam ataupun tentera.

---

<sup>37</sup> Q, Al-Baqarah (2): 173.

### **5.5.1 Berbuka Puasa Kerana Musafir**

Dalam kes anggota tentera yang terlibat dalam perjalanan jauh sehingga sampai ke jarak yang boleh digasarkan sembahyang, maka mereka boleh berbuka puasa sekiranya mereka mahu dan mengqada'kannya. Namun begitu adalah lebih baik mereka berpuasa jika perjalanan itu tidak menimbulkan kesukaran bagi mereka berpuasa. Jika dengan berpuasa akan menyebabkan kemudaratian yang membahayakan nyawa dan keselamatan fizikal mereka maka pada ketika itu hukum berbuka puasa adalah wajib seperti yang disebutkan dalam perbincangan tentang hukum Rukhsah menurut ulama mazhab al-Syāfi'i<sup>38</sup>.

#### **5.5.1.1 Bermusafir Sebelum Terbit Fajar**

Jika berdasarkan pandangan jumhur<sup>39</sup> yang mengatakan keharusan berbuka puasa hanyalah bagi mereka yang bermusafir sebelum terbit fajar, maka dalam hal ini kadangkala ia menimbulkan kesukaran kepada sesetengah perjalanan yang dilalui oleh anggota tentera. Sebagai contohnya perjalanan menuju ke negara luar untuk sesuatu misi adalah tertakluk kepada jadual penerbangan/pelayaran yang telah ditetapkan dan ianya diluar keupayaan anggota tentera untuk menentukannya. Sekiranya jadual penerbangan mereka ditetapkan sebelah siang pada bulan puasa, maka sudah pastilah mereka tidak mendapat rukhsah untuk berbuka sepanjang perjalanan itu menurut

---

<sup>38</sup> Al-'Allāmah al-Sayykh al-Syarqāwī, op.cit., jld 1 hlm 139-141

<sup>39</sup> Abdul Rahmān al-Jazārī, op.cit., jld 1, hlm 575.

pandangan jumhur. Dalam hal ini sekiranya perjalanan itu menimbulkan kesukaran dan masyaqah kepada anggota tentera itu sekiranya ia berpuasa maka penulis berpendapat ia boleh berbuka sekalipun perjalannya bermula pada waktu selepas terbit fajar. Malah jika perjalanan itu tidak menimbulkan kesukaran sekalipun mereka boleh berbuka puasa walau waktu mana sekalipun mereka memulakan perjalannya asalkan ketika berbuka itu mereka telah berada dalam perjalanan. Keharusan ini adalah berdasarkan kepada mazhab Hanbali<sup>40</sup> yang mengharuskan orang yang bermusafir untuk berbuka puasa sekalipun memulakan perjalannya setelah gelincir matahari. Ini juga berdasarkan nas syara<sup>c</sup> tidak mentaqyidkan keharusan berbuka puasa ketika musafir dengan sesuatu waktu. Oleh itu adalah lebih wajar beramal dengan keumuman nas yang menyebutkan keharusan berbuka puasa ketika musafir dengan semata-mata adanya musafir iaitu firman Allah: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ) "Maka barangsiapa di kalangan kamu yang sakit atau sedang bermusafir"<sup>41</sup>

Pandangan ini diperkuatkan lagi dengan alasan bahawa tidak terdapat keterangan daripada Nabi saw yang menunjukkan pengertian musafir tersebut sebagai musafir yang bermula sebelum terbit fajar seperti yang disebutkan oleh Ibn al-Qayyim<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Ibn Qudāmā, op.cit, Jld 3, hlm 20.

<sup>41</sup> Q, al-Baqarah (2):184

<sup>42</sup> Ibn al-Qayyim, Zād al-Ma<sup>c</sup>ād, jld 1, hlm 162.

Al-Šanā'ī ketika membentangkan mazhab-mazhab ulama dalam hal ini juga cenderung kepada pandangan mazhab Hanbali. 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 bermusafir<sup>43</sup>.

### 5.5.2 Berbuka Puasa Kerana Sakit / Kerja Berat

Dalam kes-kes yang lain seperti sakit atau melakukan kerja berat maka anggota tentera hendaklah beramal dengan rukhsah ini pada tahap yang diharuskan sahaja. Ertinya jika ia seorang yang sakit maka hendaklah ia memastikan bahawa sakit itu ialah sakit yang menyebabkan kemudaratannya sekiranya ia berpuasa atau melambatkan kesembuhannya. Oleh itu sakit yang tidak menjaskan keupayaannya untuk berpuasa tidak termasuk dalam rukhsah ini.

Begitu juga dalam kes anggota tentera yang melakukan kerja-kerja berat semasa puasa maka keharusan untuknya berbuka hanyalah setelah timbulnya masyaqqah yang menyebabkan lemah keupayaannya untuk berpuasa. Oleh itu ia hendaklah bersahur dan berpuasa sebelum melakukan kerja berat tersebut dan setelah melakukannya. Apabila kerja berat yang dilakukannya menimbulkan kesyukaran yang amat sangat barulah diberikan rukhsah untuknya berbuka puasa.

---

<sup>43</sup> Al-Šanā'ī, op.cit, jld 2, hlm 162.

## 5.6. Talfiq Dalam Ibadat

Satu hal yang mungkin menjadi persoalan di kalangan mereka yang beramal dengan rukhsah yang telah disebutkan ialah soal bercampur aduknya pandangan dari berbagai mazhab dalam satu ibadat yang dikenali sebagai talfiq. Memang tidak dinafikan bahawa sesetengah pendapat yang ditarjihkan dalam kajian ini bukanlah pendapat dalam mazhab al-Syāfi'i, sementara kebanyakan anggota tentera pula adalah dari kalangan umat Islam yang berpegang dengan mazhab al-Syāfi'i.

Seperti yang telah dijelaskan bahawa isu talfiq merupakan satu perbincangan baru yang wujud pada abad ke lima dari kewafatan Rasulullah saw dan hukum beramal dengannya juga merupakan persoalan khilafiyyah. Dalam hal ini penulis berpendapat pandangan yang rājiḥ ialah sebagaimana yang difatwakan oleh Dr. Yūsuf al-Qardāwi di mana bertalfiq adalah harus apabila seseorang mengikut sesuatu pendapat yang paling rājiḥ dan bukan berdasarkan kepada kehendak hawa nafsu dengan memilih hal-hal yang mudah sahaja.

Penjelasan oleh Dr Muḥammad al-Dasūqī<sup>44</sup> tentang keadaan orang awam yang tidak mempunyai potensi untuk mentarjihkan sesuatu pendapat dengan berdasarkan kekuatan dalil yang dipandang olehnya juga dapat dipadankan dengan situast

---

<sup>44</sup> Dr Muḥammad al-Dasūqī, *op.cit*, hlm 229.

masyarakat awam kita. Beliau menjelaskan bahawa mazhab sebenarnya bagi orang yang bertaqlid ialah mazhab orang yang memberikan fatwa kepadanya. Penisahan mazhab-mazhab kepada seseorang di kalangan masyarakat awam sesungguhnya hanyalah penisahan berbentuk baka di mana masyarakat ini lahir dalam suasana ibu bapa mereka yang dianggap sebagai pengikut mazhab al-Syāfi‘ī. Realiti yang berlaku adalah sebaliknya. Berapa ramai di kalangan anggota masyarakat kita yang mempraktikkan ibadat mereka hanya secara ikut-ikutan tanpa mengetahui dari manakah sumber dan dalil yang mereka pegang. Ini menunjukkan bahawa mereka hanya berpegang berdasarkan ajaran-ajaran yang disampaikan atau jawapan-jawapan yang dikemukakan oleh guru-guru mereka yang tidak semestinya bersandarkan kepada mazhab tertentu.

Sebagai contohnya ibadat zakat fitrah yang dikeluarkan oleh masyarakat Malaysia dalam bentuk wang tunai bukanlah pendapat yang dipetik daripada mazhab al-Syāfi‘ī. Begitu juga dalam soal puasa, ramai yang beramal dengan mazhab bukan al-Syāfi‘ī samada disedari atau tidak iaitu berniat puasa selama sebulan pada hari pertama bulan Ramadan.

Sesungguhnya cara pengamalan sebegini adalah tidak jauh bezanya dengan hal yang berlaku di kalangan masyarakat di zaman Salafussoleh yang sering merujuk kemosykilan agama mereka kepada sesiapa sahaja yang berpotensi untuk memberikan fatwa tanpa mengira samada pendapatnya didasarkan atas satu mazhab tertentu atau sebaliknya.

Kesimpulannya dapatlah dikatakan soal talfiq yang diharamkan tidak timbul sama sekali di kalangan orang awam yang mengikuti fatwa orang yang berkelayakan. Ini lain halnya jika seseorang itu mengetahui dalil-dalil dan pendapat-pendapat dalam sesuatu persoalan yang hendak diamalkan di mana ia mengetahui pendapat yang paling sejajar dengan dalil tetapi sengaja memilih pendapat lain yang lebih mudah. Dalam hal ini memang tidak diragui lagi bahawa perbuatan yang dilakukan adalah haram kerana ia bererti beramal dengan mengikut hawa nafsu yang dilarang oleh syara<sup>c</sup>, bukannya mengikut petunjuk dan dalil.