

Pendekatan Ijtihad *Tarjihī* Dalam Amalan Fatwa Jemaah Ulama Negeri Kelantan: Rujukan Kepada Fatwa-fatwa 1990-an

**Noor Naemah Abd. Rahman * dan
Mohd Nor Hashri B. Junoh ****

Abstract

With the cease of the strict and taqlīd approach of the Shāfi'ī mazhab in the fatwā application in Kelantan, most of the fatwa committee members had chosen to utilize the method of ijtihad tarjihī in finding solution to newly arise problems. This article will try to expose the application of such method on several issues that related to the problem faced by the muslim community of Kelantan.

Pendahuluan

Perbendaharaan *fiqh* yang telah ditinggalkan oleh *fuqahā'* silam dalam pelbagai mazhab merupakan warisan yang tidak ternilai harganya. Warisan ini tidak harus ditatap sebagai suatu khazanah semata-mata, bahkan ia perlu dimanipulasi oleh *fuqahā'* terkemudian untuk disesuaikan dengan kehidupan semasa umat Islam. Ijtihad *tarjihī* adalah antara pendekatan yang boleh dilaksanakan oleh para sarjana hukum masa kini dalam merealisasikan matlamat tersebut. Menyedari hal ini, Jemaah Ulama Kelantan sebagai salah satu badan yang dipertanggungjawabkan untuk mengeluarkan fatwa telah menerima pakai pendekatan ini dalam mengemukakan pandangan hukum terhadap permasalahan semasa yang dihadapi umat Islam tempatan.

* Pensyarah di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

** Bekas pelajar sarjana (Syariah) (2003), Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Pengenalan Ijtihad *Tarjihī*

Ijtihad dari sudut bahasa bermaksud menggunakan sepenuh daya dalam menghasilkan sesuatu yang lazimnya sangat sukar.¹ Hasil dari pengertian tersebut para ulama usul telah mentakrifkan ijtihad sebagai “penggunaan sepenuh daya untuk menghasilkan hukum syarak, dalam perkara-perkara *‘aqli* ataupun *naqli*, *qaṭ’ī* ataupun *ẓanni*”.²

Para *uṣūlliyūn* mengemukakan pelbagai bentuk pembahagian ijtihad yang dilihat dari pelbagai sudut. Perbezaan pembahagian ini berlaku kerana ianya dibuat berasaskan dimensi dan merujuk kepada kandungan yang berbeza. Sebahagiannya merujuk kepada keadaan pelakunya, sama ada secara individu atau bersama.³ Ada yang merujuk kepada peringkat mujtahid, hukum ijtihad dan lain-lain lagi.⁴ Salah satu daripada pembahagian tersebut ialah pembahagian yang melihat dari perspektif pendekatan. Sehubungan dengan ini, para ulamak membahagikan ijtihad kepada tiga, iaitu ijtihad *insyā’ī*,⁵ ijtihad *tarjihī* dan ijtihad *fī al-mutaghayyirāt*.⁶

¹ ‘Alī bin Muḥammad al-Amidī (1986), *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām*, j. 2, c. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, h. 169.

² Nadiyah Syarīf al-‘Umari (1985), *al-Ijtihād Fī al-Islām*, c. 3. Beirut: Muassasah al-Risālah, h. 27-28.

³ ‘Alī Ḥasab Allāh (1976), *Uṣūl al-Tasyrī’ al-Islāmī*, c. 5. Kaherah: Dār Ma‘ārif, h. 106; Wahbah al-Zuhaylī (1997), *al-Ijtihād al-Fiqhī al-Ḥadīthi*. Damsyik: Dār al-Maktabī, h. 29.

⁴ Ḥasan Aḥmad Mar‘ (1984), “al-Ijtihād Fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah”, dalam Himpunan Kajian-Kajian Yang DiKemukakan di Mukhtamar Fiqh Islāmī, di Universiti al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah di Riyād pada 1396H. Riyād: Idārah al-Thaqāfah wa al-Nasyr Bi al-Jāmi‘ah, h. 16-17; Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damsyik: Dār al-Fikr, h. 1040; Abū Ishāq Ibrahīm Mks al-Syātibī (t.t.), *al-Muwāfaqat Fī Uṣūl al-Fiqh*, j. 1. Mesir: al-Maktabah al-Tijriyyah al-Kubr, h. 89; Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, h. 379.

⁵ *Ijtihād insyā’ī* ialah ijtihad dalam mengeluarkan hukum-hukum yang baru dalam sesuatu permasalahan yang belum pernah difatwakan oleh ulama terdahulu, sama ada permasalahan yang sudah lama ataupun baru. Lihat Yūsuf al-Qaraḍawī (1994), *al-Ijtihād al-Mu‘āsir bayna al-Indibāt wa al-Infirāt*. Kaherah: Dār al-Tibā‘ah wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, h. 32.

⁶ *Ijtihād fī al-mutaghayyirāt* ialah ijtihad dalam perkara-perkara yang boleh berubah hukumnya iaitu hukum-hukum yang berasaskan kepada *qiyās*, *maṣlahah* dan *urf*. Lihat ‘Abd al-Majīd al-Susawh, *al-Ijtihād al-Jamā‘ī Fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*, http://www.islam.gov.qa/umaa/62/uma_62_ch4_3.htm, 18 Rejab 1422H.

Ijtihad *tarjihī* bukan perkara baru, sama ada sebagai istilah akademik maupun sebagai pendekatan praktikal kepada ijtihad. Ianya disebut dan dipraktikkan oleh para *fuqahā'* sejak zaman klasik lagi. Ini boleh difahami melalui pembahagian kategori mujtahid, seperti mana yang terdapat di dalam kitab-kitab *uṣūl al-Fiqh*. Antara kategori yang dikemukakan ialah mujtahid *tarjihī* yang didefinisikan sebagai golongan yang *mentarjihkan* pendapat yang diterima berdasarkan metode *tarjihī* yang telah sedia ada sebelumnya. Mereka akan memilih mana-mana pendapat berdasarkan kekuatan dalil atau kesesuaiannya dengan persekitaran semasa dan keperluan. Oleh itu, mereka tidak dianggap sebagai menentukan hukum baru. Hal ini berlaku sama ada secara terikat ataupun tidak dengan mana-mana pandangan mazhab yang sedia ada.⁷

Dr. Yūsuf al-Qaradawī mendefinisikan ijtihad *tarjihī* sebagai suatu ijtihad dalam memilih salah satu daripada pendapat-pendapat dalam perbendaharaan fiqh dikemukakan sebagai fatwa atau keputusan hakim.⁸ Menurut beliau, ijtihad ini juga dipanggil sebagai ijtihad *intiqa'ī*.⁹

Pendapat yang *ditarjihkan* dalam ijtihad *tarjihī* adalah terdiri daripada pendapat-pendapat para *fuqahā' ṣahābi* ataupun *tābi 'īn* ataupun *fuqahā'* selepas daripada zaman mereka yang terdiri daripada imam-imam mazhab salaf.¹⁰ Juga termasuk pendapat-pendapat di kalangan imam-imam mazhab yang empat, murid-murid mereka¹¹ dan para *fuqahā' mujtahidīn* yang lain.

Pada asasnya *pentarjihkan* pendapat tersebut boleh berlaku dalam dua keadaan. Pertama, *pentarjihkan* terhadap pendapat yang berbeza yang datangnya daripada riwayat *fuqahā'* generasi *ṣahābi*, generasi *tābi 'īn* dan para imam-imam mazhab. Sementara bentuk yang kedua pula, *pentarjihkan* yang dibuat terhadap riwayat-riwayat hukum yang berbeza daripada seseorang *fuqahā'*. Dalam hal ini, penentuan dibuat bagi memilih riwayat yang kuat.¹²

⁷ Muḥammad Abū Zahrah (t.t), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 396.

⁸ Yūsuf al-Qaradawī (1994), *op.cit.*, h. 20; 'Abd al-Majīd al-Sksawh, *op.cit.*, http://www.islam.gov.qa/umaa/62/uma_62_ch4_2.htm, 18 Rejab 1422H.

⁹ Yūsuf al-Qaradawī (1994), *ibid*; Wahbah al-Zuhaylī (1997), *al-Ijtihād al-Fiqhī al-Hadīthi*. Damsyik: Dār al-Maktabī, h. 19.

¹⁰ Yūsuf al-Qaradawī (1994), *ibid.*, h. 23.

¹¹ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*. j. 2. Damsyik: Dār al-Fikr, h. 1081.

¹² Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t.), *Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī wa Nazariyyah al-Milkiyyah wa al-'Uqūd*. Beirut: Dar al-Nahḍah al-'Arabiyyah, h. 97-98.

Dalam keadaan pertama, *pentarjihān* boleh dibuat melalui pelbagai cara seperti *mentarjihān* salah satu daripada pendapat imam mazhab yang banyak. Ia juga boleh dilakukan dengan *mentarjih* pendapat imam mazhab tertentu berbanding murid-muridnya atau imam-imam mazhab lain.¹³ *Pentarjihān* dalam keadaan ini hanya mampu dilakukan oleh *fuqahā'* yang memahami asas-asas *fiqh* imam-imam mazhab tersebut dan metod mereka dalam mengeluarkan hukum.¹⁴ *Pentarjihān* dibuat bagi memilih pendapat yang paling sesuai untuk diamalkan berdasarkan neraca *pentarjihān* tertentu.

Sebagai contoh, *pentarjihān* pendapat al-Imam al-Syāfi'ī boleh berlaku di antara pendapat lama (*al-qawl al-qadīm*) dengan pendapat barunya (*al-qawl al-jadīd*). Walaupun pendapat baru Imam al-Syāfi'ī menjadi pegangan *fuqahā'* Syāfi'iyah, adakalanya pendapat lama dianggap *rajih* berbanding dengan pendapat baru berasaskan sebab-sebab tertentu, seperti kekuatan dalil dan sebagainya.¹⁵ Begitu juga dengan pendapat imam-imam mazhab yang lain seperti Imam Mālik, Imam Abū Ḥanifah dan Imam Ahmad. Adakalanya terdapat banyak pendapat yang diriwayatkan daripada mereka dalam satu perkara tertentu.¹⁶

Perbezaan riwayat ini berlaku mungkin disebabkan kesilapan sesetengah periwayat semasa menukulkan pandangan imam atau mungkin juga disebabkan imam-imam tersebut tidak dapat memberi jawapan secara putus terhadap sesuatu perkara. Ada ketikanya mereka memberi pendapat tertentu, tetapi kemudiannya mengubah pendapat tersebut kepada sebaliknya pada ketika yang lain. Ini menyebabkan setiap pendapat mereka akan diriwayatkan oleh setiap periwayat sehingga berlaku pertembungan antara riwayat yang ada. Dalam hal ini, riwayat tertentu diutamakan daripada yang lain berasaskan kedudukan periwayat yang lebih dipercayai dan diyakini ketepatannya berbanding yang lain.¹⁷ Inilah yang dimaksudkan dengan keadaan yang kedua, iaitu *pentarjihān* riwayat perlu dilakukan terlebih dahulu sebelum *pentarjihān* terhadap pendapat mereka dibuat.

¹³ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*

¹⁴ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*, h 97.

¹⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī menukulkan daripada kitab al-Majmak' Syarh al-Muhadhdhab empat belas pendapat lama yang dianggap lebih *rajih* daripada pendapat baru. Lihat Abī al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥman al-Suyūṭī (1996), *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa furū' fiqh al-Syāfi'iyah*, c. 2. Beirut: Dār al-Fikr, h. 661.

¹⁶ Muḥammad Nūr al-Dīn Marbau Banjar al-Makki (1998), *Ma'lumat Tahammak hawl Asbāb al-Ikhtilāf Bayna al-Fuqahā'*, c. 2. Kaherah: Majlis Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, h. 54.

¹⁷ Badrān Abū al-'Aynayn Badrān (t.t.), *op.cit.*; Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*

Walau bagaimanapun, dalam menentukan riwayat yang paling kuat, fuqaha' mazhab masing-masing mempunyai senarai semak tertentu. Fuqaha' mazhab Ḥanafī misalnya akan mentarjihkan riwayat daripada Muḥammad Ibn Ḥasan al-Syaybānī daripada yang lain. Manakala fuqaha' mazhab Mālikī pula akan mentarjihkan riwayat Ibn al-Qāsim daripada Imam Mālik daripada riwayat-riwayat yang lain. Sementara fuqaha' dalam mazhab Syāfi'ī pula mentarjihkan riwayat al-Rabi' al-Murādī yang diambil daripada al-Imam al-Syāfi'ī.¹⁸ Walaupun riwayat-riwayat ini telah ditarjihkan oleh fuqaha' mazhab masing-masing, riwayat-riwayat yang lain tidak harus diketepikan. Bahkan dalam keadaan tertentu ia boleh ditarjihkan ke atas riwayat-riwayat yang tersebut di atas kerana kekuatan yang ada padanya atau sekurang-kurangnya ia boleh dijadikan sebagai sokongan kepada pendapat lain yang akan ditarjihkan nanti.

Keperluan Memahami Neraca Pentarjihān

Dalam melakukan pentarjihān terhadap pendapat-pendapat yang terdapat dalam perbendaharaan *fiqh*, beberapa perkara boleh dijadikan neraca pertimbangan supaya pentarjihān tersebut benar-benar menepati kehendak syarak. Antaranya seperti kekuatan dalil, kesesuaian dengan realiti masyarakat semasa, lebih mendatangkan kemaslahatan kepada kehidupan umum umat Islam, lebih hampir kepada kemudahan syariat, lebih utama dalam merealisasikan objektif-objektif syarak yang lima dan lebih utama dalam mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kepada manusia.¹⁹

Neraca-neraca tersebut berperanan dalam memberi nilai perubahan hukum bagi disesuaikan dengan keadaan semasa. Ini selaras dengan kaedah yang telah dibuat oleh para *fuqahā'* iaitu "*lā yunkar taghayyur al-aḥkām bitaghayyur al-'azmān*" yang bermaksud tidak boleh disangkal perubahan hukum disebabkan berubahnya masa. Apa yang dimaksudkan dengan perubahan hukum yang tidak boleh dibantah ialah hukum-hukum yang diasaskan kepada '*urf*' dan adat setempat.²⁰ Begitu juga dengan hukum-hukum yang berasaskan kepada *maṣlahah* dan *qiyās*.²¹

¹⁸ Badrān Abū al-‘Aynayn Badrān (t.t.), *ibid.*, 98.

¹⁹ Yūsuf al-Qaraḍawī (1994), *op.cit.*, h. 20.

²⁰ Aḥmad bin Muḥammad al-Zarqā' (1996), *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, c. 4. Dāmsyiq: Dār al-Qalam, h. 227.

²¹ Wahbah al-Zuhaylī (1997), *op.cit.*, hh. 18-19.

Hukum-hukum yang menjadi perkara asas dalam agama atau yang bersifat *qaṭ'ī* seperti pengharaman perkara-perkara yang haram, teori reda-meredai dalam akad, gantirugi kepada kemudaratan yang berlaku kepada harta orang lain dan yang seumpamanya tidak akan menerima perubahan dan pertukaran.²²

Antara Ijtihad *Tarjihī* Dan *Talfiq*

Ijtihad *tarjihī* berbeza dengan *talfiq*. Kerana ijtihad *tarjihī* berasaskan penyelidikan dan kajian dengan dibuat pemerhatian dan penelitian terhadap dalil penghujahan, kesesuaiannya dengan situasi semasa dan sebagainya. Sementara *talfiq* merupakan suatu pendekatan taklid kepada mazhab²³ tanpa meneliti kepada kekuatan dalil serta kesesuaian dengan keadaan semasa.

Oleh kerana itulah, *talfiq* merupakan amalan yang lebih sesuai bagi golongan awam yang tidak mempunyai kelayakan menilai kekuatan dalil mana-mana mazhab.²⁴ Ini berlainan dengan ijtihad *tarjihī* yang hanya mampu dilakukan oleh para sarjana hukum yang mempunyai kefahaman yang mendalam tentang pembinaan hukum dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya.

Lebih jelas lagi amalan *talfiq* berlaku selepas seseorang mengajukan sesuatu persoalan hukum dalam pelbagai aspek diajukan kepada beberapa *fuqahā'*. Hasilnya, individu tersebut akan mengamalkan pelbagai pendapat *fuqahā'* bagi suatu persoalan.²⁵ Berlainan dengan ijtihad *tarjihī* yang hanya boleh dilakukan oleh mereka yang mempunyai keahlian ijtihad bagi menjawab persoalan yang berbangkit dalam masyarakat.

Dari sudut yang lain, *talfiq* tidak melibatkan penggunaan daya daripada individu tersebut bahkan memadai dengan memilih mana-mana pendapat yang difikirkan sesuai walaupun tanpa mengetahui dalil-dalilnya. Hal ini samalah dengan apa yang disebutkan dengan *takhayyur al-madhāhib*. Lebih jelas lagi, *talfiq* masih berada dalam kerangka taqlid sementara ijtihad *tarjihī* adalah satu pendekatan dalam berijtihad. Sudah tentu antara keduanya terdapat perbezaan lantaran perbezaan asas pembinaannya.

²² *Ibid.*, h. 19.

²³ Wahbah al-Zuhaylī (1986), *op.cit.*, h. 1142.

²⁴ Muḥammad al-Ḍasuqī (1987), *al-Ijtihād wa al-Taqlīd Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Doha: Dār al-Thaqāfah, h. 232.

²⁵ *Ibid.*, h. 232-233.

Pemilihan secara ringkas antara beberapa pandangan dalam amalan *talfīq* tidak berlaku dalam ijtihad *tarjihī* kerana ia akan melalui suatu proses penyelidikan melalui penggunaan daya yang besar daripada para mujtahid dalam menentukan pendapat yang paling sesuai untuk *ditarjihkan* berasaskan kepada neraca-neraca *pentarjihān* yang disebutkan. Hal ini sudah tentu hanya dapat dilakukan oleh golongan yang mempunyai kelayakan dan kepakaran.

Keperluan Ijtihad *Tarjihī* Pada Masa Kini

Ijtihad *Tarjihī* menjadi antara pendekatan terpilih dalam fatwa kini. Dr. Yūsuf al-Qaradawī menyebut, terdapat tiga faktor utama yang mendorong ijtihad *tarjihī* berlaku dengan lebih aktif pada masa kini. Faktor pertama ialah perubahan-perubahan yang berlaku dalam masyarakat dan politik tempatan dan antarabangsa. Ini merupakan fakta yang tidak boleh dibantah oleh sesiapaupun. Perubahan-perubahan yang ketara telah berlaku dalam kehidupan manusia baik dari sudut kemasyarakatan, ekonomi, politik, mahupun kebudayaan. Hal ini memaksa ulamak mengabaikan sebahagian pendapat *fuqahā'* silam yang dianggap tidak lagi sesuai dengan keadaan semasa yang baru. Mereka membuat keputusan memilih sebahagian pendapat yang tidak pernah dipilih, bahkan boleh jadi ianya dianggap tidak kuat dan diabaikan.²⁶ Dalam keadaan ini, pentarjihan dilakukan dengan melihat kekuatan yang ada pada pandangan baru tersebut. Dalam hal ini, pendapat para ulama silam bukan telah diabaikan, tetapi telah disemak dan diberi penilaian semula untuk disesuaikan dengan tuntutan dan keperluan semasa.

Faktor kedua ialah berlakunya perkembangan dalam pencapaian ilmu pengetahuan, terutamanya yang berkait bidang sains dan teknologi. Faktor ini menyebabkan ulamak masa kini memperbetulkan kembali fakta-fakta lampau dalam perkara yang berkaitan dengan alam *tabi'i*, alam angkasa, kimia, perubatan dan sebagainya. Ilmu-ilmu berkenaan perkara tersebut yang sentiasa berkembang dari masa ke semasa boleh dijadikan sebagai neraca untuk mengetahui fakta yang tepat dan seterusnya memilih pendapat tertentu sebagai pendapat yang lebih *rājih*. Perkembangan ilmu-ilmu ini, memungkinkan seseorang ulamak masa kini menghukum pendapat-pendapat *fiqh* tertentu sebagai lemah dan pendapat yang lain lebih tepat dan kuat. Hal sebegini tidak diketahui pada zaman sebelumnya.²⁷

Faktor ketiga pula ialah keperluan semasa yang sangat mendesak sehingga memaksa seseorang ulamak mengambilkira situasi semasa, kemudahan dan keringanan

²⁶ Yūsuf al-Qaradawī (1994), *op.cit.*, h. 25-26.

²⁷ *Ibid.*, h. 29.

dalam hukum-hukum cabang yang berbentuk praktikal, sama ada dalam perkara ibadat mahupun muamalat. Lebih-lebih lagi apabila ianya melibatkan perkara yang menyentuh kepentingan umum. Dalam keadaan demikian, adalah menjadi tuntutan ke atasnya untuk mengambilkira keperluan semasa, keuzuran-keuzuran yang diizinkan oleh syarak dan perkara-perkara yang dikecualikan. Kedudukan ini sesuai dengan panduan yang diberi di dalam al-Quran dan hadith Nabi s.a.w. yang menghendaki kemudahan dan menolak kerumitan ke atas umat Islam.²⁸

Pengambilkiraan terhadap faktor-faktor dan asas yang disebutkan tadi telah menyebabkan kesukaran bagi seseorang ulamak masa kini untuk terus berpegang dengan satu mazhab tertentu sahaja. Oleh itu, dikira satu keperluan bagi melakukan satu pemerhatian yang teliti terhadap pandangan semua mazhab dan pendapat *fiqh* yang ada. Ini bagi membolehkan pendapat yang dipilih itu merupakan pendapat yang paling sesuai dengan situasi semasa bagi merealisasikan kebaikan dalam kehidupan umat Islam serta menolak keburukan daripada mereka sekaligus menolak tuduhan-tuduhan yang tidak berasas terhadap agama Islam.²⁹

Bagi menghasilkan suatu *pentarjihān* yang lebih tepat, *ijtihad tarjihī* seharusnya dilaksanakan melalui *ijtihad jamā'ī*. Kerana dibimbangi jika dilakukan secara individu, ia boleh membawa kepada kesilapan dalam *mentarjihān* sesuatu pendapat. Hal ini boleh berlaku akibat daripada kecenderungan seseorang kepada mazhab tertentu atau mempunyai pandangan yang sempit terhadap sesuatu persoalan. Perkara ini jika berlaku bukan sahaja akan memberi kesan yang buruk kepada *fuqahā'* itu sendiri bahkan kepada orang ramai. Oleh itu melalui *ijtihad jamā'ī*, pendapat-pendapat *fuqahā'* silam serta dalil-dalil mereka akan lebih banyak terkumpul yang menyebabkan *pentarjihān* boleh dilakukan dengan lebih teliti.³⁰

Pendekatan Ijtihad *Tarjihī* Dalam Fatwa-Fatwa Jemaah Ulama Negeri Kelantan

Persoalan-persoalan hukum yang dikemukakan oleh orang ramai kepada Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan akan ditangani oleh Jemaah Ulama.³¹

²⁸ *Ibid.*, h. 32.

²⁹ *Ibid.*, h. 29.

³⁰ 'Abd al-Majīd al-Sksawh, *op.cit.*, http://www.islam.gov.qa/umaa/62/uma_62_ch4_2.htm, 18 Rejab 1422H.

³¹ Muhammad Shukri bin Muhammad (1991), "Jemaah Ulama Majlis", dalam *Majalah Pengasuh*, Bil. 511 (April 1991). Kota Bharu: Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, h. 2.

Persoalan-persoalan yang dikemukakan akan dijawab melalui musyawarah yang dilakukan di antara ahli Jemaah Ulama. Bagaimanapun, persoalan yang remeh akan terus dijawab oleh mufti.

Enakmen Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan bil. 4 tahun 1994 seksyen 37 (1) dan (2) memperuntukkan bahawa fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Jemaah Ulama hendaklah mengikut *qawl* muktamad dari mazhab Syāfi'ī. Sekiranya *qawl* muktamad ini bertentangan dengan kepentingan umum hendaklah diikuti mana-mana mazhab Islam yang muktabar kecuali dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan akidah, maka *qawl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* hendaklah diikuti.³² Peruntukan ini telah memberi penjelasan bahawa *qawl* muktamad mazhab Syāfi'ī menjadi rujukan utama. Namun pandangan mazhab yang lain akan turut dirujuk jika terdapat keperluan yang bersabit dengan kepentingan awam. Peruntukan ini telah memberi ruang yang agak luas kepada penerimaan pandangan hukum di luar dari mazhab Syāfi'ī.

Setelah meneliti fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan, terdapat beberapa fatwa yang telah diputuskan tanpa mengambil *qawl* muktamad dari mazhab Syāfi'ī. Keputusan yang diambil adalah sama ada mengikut pendapat yang lain dalam mazhab Syāfi'ī atau pendapat dari mazhab lain selain mazhab Syāfi'ī. Dalam mengeluarkan fatwa tersebut, Jemaah Ulama telah melakukan usaha yang bersungguh-sungguh dan kajian yang teliti sebelum mengambil apa-apa keputusan hukum. Usaha dan kajian ini sebahagiannya berasaskan pendekatan ijtihad *tarjihī*. Pendekatan ini dilihat begitu diperlukan oleh umat Islam hari ini kerana ia dilihat mampu menyelesaikan beberapa permasalahan yang berlaku dalam kehidupan mereka, terutamanya yang menyentuh ibadah-ibadah tertentu.

Kecenderungan Jemaah Ulama untuk mempraktikkan pendekatan ijtihad *tarjihī* secara lebih aktif mula dilihat berlaku pada awal tahun 90-an. Berdasarkan keputusan-keputusan fatwa yang diambil sekitar tahun berkenaan menunjukkan kecenderungan tersebut berbanding tahun-tahun sebelumnya. Terdapat beberapa faktor yang telah menyebabkan pendekatan ini diambil secara aktif oleh Jemaah Ulama. Antara faktor utama yang dikenalpasti kenapa pendekatan tersebut menjadi pilihan ialah faktor kemaslahatan awam dan keperluan mendesak yang dialami oleh umat Islam hari ini dalam menjalani kehidupan seharian khususnya pada perkara menyentuh ibadah. Selain itu, peningkatan keanggotaan ahli akademik dalam Jemaah Ulama bagi tempoh tersebut turut menjadi faktor pendorong kenapa pendekatan ini telah menjadi pilihan dalam membuat keputusan fatwa.

Kesan daripada kedudukan tersebut, didapati antara tahun 1993-1999, Jemaah Ulama telah mengeluarkan beberapa fatwa yang telah *mentarjihkan* beberapa pendapat

yang bukan merupakan *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi'ī. Pendapat yang dipilih itu terdiri daripada pendapat-pendapat lain dalam mazhab Syāfi'ī atau pendapat di luar mazhab Syāfi'ī. Pilihan ini dilakukan berasaskan kepada neraca-neraca *pentarjihān* yang tertentu. Antara fatwa-fatwa yang terlibat adalah seperti:

1) Fatwa Penetapan 'Aīd al-Adhā Berdasarkan Wuqūf Di 'Arafah

Fatwa ini berkaitan langsung dengan cadangan pindaan kaedah penetapan 'Aīd al-Adhā di Malaysia. Walaupun keputusan fatwa Jemaah Ulama ini tidak dikira sebagai suatu fatwa rasmi tetapi merupakan satu cadangan dan pandangan Jemaah Ulama kepada Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan yang mencadangkan supaya penetapan tarikh 'Aīd al-Adhā berdasarkan wuqūf di 'Arafah. Jemaah Ulama dalam mengemukakan cadangan berkenaan telah mengambil pendekatan *ijtihad tarjihī*.

Bagi membincangkan cadangan ini, Jemaah Ulama telah mengadakan mesyuarat khas ulama pada 5 Safar 1414H bersamaan 24 Julai 1993. Mesyuarat ini dilakukan selepas Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia kali ketiga puluh yang diadakan pada 22 haribulan Ogos 1992, telah memutuskan suatu cadangan untuk meminda kaedah penetapan 'Aīd al-Adhā. Oleh itu, pihak Pusat Islam terlebih dahulu ingin mendapat persetujuan dan kelulusan negeri terhadap cadangan tersebut dan meminta supaya memberi pendapat serta ulasan mengenainya.³³

Hasil penelitian Jemaah Ulama Kelantan terhadap teks-teks hukum yang pernah diputuskan, suatu keputusan telah dikeluarkan supaya penetapan 'Aīd al-Adhā diselaraskan di Malaysia dan seluruh dunia dengan berpandukan wuqūf di 'Arafah.³⁴ Keputusan yang dikeluarkan ini berdasarkan apa yang diputuskan oleh majoriti *fuqahā'* mazhab Ḥanafī, Mālikī dan Ḥanbalī. Pendapat yang sama juga merupakan pendapat yang lemah dalam mazhab Syāfi'ī yang mewajibkan seluruh negara Islam mengikut *ru'yah al-hilāl* di negara lain, sama ada negara-negara tersebut berdekatan

³² Enakmen Majlis Agama Islam Dan Adat Istiadat Melayu Kelantan, bil. 4, Tahun 1994, seksyen 37 (1) dan (2).

³³ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (1994), "Kompilasi Keputusan Fatwa Jemaah Ulama Majlis Agama Islam Tahun 1993", Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 11.

³⁴ *Ibid*, h. 13.

atau berjauhan di antara satu sama lain.³⁵ Pendapat ini timbul semasa perbahasan mengenai perbezaan tempat muncul anak bulan.

Pendapat ini juga merupakan pendapat sekumpulan *fuqahā'* dalam mazhab Zaydiyyah sementara al-Imam al-Qurtubī menceritakan, pendapat ini juga merupakan pendapat guru-gurunya.³⁶

Berbeza dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi'ī yang memutuskan bahawa perbezaan ini memberi kesan kepada hukum. Apabila negara tersebut berjauhan antara satu sama lain setiap negara diwajibkan mengikut *ru'yah al-hilāl* masing-masing tanpa terikat dengan *ru'yah* daripada negara lain. Tetapi sekiranya negara-negara tersebut berdekatan, mereka terikat sama dengan *ru'yah al-hilāl* di negara yang berjiranan.³⁷

Pendapat ini juga merupakan pendapat Ibn Mjisyun dan al-Mughirah daripada *aṣḥāb* al-Imam Mālik.³⁸ Al-Imam Ibn Mundhir menceritakan bahawa pendapat ini juga merupakan pendapat 'Ikrimah, al-Qāsim, Salīm dan Iṣḥāq. Manakala al-Tirmidhī menceritakan pendapat ini merupakan pendapat sebahagian ahli ilmu.³⁹

Jemaah Ulama dalam mentarjihkan pendapat majoriti *fuqahā'* dan meninggalkan pendapat muktamad Syāfi'ī, telah berdasarkan kepada dalil-dalil *naqlī* dan '*aqli*' yang terdapat dalam kitab-kitab yang muktabar, khususnya dalam soal menyentuh *ru'yah al-hilāl* bagi penentuan ibadat puasa Ramadan dan wuqūf di 'Arafah. Antaranya firman Allah (yang bermaksud):

³⁵ 'Abd al-Raḥman al-Jazirī (t.t.), *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, j. 1. Kaherah: Dār al-Bayān al-'Arabī, h. 500; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, j. 2, c. 3. Damsyik: Dār al-Fikr, h. 606; Al-Sayyid Sābiq (1994), *Fiqh al-Sunnah*, j. 1, c. 11. Kaherah: Dār al-Faṭḥ lil 'Ilm al-'Arabī, h. 403; Muḥyi al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t.), *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*, j. 6. Jeddah: Maktabah al-Irsyād, h. 280; Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Aḥmad al-Qalyūbi (t.t.), *Hawāsyi al-Imāmayn Syihāb al-Dīn al-Qalyūbi wa al-Syaykh 'Umayrah 'alā Syarḥ al-'Allamah Jalāl al-Dīn al-Mahallī*, j. 2. Mesir: Maṭba'ah al-Maymaniyyah, h. 55.

³⁶ Muḥammad bin 'Alī al-Syawkanī (1996), *Nayl al-Awtār*, j. 2, juz. 5. Damsyik: Dār al-Khayr, h. 507.

³⁷ 'Abd al-Raḥman al-Jazirī, *op.cit.*; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 606-607; Muḥyi al-Dīn bin Syaraf al-Nawawī (t.t.), *op.cit.*; Muḥyi al-Dīn Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī (1995), *Rawdah al-Talibīn*, j. 2. Beirut: Dār al-Fikr, h. 236.

³⁸ Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurtubī (1995), *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, j. 2. Beirut: Dār Ibn Hazm, h. 563.

³⁹ Aḥmad bin 'Alī bin Hajr al-'Asqalānī (1989), *Faṭḥ al-Bārī Syarḥ Saḥīḥ al-Bukhārī*, j. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 155.

“Mereka bertanya kepadamu (wahai Muhammad) mengenai (perbezaan) anak-anak bulan. Katakanlah (perbezaan) anak-anak bulan itu menandakan waktu-waktu (urusan dan amalan) manusia, khususnya ibadat haji.”

(Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 189).

Ayat ini menjadi dalil kepada *ru'yah al-hilāl* dalam urusan umum manusia dan juga urusan ibadat haji. Maka dengan itu, kerajaan Arab Saudi dalam menentukan hari wuquf juga berpandukan kepada *ru'yah al-hilāl*.⁴⁰ Oleh itu, selagi ianya berpandukan *ru'yah al-hilāl* selagi itu ia dikira sebagai keputusan yang tepat sebagaimana arahan ayat berkenaan.

Jemaah Ulama semasa mengemukakan pilihan di atas telah juga merujuk kepada kenyataan Syeikh Hasan al-Yamani,⁴¹ di mana beliau menyebut:

“Hadith yang dikeluarkan oleh al-Hāfīz Ibn Hajar mengenai hari ‘Arafah, iaitu hari manusia mengerjakan haji. Difaham daripada hari tersebut, sekalipun tidak menyamai hari yang sembilan menurut kira-kira rukyah mereka, maka puasa hari ‘Arafah diqiyas puasa Ramadan berasaskan *ikhtilāf al-matalī‘* pendapat ini boleh dipertikaikan. Demikian menurut bagaimana yang ditegaskan oleh guru kami.”⁴²

Selain itu, mereka juga berdasarkan kepada petikan daripada Kitab *Qalyūbī wa ‘Umayrah ‘ala Syarḥ al-Maḥallī*⁴³ yang bermaksud “Dan apabila anak bulan dilihat pada satu negeri maka berjalanlah hukumnya di negeri-negeri yang berhampiran menurut pendapat yang *asah*.⁴⁴ Dan menurut pendapat yang kedua bahkan terkena juga kepada negeri-negeri yang berjauhan.”⁴⁵ Daripada pendapat ini, jelas sekali

⁴⁰ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (1994), *op.cit.*, h. 11.

⁴¹ Beliau ialah bekas Mufti Kerajaan Negeri Terengganu. Memegang jawatan tersebut sebanyak dua kali iaitu pada tahun 1940-1943 dan 1946-1952. Lihat Portal JAKIM: Mufti Negeri Terengganu, <http://mufti.islam.gov.my/terengganu/?strid=02>, 23 Rabiulakhir 1423H.

⁴² Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (1994), *op.cit.*, h. 12.

⁴³ Syihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Aḥmad al-Qalyūbī (t.t.), *op.cit.*

⁴⁴ Pendapat yang *asah* memberi maksud terdapat dua pendapat atau lebih daripada murid-murid yang mengeluarkannya daripada al-Imam al-Syāfi‘ī dan perbezaan pendapat tersebut dilihat kuat. Ungkapan ini menunjukkan sahnya juga pendapat yang sebaliknya. Sekiranya perbezaan pendapat tersebut dilihat lemah ianya akan diungkapkan dengan perkataan *al-Sahih* yang menunjukkan lemah pendapat yang sebaliknya. Lihat Muhammad Nūr al-Dīn Marbau Banjar al-Makkī (1998), *op.cit.*, h. 93.

⁴⁵ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (1994), *op.cit.*

menggambarkan bagaimana *ru'yah al-hilāl* di suatu negeri boleh menjadi ikutan untuk negeri lain yang berdekatan atau berjauhan.

Dari sudut rasionalnya, pemilihan fatwa ini dilihat wajar kerana menjaga kemaslahatan perpaduan umat Islam sejagat. Sekiranya Aidiladha ditentukan dengan cara *ru'yah* sudah tentu matlamat di atas tidak tercapai kerana faktor *ikhtilāf al-matalī'* antara negeri-negeri akan berlaku secara pasti. Selain dari itu, amalan *ru'yah* juga akan memberi kesan kepada puasa sunat hari 'Arafah kerana ianya akan turut berubah harinya kerana *ikhtilāf al-matalī'* antara negeri-negeri di mana puasa tersebut mungkin tidak jatuh pada hari wuqūf di 'Arafah bagi penduduk sebelah sini.⁴⁶ Namun, atas kepentingan menjaga kemaslahatan perpaduan umat Islam, pandangan lemah telah diterima. Dengan demikian, kemaslahatan umum telah menjadi pengukuhan kepada pandangan lemah yang diambil.

Berdasarkan hujah-hujah tersebut Jemaah Ulama lebih cenderung berpendapat bahawa cara yang diamalkan sekarang iaitu berdasarkan wuqūf di Arafah yang ditentukan oleh Kerajaan Arab Saudi lebih sesuai dan bermakna dalam menentukan Aidiladha di negara-negara lain termasuk negara kita Malaysia. Pendapat ini yang berdasarkan kaedah tersebut tadi adalah harus menurut hukum syarak dan ianya lebih mencerminkan penyatuan sejagat umat Islam lebih-lebih lagi dalam perkara yang menyentuh soal ibadat seperti '*Aid al-Adhā*.'⁴⁷

Walau bagaimanapun, untuk mengelakkan timbulnya perselisihan dan fitnah, mesyuarat bersetuju menyatakan pendirian bahawa keputusan yang telah dibuat dalam Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Islam Malaysia kali ketiga puluh yang diadakan pada 22 haribulan Ogos 1992 adalah dihormati dan akur dengan keputusan tersebut. Mesyuarat juga bersetuju bahawa segala perbincangan dan hujah yang ditimbulkan dalam mesyuarat khas ini adalah merupakan pandangan Jemaah Ulama Majlis Agama Islam Kelantan bukannya keputusan fatwa.⁴⁸

Pentarjihān yang dibuat oleh Jemaah Ulama dalam kes ini mempunyai kekuatan yang tersendiri kerana ianya bertepatan dengan apa yang telah *ditarjihān* oleh beberapa orang *fuqahā'* lain seperti al-Imam al-Syawkānī,⁴⁹ 'Abd al-Karīm Zaydān⁵⁰ dan Wahbah al-Zuhaylī sebagaimana disebutkan dalam tulisan-tulisan mereka.⁵¹ Hal ini

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, h. 13.

⁴⁸ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (1994), *op.cit.*, h. 13.

⁴⁹ Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 507.

⁵⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, hh. 29-30.

⁵¹ Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, h. 610.

sekaligus menjadi sokongan terhadap apa yang telah *ditarjih*kan oleh Jemaah Ulama. Dalam hal ini, Jemaah Ulama tidak dilihat bertaklid kepada pendapat tokoh-tokoh tersebut bahkan ia merupakan hasil penelitian mereka terhadap alasan penghujahan yang berkaitan kes tersebut. Ini jelas dapat dilihat bilamana Jemaah Ulama telah mengemukakan alasan-alasan mereka sendiri.

2. Fatwa Harus Melantik Wanita Sebagai Hakim atau Majistret Bagi Kes-Kes Sivil Dan Jenayah

Fatwa kedua yang boleh dijadikan bahan penelitian adalah fatwa yang menyentuh hukum melantik wanita menjadi hakim atau majistret bagi kes-kes sivil dan jenayah. Jemaah Ulama melalui perbincangan mereka pada 17 Zulkaedah 1416H bersamaan 17 April 1995, telah mengeluarkan fatwa mengharuskan wanita menjadi hakim atau majistret bagi kes-kes sivil dan jenayah berdasarkan keperluan yang menjangkau tahap darurat. Alasan mereka dalam hal ini adalah kerana memandangkan keadaan dan realiti yang wujud dalam negara sekarang di mana kehakiman Islam tidak berdaulat sepenuhnya, bahkan sistem kehakiman barat sedang dijalankan dalam banyak perkara. Oleh itu, keharusan ini dikira keharusan secara darurat.⁵²

Apabila diteliti, fatwa yang dikeluarkan ini sebenarnya menyamai pendapat yang telah dikeluarkan oleh sebahagian *fuqahā'* yang mengharuskan pelantikan wanita sebagai hakim dalam apa keadaan sekali pun seperti Ibn Hazm,⁵³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī,⁵⁴ al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn al-Qāsim dan al-Khawārij.⁵⁵

Cuma fatwa ini bertentangan dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi'ī yang tidak membenarkan sama sekali wanita dilantik menjadi hakim dalam sebarang kes.⁵⁶

⁵² Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), "Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1994/1995", Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 21.

⁵³ Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd bin Hazm al-Andalusī (1988), *al-Muḥallā bi al-Athār*, j. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 527-528.

⁵⁴ Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭūbī (1995), *op.cit.*, j. 4, h. 1768; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, juz. 8, h. 617.

⁵⁵ 'Arīf 'Alī 'Arīf (1999), *Tawallī al-Mar'ah Maṣab al-Qadā' bayna Turāthina al-Fiqhī wa al-Wāqi' al-Mu'āsir*. Amman: Dār al-Nafā'is, *op.cit.*, h. 18.

⁵⁶ Abū Ishāq al-Syīrāzī (t.t.), *al-Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī*, j. 5. Damsyik: Dār al-Qalam, h. 471; al-Sayyid Abī Bakr al-Bakrī bin al-Sayyid Muḥammad Syat al-Dimyātī al-Miṣrī (t.t.), *Hasyiah I'ānah al-Ṭālibīn*, j. 1. Singapura: Maktabah wa Maṭba'ah Sulaymān Mar'i, h. 211; Muḥyi al-Dīn Yahyā bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, j. 9, h. 265.

Pendapat ini juga menjadi pendapat majoriti *fuqahā'* kecuali mazhab Ḥanafī. Bagi mazhab Ḥanafī, mereka membenarkan wanita dilantik menjadi hakim dalam kes-kes yang berkaitan dengan kehartaan. Manakala dalam kes-kes hudud dan qisas, bagi mereka wanita tidak boleh dilantik menjadi hakim.⁵⁷

Oleh itu, Jemaah Ulama melalui persidangan ahlinya telah *mentarjihkan* pendapat yang mengharuskan pelantikan wanita sebagai hakim adalah semata-mata berdasarkan kepada keadaan darurat. Yang dimaksudkan dengan keadaan darurat oleh Jemaah Ulama ialah penggunaan sistem kehakiman yang tidak menurut Islam. Dengan maksud, oleh kerana sistem kehakiman yang diamalkan tidak menurut sistem Islam yang sebenar, lalu pelantikan hakim wanita yang tidak menyalahi sistem kehakiman yang wujud sekarang dilihat sebagai sebab yang mendesak fatwa seumpama ini dibuat. Maka keharusan melantik hakim wanita juga dibuat secara darurat.⁵⁸ Dengan kata lain, neraca *pentarjihān* yang dipakai oleh Jemaah Ulama dalam *mentarjihkan* pendapat ini adalah keperluan yang bersifat darurat. Dengan demikian dapat difahami sebaliknya, keharusan ini tidak wujud sekiranya sistem kehakiman Islam dipakai di negara ini. Dalam hal ini, *qawl* muktamad Syāfi'ī dilihat akan terus mengikat.

Walaupun begitu, Jemaah Ulama dalam hal ini sebenarnya mempunyai ruang *pentarjihān* yang lebih kukuh berasaskan kekuatan dalil. Ini kerana terdapat pandangan sebahagian *fuqahā'* yang mengharuskan pelantikan wanita sebagai hakim sebagaimana disebutkan tadi. Tambahan pula sebahagian ulama kontemporari yang masyhur turut melihat kewajaran pandangan tersebut seperti Dr. Yūsuf al-Qaradāwī,⁵⁹ Dr. 'Abd al-Karīm Zaydān,⁶⁰ Muḥammad Salīm al-'Iww,⁶¹ 'Arīf 'Alī 'Arīf⁶² dan lain-lain lagi.⁶³ Bahkan ianya juga menjadi pandangan yang dipilih oleh sarjana Islam tempatan.

⁵⁷ 'Al'u al-Dīn Abī Bakr bin Mas'ūd al-Kasānī al-Ḥanafī (1974), *Kitāb Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, j. 7, c. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 3; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 6, h. 745; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*; Abī Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurṭūbī (1995), *op.cit.*

⁵⁸ Uthman bin Hj. Ibrahim (e.d) (t.t.), *op.cit.*

⁵⁹ Yūsuf al-Qaradāwī (1993), *Fatāwā Mu'āsirah*, j. 2. Manṣūrah: Dār al-Wafā', h. 372-389.

⁶⁰ 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, j. 4., hh. 301-303.

⁶¹ Muḥammad Salīm al-'Iww (1998), *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṭāriq al-Tajdīd*, c. 2. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, hh. 84-88.

⁶² 'Arīf 'Alī 'Arīf (1999), *Tawallī al-Mar'ah Manṣab al-Qadā' bayna Turāthina al-Fiqhī wa al-Wāqī' al-Mu'āsir*. Amman: Dār al-Nafā'is, h. 68.

⁶³ *Ibid.*, h.18.

3. Fatwa Tidak Terbatal Wuduk Jemaah Haji Dengan Persentuhan Di Antara Lelaki Dan Perempuan Yang Ajnabi Semasa Tawaf

Fatwa ketiga yang berkaitan adalah fatwa mengenai hukum wuduk jemaah haji akibat persentuhan di antara lelaki dan perempuan yang ajnabi semasa tawaf. Jemaah Ulama, melalui persidangannya pada 8 Rabiulawal 1416H bersamaan 5 Ogos 1995, telah *mentarjih*kan salah satu pendapat yang masyhur dalam mazhab Syafi'i⁶⁴ iaitu wuduk mereka tidak dikira batal dalam keadaan tersebut jika mereka bukan menyentuh tetapi tersentuh atau disentuh oleh perempuan atau lelaki ajnabi.⁶⁵

Mengikut *qawl* muktamad dalam mazhab Syafi'i, semata-mata persentuhan kulit antara lelaki dengan perempuan yang ajnabi tanpa berlapik akan membatalkan wuduk walaupun menyentuh tanpa syahwat, sama ada yang menyentuh dan yang kena sentuh.⁶⁶

Dalam masalah ini, *masalah* jemaah haji dilihat menjadi pertimbangan bagi Jemaah Ulama dalam membuat keputusan untuk *mentarjih*kan pendapat bukan *qawl* muktamad sebagai keputusan fatwa. Ini memandangkan begitu sukar bagi jemaah haji Malaysia yang umumnya bermazhab Syafi'i untuk mengamalkan *qawl* muktamad mazhab Syafi'i dalam masalah ini memandangkan persentuhan kulit antara lelaki dan perempuan semasa tawaf di Kaabah pada musim haji sukar dielakkan.

Oleh hal yang demikian, Jemaah Ulama telah membuat keputusan untuk *mentarjih*kan pendapat yang masyhur dalam mazhab Syafi'i iaitu wuduk mereka tidak dikira batal dengan sebab persentuhan di antara lelaki dengan perempuan yang ajnabi semasa tawaf, jika mereka bukan menyentuh tetapi tersentuh atau disentuh. Pendapat ini dipilih kerana ia memberi kelonggaran dan tidak akan menimbulkan kerumitan kepada jemaah haji Malaysia sekiranya berlaku persentuhan dalam keadaan tersebut. Mereka tidak mungkin dapat menyempurnakan amalan tawaf kecuali dalam keadaan kesukaran yang sangat tinggi sekiranya mereka mengamalkan *qawl* muktamad mazhab

⁶⁴ Istilah pendapat yang masyhur dalam mazhab Syafi'i memberi maksud wujudnya dua pendapat atau lebih daripada Imam al-Syafi'i, tetapi oleh kerana perbezaan pendapat tersebut dilihat agak lemah, kerana lemahnya dalil-dalil yang menjadi sandaran pendapat yang bertentangan, ianya diungkapkan dengan istilah pendapat yang masyhur. Lihat Muhammad Nūr al-Dīn Marbau Banjar al-Makkī (1998), *op.cit.*

⁶⁵ Uthman bin Hj. Ibrahim (t.t.), *op.cit.*, h. 43.

⁶⁶ 'Abd al-Rahman al-Jaziri (t.t.), *op.cit.*, hh. 75-76; Syams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khātīb al-Syarbīnī (1994), *op.cit.*, hh. 168-169; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 1, h. 274; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 90.

Syāfi'ī. kemungkinan wuduk mereka akan sentiasa batal dan mereka terpaksa mengambil wuduk berulang kali. Hal ini sudah tentu akan memberi kerumitan yang besar kepada mereka.

Keputusan fatwa ini sebenarnya masih belum mampu menghilangkan segala kerumitan yang dihadapi oleh jemaah haji. Ini kerana kemungkinan untuk berlaku perbuatan 'menyentuh' masih ada, memandangkan kesesakan jemaah haji yang tidak dapat dikawal pada waktu tersebut. Oleh itu, ada baiknya jika Jemaah Ulama mentarjihkan pendapat dalam mazhab Ḥanafī yang mengatakan wuduk tidak batal walau apa cara persentuhan sekalipun.⁶⁷ Jika pandangan ini diambil akan lebih memudahkan urusan ibadat tawaf para jemaah haji.

Walau bagaimanapun, Jemaah Ulama dalam hal ini tidak memilih untuk memakai pendapat mazhab ini dan mazhab yang lain sama ada Mazhab Mālikī atau Ḥanbalī dengan alasan ia akan menyebabkan kesulitan lain. Menurut Jemaah Ulama, jika sekiranya pilihan mazhab lain dibuat, para jemaah Malaysia tidak mempunyai pengetahuan yang cukup mengenai cara-cara berwuduk dan perkara-perkara yang berkaitan dengannya mengikut mazhab-mazhab ini, sedangkan perkara ini perlu mereka amalkan sekiranya mereka memilih untuk mengamalkan mazhab tertentu di luar daripada pandangan mazhab Syāfi'ī.⁶⁸ Ringkasnya, bagi mengelakkan berlakunya *talfīq* dalam hal ini, Jemaah Ulama telah memilih pandangan yang masih dalam kerangka mazhab Syāfi'ī, walaupun ia merupakan pandangan yang lemah. Pengukuhan pandangan yang lemah ini telah dibuat dengan keperluan kemaslahatan awam jemaah haji.

4. Fatwa Harus Melontar Jamrah Selepas Fajar Haji 13 Zulhijah

Fatwa seterusnya adalah menyentuh masalah melontar jamrah selepas fajar haji 13 Zulhijah. Jemaah Ulama melalui persidangan yang diadakan pada 4 Zulkaedah 1416H bersamaan 24 Mac 1996, telah membuat keputusan mengharuskan jemaah haji Malaysia melontar *jamrah* selepas fajar haji 13 Zulhijah. Keputusan ini dibuat berasaskan *qawl dā'if* dalam mazhab Syafi'ī sebagaimana yang dipakai oleh pihak Lembaga Urusan dan Tabung Haji Malaysia.⁶⁹

⁶⁷ 'Abd al-Rahman al-Jazīrī (t.t.), *ibid.*, h. 77; 'Abd al-Karīm Zaydān (1994), *ibid.*, h. 93; Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, h. 187.

⁶⁸ Uthman bin Hj. Ibrahim (t.t.), *op.cit.* h. 43.

⁶⁹ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed.) (t.t.), "Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1996", Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 8.

Pendapat ini sebenarnya merupakan pendapat lama al-Imam al-Syāfi‘ī dan disokong oleh sebahagian daripada *fuqahā*’ mazhab Syāfi‘ī seperti al-Imam al-Ḥaramayn, al-Imam al-Rafi‘ī dan al-Imam Ibn Hajar.⁷⁰ Ia juga merupakan pendapat al-Imam Abū Ḥanīfah⁷¹ yang juga menjadi pendapat yang masyhur dalam mazhab Ḥanafī yang membenarkan melontar *jamrah* pada hari tersebut sebelum gelincir matahari.⁷²

Mengikut *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi‘ī waktu melontar *jamrah* pada 13 Zulhijjah bermula selepas gelincir matahari sehingga terbenamnya matahari.⁷³ Pendapat ini juga menjadi pendapat majoriti *fuqahā*’ dari kalangan mazhab-mazhab yang lain.⁷⁴

Jemaah Ulama telah membuat keputusan untuk *mentarjih*kan pendapat yang mengharuskan melontar selepas fajar 13 Zulhijah berdasarkan kepada kemaslahatan jemaah haji Malaysia. Dengan ini, mereka akan mempunyai waktu yang luas bagi melakukan ibadat melontar *jamrah*. Dengan kata lain, neraca yang digunakan dalam melakukan *pentarjih*an tersebut adalah *al-maṣlahah* iaitu mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kepada jemaah haji ketika mengharungi jutaan umat Islam semasa melakukan ibadat melontar kerana kaedah *fiqh* ada menyebut “*al-masyaqqah tajlib al-taysīr*” yang bermaksud kesukaran itu mendatangkan kesenangan.⁷⁵

Dalam isu ini, Jemaah Ulama semasa membuat *pentarjih*an pandangan yang lemah ini bukan sahaja melihat sudut kekuatan dalil bahkan telah mengambilkira aspek lain. Ini kerana jika dilihat sudut kekuatan dalil, ia ternyata lebih berpihak kepada

⁷⁰ Muḥammad bin Ismāil Daud al-Fattānī (1349), *Kitāb al-Bahr al-Wāfi wa al-Nahr al-Sāfi*. Jeddah: Maktabah Syarqiyyah, h. 520.

⁷¹ Al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.*, j. 1, h. 527; ‘Alā’ al-Dīn Abū Bakr bin Mas‘ūd al-Kasānī al-Ḥanafī (1974), *op.cit.*, j. 2, h. 138.

⁷² Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 3, h. 195; Muḥammad bin ‘Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 3, juz. 5, h. 92.

⁷³ Syams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khāṭib al-Syarbīnī (1994), *op.cit.*, h. 507; Muṣṭafā al-Khin *et.al.* (1989), *op.cit.*, h. 138; Muḥyi al-Dīn Yahyā bin Syaraf al-Nawawī (1995), *op.cit.*, j. 2, h. 384.

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaylī (1996); *op.cit.* al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.* Muḥammad bin ‘Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.* Muḥammad bin Ismā‘il al-Sun‘ānī (1991), *Subul al-Salām Syarh Bulūgh al-Marām*, j. 2. Beirut: Dār al-Fikr, h. 421; Abī al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rusyd al-Qurtūbī (1995), *op.cit.*, h. 684.

⁷⁵ Aḥmad bin Muḥammad al-Zarqā’ (1996), *op.cit.*, h. 157; Abī al-Faḍl Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥman al-Suyūṭī (1996), *op.cit.*, h. 102; Hj. Hasan bin Hj. Salleh (1996), *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah (Prinsip-Prinsip Fiqh Islam)*, c. 6. Kota Bharu: Pustaka Aman Press, h. 68.

pandangan majoriti *fuqahā'*, kerana dalil-dalil mereka lebih banyak dan kuat berbanding dengan pandangan yang dipilih. Oleh kerana kerumitan yang dihadapi oleh jemaah haji untuk mengharungi kesesakan umat Islam semasa melontar telah diambilkira sebagai antara sebab utama yang perlu dihindarkan, maka pandangan lemah tadi telah diberi kekuatan. Dengan demikian, *pentarjihān* ini telah dilihat sebagai suatu *pentarjihān* yang selaras dengan keperluan semasa yang mendesak sebagaimana yang dipersetujui oleh Dr. Yūsuf al-Qaradawī.⁷⁶

5. Fatwa Harus *Istibdāl* Atau Membangun Tanah Wakaf Di Bawah Kawalan Majlis

Jemaah Ulama melalui persidangan yang diadakan telah membuat keputusan untuk mengharuskan jual beli atau tukar ganti harta wakaf sama ada wakaf am atau wakaf khas atas sebab-sebab *darūrah* atau *maṣlahah 'ammah* bagi memelihara maksud dan tujuan wakaf itu sendiri supaya jangan sampai dipersia-siakan.⁷⁷ Hukum tersebut dipilih berdasarkan pendapat yang dikemukakan oleh Imam Ibn Taymiyyah dalam kitab *Majmū' al-Fatāwā*, di mana beliau menyandarkan pendapatnya kepada Imam Aḥmad dan sebahagian *fuqahā'* mazhab Ḥanafī.⁷⁸

Fatwa ini berlawanan dengan *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi'ī, mazhab Mālikī dan pendapat kebanyakan ulama *mutaqaddimīn* dan *muta'akhirīn*, yang mengatakan hukum mengenai harta wakaf, sama ada wakaf am atau khas tidak harus dijual beli atau ditukar ganti.⁷⁹

Selepas meneliti dan membincangkan perbezaan dalil kedua-dua pihak, Jemaah Ulama akhirnya bersetuju dalam beberapa hal yang boleh memberi manfaat dan *maṣlahah 'ammah*, untuk *mentarjihān* dan menerima pakai pendapat yang dikemukakan oleh Imam Ibn Taymiyyah dalam membuat rumusan fatwa.⁸⁰

Antara syarat-syarat yang membolehkan *istibdāl* tanah wakaf sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Jemaah Ulama adalah:

⁷⁶ Yūsuf al-Qaradawī (1994), *al-Ijtihād al-Mu'āṣir Bayna Indībāt wa al-Infirāt*. Kaherah: Dār al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, h. 32.

⁷⁷ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), "Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1996", Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 19.

⁷⁸ Syaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah (1387H), *Majmū' al-Fatāwā*, j. 31, t.t.t.: Matba'ah al-Hukmah, hh. 252-253; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 8, h. 221.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), "Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1995", Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 31.

- i- Sebab-sebab darurat atau *maṣlahah ‘ammah* bagi maksud dan tujuan wakaf itu sendiri supaya jangan sampai dipersia-siakan;
- ii- Harta yang hendak dijadikan tukaran (*istibdāl*) hendaklah lebih baik dari harta wakaf itu sendiri (*khayr minh*) baik dari segi nilai harta, fungsi dan lain-lain yang berkaitan dengannya; dan
- iii- Harta wakaf yang hendak diistibdāl itu sudah hilang langsung potensinya dan tidak boleh dimajukan lagi.⁸¹

Kesimpulan yang boleh dibuat daripada fatwa di atas ialah Jemaah Ulama melalui perbincangan mereka telah mengambil pendekatan ijtihad *tarjihī* dalam mengharuskan *istibdāl* dan memajukan tanah-tanah wakaf dengan mentarjihkan pendapat Imam Ibn Taymiyyah yang juga merupakan pendapat Imam Ahmad dan ulamak mazhab Hanafi ke atas *qawl* muktamad dalam mazhab Syāfi‘ī. Pentarjihān ini dibuat berasaskan neraca *maṣlahah* iaitu demi memajukan tanah-tanah waqaf tersebut sekaligus dapat meningkatkan hasilnya untuk digunakan bagi kepentingan umum.

6. Fatwa Harus Menubuhkan Pasukan Pancaragam

Respons terhadap permohonan cadangan menubuhkan pasukan pancaragam (*Brassband*) Majlis Perbandaran Kota Bharu juga berkaitan. Jemaah Ulama melalui persidangan yang dilakukan pada 11 Syaaban 1417H bersamaan 22 Disember 1996 telah membuat keputusan membenarkan pihak yang memohon fatwa untuk menubuhkan pasukan pancaragam (*brassband*) dengan menggunakan alat-alat muzik seperti gambus, gitar, biola, dram, serunai, rebab dan lain-lain lagi.

Ini dapat difahami daripada kenyataan Jemaah Ulama di akhir perbincangan mengenai masalah ini, selepas mengemukakan kedua-dua pendapat yang mengharuskannya dan tidak mengharuskannya, dengan menyebut “berdasarkan nas dan pendapat-pendapat yang tersebut di atas, maka terserahlah mana-mana pihak atau individu untuk membuat penentuan berhubung dengan penggunaan muzik bagi maksud yang tersebut di atas”.⁸²

Antara *fuqahā’* yang berpendapat harus menggunakan alat-alat muzik tersebut ialah al-Imam Mālik, sebahagian *fuqahā’* mazhab Syāfi‘ī, *fuqahā’ ahl al-Madīnah*, *fuqahā’* mazhab Zahiri dan sekumpulan ahli Sufi. Ini juga merupakan pendapat

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), “Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1996”, Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 30-31.

sebahagian dari sahabat seperti Ibn ‘Umar, ‘Abd Allāh Ibn Ja‘fār, ‘Abd Allāh Ibn al-Zubayr, Mu‘āwiyah, ‘Amr Ibn al-‘Aṣ dan selain mereka. Begitu juga dengan sebahagian dari *fabi‘in* seperti Sa‘īd Ibn Musayyab, Kadi Syurayh, ‘Atā’ Ibn Abī Rābiḥ, al-Zuhri, al-Sya‘bi dan selain mereka.⁸³

Keputusan yang dikeluarkan ini bertentangan dengan *qawl* muktamad di dalam mazhab Syāfi‘ī yang juga menjadi pendapat yang masyhur di kalangan mazhab Syāfi‘ī, Māliki, Ḥanafī dan Ḥanbalī, yang menyatakan haram menggunakan alat-alat hiburan seperti gambus, biola, gitar, dram, serunai, rebab dan lain-lain dari semua jenis alat bertali, seruling dan juga serunai. Barangsiapa yang selalu mendengarnya gugurlah hak kesaksiannya.⁸⁴

Pentarjihān yang dibuat oleh Jemaah Ulama dalam kes ini lebih berasaskan kepada kekuatan dalil yang dipegang oleh pihak yang mengharuskan penggunaan alat-alat muzik tersebut. Walaupun keempat-empat mazhab muktabar tidak mengharuskan penggunaan alat-alat muzik ini, ia kelihatan tidak menghalang Jemaah Ulama untuk melihat pendapat-pendapat mazhab lain seperti mazhab Zāhiri dan seterusnya mentarjihkannya. Ini menunjukkan bahawa skop pentarjihān yang dipakai oleh Jemaah Ulama menjangkau pandangan-pandangan hukum mazhab yang empat. Pentarjihān ini juga dilihat selaras dengan apa yang telah dipilih oleh Dr. Yūsuf al-Qaradawī.⁸⁵ Pentarjihān seumpama ini juga pernah dilakukan oleh beberapa jawatan kuasa fatwa negeri di Malaysia.⁸⁶

7. Fatwa Wajib Zakat *al-Māl al-Mustafād* Tanpa *Hawl* Dan Wajib Zakat Pendapatan Dari Harta Tak Alih Dan Harta Alih

Fatwa berkenaan perkara di atas juga berkaitan. Jemaah Ulama melalui mesyuarat pada 2 Jamadilakhir 1420H bersamaan 12 September 1999 telah bersetuju mengeluarkan fatwa sebagaimana berikut:

⁸³ Muḥammad bin ‘Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, juz. 8, hh. 437-438; Yūsuf al-Qaradawī (1993), *op.cit.*, j. 2. Mansūrah: Dār al-Wafā’, hh. 489-491; Abū Muḥammad ‘Alī bin Aḥmad bin Sa‘īd bin Hazm al-Andalūsi (1988), *op.cit.*, j. 7, hh. 579-571; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 3, hh. 574-575; Al-Sayyid Sābiq (1994), *op.cit.*, j. 3, h. 152.

⁸⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *ibid.*

⁸⁵ Yūsuf al-Qaradawī (1993), *op.cit.*, h. 489.

⁸⁶ Minit Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Majlis Agama Islam Negeri Kedah pada 21 hb. Jan. 1993; Minit Mesyuarat Jawatankuasa Syariah Negeri Pahang pada 14hb. April 1997.

“Harta-harta pendapatan yang diperolehi dari usaha sama ada dalam bentuk gaji, elaun, ganjaran, pampasan atau pendapatan pemindahan atau pendapatan yang diperolehi melalui kerjaya yang bercorak profesional, kepakaran atau kemahiran diri adalah diwajibkan zakat apabila cukup nisabnya menurut nisab zakat logam (emas, perak) atau matawang, tanpa syarat hawl. Kadar zakatnya ialah 1/40 setelah ditolak perbelanjaan daruriyyat yang paling sederhana.”⁸⁷

Menfatwakan wajib zakat *al-Māl al-Mustafād* tanpa syarat *hawl* menepati pandangan yang popular dalam mazhab Dawūd al-Zāhiri, mazhab al-Nāṣir, al-Ṣādiq dan al-Bāqir daripada imam-imam *Ahl al-Bayt*⁸⁸ dan disokong pula oleh beberapa orang ulamak semasa seperti Muḥammad al-Ghazālī, Abd al-Wahāb Khallāf, Dr. Yūsuf al-Qaradāwī⁸⁹ dan Wahbah al-Zuhaylī.⁹⁰

Jika diteliti secara mendalam, fatwa ini didapati bertentangan dengan *qawl muktamad* dalam mazhab Syāfi‘ī yang juga menjadi pendapat imam-imam mazhab sunni yang lain. Bagi mereka, zakat *al-Māl al-Mustafād* tidak diwajibkan melainkan setelah cukup nisab dan genap tempoh setahun.⁹¹ Dalam isu ini, Jemaah Ulama sekali lagi kelihatan telah meluaskan skop *mentarjihkan* mereka dengan mengambil pandangan di luar lingkungan mazhab yang empat.

Jemaah Ulama apabila dalam *mentarjihkan* pendapat yang tidak mensyaratkan *hawl*, telah mengemukakan dua firman Allah s.w.t. sebagai alasan penghujahan. Pertamanya, firman Allah yang bermaksud:

*“Wahai orang-orang yang beriman! Belanjakanlah (pada jalan Allah) sebahagian dari hasil usaha kamu yang baik-baik, dan sebahagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu”.*⁹²

(Terjemahan Surah al-Baqarah (2): 267)

⁸⁷ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), “Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1999”, Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 4.

⁸⁸ Muḥammad bin ‘Alī al-Syawkānī (1996), *op.cit.*, j. 4, h. 454; Yūsuf al-Qaradāwī (1969), *Fiqh al-Zakāt*, j. 1. Beirut: Dār al-Irsyād, h. 503.

⁸⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *ibid.*, h. 505.

⁹⁰ Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 2, h. 866.

⁹¹ *Ibid*; ‘Abd al-Raḥman al-Jaziri (t.t.), *op.cit.*, j. 1, h. 554.

⁹² Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), “Kompilasi Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1999”, Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, h. 5.

Keduanya, firman Allah s.w.t yang bermaksud:

*“Ambillah (sebahagian dari harta mereka menjadi sedekah, supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk).”*⁹³

(Terjemahan Surah al-Tawbah (9): 103)

Selain itu, mereka juga berdalilkan dengan satu hadith daripada Nabi s.a.w. yang bermaksud: *“Pada emas dan perak itu dikenakan zakat sebanyak 1/40.”*⁹⁴

Dalil-dalil di atas menjadi pegangan bagi Jemaah Ulama dan golongan yang tidak mensyaratkan *hawl* kerana ianya didatangkan dalam bentuk pengertian yang umum dan mutlak iaitu tanpa pensyaran *hawl*.⁹⁵ Pandangan seumpama ini turut menjadi pilihan sebahagian sahabat dan juga *īabi in*.⁹⁶

Pentarjihān yang dibuat oleh Dr. Yūsuf al-Qaradawī dan Wahbah al-Zuhaylī dalam masalah ini juga dilihat menjadi faktor pengukuh kepada pandangan yang dipilih oleh Jemaah Ulama.⁹⁷ Bahkan pandangan al-Qaradawī telah dilihat sebagai pencetus utama kepada perbincangan ilmiah dalam isu zakat pendapatan dan penggajian profesional di negara kita. Hampir menjadi suatu kenyataan umum bahawa zakat gaji dan pendapatan yang boleh dimasukkan di bawah apa yang disebutkan sebagai zakat *al-Māl al-Mustafād* tidak pernah timbul di negara kita kecuali setelah ianya dipopularkan oleh tulisan-tulisan yang membuat ulasan terhadap idea yang dilontarkan oleh al-Qaradawī melalui bukunya *Fiqh al-Zakāh*. Meskipun idea asas tentang hal itu telah lama dibahaskan oleh para ulamak klasik.⁹⁸

Kesimpulan

Amalan keterikatan mazhab dalam berfatwa sebagaimana pernah menjadi tradisi di kalangan pihak berkuasa fatwa negeri telah mengalami beberapa proses perubahan yang positif, sehingga memberi keluasan yang selesa untuk turut menerima pakai

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Abū Dāwūd Sulaymān bin al-Asy'āth al-Sajistānī (1999), *op.cit.*, Kitāb al-Zakāh, Bāb Fī Zakāh al-Sā'imah, no. hadith 1567.

⁹⁵ Yūsuf al-Qaradawī (1969), *op.cit.*, h. 506.

⁹⁶ Uthman bin Hj. Ibrahim (ed) (t.t.), “Kompilasai Perkara-Perkara Yang Difatwakan Dalam Tahun 1999”, Kota Bharu: Majlis Agama Islam Kelantan, hh. 5-7.

⁹⁷ Yūsuf al-Qaradawī, *op.cit.*, h. 505; Wahbah al-Zuhaylī (1996), *op.cit.*, j. 2, h. 866.

⁹⁸ Mahmood Zuhdi Abd. Majid, “Zakat Gaji dan Pendapatan Profesional” dalam *Jurnal Syariah*, Jilid 1 Bil. 1, 1993, h. 33.

pandangan hukum dari mazhab yang pelbagai. Perkembangan ini berlaku kerana memenuhi tuntutan keperluan semasa yang wujud dalam masyarakat.

Bagi memenuhi hasrat perkembangan yang berlaku dalam masyarakat, amalan fatwa yang mesti terikat dengan pandangan mazhab tertentu sudah tidak lagi sesuai. Sebagai anjakan awal dari terus melakukan ijtihad secara menyeluruh, ijtihad *tarjihī* telah dipilih sebagai pendekatan terbaik sesuai dengan keupayaan sumber manusia dan prosedur pentadbiran hukum Islam yang wujud. Pendekatan ini juga berkemungkinan mampu menyumbang ke arah pelaksanaan *fiqh* Malaysia. Ini kerana melalui pendekatan ini, para ulama tempatan boleh memilih pendapat *fuqahā'* terdahulu yang paling sesuai dengan budaya dan cara hidup masyarakat Islam di Malaysia.

Namun, bagi menentukan pencapaian sebenar pelaksanaan *fiqh* Malaysia, maka ia memerlukan usaha yang lebih gigih daripada itu. Walau bagaimanapun, sebagai suatu langkah membuka kepompong amalan keterikatan mazhab ianya sudah dikira sebagai suatu perkembangan yang positif dan patut disokong.