

AL-QANATIR

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Vol. 4 No. 1 (2016)

eISSN: 2289-9944

BAHASA MALAYSIA SECTION:

Keterlibatan Masyarakat Dalam Islamic State (IS) Dan Pencegahannya 1

Mohd Nasaruddin Hussein & Khairul Anuar Mohamad

Metodologi Fatwa Mazhab Imam Al-Shaficiyy: Kajian Terhadap Pendekatan Usul Mazhab Dalam Pengeluaran Hukum 13

Muhammad Najib Abdullah & Mohamad Sabri Zakaria

Prinsip Khiyār (Pilihan) Dalam Undang-Undang Berkaitan Jualan Barangan Menurut Islam 28

Hasri Harun, Shofian Ahmad & Ruzian Markom

ARABIC SECTION:

فكر الطبري في بعض أفعال الله الأزلية من خلال تفسيره "جامع البيان" 39

عبد الكريم توري، نورحسني إبراهيم، محمد يوسف إسماعيل، أحمد كامل محمد،
رابعة العداوية محمد & نورذوليلي محمد غزالي

**المُحَكَّم ودوره في التحكيم عند غياب القضاء الشرعي في الخصومات
الأسرية** 54

محمد سعيد المجاهد

AL-QANATIR INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Vol. 4 No. 1 ... 2016

© Copyright. Usuli Faqih Research Centre (UFRC)

No part of this ejournal may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written consent of the publisher.

Publisher:



26, Jalan Warisan Indah 8/2,
Kota Warisan, 43900,
Selangor Darul Ehsan.

H/P: 019 - 644 0815

E-mel: usulifaqih@gmail.com **Web:** www.usulifaqihrc.com

eISSN:

2289-9944

Editorial Board

Chief Editor

Assoc. Prof. Dr. Irwan Mohd Subri
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Malaysia

Editors

Dr. Hamza Abd al-Karim
United Arab Emirates University (UAEU), UAE

Assoc. Prof. Dr. Arieff Salleh Rosman
Universiti Teknologi Malaysia (UTM), Malaysia

Dr. Hasanah Abd Khafidz
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Azman Ab Rahman
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Malaysia

Dr. Muhamad Faisal Ashaari
Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Malaysia

Dr. Hishomudin Ahmad
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Malaysia

Dr. Nisar Mohamad Ahmad
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Malaysia

Advisory Board

Prof. Dr. Hassan Mohammad Almarzouqi
United Arab Emirates University (UAEU), UAE

Prof. Dr. Adel M. Abdulaziz Algeriani
Universiti Islam Malaysia (UIM), Malaysia

Prof. Dr. Muhammad al-Dush
United Arab Emirates University (UAEU), UAE

Prof. Dr. Tawfiq Muhammad Said Ramadan al-Butiyy
Damascus University, Syria

Assoc. Prof. Dr. Adnan Mohamed Yusoff
Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Malaysia

About The Journal

Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies (e/ISSN: 2289-9944) is a refereed e-journal published by Usuli Faqih Research Centre. It is published three times a year, in April, August and December. The main objective of the publication is to create a platform to publish original articles, researches results, case studies and book reviews related to the field of Islamic studies.

The editorial board welcomes original contributions of the author (in Bahasa Melayu [Malay], English or Arabic) which never published or under consideration for publication in any other publication.

Contributions can be submitted in any of the following forms:

- (a) Articles (not exceeding 30 pages)
- (b) Book Review (not exceeding 10 pages)

Scope

- Shariah.
- Usuluddin.
- Al-Quran.
- Sunnah/Hadis.
- Dakwah.
- Arabic Language.
- Islamic Civilization.
- Islamic Thought.

Indexing

Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies has been indexed in Google Scholar, Directory of Research Journals Indexing (DRJI) and MyJurnal.

To submit article:

Please go to the website:

<http://al-qanatir.com/>

or email to: dirasatislamiyyah@gmail.com

Mailing Address

Al-Qanatir International Journal of Islamic Studies
(Usuli Faqih Research Centre)
26, Jalan Warisan Indah 8/2,
Kota Warisan,
43900 Sepang,
Selangor Darul Ehsan,
Malaysia.

Principal Contact

Assoc. Prof. Dr. Irwan Mohd Subri
Chief Editor
Email: dirasatislamiyyah@gmail.com

KETERLIBATAN MASYARAKAT DALAM ISLAMIC STATE (IS) DAN PENCEGAHANNYA

SOCIETY'S INVOLVEMENT IN ISLAMIC STATE (IS) AND IT'S PREVENTION

Mohd Nasaruddin Husseinⁱ & Khairul Anuar Mohamadⁱⁱ

ⁱ (Corresponding author). Pelajar Master Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

ⁱⁱ Pensyarah Kanan, Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia.

Abstrak

Tujuan kajian diskriptif ini adalah untuk mengetahui faktor-faktor yang menyebabkan salah faham tentang jihad sehingga terlibat dalam Islamic State (IS). Mereka mendakwa diri mereka berjihad pada jalan Allah. Aspek yang dibincangkan secara terperinci dalam kajian ini meliputi faktor dalaman serta luaran yang kuat mempengaruhi masyarakat. Selain itu mereka menyatakan bahawa jihad menggunakan senjata hanyalah satu satunya untuk memperjuangkan Islam. Antara faktor yang dilihat dominan ialah tiada ilmu atau kurang pengetahuan tentang ilmu jihad mengikut ajaran Quran dan Hadis. Selain itu, latar belakang pendidikan dan taraf sosio ekonomi sesebuah keluarga juga diambil kira. Pengaruh media sosial seperti facebook, jurnal, twitter dan instagram juga memainkan peranan penting mempengaruhi seseorang itu menyertai IS. Impak besar salah faham tentang jihad ini mengakibatkan ketidakstabilan berlaku dalam negara. Kes kes yang mutakhir ini melibatkan pengeboman berani mati, penculikan dan pembunuhan sesama Islam. Ia dibincangkan dalam kajian ini. Hasil kajian ini dapat membantu masyarakat dalam memahami pengertian sebenar perkataan jihad berdasarkan al-Quran dan Hadis, mengelakkan menyertai IS setelah mengetahui punca puncanya.

Kata kunci: IS, jihad, senjata, pengeboman, mati.

Abstract

The objective of this descriptive research is to find out the factors that contribute to the misconceptions of jihad which will eventually lead to the involvement in the Islamic State (IS). By doing so, they claimed they are practising jihad in the cause of Allah. The aspects that are discussed in detail in the research include both internal and external factors that have strong influence to the society. Besides, they also claimed that Jihad by the means of weapons is the only way to uphold Islam. Among the factor seen to be dominant is the non-existent or lack of knowledge about Jihad as stated in the Quran and Hadith. Furthermore, the background of education and socio-economic status of a family are also taken into account. The effects of social media like Facebook, journals, Twitter and Instagram play important roles in influencing a person to join IS. The great impact of misconceptions of Jihad can cause instability in a country. The recent cases include suicide bombings, kidnapping and the killing of among Muslims. These are all discussed in this research. The findings of this research could help the society to understand the meanings of true jihad based on the Holy-Quran and Hadith, and thus avoid themselves from joining IS after knowing its roots.

Keywords: IS, jihad, weapon, bombing, death.

PENDAHULUAN

Islam membawa keamanan dan rahmat untuk seluruh dunia. Inilah sebabnya diturunkan nabi nabi dan rasul rasul dengan membawa bukti bukti daripada Quran, kitab Taurat, Injil, dan Zabur serta suhuf suhuf semata mata membawa keselamatan dan keamanan kepada

manusia. Dengan sebab benarnya ajaran Islam ini telah menambat hati umat manusia untuk memeluk agama Islam.

Kebangkitan Islamic State (IS) pada masa kini telah mencacatkan dan memalukan agama yang suci ini. Agama Islam memberi penekanan khusus tentang keamanan, keharmonian hidup antara satu sama lain telah mula tercemar. Islam telah menjadi agama paling digeruni dan mengancam jiwa manusia bukan sahaja terhadap dunia sejagat tetapi kepada Malaysia terutamanya. Ancaman bukan sahaja terhadap sesama Islam tetapi juga kepada yang bukan Islam. Agama Allah ini dilihat sebagai agama peperangan, kekejaman, pembunuhan orang awam, tebusan dan bom berani mati.

Mengikut Dr. Chandra Muzaffar, Pensyarah Sains Politik Pengajian Islam, UIAM (Berita Harian, 2015) IS ialah proksi Israel menghancurkan Negara Islam. IS adalah jelmaan pengganas yang ditaja individu, kumpulan serta negara tertentu di Asia Barat dan negara Teluk yang menjadi proksi kuasa Barat bagi menjaga kepentingan mereka di rantau itu. IS tidak menjajah tetapi Israel yang menjajah, menindas dan membunuh penduduk Palestin. IS membunuh orang Islam Sunni atau Syiah di Iraq dan Syria.

Peristiwa pengeboman di Perancis pada 14 November 2015 yang mengorbankan 153 orang yang tidak berdosa didalangi oleh IS memburukkan lagi nama Islam di mata dunia. Kejadian ini telah menyebabkan terjadinya '*Islamic Phobia*' di Eropah dan Barat mula melabelkan Islam sebagai agama yang paling digeruni dalam dunia.

Ahmed Al Tayyeb, Imam Besar Al Azhar berkata, "Sudah sampai masa bagi dunia bersatu padu untuk memerangi keganasan. Perbuatan seperti ini bertentangan dengan prinsip semua agama, kemanusiaan dan ketamadunan" (Berita Harian, 2015).

Kes terbaru di Malaysia ialah pada 14 November 2015 apabila seorang pensyarah Universiti, Dr. Mahmud Ahmad telah melatih beratus ratus orang sebagai ahli baru IS di Asia Tenggara. Pensyarah ini membuat perancangan menjadikan Filipina dan Malaysia sebagai hab dalam serangan IS di rantau ini (Berita Harian, 2015).

Selain itu pada 6 April 2015, negara dikejutkan dengan penangkapan 19 orang yang berumur dalam lingkungan 18 hingga 52 sedang menjalani latihan di Gunung Nuang, Hulu Langat Selangor. Ramai antara mereka ialah penduduk tempatan Hulu Langat yang sedang mempersiapkan diri untuk menyertai IS di Syria. Mereka sedang merancang untuk menyerang balai balai polis, kem tentera dan pelbagai kepentingan Negara di Putrajaya (Ahmad Sarbini, 2015). Mereka mengaku melakukannya atas nama Jihad.

Pada 6 Disember 2014, dua orang penjawat awam dan 10 pasangan suami isteri ditahan oleh polis sebelum berlepas ke Syria untuk menyertai IS (Zulfatri Hamzah, 2014). Sementara itu pada Februari 2015, seorang remaja perempuan berumur 14 tahun ditahan polis di KLIA untuk ke Syria menyertai IS melalui Turki.

Sehinggalah kajian ini ditulis, tiga keluarga dari Hulu Langat telah kehilangan dua orang anak lelaki dan seorang anak perempuan yang sedang belajar di Yaman menyertai IS di Syria. Mereka telah menghantar pesanan ringkas pada keluarga masing masing untuk bertemu di syurga apabila mereka syahid nanti dalam peperangan.

Justeru kajian ini akan menyingkap pelbagai faktor yang menyebabkan mereka ini terlibat dalam IS dan mencadangkan beberapa langkah sesuai bagi menangani isu tersebut sebelum ia terlambat.

JIHAD MENURUT AL-QURAN

Peperangan tidak dianggap syarie melainkan peperangan yang berbentuk *fi sabilillah* iaitu peperangan orang orang Mukmin yang disebut oleh Allah:

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا

Maksudnya, "Orang-orang yang beriman, berperang pada jalan Allah; dan orang-orang yang kafir pula berperang pada jalan taghut (Syaitan). Oleh sebab itu, perangilah kamu akan pengikut-pengikut Syaitan itu, kerana sesungguhnya tipu daya Syaitan itu adalah lemah" (al-Quran. Al-Nisa': 76).

Dalam tafsir Ibn Kathir, Ibnu Kathir (1994) mengulas bahawa orang Mukmin berperang kerana taat pada Allah mempertahankan orang-orang yang lemah dan menuntut reda Allah jika berlaku pencerobohan daripada kafir musyrikin dan orang-orang kafir berperang untuk mengekalkan taghut dan ingin memadamkan cahaya Islam.

Islam tidak pernah menyukai peperangan dan tidak menggunakan peperangan melainkan ketika darurat seperti mana penjelasan Allah:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Maksudnya, "Kamu diwajibkan berperang (untuk menentang pencerobohan) sedang peperangan itu ialah perkara yang kamu benci; dan boleh jadi kamu benci kepada sesuatu padahal ia baik bagi kamu, dan boleh jadi kamu suka kepada sesuatu padahal ia buruk bagi kamu. Dan (ingatlah), Allah jualah Yang mengetahui (semuanya itu), sedang kamu tidak mengetahuinya" (al-Quran. Al-Baqarah: 216).

Syed Qutb (1994) dalam *Fi Zilal al-Qur'an*, mengulas dan mentafsirkan bahawa dalam ayat di atas bahawa Allah tidak menafikan fitrah manusia yang tidak suka pada peperangan. Allah menghargai perasaan semula jadi manusia iaitu takut untuk menghadapi peperangan. Syed Qutb memberi ulasan bahawa terdapat fardhu yang amat mudah dikerjakan oleh manusia seperti solat, puasa, sedeqah, haji tetapi ada fardhu yang amat sukar dikerjakan manusia seperti jihad. Fardhu yang pahit dan berat ini wajib dilakukan kerana mempunyai hikmah yang tersembunyi. Allah mengurniakan banyak hikmah tersembunyi terhadap benda yang sukar dilakukan oleh manusia iaitu Jihad. Sama ada jihad itu disukai atau tidak, Syed Qutb tetap menyatakan ia wajib dilakukan oleh setiap orang mukmin.

Kebanyakan lafaz jihad yang disebutkan dalam Quran bererti mencurahkan tenaga dalam menyebarkan dakwah Islam dan mempertahankan Islam. Berkata al-Raghib al-Asfahaniyy (1999) dalam *Mufradat al-Qur'an*, jihad bererti kemampuan dan bebanan. Beliau mentafsirkan Jihad iaitu:

- i. Jihad melawan musuh yang nyata.
- ii. Jihad melawan syaitan.
- iii. Jihad melawan nafsu.

Ketiga-tiga ini mengikut al-Raghib al-Asfahaniyy terdapat dalam ayat berikut:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Maksudnya, "Pergilah kamu beramai-ramai (untuk berperang pada jalan Allah), sama ada dengan keadaan ringan (dan mudah bergerak) ataupun dengan keadaan berat (disebabkan berbagai-bagai tanggungjawab); dan berjihadlah dengan harta benda dan jiwa kamu pada

jalan Allah (untuk membela Islam). Yang demikian amatlah baik bagi kamu, jika kamu mengetahui” (al-Quran. Al-Tawbah: 41).

Dalam tafsir al-Azhar, HAMKA (2013) menyatakan bahawa dalam ayat di atas, Allah menjadikan jihad sebagai medan terbaik untuk menguji iman seseorang itu. Sebahagian orang-orang munafik yang diketuai oleh Abdullah bin Ubay enggan ke medan perang Tabuk kerana cuaca panas dan buah-buahan pula masak ranum. Ini adalah untuk menguji siapakah antara orang-orang yang mengaku benar kasih dan cinta pada Allah atau hanyalah berpura-pura depan Nabi SAW. Jihad wajib dilakukan untuk membuktikan kecintaan pada nabi dan mempertahankan Islam daripada dicerobohi.

Mustafa al-Maraghiyy (1953), mentafsirkan ayat di atas dalam *Tafsir al-Maraghiyy*, jihad adalah kerja keras, bersungguh-sungguh, berjuang, berperang segala upaya harta, jiwa untuk menentang musuh yang ingin menceroboh ke dalam negara Islam. Ini termasuklah jihad harta, kekuatan mental, fizikal pada jalan Allah. Jihad dalam tafsir ini menghuraikan dalam definisi yang sangat luas seperti mendirikan solat, puasa dan haji serta pelbagai kefarduan yang lain. Jihad juga bererti bersungguh-sungguh menundukkan hawa nafsu.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Maksudnya, “Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah, dan orang-orang (Ansar) yang memberi tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang Islam yang berhijrah itu), mereka semuanya menjadi penyokong dan pembela antara satu dengan yang lain. dan orang-orang yang beriman yang belum berhijrah, maka kamu tidak bertanggungjawab sedikitpun untuk membela mereka sehingga mereka berhijrah. dan jika mereka meminta pertolongan kepada kamu dalam perkara (menentang musuh untuk membela) agama, maka wajiblah kamu menolongnya, kecuali terhadap kaum yang ada perjanjian setia antara kamu dengan mereka. Dan (ingatlah) Allah Maha melihat akan apa yang kamu lakukan” (al-Quran. al-Anfal: 72).

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Maksudnya, “Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya Dialah yang memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamaNya); dan Dia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama, agama bapa kamu Ibrahim. Dia menamakan kamu "orang-orang Islam" semenjak dahulu dan dalam (al-Quran) ini, supaya Rasulullah (Muhammad) menjadi saksi yang menerangkan kebenaran perbuatan kamu, dan supaya kamu pula layak menjadi orang-orang yang memberi keterangan kepada umat manusia (tentang yang benar dan yang salah). oleh itu, dirikanlah sembahyang, dan berilah zakat, serta berpegang teguhlah kamu kepada Allah! Dialah pelindung kamu. maka (Allah yang demikian sifatnya) Dialah sahaja sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik pemberi pertolongan” (al-Quran. al-Hajj: 78).

Ibn Taymiyyah (1983) dalam kitab *Matalib Uli al-Nuha* berkata, "Arahan kewajiban berjihad ada yang berlaku dengan sepenuh hati, iaitu azam bagi berjihad dengan bersungguh sungguh. Jihad mengajak manusia untuk mendekati manusia kepada Islam. Jihad berbentuk mendirikan hujah, menegakkan kebenaran dan memusnahkan kebatilan. Jihad penerangan, menjelaskan kebenaran dan membuang syubhah".

Imam al-Jassas (1996) dalam kitabnya *Ahkam al-Qur'an* berkata ayat 216 Surah al-Baqarah menjelaskan bahawa wajib untuk berperang memerangi golongan musyrikin apabila mereka memerangi kita. Allah tidak memerintahkan kita untuk memerangi manusia keseluruhannya.

Ibn Qayyim (1992) berkata, "Secara tepatnya Jihad adalah fardu ain samada dengan hati, lisan, harta ataupun tangan. Menjadi kewajiban setiap orang Islam berjihad dengan satu daripada bahagian bahagian ini. Jihad dengan nyawa adalah fardu kifayah manakala jihad dengan harta ada dua pendapat. Ini kerana tuntutan jihad dengan nyawa dan harta samauntutannya sebagaimana firman Allah SWT:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ

Maksudnya, "Wahai orang-orang yang beriman, kalau kamu membela (agama) Allah nescaya Allah membela kamu (untuk mencapai kemenangan) dan meneguhkan tapak pendirian kamu" (al-Quran. Muhammad: 7).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Maksudnya, "Wahai orang-orang yang beriman! mahukah Aku tunjukkan sesuatu perniagaan yang boleh menyelamatkan kamu daripada azab seksa yang tidak terperi sakitnya? Iaitu, kamu beriman kepada Allah dan RasulNya, serta kamu berjuang membela dan menegakkan agama Allah Dengan harta benda dan diri kamu. Yang demikian itulah yang lebih baik bagi kamu, jika kamu hendak mengetahui (hakikat yang sebenarnya)" (al-Quran. al-Saff: 10-11).

Ibn Taymiyyah (1983) mengulas bahawa inilah asas asas jihad yang sebenarnya yang menjadi fardu terhadap semua orang orang mukmin. Iaitu beriman kepada Allah ialah kemuncak kepada jihad iaitu melawan nafsu taghut dan syirik terhadap Allah, daripada perhambaan manusia kepada manusia kepada perhambaan manusia kepada Allah. Jihad untuk mendapat keluasan balasan negeri akhirat daripada kesempitan dunia. Allah meletakkan jihad harta mendahului jihad jiwa kerana harta harta amat susah untuk dikorbankan di jalan Allah. Harta menunjukkan kemegahan dan kekuatan diri seseorang dan menjadi fitrah semula jadi manusia untuk menambahkan harta dan tidak mengurangnya.

Diri kamu dalam ayat di atas amat luas diertikan oleh Ibn Taymiyyah iaitu jihad dalam dakwah menegakkan Islam, jihad dalam mempelajari Islam, jihad dalam ekonomi serta kewangan Islam, jihad dalam pemerintahan Islam, jihad dalam memperkatakan yang haq dan menjelaskan yang batil.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

Maksudnya, "Dan perangilah mereka sehingga tidak ada lagi fitnah, dan (sehingga) menjadilah agama itu semata-mata kerana Allah. kemudian jika mereka berhenti maka tidaklah ada permusuhan lagi melainkan terhadap orang-orang yang zalim" (al-Quran. al-Baqarah:193).

Jihad jiwa atau peperangan mengikut Ibn Taymiyyah hanyalah apabila negara Islam dicerobohi oleh musuh, maka ia adalah fardu ke atas setiap Muslim. Firman Allah:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Maksudnya, “Pergilah kamu beramai-ramai (untuk berperang pada jalan Allah), sama ada dengan keadaan ringan (dan mudah bergerak) ataupun dengan keadaan berat (disebabkan berbagai-bagai tanggungjawab); dan berjihadlah dengan harta benda dan jiwa kamu pada jalan Allah (untuk membela Islam). Yang demikian amatlah baik bagi kamu, jika kamu mengetahui (al-Quran. al-Tawbah: 41).

إِلَّا الَّذِينَ يَصُلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوا كُمْ فَإِنِ اعْتَزَلْتُمْ كُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوا كُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

Maksudnya, “Kecuali orang-orang yang pergi (meminta perlindungan) kepada suatu kaum yang ada ikatan perjanjian setia antara kamu dengan mereka, atau orang-orang yang datang kepada kamu sedang hati mereka merasa berat hendak memerangi kamu atau memerangi kaumnya. dan jika Allah menghendaki, nescaya Dia menjadikan mereka berkuasa melawan kamu, kemudian tentulah mereka memerangi kamu. Dalam pada itu, jika mereka membiarkan kamu (dengan tidak mengancam atau mengganggu), serta mereka tidak memerangi kamu dan mereka menawarkan perdamaian kepada kamu, maka Allah tidak menjadikan bagi kamu sesuatu jalan (yang membolehkan kamu memerangi atau menawan) mereka (al-Quran. al-Nisa’: 90).

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

Maksudnya, “Sesungguhnya telah datang kepada kamu seorang Rasul daripada golongan kamu sendiri (iaitu Nabi Muhammad SAW), yang menjadi sangat berat kepadanya sebarang kesusahan yang ditanggung oleh kamu, yang sangat tamak (inginkan) kebaikan bagi kamu, (dan) ia pula menumpahkan perasaan belas serta kasih sayangnya kepada orang-orang yang beriman. Kemudian jika mereka berpaling ingkar, maka katakanlah (wahai Muhammad): "cukuplah bagiku Allah (yang menolong dan memelihara), tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia; kepadaNya aku berserah diri, dan Dialah yang mempunyai Arasy yang besar” (al-Quran. at Tawbah: 128-129).

Imam al-Sha^hraniyy (1996) dalam *Hashiyah al-Daw’ al-Nahar* memberi ulasan pendapat imam Al-Jalal tentang ayat di atas bahawa jihad terhadap kafir harbi merupakan jihad fardu ain terhadap orang Islam apabila mereka mula mengancam umat Islam dan memaksa umat Islam memeluk agama mereka.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Maksudnya, “Wahai orang-orang yang beriman! masuklah kamu ke dalam agama Islam (dengan mematuhi) segala hukum-hukumnya; dan janganlah kamu menurut jejak langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh bagi kamu yang terang nyata” (al-Quran. al-Baqarah: 208).

Yusuf al-Qaradawiyy (2013) mengulas ayat ini dengan memberi pengertian *Silmi* iaitu bermaksud keamanan dan berlawanan dengan perkataan *harb* iaitu peperangan. Ayat ini adalah seruan kepada semua umat Islam bersama sama mencapai keamanan dan tidak berpaling daripadanya. Selain daripada itu, perkataan *salam* itu sendiri iaitu “masuklah kamu ke dalam cabang cabang Islam secara menyeluruh samada dari segi aqidah, ibadat, muamalat akhlak dan undang undang-undang”. Ini bererti manusia masuk ke dalam keamanan yang hakiki iaitu keamanan diri, keluarga, masyarakat dan juga seluruh umat manusia.

Jadi Yusuf al-Qaradawiyy menyatakan bahawa makna di atas ialah keamanan, dan meninggalkan peperangan.

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Maksudnya, “Dialah Allah, yang tidak ada tuhan melainkan dia; Yang Menguasai (sekalian alam); Yang Maha Suci, Yang Maha Selamat Sejahtera (daripada segala kekurangan); Yang Maha Melimpahkan Keamanan; Yang Maha Pengawal serta Pengawas, Yang Maha Kuasa, Yang Maha Kuat (menundukkan segala-galanya), Yang Melengkapi Segala KebesaranNya. Maha suci Allah daripada segala yang mereka sekutukan dengannya” (al-Quran. al-Hashr: 23).

Jelas Yusuf al-Qaradawiyy (2013) lagi dalam Fiqh Jihad bahawa satu-satu umat yang diberi nama °Abd al-Salam ialah umat Islam dan syurga menanti bagi umat yang sentiasa menyebarkan *salam* atau keamanan ini pada seluruh manusia.

Allah menjauhkan golongan mukmin daripada peperangan dan kemusnahan jiwa, mengikut Yusuf al-Qaradawiyy.

وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا

Maksudnya, “Dan Allah telah menghalau kembali (angkatan tentera) orang-orang yang kafir itu (ke tempat masing-masing) dengan keadaan mereka geram marah (kerana gagal dan hampa), mereka tidak mendapat sebarang keuntungan. Dan Allah selamatkan orang-orang yang beriman daripada bencana menghadapi peperangan itu. Dan (ingatlah) adalah Allah Maha Kuat, lagi Maha Kuasa” (al-Quran. al-Ahzab: 25).

Allah memberikan kenikmatan dan kurnia kepada Nabi Muhammad SAW dan orang mukmin. Sesungguhnya pertempuran itu berakhir tanpa ada pembunuhan dan pertumpahan darah. Ini kerana Allah menghindarkan golongan mukmin daripada peperangan. Ini nikmat agung yang mesti disyukuri oleh umat Islam.

Dalam perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad SAW dan para sahabat berikrar untuk berperang hingga ke titisan darah yang terakhir dan tidak menyerah walau dalam apa jua keadaan pun. Lalu Allah mahukan berlakunya rundingan antara orang orang mukmin dan musyrikin Mekah. Hal ini berakhir dengan satu perjanjian yang dinamakan perjanjian Hudaibiyah. Hal ini kerana turunnya ayat gencatan senjata yang dinamakan surah *al-Fath* (Yusuf al-Qaradawiyy, 2013).

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا

Maksudnya, “Sesungguhnya Kami telah membuka bagi perjuanganmu (wahai Muhammad) satu jalan kemenangan yang jelas nyata” (al-Quran. al-Fath: 1).

Melalui perjanjian ini, menurut Yusuf al-Qaradawiyy, pedang-pedang disimpan melalui gencatan senjata yang berlaku selama 10 tahun. Seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah SAW, “Adakah ini suatu kemenangan, Ya Rasulullah?” Baginda menjawab “Ya, ini kemenangan yang nyata” (al-Nawawiyy, 1979).

Mereka membuka kota Makkah tanpa peperangan. Rasulullah begitu bahagia dan gembira dengan anugerah kemenangan dari Allah. Maka turun satu lagi ayat dalam surah yang sama cara umat Islam melayani musyrikin Mekah setelah menang menakluki kota Mekah.

وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا

Maksudnya, “*dan Dia lah Yang telah menahan tangan mereka (yang musyrik) daripada melakukan perkara yang buruk terhadap kamu, dan tangan kamu daripada berbuat demikian kepada mereka di kawasan Mekah, sesudah Dia menjadikan kamu dapat menewaskan mereka. Dan (ingatlah), Allah adalah Maha melihat akan segala yang kamu kerjakan*” (al-Quran. al-Fath: 24).

Jelas, bukan orang musyrikin sahaja mesti menahan diri daripada membinasakan orang mukmin, tetapi orang mukmin juga perlu menahan diri daripada membinasakan orang kafir musyrik. Inilah pelajaran hakiki yang menunjukkan agama Islam suka pada perdamaian bukan keganasan.

IS DI MALAYSIA

Menurut kenyataan yang dilaporkan dalam Seminar Pemurnian Aqidah pada tahun 2014 yang dianjurkan oleh Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan seramai 48 orang telah ditahan oleh pihak polis terlibat dalam IS. Menurut SAC Dato’ Ayob Khan Maidin Pitchay, Ketua Penolong Pengarah Bahagian Counter Terrorisme Cawangan Khas Bukit Aman, sehingga kini 2014, seramai 22 orang rakyat Malaysia sudah berada di Syria sedang menyertai IS. Mereka kini dilaporkan sedang bersiap untuk ke Homs, di Syria memerangi tentera yang setia pada Basyar al-Assad (Zulhadi Mohd, 2014).

Kebanyakan mereka adalah pelajar pelajar universiti Timur Tengah seperti di Yaman, Iraq dan Syria yang terpengaruh dengan janji janji yang ditaburkan oleh pemimpin IS tentang Jihad. Menurut Ayob, kebanyakan yang terhlibat dalam IS mendapat pengetahuan tentang jihad melalui internet. Ada juga melalui program usrah dari rumah ke rumah. Pada September 2014, seorang rakyat Malaysia dari Hulu Langat, Ahmad Affendi Abdul Manaf terkorban apabila merempuh sekatan tentera dalam bom berani mati yang turut membunuh 50 orang tentera kerajaan Basyar.

Selepas itu pada tahun yang sama, seorang lagi rakyat Malaysia iaitu Mohd Fadhlullah dari Kedah juga terbunuh di Syria dalam perjuangan bersama IS apabila ditembak mati oleh tentera kerajaan (Ahmad Zulfatri Hamzah, 2014).

Pada 12 Sepetember 2014, empat sekeluarga dan 40 orang lain meneruskan kehidupan di Syria sebagai anggota IS. Penyertaan rakyat Malaysia dalam IS sehingga 2014, menurut Ayob, semakin meningkat iaitu daripada 40 orang mencecah kepada 53 orang, kebanyakannya adalah pelajar pelajar dan penjawat awam di Malaysia. Polis telah mengenal pasti terdapat 5 orang rakyat Malaysia yang telah menyertai IS masih dalam perjalanan transit ke Syria bagi menyertai IS iaitu kesemuanya bekas tahanan ISA. Mereka ialah Mohd Lotfi, Zainun, Mohd Rafiz dan Abdul Samad. Ksesemuanya berasal dari Kedah dan merupakan penjawat awam (Ahmad Zulfatri Hamzah, 2014).

FAKTOR FAKTOR YANG MENYEBABKAN SALAH FAHAM TENTANG JIHAD

Berikut adalah beberapa faktor yang menyebabkan salah faham tentang makna jihad, seterusnya menjerumuskan individu dengan IS:

- i. Pengaruh daripada kumpulan kumpulan yang radikal dan ekstrim dengan makna jihad yang hanya menjurus kepada jihad melalui kekerasan dan peperangan. Kumpulan ini percaya bahawa Islam perlu disebarikan melalui senjata dan paksaan. Kumpulan seperti Al-Qaeda, Taliban, Laskar Jihad, Jemaat Islam, Pergerakan Pembebasan Moro dan yang paling dominan sekarang ini ialah IS. Kumpulan ini menonjolkan beberapa ketua yang menunjukkan kehebatan serta keberanian dan kewibawaan seperti Osama bin Laden, Abu Bakar al-Baghdadi, Ahmad Shah Mas'oud serta Abu Bakar Bashir menarik minat masyarakat untuk menyertai kumpulan mereka. Tambahan pula kumpulan ini melakarkan banyak kejayaan bagi melumpuhkan sekutu sekutu kuffar dan kuasa kuasa besar seperti Amerika Syarikat, Perancis, Russia dan England. Ini menyebabkan ramai umat Islam ingin menyertai Jihad.
- ii. Peranan Media Elektronik seperti Facebook, Twitter, Instagram, Whatsapp dan televisyen sangat sangat penting dalam mempengaruhi masyarakat menyertai IS. Propaganda dan doktrin doktrin serta salah tafsiran ayat ayat mengenai Jihad mudah disebarluaskan melalui media elektronik ini.
- iii. Kurangnya ilmu pengetahuan tentang jihad dalam kalangan masyarakat. Masyarakat sangat jahil tentang makna jihad sebenar. Bagi mereka jihad ialah peperangan yang membawa mereka terus ke syurga dengan mudah. Kurangnya topik topik jihad diajar di masjid masjid dan surau surau yang hanya banyak menumpukan kepada tajuk feqah yang lain seperti wuduk, solat, puasa, haji serta sifat-sifat wajib bagi Allah dalam kitab kitab kuning tradisional. Bukan itu sahaja, khutbah-khutbah Jumaat pun kurang difokuskan dalam bab jihad. Kedangkalan ilmu dalam bab ini menyebabkan umat Islam mudah terpengaruh ingin menyertai IS di Syria.
- iv. Latar belakang pendidikan sesetengah rakyat Malaysia mempengaruhi menyertai IS di Syria. Kebanyakan rakyat Malaysia yang menyertai IS mendapat pendidikan dari pelbagai universiti di Timur Tengah seperti Yaman, Mesir, Iraq dan Jordan. Mereka mempunyai pengalaman menyaksikan kebangkitan penduduk Arab menentang penguasa yang zalim yang dikenali sebagai "*Arab Spring*". Ini mendorong untuk mereka untuk bangkit menentang kezaliman dan mendirikan sistem khalifah Islam seperti dilauung laungkan oleh IS.
- v. Janji-janji daripada pihak IS amat menarik hati masyarakat Malaysia. IS menjanjikan kehebatan sebagai pejuang Islam dengan memberi peluang kepada ahli ahlinya untuk memegang dan menggunakan senjata api. Dengan menggalas senjata AK 47, memegang grenad serta pelancar roket merupakan pengealaman yang paling berharga dalam hidup. Latihan-latihan ala gerila hanya ada dalam IS, inilah yang diintai peluang oleh masyarakat awam di Malaysia yang ingin mencuba pengalaman baru. Lagi pun janji janji IS yang berunsur keagamaan paling menarik perhatian. Mereka dijanjikan syurga jika mereka mati dalam perjuangan menegakkan khalifah Islam. Inilah jalan paling singkat untuk memasuki syurga Allah.

LANGKAH LANGKAH MENANGANI ISU PENGLIBATAN MASYARAKAT DALAM IS

Berikut adalah beberapa cadangan untuk menangani penglibatan masyarakat dalam IS:

- i. Menjadikan masyarakat sebagai masyarakat yang berilmu. Ilmu pengetahuan tentang jihad amat penting kepada masyarakat bagi memberi gambaran sebenar jihad pada sebenar pada zaman Nabi, Khulafa' al-Rasyidin dan perluasan Islam

zaman sahabat. Masjid, surau mestilah menjadikan topik tentang jihad sebagai kuliah tetap mingguan. Seminar, bengkel dan kursus mengenai jihad mestilah dianjurkan oleh masjid sebagai pemantapan aqidah dan jiwa remaja. Penguasaan ilmu pengetahuan menjadi medan tarbiah yang paling berkesan bagi menangani IS.

- ii. Memberi fokus khusus dalam tajuk tajuk khtbah Jumaat. Pihak berkuasa agama negeri mestilah memainkan peranan penting dalam menyediakan teks teks khutbah mengenai jihad. Teks teks ini mestilah ditulis oleh pihak Jabatan Agama dan diperakui kesahihan dalam menterjemahkan makna Jihad mengikut Al Quran dan Hadis. Kesilapan dalam mengambil Hadis-Hadis yang tidak sahih akan mengakibatkan maksud sebenar jihad tidak akan tercapai
- iii. Peranan media elektronik dan media cetak dalam memberi pendidikan kepada masyarakat amat penting diperluaskan. JAKIM, RTM, ASTRO mestilah memberi slot rancangan khusus mengenai dakwah terutama dalam Fiqh Jihad. Begitu juga akhbar-akhbar harian mesti memberi ruang khas memberi peluang penceramah-penceramah berpengalaman untuk menulis tentang tajuk jihad. Pertandingan pertandingan menulis cerpen, melukis poster, debat tentang jihad mestilah selalu diadakan. Ini mungkin akan dapat menyedarkan masyarakat Malaysia tentang jihad yang sebenar benarnya.
- iv. Pengenalan akta-akta yang berkaitan dengan keganasan mestilah diperbanyakkan. Baru baru ini kerajaan memperkenalkan POTA (Akta Penganas 2015) yang membolehkan pihak berkuasa menahan mana mana individu yang disyaki terlibat dalam IS. Bidang bidang kuasa yang lebih mestilah juga diberikan kepada agensi-agensinya kerajaan yang lain seperti JPAM (Jabatan Pertahanan Awam), Imigresen, Kastam dan pihak tentera. ISA mestilah digunakan semula bagi menahan individu individu tanpa bicara yang sahih buktinya sebagai ahli IS.
- v. Silibus Pengajian Islam di peringkat sekolah menengah dan rendah haruslah di tambah dengan satu topik baru iaitu jihad. Ini bermakna, rakyat Malaysia didedahkan dengan pengertian jihad sejak di bangku sekolah lagi. Begitu juga di peringkat sekolah rendah, subjek agama Islam perlu dimasukkan dan diberi perhatian khusus dalam bab jihad.
- vi. Kerajaan mestilah membuat tapisan keselamatan yang ketat ke atas pelajar pelajar yang ingin melanjutkan pelajaran ke universiti luar negara terutamanya di Timur Tengah. Dalam keadaan yang sama kedutaan Malaysia yang berada di luar negara mesti sentiasa memantau aktiviti pelajar dan keterlibatan mereka di luar negara. Kaunselor-kaunselor yang berpengalaman dihantar untuk memujuk semula pelajar Malaysia yang terhljabat dalam IS untuk kembali ke Malaysia.
- vii. Kerajaan mestilah sentiasa memantau akan beberapa kedutaan asing di negara ini yang agak mencurigakan dalam menyampaikan risalah mengenai jihad. Keadaan ini dapat dikesan apabila beberapa kedutaan asing menerima beberapa tetamu dari negara mereka yang cuba mempropagandakan tentang mendirikan khilafah Islam.
- viii. Kedutaan asing seperti Yaman, Sudan dan Iraq mestilah diberi perhatian khusus. Artikel artikel yang berbentuk jurnal, penulisan dari negara tersebut mestilah juga diberikan perhatian.
- ix. Agensi agensi kerajaan seperti Imigresen mestilah sentiasa waspada dalam menangani isu IS. Agensi ini bukan sahaja dapat membantu kerajaan mengesan rakyat Malaysia yang cuba menyusup keluar ke negara Syria untuk menyertai IS, bahkan dapat mengesan rakyat dari luar datang ke Malaysia bagi mempromosikan IS dan merekrut rakyat untuk sertai IS.
- x. Universiti-universiti serta badan badan akademik seperti Majlis Profesor Negara, Majlis Belia Negara, parti parti politik mestilah menggalakkan ahli ahlinya membuat penulisan ilmiah, kajian kajian dan merangka pelan pelan tindakan memberi cadangan kepada kerajaan berkenaan jihad. Universiti dan pihak kerajaan mestilah memberi geran penyelidikan kepada ahli yang layak bagi menggalakkan kajian dan penulisan mengenai jihad. Apabila telah siap, ia mestilah dibentangkan di peringkat

- nasional bagi memberi peluang orang awam lebih mengetahui tentang jihad. Penulisan ilmiah yang berkualiti boleh dijadikan sebagai panduan masjid-masjid untuk diajar tajuk jihad.
- xi. Menyekat kemasukan dana, bantuan ketenteraan dan modal kepada penganas IS yang ketika ini memperoleh dana menerusi dua sumber iaitu penderma individu tertentu dan daripada kerajaan dari negara tertentu.
 - xii. Negara-negara Asean perlu ada perbincangan secara khusus dan menyeluruh melibatkan strategi anti radikalisme dan anti keganasan. Membabitkan perkongsian maklumat dari risikan seluruh negara Asean.
 - xiii. Kerajaan harus cepat bertindak untuk membanteras ideologi IS ini dengan memantau dan pro aktif fahaman Salafisme ini atau Jihadi Salafi. Pihak yang bertanggung jawab secara khusus ialah JAKIM yang mesti berhujah dengan Jihadi Salafi ini. Pengisytiharan fatwa tentang pengharaman IS tidak cukup untuk menyekat ideologi IS ini. Ini untuk memastikan rakyat Malaysia faham kenapa IS diharamkan melalui keilmuan dan bersumberkan Quran serta Hadis.
 - xiv. Kawalan media sosial harus dilakukan. IS mendapat simpati dan sokongan golongan belia yang melayari media sosial. Malah IS juga mendapat sumber kewangan daripada warga media sosial yang bersimpati dengan golongan mereka. Pemantau harus dilakukan oleh pihak polis, Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia serta agensi Cyber Security Malaysia untuk membendung penularan propaganda IS ini. Malah JAKIM boleh membentuk tentera siber untuk berdepan dengan idea dan hujah Jihadi Salafi ini.

KESIMPULAN

Secara umumnya ancaman IS ini mendesak Malaysia menanganinya secara bijaksana. Setakat ini, pihak keselamatan Malaysia dapat membendung ancaman IS kerana warga Malaysia yang terbabit kebanyakannya pelajar universiti, anggota veteran pejuang Salafi pernah terbabit dalam al-Qaeda dan Jamaah Islamiyah yang boleh dibentuk semula asas pemikiran mereka. Lagipun kebanyakannya mereka ini mempunyai latar belakang agama.

Sudah sampai masa Malaysia bertindak pro aktif dalam menangani permasalahan IS ini dengan lebih serius. Setiap lapisan masyarakat dan setiap agensi kerajaan mestilah berganding tenaga untuk menanganinya mengikut kadar kemampuan masing-masing. Kaedah kekerasan tidak dapat menangani masalah ini, melainkan melalui ilmu dan perang saraf sahaja lah yang dapat memujuk masyarakat yang menyertai IS kembali semula ke Malaysia. Kita mesti bertindak sekarang sebelum terlambat kerana IS akan mengganggu gugat kestabilan negara Malaysia. Kesungguhan kerajaan dalam memerangi IS mestilah secara menyeluruh dan berani. Tidak ada pilih kasih dan langkah kerajaan mestilah tidak bermusim dan bukan disebabkan oleh desakan dari mana-mana pihak.

Kerjasama yang erat dalam pertukaran maklumat dan risikan antara negara serantau Asean ditingkatkan. Ini bagi memastikan tiada aktiviti penyusupan masuk individu yang disyaki militan ke negara ini.

Kemampuan dari segi logistik serta kepakaran dalam IT mestilah sentiasa berada di paras intelektual dan profesional. Begitu juga dengan kepakaran unit-unit khas polis serta tentera sentiasa diberi kursus secara intensif. Dengan cara ini, moga-moga ancaman IS berbentuk fizikal dan spiritual akan dapat dibendung. Tidak ketinggalan, kerjasama ahli masyarakat juga mestilah diambil kira bagi menghentikan ancaman IS di Malaysia. Adalah diharapkan dengan segala langkah pro aktif oleh kerajaan serta kerjasama masyarakat untuk membendung kegiatan IS, Malaysia bukan lagi menjadi pengkalan atau hab bagi sebarang bentuk keganasan di rantau ini.

RUJUKAN

- Ahmad El Muhammadi. 2015. *Imej Pengganas Terancang Semakin Terserlah*. Berita Minggu. 29 November.
- Ahmad Sarbini. 2015. *19 Orang Ditangkap Sertai IS*. Berita Harian. 6 April.
- Ahmad Zulfatri Hamzah. 2014. Rakyat Malaysia Terkorban di Syria. Utusan Malaysia. 12 September.
- Ahmad Zulfatri Hamzah. 2014. Rakyat Malaysia Terlibat IS di Syria. Utusan Malaysia. 14 September.
- Ahmad Zulfatri Hamzah. 2014. Penjawat Awam Menyertai IS ditangkap. Berita Harian 3 Disember.
- Al-Asfahaniyy, al-Raghib. 1999. *Al-Muradat Fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma^orifah.
- Ayub Khan Maidin Pichay. 2014. *IS Kini Satu Ancaman*. Ketua Pengarah Counter Terrorisme Cawangan Khas Bukit Aman. Seminar Pemurnian Aqidah. Anjuran Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan.
- Chandra Muzaffar. 2015. *IS Proksi Israel Menghancurkan Islam*. Berita Minggu. 29 November.
- HAMKA. 2013. *Tafsir al-Azhar*. Cet. 4. Singapura: Pustaka Nasional.
- Ibn ^oAbidin. 1996. Hashiyah Ibn ^oAbidin. Jil. 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Ibn Taymiyyah. 1983. *Matalib Uli al-Nuha*. Cet. 6. Dimashq: al-Maktab al-Islamiyy.
- Ibnu Kathir. 1994. *Tafsir Ibn Kathir*. Cet. 1. Kaherah: Mu'assasat Dar al-Hilal.
- Ibn Qayyim. 1992. *Zad al-Ma^oad Fi Hady Khayr al-^oIbad*. Cet. 3. Kaherah: Maktabat al-Risalah.
- Al-Jassas. 1434H. *Ahkam al-Qur'an* Jil. 3. Kaherah: Dar al-Ma^orifah.
- Al-Maraghiyy, Mustafa. 1953. *Tafsir al-Maraghiyy*. Cet 1. Kaherah: t.pt.
- Mohd Azizuddin Mohd Sani. 2015. *Malaysia Perlu Tangani Ancaman IS Secara Bijaksana*. Berita Harian. 24 November.
- Mustafa ^oAliyy Suyutiyy. 2010. *Matalib al-Nuha Fi Sharh al-Muntaha*. Cet. 1. Kaherah: Dar al-Thiba^oat al-Misriyyah.
- Al-Nawawiyy, Yahya bin Sharaf. 1979. *Riyad al-Salihin*. T.tp: al-Maktab al-Islamiyy.
- Yusuf Qaradawi. 2013. *Fiqh Jihad*. Cet. 1. Kuala Lumpur: PTS Islamika Sdn Bhd.
- Sayyid Qutb. 1994. *Tafsir Fi Zilal a-Qur'an*. Cet. 1. Kuala Lumpur Pustaka Darul Iman.
- Al-Sha^oraniyy. 1996. *Al-Daw' al-Nahar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Al-Tabariyy. 2001. *Tafsir Al-Tabariyy*. Jil. 6. T.tp: t.pt.
- Zulhadi Mohd. 2014. *Serangan Ideologi IS di Nusantara*. Seminar Salah Faham Jihad. Berita Harian. 14 Mac.

METODOLOGI FATWA MAZHAB IMAM AL-SHAFI[©]IYY: KAJIAN TERHADAP PENDEKATAN USUL MAZHAB DALAM PENGELUARAN HUKUM¹

IMAM SHAFI[©]I'S METHODOLOGY IN ISSUING FATWA: A STUDY ON THE APPROACH AND GUIDELINES IN PRODUCING THE *HUKM*

Muhammad Najib Abdullahⁱ & Mohamad Sabri Zakariaⁱⁱ

ⁱ (Corresponding author). Pensyarah, Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). mnajib@gmail.com

ⁱⁱ (Ph.D). Pensyarah, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM). sabriz@ium.edu.my

Abstrak

Objektif artikel ini mengkaji ketokohan imam al-Shaff[©]iyy dan sumbangan serta metodologi beliau dalam bidang pengeluaran hukum dengan melihat gambaran umum fiqh imam al-Shaff[©]iyy, dan manhajnya dalam pengeluaran fatwa. Metodologi diskriptif telah digunapakai pada kajian teks yang melibatkan sumber kontemporari dan tradisi. Artikel ini menekuni disiplin asas pegangan al-imam dan garis panduan yang telah dibuat bagi tujuan pengeluaran hukum. Hasil kajian mendapati bahawa mazhab imam al-Shaff[©]iyy ini muncul di tengah-tengah padangan perbezaan aliran mazhab iaitu antara dua disiplin ilmu yang ulung ketika itu iaitu disiplin Hijaziyin dan [©]Iraqiyin. Imam al-Shaff[©]iyy telah mendalami kedua-dua disiplin ini dan mengambil pendekatan yang jelas dan pertengahan atas perjalanan antara dua disiplin tersebut.

Kata kunci: al-Shaff[©]iyy, usul mazhab, fatwa, garis panduan, Hijaziyin, [©]Iraqiyin.

Abstract

The objective of this article is to discuss the stature of imam al-Shaff[©]iyy and his methodological contributions in the field of fatwa and Islamic jurisprudence. It examines the general overview of al-Shaff[©]iyy in fiqh disciplines, and his methodology in the production of fatwa. With the approach of descriptive methodology in textual analysis that involves contemporary and traditional sources, this article examines the *dalil ijmaliiyy* (general rules and evidences) being used by al-Shaff[©]iyy and the guidelines that have been made for the purpose of issuing the *hukm* and fatwa. The finding of this research shows that al-Shaff[©]iyy's discipline emerged in the middle of great difference schools in Islamic Jurisprudence, Hijaziyin and [©]Iraqiyin and imam al-Shaff[©]iyy was steeped in both of this disciplines and adopt a clear and middle methodology in his school.

Keywords: al-Shaff[©]iyy, fiqh disciplines, guidelines, Hijaziyin, [©]Iraqiyin.

PENDAHULUAN

Mengkaji dan mempelajari tentang imam al-Shafi[©]iyy dan mazhabnya, membuatkan kita merasa amat kagum dengan ketokohnya dalam bidang keilmuan, dan peninggalan warisan fiqh yang sangat agung. Ini bukanlah bermakna bertujuan taasub dengan imam al-Shafi[©]iyy dan mendahulukannya daripada ulama-ulama lain sama ada Al-Hanafiyah, Al-Malikiyyah dan Al-Hanabilah. Ini kerana mereka semua adalah ulama-ulama besar yang mewarisi

¹ Kertas kerja asal ini dibentangkan pada Bengkel Penyelarasan Pengurusan Fatwa Jabatan Mufti Seluruh Malaysia, pada 28 Julai 2010, di Bayu Beach Resort. Port Dickson. Negeri Sembilan.

tanggungjawab kenabian, mereka semua adalah bersaudara kerana Allah dan dalam disiplin keilmuan Islam.

Kesemua mereka telah berjihad sekadar ilmu dan kefahaman yang diberikan oleh Allah kepada mereka, semoga Allah menerima segala usaha yang telah mereka curahkan. Terdapat banyak penulisan tentang imam al-Shafi'iy dan metodologinya dalam pengeluaran hukum, dan diharapkan penulisan yang amat kecil ini juga dapat menyumbangkan sedikit sebanyak kepada khazanah tersebut dengan melihat kepada isu tersebut dengan pendekatan yang tersendiri.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi yang digunakan bagi penulisan ini ialah berbentuk kualitatif dengan menggunakan pendekatan deskriptif bagi memperolehi data. Kaedah kepustakaan digunakan bagi merujuk kepada pelbagai sumber literatur sama ada yang berbentuk tradisional mahupun kontemporari. Kemudian data dianalisis dan direkodkan sebagai bahan kajian.

PERBINCANGAN DAPATAN KAJIAN

Maksud Metodologi Dan Fatwa

Fatwa daripada segi bahasanya ialah *ism masdar* yang bermaksud *ifta'* atau proses mengeluarkan hukum dengan kata jamaknya *al-fatawa* atau *al-fatawi*. Adapun fatwa dalam istilah hukum syarak ialah:

تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه

Maksudnya, "Memberi penerangan tentang hukum syarak berdasarkan kepada dalil kepada orang yang bertanya tentangnya" (*al-Mawsu'at Al-Fiqhiyyah*). Atau kata lain, memberikan fatwa itu ialah menerangkan hukum Allah Taala dengan berdasarkan kepada dalil-dalil syarak secara umum dan menyeluruh.

Kedudukan institusi fatwa ialah kedudukan yang mulia di sisi Islam. Imam al-Nawawiy (1344H) mengatakan bahawa:

اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقائم بفرض الكفاية ولكنه معرض للخطأ

Maksudnya, "Ketahuilah bahawa urusan fatwa itu merupakan perkara yang sangat besar dan berbahaya, kedudukannya amatlah agung, sangat banyak kelebihan kerana mufti adalah waris para nabi, selawat dan sejahtera ke atas mereka, memberikan fatwa adalah melaksanakan fardu kifayah namun ia amat terdedah kepada kesilapan".

Gambaran Umum Kepada Fiqh Imam al-Shafi'iy

Apa yang jelas dan menarik bagi mazhab imam al-Shafi'iy ini, ia muncul di tengah-tengah padangan perbezaan aliran mazhab, lebih jelas lagi, mazhab al-Shafi'iy ini muncul antara dua madrasah ilmu yang ulung ketika itu iaitu madrasah *Hijaziyin* dan *Iraqiyin*. Imam al-Shafi'iy telah mendalami kedua-dua disiplin ini dan mengambil pendekatan yang jelas dan pertengahan, tetapi masih berada di atas perjalanan antara dua disiplin tersebut. Imam al-Shafi'iy telah meletakkan panduan dalam ilmu hadis, sehingga aliran hadis merasa selesa

dengan pendekatan tersebut, kerana imam al-Shafi'iy meluaskan penggunaan hadis dalam penghujahan dan pendalilan hukum, lebih daripada yang dilakukan oleh gurunya imam Malik dan imam Abu Hanifah. Beliau meletakkan syarat yang ketat dalam penggunaan akal dan *qiyas*, oleh kerana itu kita dapat melihat antara penyokong imam al-Shafi'iy ialah Ahmad bin Hanbal, al-Nawawiyy dan Ishaq bin Rahawayh yang juga merupakan ulama yang tersohor dalam bidang hadis.

Imam al-Shafi'iy ialah seorang *muhaddith* yang banyak berhujahkan kepada hadis-hadis dalam pendalilannya terhadap hukum. Al-Shafi'iy juga seorang yang sangat banyak menggunakan kaedah Al-Qiyas terhadap penentuan hukum. Contohnya, imam al-Shafi'iy pernah melaksanakan kaedah *qiyas jaliyy* tentang masalah penentuan *taharah* terhadap bekas anjing dengan bekas khinzir dengan katanya:

وقلنا في الكلب بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان الخنزير إن لم يكن في شر من حاله لم يكن في خير منها، فقلنا به قياسا عليه

Maksudnya, “Kami mengatakan tentang (hukum) anjing sebagaimana yang diperintahkan kepada kami oleh Rasulullah SAW, dan sesungguhnya khinzir itu walaupun tidaklah lebih teruk daripada keadaanya, tetapi tidak juga lebih baik daripadanya. Oleh itu kami mengqiyaskan khinzir itu kepadanya”.

Di sini dapat kita lihat, walaupun terdapat pendekatan yang dekat dengan *madrasah hadithiyyah*, namun imam al-Shafi'iy lebih dekat dengan pendekatan al-Hanafiyyah berbanding madrasah dan ilmuan hadis. Ini kerana imam al-Shafi'iy juga menerima aspek penggunaan *al-qiyas*, bahkan beliau meneguhkan aspek perlaksanaan *qiyas* dalam pengeluaran hukum dengan meletakkan garis panduan yang jelas sehinggakan beberapa orang fuqaha daripada madrasah Iraq telah mengikuti pandangan al-Shafi'iy daripada mazhab Imam Abu Hanifah (Al-Yusuf, 2000).

Sumbangan Imam al-Shafi'iy Dalam Usul Fiqh Kepada Perkembangan Bidang Pengeluaran Hukum

Pengetahuan tentang Usul al-Fiqh adalah merupakan asas yang paling penting dalam bidang pengeluaran fatwa dan pelaksanaan ijtihad. Tanpa penguasaan yang kukuh terhadap ilmu ini, ilmuan fiqh tidak akan mampu untuk meletakkan sesuatu dalil secara tepat kepada sesuatu masalah, dan dengan itu akan berlakulah kepincangan dalam natijah hukum yang diperolehi.

Semua ulama menerima bahawa kewujudan perselisihan pendapat di kalangan ulama yang dahulu dan terkini adalah perkara yang tidak dapat dielakkan. Ia berlaku sejak daripada awal zaman pensyariaan. Pada peringkat awal, perselisihan akibat ijtihad tidaklah menyebabkan permusuhan dan pergaduhan bahkan ia adalah jalan kepada kefahaman yang lebih mendalam terhadap sesuatu perkara, sehingga menyampaikan kepada kebenaran. Tetapi dengan peredaran zaman, ijtihad yang dilakukan tanpa disandarkan kepada garis panduan dan yang jelas, menyebabkan jurang khilaf yang berlaku di kalangan umat Islam menjadi semakin besar dan ia menyebabkan taksuf kepada mazhab dan menerima pandangan tanpa hujah yang kukuh. Ini mengundang kepada perpecahan di kalangan umat. Imam al-Shafi'iy menyedari hakikat ini dan antara usaha yang besar yang dilaksanakan oleh Imam al-Shafi'iy ialah meletakkan garis panduan dalam ijtihad yang dinamakan Usul al-Fiqh bagi mengawal jurang khilaf dikalangan umat Islam agar tidak menjadi terlalu besar tanpa kawalan (Muhammad Najib 2007, 3).

Sebelum lahirnya kitab “*al-Risalah*” yang dikarang oleh imam al-Shafi’iyy, sebagai asas kepada pembangunan ilmu Usul Fiqh, manhaj pengeluaran hukum telahpun dilaksanakan oleh para ilmuan ketika itu, namun ia dilaksanakan secara manhaj yang dikuasai secara individu dan bukanlah dalam bentuk yang tersusun dan seragam. Namun usaha yang amat baik telah dilaksanakan oleh imam al-Shafi’iyy dengan mengumpul usul-usul dalam mengeluarkan hukum dan meletakkannya dalam satu penulisan yang terancang, dan matlamatnya agar di sana ada panduan dan rujukan yang boleh diguna pakai oleh ilmuan fiqh dalam usaha mereka dalam pengeluaran hukum. Sehingga dikatakan bahawa setiap penulisan bidang Usul Fiqh yang dihasilkan selepas imam al-Shafi’iyy tidak dapat lari daripada merujuk kepada metodologi imam al-Shafi’iyy dalam meletakkan asas bagi ilmu ini (Al-Yusuf, 2000).

Imam Fakhr al-Din al-Raziyy mengatakan bahawa, “*Ulama-ulama sebelum imam al-Shafi’iyy selalu membincangkan masalah-masalah yang berkenaan perbahasan Usul al-Fiqh, mereka membuat perbahasan dalil di atas asas tersebut, tetapi mereka tidak mempunyai satupun panduan yang menyeluruh untuk dijadikan rujukan bagi memahami dalil-dalil syarak, dan mengetahui bagaimana membahas dan melaksanakan tarjih. Imam al-Shafi’iyy telah mengeluarkan Ilmu Usul, dan memberikan kepada manusia sejagat garis panduan yang menyeluruh yang boleh dijadikan panduan untuk mengetahui keadaan dalil-dalil syarak, oleh itu jelaslah bahawa imam al-Shafi’iyy adalah orang pertama yang meletakkan asas kepada penulisan ilmu usul fiqh*” (Muhammad Abu Zahrah, 1948).

Manhaj Imam al-Shafi’iyy Dalam Pengeluaran Fatwa

Manhaj Imam al-Shafi’iyy telah ditegakkan di atas asas yang kukuh, berwaspada, sistematik dan jelas. Dengan asas yang kukuh ini, ia memelihara hukum syarak daripada kesia-siaan dan penyelewengan golongan yang tidak beramanah dan tidak berkemampuan. Di samping itu manhaj yang dibina ini juga dapat menyelesaikan permasalahan yang berlaku merentasi perkembangan zaman dan kemajuan. Manhaj yang dikatakan kukuh, berwaspada, sistematik dan jelas ini dapat dilihat melalui dalil-dalil yang diambil oleh imam al-Shafi’iyy sebagai sumber hukum dalam mazhabnya, dan beberapa garis panduan yang dipakai sebagai asas kepada proses pengeluaran dan pemberitahuan hukum (Wan Zahidi, 2008). Dalil pegangan mazhab al-Shafi’iyy dan garis panduan dalam mazhab adalah seperti berikut:

Dalil Ijmaliyy Pegangan Imam al-Shafi’iyy Dalam Usul Mazhab

Imam al-Shafi’iyy telah menyebut dalam kitabnya *al-Umm* tentang dalil-dalil yang digunakan dalam mazhab bagi hukum-hukum Islam, katanya;

“Sumber ilmu/hukum ada beberapa tahap; pertama al-Quran dan al-Sunnah apabila sabit autoritinya, kedua ijmak pada perkara yang tidak terdapat nas al-Quran dan al-Sunnah, ketiga pendapat Sahabat Rasulullah yang disepakati, keempat pendapat para sahabat yang berbeza dalam sesuatu perkara dan kelima ialah qiyas mengikut tahap kekuatannya” (al-Shafi’iyy, 1993).

Pertama dan Kedua: Al-Quran dan Al-Sunnah

Imam al-Shafi’iyy meletakkan Quran dan Sunnah adalah pada martabat yang sama sebagai sumber utama kerana kedua-duanya adalah berasaskan maklumat wahyu, sebagaimana firman Allah:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Maksudnya, “Baginda tidak bercakap mengikut kemahirannya sendiri tetapi apa yang diucapkannya tidak lain melainkan wahyu yang diwahyukan oleh Allah kepadanya” (al-Quran. al-Najm: 3-4).

Sungguhpun tahap kekuatan antara keduanya berbeza, tetapi sunnah berperanan dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Quran, ayat-ayat mutlaq ditaqyidkan oleh sunnah demikian juga ayat-ayat am dihaskan oleh al-Sunnah (Manna^c al-Qattan, 1993).

Al-Shafi’iyy menjelaskan dalam kitab *al-Risalah* bahawa al-Quran merupakan sumber utama yang umum. Perkataan-perkataan umum dalam al-Quran dapat dibahagikan kepada tiga bahagian:

- i. Perkataan am yang dimaksudkan pengertiannya umum, tidak ada sebarang pengkhususan pada maknanya. Contohnya firman Allah:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

Maksudnya, “Tidak ada sebarang binatang di muka bumi ini terkecuali melainkan Allah memberi rezeki kepadanya”. (al-Quran. Hud: 7).

- ii. Perkataan am pada zahirnya dapat difahami maksudnya yang umum dan juga dimasukkan makna khusus padanya. Contohnya firman Allah SWT:

وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا

Maksudnya, “Orang-orang yang lemah daripada kalangan lelaki, perempuan dan kanak-kanak yang berkata, “Wahai Tuhan kami, keluarkanlah kami dari kampung yang penduduknya zalim ini” (al-Quran. al-Nisa’: 75).

Ini bererti bukan semua penduduk kampung itu zalim kemungkinan ada dikalangan mereka yang beriman tetapi kemungkinan bilangan mereka ramai dan kemungkinan juga sedikit.

- iii. Perkataan yang maksud zahirnya umum tetapi maksud sebenar yang dikehendaki khusus. Contohnya firman Allah SWT:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

Maksudnya, “Iaitu orang-orang yang (mentaati Allah dan Rasul) berkata kepada mereka sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu kerana itu takutlah kepada mereka, maka perkataan itu menambah keimanan mereka, lalu mereka berkata, cukuplah Allah menjadi Penolong kami dan Allah ialah sebaik-baik pelindung” (al-Quran. Ali °Imran: 173).

Orang yang dikumpul pada Rasulullah itu bukan semua manusia tetapi sebahagian manusia, manusia itu bermaksud boleh berlaku 3 orang, atau seluruh manusia atau bilangan antara 3 dengan keseluruhan manusia. Jadi yang berkata itu

empat orang dan yang menyeleweng dari berperangan Uhud itu satu kumpulan yang bukan ramai bilangannya.

Ayat al-Quran boleh ditakhsiskan oleh al-Quran sendiri dan juga boleh ditakhsiskan oleh al-Sunnah, kerana Allah mewajibkan mengikuti NabiNya dan mentaatinya mengikut kenyataan al-Quran. Sesiapa yang mengikuti nabiNya maka dia mentaati Allah dan QuranNya.

Wajibnya penerimaan sunnah Rasulullah adalah berdasarkan kepada asas Allah mewajibkan mentaati RasulNya dalam al-Quran dan mengambil hukumnya. Pada zaman imam al-Shafi'iy, muncul golongan yang menyerang sunnah (anti hadis) dan mempertikaikan kehujjahannya, ada yang menolak sama sekali sunnah sebagai sumber hukum, dan ada yang hanya menerima sunnah yang terdapat maknanya dalam al-Quran (Manna^c al-Qattan 1993). Imam al-Shafi'iy menolak sama sekali kedua-dua pandangan ini dan menganggapnya amat berbahaya kerana ia boleh menyebabkan kebanyakan hukum Islam tidak boleh diamalkan memandangkan kebanyakan hukum al-Quran datang dalam bentuk *ijmal* (umum) dan memerlukan kepada penjelasan sunnah. Beliau menolak pandangan golongan yang mengingkari hadis keseluruhan atau yang mengingkari hadis yang dikatakan lebih daripada ajaran al-Quran atau hadis ahad, beliau tampil dengan hujah-hujah yang kuat dan menyakinkan.

Di samping itu imam al-Shafi'iy juga menolak pandangan yang hanya menerima hadis *mutawatir* sahaja sebagai hujah. Menurut imam al-Shafi'iy, bilangan utusan-utusan yang dihantar oleh Rasulullah SAW untuk berdakwah dan menjelaskan hukum-hukum Islam pada satu-satu ketika tidak pun memenuhi syarat *mutawatir*, ini menunjukkan bahawa umat Islam telah ijmak menerima *khbar ahad* sebagai sumber kepada hukum Islam (Wan Zahidi, 2008).

Ketiga: Pendapat sahabat

Jika tidak terdapat perbezaan pada sesuatu perkara itu adalah sesuatu yang baik untuk diikuti, dan jika terdapat perbezaan di kalangan mereka hendaklah mengambil pendapat yang lebih hampir kepada al-Quran dan al-Sunnah. Pendapat ijmak sahabat mempunyai autoriti hukum tetapi jika ada perbezaan maka perkiraan untuk dijadikan autoriti ialah pendapat yang lebih hampir kepada al-Quran dan al-Sunnah.

Keempat: Ijmak Para Mujtahidin

Ijmak yang kedudukannya selepas al-Quran dan al-Sunnah, ialah *ijmak* dalam perkara-perkara *ijtihadiyah* di kalangan ulama, namun begitu, sekiranya *ijmak* tersebut ialah *ijmak* yang bersandarkan dalil-dalil yang *qaf'iy* seperti rukun-rukun Islam, ia adalah setaraf dengan kedudukan al-Quran dan al-Sunnah. *Ijmak* bagi pandangan imam al-Shafi'iy ialah *ijmak* ulama-ulama *mujtahid* dari seluruh negara pada sesuatu masa. Ini berbeza dengan gurunya imam Malik yang menerima *ijmak ahli madinah* sebagai hujah dan imam Abu Hanifah yang hanya berpandangan *ijmak* sahabat sebagai hujah.

Al-Shafi'iy mengiktiraf *ijmak* sebagai hujah hukum iaitu kesepakatan ulamak sesuatu masa dalam perkara-perkara tertentu. *Ijmak* para sahabat dikategorikan sebagai *ijmak* tertinggi kerana dengan *ijmak* itu menunjukkan mereka mendengar sendiri sesuatu daripada Rasulullah SAW sekalipun ia merupakan perkara *ijtihad* mereka. Oleh sebab beliau menerima *ijmak* ulama pada sesuatu masa maka *ijmak* yang diterima oleh Malik daripada kalangan ulama Madinah, al-Shafi'iy menolaknya. Autoriti penerimaan *ijmak* berdasarkan firman Allah SWT:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا

Maksudnya, “Sesiapa yang mempertikaikan Rasulullah sesudah jelas kepadanya petunjuk dan dia mengikut jalan selain daripada jalan orang-orang mukmin, kami palingkan mereka apa yang dikehendakinya dan kami membakarnya dalam neraka jahanam dan itu adalah seburuk-buruk tempat tinggal” (al-Quran. Al-Nisa’: 115).

Dalil lain ialah alasan daripada hadis Nabi yang menyuruh supaya sentiasa bersama jamaah (Manna^c Al-Qattan, 1993).

Kelima: Qiyas

Imam al-Shafi^ciyy menerima qiyas sebagai satu daripada sumber hukum. *Ijtihad* yang menggunakan qiyas mesti berasaskan dalil nas daripada al-Quran atau al-Sunnah, yang dapat diqiyaskan kepadanya. Beliau menolak *ijtihad* yang berdasarkan rasional akal semata-mata (al-*ijtihad* bi al-*ra’y*). Justeru beliau menolak pandangan Abu Hanifah yang menerima *istihsan* sebagai hujah hukum. Hal ini dijelaskan dalam bukunya *Kitab Ibtal al-Istihsan* (Manna’ Al-Qattan, 1993).

Dalil-dalil yang dinyatakan di atas, adalah dalil-dalil utama yang diambil oleh imam al-Shafi^ciyy sebagai sumber bagi penghujahan hukum. Namun begitu terdapat juga dalil-dalil lain yang juga merupakan usul kepada mazhab imam al-Shafi^ciyy selain daripada dalil-dalil yang dinyatakan di atas. Usul ini dinamakan sebagai usul-usul yang tidak disepakati (*terbitan*) dan inilah yang membezakan antara satu mazhab dengan mazhab yang lain.

Di sini dinyatakan beberapa perbezaan antara usul-usul sumber dalil bagi mazhab yang empat:

Usul Mazhab	Abu Hanifah	Malik	al-Shafi ^c iyy	Ahmad
1) Al-Quran	√	√	√	√
2) Al-Sunnah	√ Diketatkan kepada yang sahih dan masyhur sahaja	√ Sahih berdasarkan ilmu beliau	√ (mutawatir, sahih, ahad, masyhur) lebih diutamakan berbanding ra’yi. Daif tidak diterima dalam penetapan hukum	√ Mendahulukan hadis walaupun daif dalam hukum kerana lebih baik daripada akal
3) Ijmak	√ sahabat Nabi	√ Di sini adalah ijmak ahli Madinah	√ Ulama mujtahid dalam	√ Diterima sekiranya betul-betul wujud,

			sesuatu masa	sebab agak ketat ijmak dalam fahamannya
4) Qiyas	√ Diutamakan daripada hadis ahad dan masyhur	√	√	√ Hanya digunakan sekiranya sangat-sangat perlu
5) Al-Ihtisn	√		× Menolak ihtisn secara nyata	
6) Al-Istishab	√ Utk <i>daʿu</i> bukan <i>ithbat</i>		√ Untuk <i>daʿu</i> dan <i>ithbat</i>	√ Untuk <i>daʿu</i> dan <i>ithbat</i>
7) Aqwal Sahabah Al-		√	√ Mengikut sahabat Nabi yang utama hakikatnya mengikuti Nabi juga. Ia adalah sebelum qiyas.	√ Fatwa Sahabah didahulukan daripada ijmak
8) Sad Al-Zarai'		√	√	
9) Masalih Musalah		√		√
10) Urf	√	√	√	√
11) Shar^c Man Qablana	√			
12) ^cAmal Ahli Al-Madinah		√ Kalau ada hadis yang bertentangan dengan amalan ahli Madinah maka amalan ahli Madinah diutamakan. Ia sama darjat dengan hadis		

		atau lebih kerana diterima secara <i>tawatur f^liy</i>		
--	--	--	--	--

Pembahagian mazhab dalam penerimaan dalil kepada hukum.

Manhaj Umum Bagi Proses Pengeluaran Hukum Imam al-Shafi^liy

Membuat Pengklasifikasian Ilmu Syariah

Imam al-Shafi^liy telah membuat pengklasifikasian terhadap ilmu syariah bertujuan untuk mengelakkan terjadinya pembahagian hukum yang terkeluar daripada garis panduan yang hanya difahami oleh ahli dalam bidang hukum. Sekiranya yang bukan ahli dalam bidang hukum membahaskan hukum syarak, maka dikhuatiri akan melebarkan jurang perbezaan pendapat dalam masyarakat Islam, dan lebih dikhuatirkan ialah, hukum yang dihasilkan itu adalah jauh daripada kehendak Islam itu sendiri.

Imam al-Shafi^liy telah membahagikan ilmu berkaitan hukum syarak itu kepada dua bahagian (Abu Zahrah, 1948):

Pertama: Hukum-Hukum Umum/Asas

laitu ilmu yang mesti diketahui oleh semua orang Islam. Ini kerana secara *daruriyy* (pentingnya) ilmu ini difahami dalam beragama. Contohnya seperti hukum-hukum asas kefarduan solat lima waktu, berpuasa di bulan Ramadan, pengharaman zina, membunuh, mencuri dan sebagainya. Hukum-hukum ini terdapat secara jelas dalam al-Quran dan hadis-hadis yang *mutawatir* tanpa memerlukan pentafsiran yang mendalam untuk memahaminya.

Kedua: Hukum-hukum khusus

Hukum-hukum *furu^l* (cabangan) dalam Syariah yang tidak terdapat nas yang jelas dalam kitab ataupun nas-nas yang berhajatkan kepada pentafsiran yang mendalam, atau hadis-hadis yang mempunyai kontradaksi juga tidak dimiliki secara riwayat yang *mutawatir*. Dari sudut kewajipan mengetahui ilmu ini adalah tidak perlu diketahui oleh semua orang kecuali yang mahir dalam bidang ini sahaja. Hukumnya fardu kifayah yang diwajibkan kepada hanya golongan tertentu untuk memilikinya. Dan untuk perbahasan dan penentuannya juga adalah khusus kepada orang yang mempunyai kemahiran dalam bidang hukum, dan mereka ini wajib membahaskan di kalangan mereka dan mengeluarkan keputusan hukum kepada yang berkenaan.

Ilmu khusus inilah yang merupakah perbahasan para ilmuan fiqh, yang memerlukan kepada kepakaran istinbat dan ijtihad. Di sini lah akan terjadinya perbezaan pendapat, terdapatnya garis panduan dalam perbezaan pandangan dan kaedah pengeluaran keputusan hukum agar istinbat yang dikeluarkan itu tepat. Sekiranya proses ini dilaksanakan oleh orang-orang yang tidak memahami tentang ilmu perbahasan hukum, ia akan mendatangkan masalah dalam masyarakat, kepada keseluruhan proses pengeluaran hukum dan juga natijahnya.

Memperjelaskan Tentang Hakikat *Ittiba*^c Daripada *Istinbat*

Imam al-Shafi'iyy berpandangan bahawa hukum dari sudut *istinbat* terbahagi kepada dua bahagian iaitu *ittiba*^c iaitu mengikut dan juga *istinbat*, iaitu melaksanakan proses pengeluaran hukum. Yang dimaksudkan dengan *ittiba*^c iaitu, mengikut apa yang terkandung dalam al-Quran. Sekiranya tidak terdapat dalam Al-Quran, maka hadis akan dirujuk, kemudian, ijmak iaitu kesepakatan ulama salaf, sekiranya tidak, maka akan dilaksanakan proses qiyas dimulakan dengan al-Quran kemudian al-Sunnah kemudian terhadap ijmak. Sesuatu keputusan tidak boleh dibuat secara terus tanpa bersandarkan kepada qiyas. Sekiranya qiyas telahpun dilaksanakan tetapi terdapat perselisihan pendapat, maka hendaklah yang berkemampuan berijtihad melaksanakan ijtihad dan sekiranya tidak, hendaklah merujuk kepada ijtihad orang yang berkemampuan untuk melaksanakannya (Muhammad Abu Zahrah, 1948 & al-Shafi'iyy, 1993).

Di sini kita dapat melihat bagaimana penjelasan al-Shafi'iyy tentang kaedah yang sepatutnya diikuti oleh mujtahid dalam pengeluaran sesuatu hukum iaitu, kaedah yang telah dilaksanakan oleh ulama-ulama terdahulu (salaf), iaitu sekiranya sesuatu hukum yang jelas telah ada dalam al-Quran, maka akan terjatuhlah hujah-hujah yang lain, begitu juga berpegang teguh kepada Hadis yang pada pandangan imam al-Shafi'iyy pada martabat yang sama dengan al-Quran dari sudut pendalilan kerana hadis merupakan penerangan terhadap hukum al-Quran. Oleh itu imam al-Shafi'iyy telah menegaskan tentang keutamaan berpegang kepada Hadis daripada mazhabnya sendiri dengan kata-katanya yang masyhur:

إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقولوا بها ودعوا ما قلته

Maksudnya, "Sekiranya kamu mendapati apa yang ada dalam penulisan aku yang menyalahi Sunnah Rasulullah SAW, maka terimalah dan tinggalkanlah pandanganku itu" (Al-Yusuf, 2000).

Qiyas dan ijmak yang tidak bersandarkan kepada al-Quran dan Hadis tidak dipakai oleh imam al-Shafi'iyy. Dengan prinsip ini, amat jelas sekali pendekatan imam al-Shafi'iyy yang lebih dekat dengan aliran *al-Hadith*. Oleh itu beliau digelar sebagai *ahl al-hadith* (ahli hadis) atau *nasir al-hadith* (penolong hadis) (Sirajuddin Abbas 2004).

Sekiranya kita meneliti sejarah imam al-Shafi'iyy semasa beliau di Baghdad, walaupun beliau masih berguru dengan Muhammad Hasan al-Shaybaniyy, namun imam al-Shafi'iyy sentiasa mendokong pendekatan imam Malik dan sentiasa berhujah dan mengkritik pendekatan ^caqliyy yang dilaksanakan oleh al-Hanafiyyah. Walaupun begitu, bukan bermakna beliau menolak penggunaan ^caqliyy (akal) dalam mengistinbatkan hukum dan memahami nas-nas syarak.

Berpegang kepada Nas yang Zahir dan Terang

Dalam mengistinbat hukum al-Shafi'iyy berpegang kepada pengertian nas yang difahami mengikut penggunaan bahasa Arab, jika tidak terdapat nas maka dia merujuk kepada ijmak, kemudian pendapat sahabat yang lebih dekat kepada nas al-Quran dan al-Sunnah, dan akhirnya qiyas. Ini menunjukkan bahawa al-Shafi'iyy dalam mengistinbat hukum-hukum *furu*^c (cabang) daripada sumber-sumbernya adalah berdasarkan pengertian nas yang zahir dan terang (El-Muhammady, 2007) justeru beliau menolak *istihsan*. Demikian juga pendapat beliau tentang hakim yang ingin menetapkan hukuman hendaklah berasaskan kepada bukti zahir bukannya mencari sesuatu yang tersirat pandangannya dalam tafsiran nas-nas secara zahir

itu meliputi bidang jenayah, muamalat dan penghakiman (Muhammad Abu Zahrah, 1948) dalam menggunakan qiyas juga mesti berpandukan nas.

Oleh kerana imam al-Shafi'iy berpegang teguh dengan sesuatu yang jelas dan zahir dalam memberikan hukum, maka imam al-Shafi'iy tidak menerima pakai penghujahan menggunakan *istihsan* dan *istislah* (masalah mursalah).

Al-Istihsan seperti yang ditakrifkan oleh Abu al-Hasan Al-Karkhiyy salah seorang ulama terkemuka mazhab Hanafiyy ialah:

أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في مسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي هذا العدول
عن الأول

Maksudnya, "Meninggalkan beramal dengan satu-satu masalah dengan hukum yang sebanding dengannya, kerana terdapat hujah yang lebih kuat untuk tidak beramal dengannya" (Zaydan, 1993).

Secara kefahamannya ialah, *istihsan* mengenal pasti masalah-masalah yang terkeluar daripada hukum yang umum, atau terkecuali daripada mengambil hukum masalah yang sama dengannya, disebabkan terdapat sebab lain yang lebih kuat, atau berubah daripada qiyas yang kuat kepada *qiyas khafiyy* (tersembunyi) yang dianggap sebab penerimaannya lebih kuat daripada qiyas zahir.

Imam al-Shafi'iy tidak menerima *al-istihsan* ini atas alasan bahawa ia tidak jelas kaedah dan pegangannya, imam al-Shafi'iy telah menulis satu bab khas yang diberikan nama "*Kitab Ibtal al-Istihsan*" dan beliau menegaskan dengan katanya yang masyhur:

ليس للمجتهد أن يشرع، ومن استحسّن فقط شرع

Maksudnya, "Mujtahid tidak boleh mensyariatkan hukum, sesiapa yang menggunakan *istihsan* bermakna ia telah mensyariatkan hukum" (al-Amidiyy, 1998).

Ini kerana tugas mujtahid hanyalah boleh mengeluarkan hukum daripada dalil-dalilnya, dan dalil-dalil yang tidak jelas tidak boleh dijadikan sandaran kepada hukum.

Pengertian *al-Istislah* pula ialah:

الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات وتكون متفقة مع المقاصد الشرعية العامة

Maksudnya, "Mengeluarkan hukum berasaskan tuntutan-tuntutan masalah yang tidak ada dalil secara khusus menolak atau menerima, namun ia adalah menepati kehendak dan matlamat am syariah".

Al-Istislah juga dikenali sebagai *masalah mursalah* yang disokong hujahnya oleh imam Malik dalam mazhabnya. Sekiranya diteliti, konsep *al-istislah* lebih kurang sama dengan *al-istihsan*, namun yang membezakannya ialah, *al-istihsan* lebih berbentuk *qiyasi* (kaedah analogi) dan hukum umum. Manakala *al-istislah* lebih berhubung dengan maqasid syariah yang umum iaitu menolak *mafsadah* (kerusakan) dan memelihara *maslahah* (kebaikan).

Imam al-Shafi'iyy menolak penggunaan *istislah* (makna *istihsan* yang dipakai oleh imam al-Shafi'iyy meliputi makna *al-masalih al-mursalah* yang digunakan oleh ulama usul), penolakkannya adalah kerana ketidakjelasan dalam pegangan berhujah menggunakan dalil *al-istislah*. Ini secara zahir prinsip yang diutarakan oleh imam al-Shafi'iyy. Namun sekiranya diteliti terhadap kata-kata imam al-Shafi'iyy ia menunjukkan bahawa beliau tidak menolak penggunaan maqasid umum sebagai dalil syarak dalam pengeluaran hukum.

Selain itu sebagai tambahan, dalam manhajnya, imam al-Shafi'iyy amat menegaskan pegangan yang kuat kepada perkara yang zahir daripada nas (dalil) syariah, dan hukum-hukumnya ialah sebagaimana zahir nas, bukannya kepada yang terselindung. Ini tidak bermakna imam al-Shafi'iyy menolak tafsir *nas*, *‘am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*, tetapi lebih kepada menolak tafsiran yang berasaskan kepada sangkaan (*zann*). Dan sepatutnya seorang mujtahid atau mufti, atau hakim melepasi tafsiran zahir dalam menghukum berdasarkan nas, sesiapa yang berhukum di atas sebab-sebab yang terselindung daripada tafsirannya terhadap nas dan dalil, maka terdapat kebarangkalian dia akan membuat kesalahan terhadap tafsiran yang dibina atas sangkaan (*zann*) tersebut (Muhammad Abu Zahrah, 1948).

Meletakkan Syarat dan Garis Panduan Untuk Mengeluarkan Fatwa

Al-Khatib al-Baghdadiyy dalam kitabnya *Al-Faqih wa Al-Mutafaqqih* telah meriwayatkan beberapa syarat dalam fatwa yang telah digariskan oleh imam al-Shafi'iyy. Imam al-Shafi'iyy dengan terang menyatakan bahawa sekiranya terdapat kekurangan terhadap syarat-syarat tersebut, maka seseorang itu tidak boleh mengeluarkan fatwa berkaitan hukum (El-Muhammadi, 107).

Syarat-syarat yang digariskan oleh imam al-Shafi'iyy ialah:

- i. Mendalami ilmu Al-Quran.
 - a. Mengetahui tentang *nasikh* dan *mansukh*.
 - b. Mengetahui tentang *muhkam* dan *mutasyabihat*.
 - c. *Ta'wil* (penafsiran) dan *tanzil* (sebab-sebab penurunan).
 - d. Dan apa-apa yang dikehendaki dengan ilmu al-Quran.
- ii. Mendalami ilmu berkaitan Hadis.
 - a. Mengetahui tentang *nasikh* dan *mansukh*.
 - b. Mengetahui tentang hakikat sahih dan daif sesuatu hadis.
 - c. Mengetahui daripada hadis apa yang diketahui daripada al-Quran.
- iii. Mendalami ilmu berkaitan *lughah* (bahasa).
 - a. Memahami tentang syair dan tatabahasa arab.
 - b. Menguasai aspek *lughah* yang membolehkannya memahami maksud daripada al-Quran dan Hadis.
- iv. Adil dan Saksama.
- v. Mengetahui tentang realiti semasa, masalah dan perselisihan pendapat yang ada.
- vi. Mempunyai persediaan diri untuk memikul tanggungjawab tersebut

- a. Seperti mempunyai kecerdikan dan ketajaman fikiran, kesabaran dan akhlak yang baik.

Berpegang Dengan Kaedah Teliti dan Berhati-Hati (*Sadd al-Dhara'ī*)

Imam al-Shafi'iy juga bersikap amat teliti dan berhati-hati dalam fatwanya, sikap ini memang telah menjadi keperibadian kepada diri imam al-Shafi'iy. Imam al-Shafi'iy sendiri menerangkan bahawa beliau belum pernah bersumpah seumur hidupnya, baik ketika membenarkan sesuatu ataupun mendustakan sesuatu. Pernah satu ketika ada orang bertanyakan sesuatu masalah kepada beliau. Ketika itu imam al-Shafi'iy mendiamkan diri sejenak tidak langsung menjawabnya. Ketika beliau disoal mengapa berbuat demikian, maka imam al-Shafi'iy menjelaskan, “*Aku menunggu terlebih dahulu, sehingga aku mengetahui, mana yang lebih baik aku diam ataupun menjawab pertanyaanmu*”. Ini menunjukkan bahawa imam al-Shafi'iy adalah orang yang sangat teliti dalam memberikan sesuatu fatwa, kepada seseorang yang bertanyakan sesuatu masalah semasa. Kerana mungkin yang bertanya tersebut ada kepentingannya sendiri dalam bertanyakan soalan, atau tidak sesuai untuk dijawab soalan tersebut pada sesuatu keadaan.

Jika kita meneliti, usul mazhab imam al-Shafi'iy dan fatwanya amat menitik beratkan hakikat *sadd al-dhara'ī* (menutup pintu kepada kemudharatan) walaupun beliau menolak *sadd al-dhara'ī* sebagai dalil yang berdiri dengan sendirinya. Contohnya, kita mengetahui bahawa imam al-Shafi'iy tidak menerima *al-istihsan* dan *al-istislah* sebagai penghujahan dalil, tetapi sekiranya kita meneliti dengan mendalam terhadap amalan mazhab, kita akan mendapati bahawa imam al-Shafi'iy tidak menolak *al-istihsan* dalam pengertian imam Abu Hanifah dan Malik (Wan Zahidi, 2008), bahkan beliau menerima jika terdapat sebarang pengecualian dalil jika terdapat dalil secara umum, imam al-Shafi'iy pernah berkata bahawa:

فليس تنزل بالإنسان نازلة إلا الكتاب يدل عليها نصاً أو جملة

Maksudnya, “*Tidak ada satu peristiwa yang berlaku kepada manusia melainkan terdapat hukumnya dalam al-Quran, sama ada melalui nas khusus ataupun umum.*”

Jadi penolakan imam al-Shafi'iy terhadap *al-istihsan* (hal yang sama berlaku kepada istislah) ialah dari segi kefahaman bahasa sahaja (*khilaf lafziyy*) bukanlah dari sudut makna dan pengertian kerana kedua-dua sumber dalil ini juga terbina di atas dalil (Zaydan, 1993). Imam al-Shafi'iy menolak sumber-sumber yang tidak bersandarkan kepada apa-apa dalil walaupun secara umum, kerana selaras dengan metodologi fatwanya dan berhati-hati dan *sadd al-dhara'ī* kerana bimbang akan disalahgunakan sewenang-wenangnya dalam penghujahan hukum.

Penerimaan Terhadap Perubahan Fatwa dan Perbezaan Pendapat

Dalam melaksanakan perbahasan hukum, imam al-Shafi'iy juga berhadapan dengan keadaan yang meminta supaya mengubah beberapa pandangan terhadap fatwanya sendiri. Ini dengan sendirinya menunjukkan sifat-sifat keterbukaan dan keilmuan yang terdapat dalam diri imam al-Shafi'iy sebagai seorang manusia yang pastinya terdapat kelemahan dan tidak sempurna.

Antara yang jelas yang menunjukkan keterbukaan dalam perubahan terhadap fatwa imam al-Shafi'iy, ialah dengan terjadinya *al-qawl al-qadim* dan *al-qawl al-jadid* dalam mazhab.

Berikut akan dijelaskan tentang hakikat *al-qawl al-qadim* dan *al-qawl al-jadid* dalam mazhab imam al-Shafi'iyy:

Al-Qawl al-qadim: ialah pandangan yang dikeluarkan oleh imam al-Shafi'iyy semasa keberadaannya di Iraq, sama ada yang berbentuk pekataan fatwa ataupun penulisan. Antara kitab-kitab bagi rujukan *al-qawl al-qadim* imam al-Shafi'iyy ialah: kitab *Al-Hujjah*, *al-°Amali*, *Majma° al-Kafiyy*, *°Ayn Al-Masa'il* dan *al-Bahr al-Muhit*. Ketika di Baghdad, terdapat ramai murid yang meriwayatkan daripada imam al-Shafi'iyy antaranya seperti Ahmad bin Hanbal, Al-Za°faraniyy, al-Karabisiyy dan Abu Thawr (al-Nawawiy t.th).

Al-Qawl al-jadid: ialah pandangan yang dikeluarkan oleh imam al-Shafi'iyy semasa keberadaannya di Mesir selepas tahun 199 Hijrah. Di Mesir beliau mempelajari beberapa dalil dan hadis-hadis yang tidak sampai kepadanya sebelum ini di Baghdad. Antara kitab-kitab yang muktamad bagi *al-qawl al-jadid* ialah seperti *al-Umm*, *al-Imla'*, *Mukhtasar al-Buwaytiyy*, dan *Mukhtasar al-Muzaniyy*.

Oleh kerana itu, *al-qawl al-jadid* adalah mazhabnya yang sebenar, dan itulah yang dipegang dan difatwakan oleh al-Shafi'iyyah. Manakala *al-qawl al-qadim*, walaupun masih lagi menjadi rujukan Al-Shafi'iyyah, tetapi hanya sedikit yang terpakai sebagai fatwa yang diamalkan (Al-Yusuf, 2000).

Aspek yang menyebabkan terjadinya perubahan dalam hukum yang dikeluarkan antaranya ialah perubahan persekitaran, zaman adat kehidupan masyarakat apabila imam al-Shafi'iyy sampai ke Mesir. Sebab yang lain pula ialah apabila bertambahnya pengetahuan terhadap beberapa hadis yang tidak sampai kepada pengetahuan imam al-Shafi'iyy sebelum ini. Oleh kerana metodologi imam al-Shafi'iyy yang amat menekankan penggunaan hadis yang sahih bagi tujuan pengeluaran hukum, dan tidak menyukai pembuktian dan perbahasan yang tidak berasas, maka berlakulah perubahan terhadap pandangan yang sebelumnya.

PENUTUP

Setelah meneliti jasa dan sumbangan imam al-Shafi'iyy dalam meletakkan metodologi yang kukuh dalam pelaksanaan fatwa, maka pengamal fatwa khususnya dalam mazhab al-Shafi'iyy hendaklah menjadikan metode ini sebagai panduan kepada penetapan hukum. Metodologi dalam syariat yang diwarisi daripada imam yang agung sepatutnya diwarisi bersama ruh syariah sebagaimana yang difahami oleh imam al-Shafi'iyy bukan sekadar kaedah-kaedah yang diberikan. Jika hanya kaedah yang dipegang dan mengabaikan aspek ruhi dalam syariah maka perbahasan hukum akan menjadi terlalu kering dan tidak bermaya.

Metodologi imam al-Shafi'iyy memperlihatkan bahawa sesuatu kerja dalam proses fatwa hendaklah dibuat secara berhati-hati, melihat secara halus kepada semua perbahasan ulama dalam setiap mazhab, memahaminya dan tidak bersegera dalam mengeluarkan hukum. Bengkel-bengkel membina kemahiran fatwa untuk melahirkan kepakaran dalam bidang fatwa bagi menyediakan manhaj yang terperinci sehingga sesuatu fatwa itu terbina di atas asas yang kukuh dan garis panduan yang jelas di atas manhaj imam al-Shafi'iyy ialah amat baik dan mudah-mudahan mendapat pertolongan daripada Allah SWT.

RUJUKAN

- Abu Zahrah, Muhammad. 1948. *al-Shaff'iyy, Hayatuhu Wa °Asruhu, Ara'uhu Wa Fiqhuhu*. Kaherah: Dar Al-Fikr al-°Arabiyy.
- Al-Amidiyy, °Aliyy bin Ahmad. 1998. *Al-Ihkam Fi Usul Al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-°Arabiyy.

- El-Muhammady, Abdul Halim. 2007. *Manhaj al-Ijtihad Mengikut Imam Shafi'i*. Kertas kerja dibentangkan pada Muzakarah Infad. Tidak diterbitkan.
- El-Muhammadi, Uthman. T.th. *Manhaj Fatwa di Sisi Islam*. Manhaj Pengeluaran Fatwa Dalam Fiqh Islam. Nilai: Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD) USIM.
- KH Sirajuddin Abbas. 2004. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Al-Shafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.
- Manna^c al-Qattan. 1993. *Tarikh al-Tashrif al-Islamiyy*. Beirut: Mu'asasat al-Risalah.
- Muhammad Najib Abdullah. 2007. *Nahwa Taqlis Da'irat Al-Khilaf Al-Fiqhiyy Dirasah Fi Kitab Al-Muwafaqat Li Al-Imam Al-Shatibiyy*. (Master Thesis). Kuala Lumpur: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Al-Nawawiyy. 1344H. *Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab*. Madinah: Maktabat al-Salafiiyyah.
- Al-Nawawiyy, Yahya bin Sharaf. T.th. *Muqaddimah Tahqiq Rawdat Al-Talibin*. T.tp: t.pt.
- al-Shafi'iy. 1969. *al-Risalah*. Kaherah: Matba'at Mustafa al-Babiyy al-Halabiyy.
- Wan Zahidi Wan Teh. 2008. "Manhaj Fatwa Di Sisi Imam Al-Shafi'i". *Manhaj Pengeluaran Fatwa Dalam Fiqh Islam*. Nilai: Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD) USIM.
- Al-Yusuf, Muhammad al-Tayyib bin Muhammad Yusuf. 2000. *Al-Madhdhab^c Inda Al-Shaff'iyah*. Taif: Maktabah Dar al-Bayan al-Hadithiyah.
- Zaydan, ^cAbd al-Karim. 1993. *Al-Wajiz Fi Usul Al-Fiqh*. Kaherah: Dar Al-Tawzi^c Wa Al-Nasr Al-Islamiyyah.
- Al-Mawsu'at Al-Fiqhiyyah*. Kuwait. <http://feqh.alislam.com>.

PRINSIP *KHIYĀR* (PILIHAN) DALAM UNDANG-UNDANG BERKAITAN JUALAN BARANGAN MENURUT ISLAM

THE PRINCIPLE OF *KHIYĀR* (OPTION) IN THE SALE OF GOODS FROM ISLAMIC PERSPECTIVE

Hasri Harunⁱ, Shofian Ahmadⁱⁱ & Ruzian Markomⁱⁱⁱ

ⁱ (Corresponding Author). Calon Phd, Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam UKM. has_elly@yahoo.co.uk

ⁱⁱ Prof Madya/Timbangan Dekan Hubungan Siswazah Fakulti Pengajian Islam UKM. shofian@ukm.edu.my

ⁱⁱⁱ Prof Madya/ Timbalan Dekan Fakulti Undang-Undang UKM. ruzian@ukm.edu.my

Abstrak

Khiyār atau pilihan adalah hak yang diberikan oleh hukum syarak terhadap pembeli dan penjual samada ingin meneruskan atau membatalkan kontrak yang dilaksanakan. Hak *khiyār* ini telah dijelaskan secara mendalam dalam kitab fiqh muamalah khususnya dalam jual beli. Namun demikian dalam undang-undang transaksi jual beli di Malaysia, tidak terdapat peruntukan khusus yang memberikan hak *khiyār* kepada pihak-pihak yang berkontrak. Hal ini boleh mengakibatkan kontrak jualan barangan tersebut menimbulkan masalah kepada kedua belah pihak dari aspek perundangan dan hukum syarak. Artikel ini bertujuan menganalisa persamaan dan perbezaan jenis *khiyār* yang utama dalam fiqh muamalah serta elemen berkaitan pilihan dalam Akta Jualan Barangan 1957 dan Akta Perlindungan Pengguna 1999. Pendekatan perbandingan telah digunakan menurut prinsip *khiyār* dalam fiqh muamalah dan amalan pilihan dalam Akta Jualan Barangan 1957. Kajian mendapati bahawa terdapat penyelarasan dalam beberapa peruntukan berkaitan pilihan dalam undang-undang yang bersamaan dengan elemen *khiyār* °Ayb (pilihan kerosakan). Kajian ini penting sebagai panduan dalam pelaksanaan menyeluruh konsep *khiyār* dalam undang-undang jualan barangan sedia ada di Malaysia bagi memelihara hak dan kepentingan pihak pengguna dan penjual.

Kata kunci: *Khiyār*, Fiqh Muamalah, Kontrak, Jualan Barangan, Undang-undang pengguna.

Abstract

Khiyār or options are rights granted by Islamic law against the buyer and seller whether to continue or cancel the contract in place. *Khiyār* rights has been explained in detail in the books of fiqh transactions, particularly in the sale section. However, there is no specific provision entitling *khiyār* to the transacting parties in contract in Malaysia. As a result, there is a problem in the sale of goods transaction activity in the laws and fiqh muamalah. This article aims to analyze the similarities and the differences of the main types of *khiyār* according to the fiqh muamalah and evaluate elements of the Sale of Goods Act 1957 and the Consumer Protection Act 1999. Comparative approach is adopted in the analysis of the principle of *khiyār* in fiqh muamalah and practices in the selection of merchandise Sales Act 1957. The study found that there are consistency between the legal option in the laws with the elements of *khiyār* cayb (damage), however, the laws are silent on other types of *khiyār* in fiqh muamalah. This study is important in providing the comprehensive concept of law of *khiyār* sales of existing products in Malaysia to safeguard the rights and interests of the consumer as well as the seller.

Keywords: *Khiyār*. Fiqh muamalah, contracts, sale of goods , consumer law.

PENDAHULUAN

Transaksi perniagaan dalam undang-undang Islam adalah menitikberatkan persoalan antaranya kerelaan dan keredaan kedua belah pihak. Ini bermakna terma kepuashatian

adalah penting bagi memastikan transaksi menjadi sah dan sempurna menurut peruntukan hukum Islam dan undang-undang. Di Malaysia, terdapat beberapa akta yang mengawalselia aktiviti penjualan dan perdagangan antaranya ialah Akta Kontrak 1950, Akta Jualan Barangan (AJB) 1957 dan Akta Perlindungan Pengguna (APP) 1999. Undang-undang berhubung dengan penjualan barang adalah juga satu cabang daripada undang-undang perdagangan. Melihat dari sudut pengwujudan akta-akta di atas memperlihatkan bahawa Akta Perlindungan Pengguna 1999 diluluskan oleh parliamen selepas daripada Akta Kontrak 1950 di mana akta perlindungan pengguna tersebut lebih menjurus kepada memelihara hak-hak pengguna dalam transaksi jualan dan aktiviti perdagangan. Ini menunjukkan bahawa Akta pengguna ini sebagai melengkapkan daripada akta kontrak 1950 tersebut.

Akta Kontrak diwujudkan pada tahun 1974 manakala Akta Perlindungan Pengguna diwujudkan pada tahun 1999.¹ Akta Perlindungan Pengguna 1999 diwujudkan lebih kepada untuk menjaga hak pengguna daripada diperdayakan oleh penjual dalam urusan jual beli. Menurut bahagian 2 akta ini ia menyebut salah satu tajuk yang berbunyi: “*perlakuan mengelirukan dan memperdaya, representasi palsu dan amalan tak saksama*”, ini menunjukkan dengan jelas bahawa akta ini sememangnya ingin menjaga hak pengguna daripada diperdayakan oleh penjual dalam urusan jual beli.

Akta Perlindungan Pengguna diwujudkan untuk menjaga hak pengguna, tetapi dari sudut perlaksanaannya, menurut penulis ia tidak sepenuhnya terlaksana untuk menjaga hak pengguna. Ini disebabkan beberapa faktor termasuklah yang paling utama ialah masalah pengguna itu sendiri yang kurang bekerjasama dalam meningkatkan tahap perlindungan pengguna. Menurut Mohaji bin Selamat, dua perkara yang penting yang perlu dilakukan oleh rakyat Malaysia dan para pemerintah iaitu pertama semua pihak termasuk pengguna perlu bekerjasama dalam meningkatkan tahap perlindungan pengguna di negara ini dan kedua penekanan terhadap pelaksanaan undang-undang yang ada juga perlu dipertingkatkan supaya pengguna tidak teraniaya. Pengetahuan tentang hak pengguna yang baik serta perundangan yang kukuh menjadi faktor yang penting dalam mengelak sebarang ketidakpuashatian serta permasalahan yang akan berlaku dalam setiap transaksi jualan dan pembelian (http://www.malaysianbar.org.my/consumer_protection/urusan_jual_beli_pengguna_masih_tidak_terlindung.html).

Sehubungan dengan itu artikel ini bertujuan untuk melihat kedudukan *khiyār* dalam proses transaksi jualan barangan yang sedia ada menurut sudut perundangan yang ada serta menilai keperluan pengemaskinian elemen pilihan yang wujud dan terhadap aplikasi pilihan dalam perundangan sedia ada. Sehingga kini masih kurang kajian melihat bahawa aplikasi pilihan yang berlaku dalam peruntukan perundangan Malaysia di mana ia hanya memberi ruang pilihan kerosakan (*khiyār °ayb*) dan tidak memberi ruang-ruang kepada *khiyār-khiyār* yang lain seperti *khiyār shart* dan *khiyār majlis*. (Murshidi et. al, 2013). Artikel ini membincangkan terlebih dahulu konsep *khiyār* menurut hukum kontrak Islam serta menjelaskan latarbelakang Akta Kontrak 1950, Akta Jualan barangan 1957 dan akta perlindungan pengguna 1999 di Malaysia, kemudian perbincangan akan melihat kepada aplikasi pilihan yang berlaku dalam transaksi jualan barangan berdasarkan amalan di kedai di samping melihat kekurangan aplikasi yang berlaku dalamnya.

¹ Akta Perlindungan Pengguna 1999 (Akta 599) telah dikuatkuasakan pada 15 November 1999, sebagai perlindungan perundangan kepada pengguna dalam hal kepenggunaan dan lain-lain hal yang berkaitan dengannya. Akta ini terpakai kepada semua urusan jualan barangan atau perkhidmatan yang diberikan kepada pengguna. Lihat Akta Perlindungan Pengguna 1999 (Akta 599) (2010). Selangor: Penerbitan Akta (M) Sdn. Bhd.

KONSEP *KHIYĀR* MENURUT ISLAM

Khiyār menurut bahasa adalah daripada kata *ikhtiyār* yang bererti mencari yang baik daripada dua urusan baik meneruskan akad atau membatalkannya (Muhammad Azzam: 2010). Ini bermakna pilihan, umumnya merujuk kepada jenis hak tertentu merangkumi dua pihak iaitu pembeli dan penjual untuk mengesahkan sesuatu kontrak atau membatalkan kontrak tersebut (al-Shalabiyy, 1983). Kebiasaannya penentuan *khiyār* ini berdasarkan harga yang dipersetujui oleh kedua-dua belah pihak (http://www.malaysianbar.org.my/consumer_protection/urusan_jual_beli_pengguna_masih_tidak_terlindung.html).

Dalam kitab *Kifāyat al-Akhyār*, Imam Taqiyy al-Din Abu Bakr bin Muhammad al-Husayniyy (1994) menyebut bahawa *khiyār* bagi dua orang pembeli dan penjual adalah selagi mana mereka tidak berpisah dalam urusan jual beli tersebut. Beliau menambah lagi bahawa syarat berpisah tersebut adalah selama tiga hari.

Sebenarnya *khiyār* disyariatkan adalah untuk memenuhi kepentingan transaksi perniagaan menurut hukum Islam. Kepentingan ini bertujuan menjaga kemaslahatan dan kerelaan kedua belah pihak dan melindungi mereka dari kemungkinan bahaya yang merugikan perniagaan mereka kelak. Secara umumnya ulama telah membahagikan *khiyār* ini kepada beberapa jenis. Mazhab Hanafiyy membahagikan kepada tujuh belas jenis, Shafi'iyy enam belas, Hanbaliyy lapan jenis dan Malikiyy dua jenis (Wahbah, 1983). Namun dalam artikel ini penulis hanya menjelaskan empat *khiyār* utama sahaja iaitu ialah *khiyār al-majlis*, *khiyār al-shart*, *khiyār al-ʿayb*, dan *khiyār al-ru'yah*. Pemilihan empat jenis *khiyār* utama ini berdasarkan kupasan yang paling banyak dalam kitab-kitab fiqh muktabar di samping penulis hanya menumpu aspek-aspek pilihan yang berkaitan dengan unsur *khiyār* berdasarkan perundangan di Malaysia daripada Akta-akta yang dipilih sahaja.

Jenis-Jenis *Khiyār* Dalam Perbincangan Ulama

a. *Khiyār al-Majlis*

Khiyār al-majlis merujuk kepada hak pilihan ketika dalam majlis. Ini dimaksudkan dengan hak bagi kedua belah pihak, antara penjual dan pembeli untuk melangsungkan jual beli atau membatalkannya selama masih berada di tempat (majlis) jual beli itu (al-Husayniyy, 1994). Apabila keduanya berpisah dari majlis tersebut, maka hilanglah hak *khiyār* ini sehingga perubahan tidak dapat dilakukan lagi (ʿAliyy Hasan, 2007). Majlis akad ini juga bermaksud waktu yang dimulai *ijab* dan waktu berterusan selagi belum berlaku *qabul*. Oleh yang demikian dalam tempoh waktu tersebut penjual dan pembeli mempunyai hak untuk membuat pilihan samada meneruskan atau membatalkannya (Abu Ghuddah, 1985). *Khiyār* ini menurut mazhab Shafi'iyy dan Hanbaliyy terbatas kepada akad *muawadat*² dan *ijarah* (sewaan). Manakala mazhab Malikiyy dan Hanafiyy menolak keberadaan *khiyār al-majlis* ini.

b. *Khiyār al-Shart*

Khiyār al-shart merupakan suatu pilihan yang telah ditetapkan syarat dalam sesuatu kontrak. Ia memberikan hak kepada salah satu, atau kedua-duanya atau kepada pihak ketiga untuk mengesahkan atau membatalkan sesuatu kontrak dalam sesuatu tempoh masa (Obaidullah, 1998). Pada dasarnya *khiyār* ini memberi tempoh masa tersebut supaya penilaian semula faedah dan kos terlibat dapat dilakukan dalam sesuatu kontrak tersebut. Imam Shafi'iyy dan Abu Hanifah menghadkan tempoh *khiyār al-shart* hanya kepada tiga hari, manakala imam Ahmad bin Hanbal tidak menetapkan limitasi tempoh tersebut. Tujuan *khiyār* ini adalah untuk memberi peluang kepada penjual dan pembeli supaya tidak terburu-

² Muawadat bermaksud akad yang saling mengganti antara dua pihak seperti segala bentuk jual beli di mana pembeli memberi sejumlah wang kepada penjual dan si penjual memberikan barang yang dibeli.

buru mengambil keputusan bagi membolehkan mereka berfikir dan membuat keputusan sewajarnya. Dalam *Majallat al-Ahkam al-Adliyyah* menyebutkan bahawa diharuskan mengadakan syarat bagi pilihan (*khiyār*) untuk membatalkan akad dan pihak yang telah diberi pilihan tersebut samada memilih meneruskan atau memfasakhkannya (Al-Ahkam Al-Adliyyah 1990, Terjemahan: Md Akhir Hj Yaakob).

c. *Khiyār al-ʿAyb*

Khiyār al-ʿayb ialah hak untuk membatalkan atau meneruskan jual beli barang bagi pihak yang berakad. Hal ini terjadi jika sesuatu barang yang dibeli mengalami kecacatan atau kerosakan, maka penjual berhak mengembalikan wang yang diberi oleh pembeli tersebut (Nur Muhammad, 1998). Dalam jual beli, Islam mensyaratkan kesempurnaan dalam amalan perniagaan dan melarang berjual beli dengan amalan yang salah dan batil. Para fuqaha menitikberatkan keharusan *khiyār al-ʿayb* ini kerana ia bagi memastikan keselamatan sesuatu barangan yang menjadi subjek kontrak daripada sebarang kecacatan. Memastikan keselamatan barangan tersebut sangat penting sehingga pihak yang memiliki barang tersebut mendapat manfaat sepenuhnya sehingga memenuhi hajat dan keperluannya (Yahya al-Murtada, 1988). Secara prinsipnya *khiyār al-ʿayb* ini bertujuan apabila akad kontrak itu berlaku sekiranya tidak terjamin subjek kontrak, maka kerelaan yang merupakan asas kontrak terjejas, maka bagi menampung kekurangan ini disyorkan *khiyār al-ʿayb* bagi pihak yang bakal memiliki barang tersebut (Ibn al-Humam, 1985).

d. *Khiyār al-Ruʿyah*

Khiyār al-ruʿyah ialah hak membuat pilihan yang diberi kepada pembeli samada ingin meneruskan kontrak atau membatalkannya apabila telah melihat barang jualan yang tidak dilihatnya semasa melakukan akad (Suruhanjaya Sekuriti, 2006). Mazhab Hanafi menggariskan jual beli barangan yang tidak nampak sah di sisi hukum. Mereka berpendapat risiko pembeli adalah minimum kerana jika barangan sudah sampai, maka pembeli berhak untuk membuat pilihan barangan yang dilihatnya (Suruhanjaya Sekuriti, 2006). Imam Shafiʿiyy pula tidak bersetuju kerana transaksi sebegitu terdapat *gharar* yang tidak diketahui risikonya.

Walaupun majoriti fuqaha berpandangan *khiyār* (pilihan) ialah perjanjian membeli atau menjual sesuatu barangan pada harga tertentu dalam tempoh masa yang ditetapkan dan merupakan sesuatu transaksi yang sah di sisi undang-undang tertakluk kepada kebenaran produk tersebut, namun ia masih mempunyai ruang perbincangan yang panjang berkenaan konsep dan amalan *khiyār* yang dilaksanakan terutamanya di negara ini. Oleh yang demikian melihat kepada sudut kesesuaian dan pengharmonian, elemen-elemen pilihan yang dilaksanakan dalam peruntukan undang-undang sedia ada boleh memberi ruang penambahbaikan kearah pelaksanaan prinsip *khiyār* sejajar menurut hukum syarak.

METODOLOGI KAJIAN

Metodologi kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Penulis membuat rujukan daripada kitab-kitab turath tentang pendefinisan *khiyār* dan meneliti perbincangan yang mendalam tentang ciri dan pengkelasann yang dihuraikan oleh para fuqaha. Di samping itu meneliti beberapa aspek dan terma yang ditetapkan dalam perundangan Malaysia terutama rujukan doktrin Pilihan daripada Akta Jualan barangan 1957 dan Akta Perlindungan Pengguna 1999 melalui jurnal dan artikel ilmiah para pakar bidang kepenggunaan. Dalam pada itu juga penulis membuat analisa perbandingan antara prinsip *khiyār* dan elemen pilihan dalam undang-undang melihat dari sudut maksud dan pelaksanaan secara holistik tentang perbincangan ulama terhadap kepentingan elemen *khiyār* dalam kontrak perniagaan serta membuat perbandingan dengan unsur-unsur yang berlaku dalam undang-undang berkaitan kontrak perniagaan khususnya di Malaysia.

AKTA KONTRAK 1950 (AKTA 136)

Secara umumnya menurut Abd Majid (2007) berlatarbelakangkan sejarah bahawa Akta kontrak di Malaysia adalah dikanunkan daripada Contracts Ordinance 1950. Akta Kontrak 1950 (Semakan 1974) daripada enakmen Contracts (Malay States) Ordinance 1950 yang terdahulu diaplikasi di sembilan negeri, berasal daripada undang-undang kontrak India iaitu Akta Kontrak India 1872 yang diubahsuai daripada model English yang juga meminjam sebahagian proviso daripada kod deraf New York (Vohrah et. al, 2000). Disebabkan sejarah koloni Inggeris bertapak di tanah Malaya suatu ketika dahulu, maka kesannya terhadap sistem perundangan tempatan adalah berpandukan common law merujuk kepada sistem perundangan di England dan India atas faktor sejarah dan kedudukan Majlis Privy yang dulu merupakan mahkamah rayuan tertinggi Malaysia sebelum digantikan dengan Mahkamah Persekutuan (Farhah et. al, 2011).

Meskipun Malaysia kini mempunyai perundangan kontraknya sendiri iaitu Akta Kontrak 1950 (Akta 136), namun secara asasnya prinsip undang-undang Inggeris yang digunakan. Akan tetapi telah diubahsuai atau dimodifikasikan agar sesuai dengan keadaan tempatan. Akta Kontrak ini adalah berasaskan Akta Kontrak India 1872 yang juga merupakan satu kodifikasi daripada common-law Inggeris. Akta 136 adalah satu perundangan terpenting bagi hal-hal komersial di Malaysia.

Sebagaimana dalam common-law, undang-undang kontrak di Malaysia turut menggariskan keperluan yang perlu wujud dalam sesuatu kontrak. Prinsip asas dalam undang-undang kontrak adalah bagi satu kontrak itu wujud, maka perlu wujud perjanjian yang SAH dan boleh dikuatkuasakan oleh undang-undang terlebih dahulu.

Di dalam Akta Kontrak 1950 terdapat terma perundangan yang menggariskan elemen hak pilihan yang diberikan kepada pihak-pihak berkontrak. Dalam terma tersebut dinamakan sebagai Pelepasan Kontrak. Dalam sesuatu kontrak adalah menjadi kewajipan kedua belah pihak untuk melaksanakan obligasi yang dipersetujui. Namun hak obligasi itu boleh dilepaskan sekiranya pihak berkontrak tidak dikehendaki melaksanakan kewajipan tersebut mengikut cara-cara dibawah:

- i. Pelepasan menerusi persetujuan.
- ii. Pelepasan dengan pelaksanaan syarat.
- iii. Pelepasan melalui kemungkiran kontrak.
- iv. Pelepasan melalui kekecewaan (Harlina et. al, 1999).

AKTA JUALAN BARANGAN (AKTA 382)

Akta Jualan Barangan (AJB 1957) adalah merupakan sumber utama undang-undang jualan barangan di Malaysia. Akta ini dinamakan sebagai jualan barangan juga dikenali sebagai Akta 382. Akta ini hanya terpakai di Semenanjung Malaysia. Sebelum ini akta ini adalah merupakan semakan kepada Ordinan Jualan barangan (Negeri-Negeri Melayu) 1957 yang dikuatkuasakan hanya di negeri-negeri melayu pada 23 Mei 1957. Akta ini telah disemak semula pada 1989 dan diterbitkan semula sebagai akta Jualan Barangan 1957. Namun pada tahun 1990 AJB ini telah dipinda dan diperluas lagi penggunaannya di Negeri-negeri selatan akibat daripada kekeliruan dan persoalan yang tentang kedudukan akta tersebut. AJB 1957 mengandungi 7 Bab dan 64 seksyen yang memperuntukan perkara-perkara seperti terma tersirat, klausa pengecualian dan remedy (Afiq, 2013).

Akta ini juga mengawal urusan kontraktual jualan barangan antara pembeli dan penjual. Peruntukan yang terkandung di bawah AJK 1957 memperlihatkan kesamaan dengan Akta Inggeris Sales of Goods 1893. Namun akta ini dimansuhkan dan diganti dengan Sales of Goods Act 1979 (Sakina et. al, 2007).

AKTA PERLINDUNGAN PENGGUNA (AKTA 599)

Akta Perlindungan Pengguna 1999 adalah merupakan satu peruntukan bagi melindungi pengguna. Penggubalan akta ini amat penting bagi memastikan hak pengguna terpelihara dan mampu mengatasi sebarang masalah khususnya dalam transaksi perniagaan. Selaras dengan aspirasi negara menggalakkan perdagangan sihat serta membanteras penindasan golongan yang lemah, APP 1999 telah diperkenalkan. Dengan berkuatkuasanya APP 1999 pada 15 November 1999, peruntukan-peruntukan APP 1999 yang menyentuh tentang pembekalan barang kini membentuk sebahagian daripada undang-undang jualan barang di Malaysia (Zety Zuriani et. al, 2011).

Justeru bagi menyahut laungan ini, APP 1999 telah digubal bagi memenuhi tiga tujuan utama yakni, (i) mengadakan peruntukan bagi perlindungan pengguna; (ii) penubuhan Majlis Penasihat Pengguna Negara; dan (iii) penubuhan Tribunal Tuntutan Pengguna (Sakina et. al, 2011). Penguatkuasaan AJB APP 1999 pada 15 November 1999 bermakna peruntukan-peruntukan APP 1999 yang menyentuh tentang pembekalan barang kini membentuk sebahagian daripada undang-undang jualan barang di Malaysia (Sakina et. al, 2011).

Namun demikian pada tahun 2007, untuk lebih memantapkan lagi akta ini pindaan telah dilakukan kepada akta APP 1999 dengan meluaskan lagi kepada e-dagang melalui pemansuhan subseksyen 2(2) (g). Dan pada tahun 2010 pula telah berlaku perubahan besar dengan memperkenalkan Bahagian IIIA berkaitan terma tidak adil. Terma ini bertujuan mengukuhkan lagi tahap perlindungan pengguna di Malaysia. Walau bagaimana pun terma ini menyaksikan berlaku kelompongan yang besar dimana ianya sekadar menambah kepada peruntukan AJB 1957 dan Akta Kontrak 1950 yang mengandungi fasal pengecualian.

Unsur Pilihan Dalam kontrak Menurut Undang-Undang

Pilihan berdasarkan perundangan Malaysia merujuk kepada hak seseorang pembeli dan pengguna untuk meratifikasikan sesuatu perjanjian atau menarik balik kontrak tersebut dalam tempoh waktu yang ditetapkan (Hafiz et. al, 2013). Selain dari itu juga ia menurut peruntukan Akta Perlindungan Pengguna 1999 menjelaskan bahawa terma pilihan yang dimaksudkan ini merujuk kepada hak seseorang pengguna dalam sesuatu transaksi bagi tempoh pembatalan atau penerimaan kontrak³. Menurut Wu Min Aun pilihan adalah merujuk kepada hak bagi seseorang pembeli bagi menentukan samada meneruskan kontrak ataupun tidak (Wu Min Aun et. al, 1996).

Secara umumnya istilah pilihan yang dijelaskan menunjukkan ia adalah satu hak yang diberikan oleh syarak dan perundangan kepada pihak yang berkontrak samada penjual dan pembeli dalam memastikan transaksi perniagaan berjalan dengan penuh kerelaan kedua belah pihak. Ini menunjukkan bahawa peruntukan hak pilihan ini selaras dengan konsep hak pengguna yang dinyatakan dalam undang-undang pengguna iaitu lapan Hak Pengguna yang menggariskan objektif agar hak pengguna dipelihara apakah lapan hak tersebut? Antara 8 hak pengguna tersebut adalah:

- i. Hak mendapat keperluan asas.
- ii. Hak mendapat keselamatan.
- iii. Hak mendapatkan maklumat.
- iv. Hak membuat pilihan.
- v. Hak untuk bersuara.
- vi. Hak untuk mendapat gantirugi.
- vii. Hak mendapatkan pendidikan pengguna

³ Lihat Bahagian VI, Hak Terhadap Pembekal berkenaan dengan gerenti dalam pembekalan barang: Akta Perlindungan Pengguna 1999.

- viii. Hak mendapat alam sekitar yang sihat dan selamat (<http://www.kpdnkk.gov.my/pengguna/hak-pengguna>).

DAPATAN KAJIAN

Kajian ini mendapati bahawa terdapat beberapa unsur yang bersamaan dengan elemen *khiyār* yang memberi hak kepada pengguna untuk mengelak daripada sebarang penganiayaan. Berdasarkan penjelasan tentang Akta Jualan Barangan 1957 dan Undang-undang Perlindungan Pengguna 1999 seperti di atas, artikel ini juga akan melihat sejauh mana terma yang terdapat dalam akta tersebut memberi ruang kepada hak *khiyār* (pilihan) kepada pengguna dan penjual sejajar dengan hukum syarak yang diperuntukan. Bagi undang-undang kontrak Islam hak kedua belah pihak harus diberikan agar kepentingan mereka dipelihara. Ini berdasarkan hak kepentingan bersama yang menuntut kepada kedudukan suka sama suka tanpa sebarang penipuan seperti yang dijelaskan dalam al-Quran surah al-Nisa' ayat 9.

Merujuk kepada Akta Kontrak 1950 menyatakan bahawa "*sesuatu cadangan boleh dibatalkan pada bila-bila masa sebelum komunikasi penerimaannya adalah lengkap terhadap pencadang, tetapi tidak selepasnya*" (Akta Kontrak 1950 (Akta 136), bahagian 5). Berdasarkan kenyataan dalam akta ini menunjukkan bahawa berlakunya proses tawar menawar iaitu *khiyār al-qabul*⁴ dan *khiyār al-ruju*⁵ di mana kedudukan *khiyār* ini sejajar pandangan mazhab Hanafiyy dan mazhab Malikiyy. Ini bermakna pembatalan akad dalam kontrak tidak boleh berlaku kerana telah sempurna akadnya. Berbeza dengan pandangan mazhab Shafi'iy dan Hanbaliyy di mana masih wujud lagi *khiyār al-majlis* selagi mana pihak yang berkontrak masih berada bersama-sama dalam majlis. Oleh yang demikian ini bermakna kontrak tidak mengikat sehinggalah kedua-dua pihak beredar atau menolak pilihan tersebut (Kharofa, 2007). *Khiyār* ini termasuklah dalam konsep *muawadat* (komitmen bersama) seperti kontrak jualan, sewaan dan *sulh* (penyelesaian). Maka secara umumnya dapat dilihat bahawa peruntukan pembatalan kontrak jual beli berdasarkan akta kontrak adalah tidak menepati *khiyār* majlis dalamnya berdasarkan hukum Islam.

Manakala dari aspek syarat yang digunakan dalam Akta Kontrak yang merujuk kepada perkara 6B yang mana ia menyatakan: "*sesuatu cadangan adalah dibatalkan dengan luputnya waktu yang telah ditetapkan dalam cadangan itu mengenai penerimaannya, atau, bila waktu tidak ditetapkan sedemikian, dengan luputnya waktu yang munasabah, tanpa komunikasi penerimaan itu*" (Akta Kontrak 1950 (Akta 136), bahagian 6). Dalam aspek hukum syarak, Islam telah memberikan ruang *khiyār al-shart* yang memperuntukan tempoh dalam berkontrak samada mahu meneruskan atau membatalkannya. Dalam *khiyār al-shart*, penjual dan pembeli diberikan tempoh tertentu seperti tiga hari untuk membatalkan transaksi jual beli (Kharofa, 2007).

Sekiranya tempoh yang diberikan itu sudah berlalu, lalu tiadanya pembatalan jual beli, maka dengan sendirinya jual beli itu menjadi sah dan sempurna. Penjual dan pembeli pula tiada ruang selepas itu untuk membatalkan jual beli tanpa persetujuan antara kedua-dua pihak. Namun, berdasarkan kepada akta kontrak, lain pula yang berlaku iaitu apabila tempoh masa yang telah ditetapkan telah tamat, manakala pembatalan terhadap jual beli masih tidak dilakukan, maka dengan sendirinya jual beli itu terbatal (Murshidi et. al, 2013). Ini menunjukkan beberapa ketidakselarasan antara bentuk syarat yang diperuntukan dalam undang-undang dengan ketetapan yang diberikan oleh hukum syarak.

Dalam pada itu juga jika diteliti menurut *khiyār al-^cayb*, sememangnya terdapat ruang yang luas untuk diaplikasi dalam undang-undang jualan barangan di Malaysia. Sememangnya terdapat banyak perkara yang membolehkan *khiyār* ini dapat dilaksanakan.

⁴ *Khiyār al-qabul* bermaksud hak memilih bagi penerimaan tawaran kerana penerimaan tidak boleh dipaksa.

⁵ *Khiyār al-ruju*^c bermaksud pembuat tawaran memiliki *khiyār al-ruju*^c kerana jika penerimaan tidak mesti maka begitu juga dengan tawaran (Wahbah al-Zuhayliyy, 1983).

Misalnya pada bahagian kedua di bawah tajuk: “*Perlakuan Mengelirukan Dan Memperdaya, Representasi Palsu Dan Amalan Tidak Saksama*”, menurut seksyen ke-10(1) (a) memperuntukan kenyataan yang berbunyi, “*Tiada seorang pun boleh membuat representasi palsu atau mengelirukan-bahawa barang itu adalah daripada jenis, standard, kualiti, gred, kuantiti, komposisi, gaya atau model tertentu* (Akta Perlindungan Pengguna 1999 (Akta 599), Seksyen 10(1)(a)).

Undang-undang Malaysia secara khusus tidak menyenaraikan syarat-syarat terperinci seperti dalam undang-undang Islam. Walau bagaimanapun pihak yang berkontrak boleh melaksanakan *khiyār al-ʿayb* bila hak dan jaminan sepatutnya dimiliki telah dicabuli. Dalam undang-undang Malaysia telah menyenaraikan hak dan jaminan yang menjurus kepada hak pengguna dan pembeli (Seksyen 31-38 Akta Perlindungan Pengguna 1999 (akta 599) Peraturan-peraturan dan seksyen 14-16 Akta Jualan barangan 1957 (akta 382)). Terdapat beberapa ciri utama yang wajar di berikan perhatian termasuklah jaminan tersirat barangan, kecacatan tersembunyi, penipuan, kecacatan kekal dan pembeli tidak rela serta tidak bersetuju dengan kecacatan tersebut.

Jual Beli Di Pasaran Dan Kaitannya Dengan *Khiyār*

Transaksi jual beli di pusat membeli belah samada melibatkan premis yang melibatkan jual beli dalam urusan yang berskala besar dan kecil adalah merupakan salah satu transaksi yang paling besar dan paling kerap dilaksanakan kini, yang melibatkan semua peringkat. Walaupun pada asasnya kepelbagaian transaksi jual beli khasnya dalam pusat membeli belah telah memenuhi hak kepenggunaan antaranya ialah hak untuk mendapatkan keperluan asas⁶, namun telah menimbulkan pelbagai masalah dan polemik yang menuntut pihak berwajib melestarikan hak pengguna dalam pelbagai matra demi untuk menjamin hak-hak sebagai pengguna dipelihara. Sebagai contoh, aduan-aduan yang meningkat telah diterima oleh Pusat Khidmat Aduan di bawah Kementerian Perdagangan Dalam Negeri, Koperasi dan Kepenggunaan (KPDNKK). Menurut Pusat Khidmat Aduan Pengguna Nasional (NCCC) menerima 34,381 aduan daripada pengguna mengenai pembelian barangan dan perkhidmatan yang membabitkan kerugian sebanyak RM250 juta pada tahun 2010 (<http://www.nccc.org.my/v2/index.php/nccc-di-pentas-media/pentas-media-2011/1695-nccc-terima-34381-aduan-babitkan-kerugian-rm250-juta-tahun-lepas>).

Penulis tidak membincangkan kesemua permasalahan dalam konteks yang luas tetapi, hanya memilih satu isu yang paling kerap berlaku dalam transaksi jual beli di pasar raya iaitu yang melibatkan jaminan kualiti sesuatu barangan. Ini kerana isu ini boleh dikatakan satu fenomena songsang dalam jual beli di Malaysia khasnya. Sebagai contoh, apabila seorang pembeli ingin membeli sesuatu barangan misalnya satu barangan, dan setelah pembayaran dilakukan, didapati kandungan barangan tersebut telah rosak walaupun tarikh luput yang tertera menunjukkan barangan tersebut masih sesuai untuk digunakan. Manakala dalam situasi yang berasingan, terdapat juga barangan yang tidak selaras dengan nilai yang telah dibelanjakan.

Antara contoh jaminan kualiti yang boleh digambarkan berdasarkan aduan berikut menggambarkan situasi sebenar yang berlaku:

“I have purchased some clothes from the shop. As I was rushing to catch a plane, I told the shop attendant that I don't have the time to try all the clothes. However, the shop attendant told me that the clothes can be changed. After my trip, I tried the clothes but some of them could not fit. I went to the shop again for an exchange for other sizes but they don't have

⁶ Berdasarkan Akta Kepenggunaan, terdapat sebanyak 8 asas hak pengguna dalam transaksi jual beli, iaitu ; Hak untuk mendapatkan keperluan asas, hak untuk mendapatkan keselamatan, hak untuk mendapatkan maklumat, hak untuk membuat pilihan, hak untuk bersuara, hak untuk mendapatkan ganti rugi, hak untuk mendapatkan pendidikan pengguna, hak untuk mendapatkan alam sekitar yang sihat dan selamat. Sumber daripada Pusat Khidmat Aduan Pengguna Nasional (NCCC). <http://www.nccc.org.my/v2/index.php/portal-pengguna/hak-hak-pengguna>. 1 November 2011.

the size for the items specified. The shop attendant now told me that it is the company's policy that goods sold are not returnable, refundable or exchangeable. There was no clear sign indicating that earlier on, however, there are indications of the receipt of that, which consumers can only see after the purchase. I feel that I have been cheated into purchasing the clothes as I could have just walked away from the purchase or come back another time. Now I have 7 items that could not be worn (<http://www.nccc.org.my/v2/index.php/aduan-pengguna/arkib-2010/163-others/1528-complaints-the-goods-sold-are-not-returnable-refundable-or-exchangeable>).

(Terjemahan, "Saya telah membeli beberapa pakaian dari kedai. Saya telah bergegas untuk menaiki kapal terbang, saya memberitahu atendan kedai yang saya tidak mempunyai masa untuk mencuba semua pakaian. Walau bagaimanapun, atendan kedai memberitahu saya bahawa pakaian boleh dipulangkan. Selepas perjalanan saya, saya mencuba pakaian tetapi sesetengah daripadanya tidak muat. Saya pergi ke kedai lagi untuk pertukaran untuk saiz lain tetapi mereka tidak mempunyai saiz untuk item tertentu. Atendan kedai kini memberitahu saya bahawa dasar syarikat bahawa barang yang dijual tidak boleh dipulangkan, dikembalikan atau ditukar. Tiada tanda-tanda jelas yang menunjukkan bahawa sebelum ini, tetapi, terdapat tanda-tanda penerimaan itu, dimana pengguna hanya boleh melihat selepas pembelian. Saya rasa saya telah ditipu semasa membeli pakaian kerana saya boleh hanya berjalan jauh dari pembelian atau kembali masa yang lain. Sekarang saya mempunyai 7 perkara yang tidak boleh dipakai).

Dalam hal ini, pengguna berhak untuk menuntut ganti rugi berdasarkan kelemahan mahupun kecacatan yang terdapat pada barangan yang telah dibeli. Namun situasi yang membelenggu dalam transaksi jual beli di pasar raya pada hari ini bukan sahaja menyusahkan pengguna malah tidak mengendahkan tuntutan terhadap hak pengguna sebaliknya meletakkan kesilapan dan kekurangan terhadap pengguna secara mutlak. Justeru jika dilihat dalam konteks muamalat Islam, konsep *khiyār* adalah merupakan indikasi terbaik sebagai solusi dalam masalah yang timbul dalam transaksi jual beli.

Manakala dalam situasi di atas, konsep *khiyār al-ʿayb*⁷ pula adalah sebagai jalan penyelesaian yang menjamin hak pengguna dalam bermuamalah. Sekiranya barang yang terikat dalam transaksi tidak memenuhi kegunaan asalnya dan mengurangkan nilai pasarannya atau tidak memenuhi syarat kegunaan yang sepatutnya, maka ketika itu pengguna yang berkontrak mempunyai hak *khiyār al-ʿayb*. Manakala dalam mazhab Malikiyy, pilihan ini juga dinamakan *khiyār al-naqisah*⁸. Ini kerana kekurangan yang terdapat dalam situasi telah jelas mengurangkan nilai barang tersebut. Sudah menjadi kaedah umum bahawa pengkhianatan atau penipuan tidak boleh wujud dalam urusan jual beli. Ini menjamin keselamatan dalam aspek jual beli. Keselamatan tidak wujud sekiranya terdapat kecacatan mahupun kekurangan dalam penjualan sesuatu barang. Dalam situasi ini, peruntukan Akta Perlindungan Pengguna 1999 di bawah seksyen 32 (1), (2), (3), (4) dan seksyen 68 (1), (2) juga menjadi batu asas melindungi hak pengguna yang mana dikatakan:

"Jika barang dibekalkan kepada pengguna, maka hendaklah tersirat suatu gerenti bahawa barang itu adalah daripada kualiti boleh diterima. Jika apa-apa kerosakan disebabkan

⁷ *Khiyār al-ʿayb* dari segi literalnya ialah jika seseorang membeli barang yang mengandungi aib atau cacat dan ia tidak mengetahuinya hingga si penjual dan si pembeli berpisah, maka pihak pembeli berhak mengembalikan barang dagangan tersebut kepada si penjualnya. Dan syarat penetapan *khiyār al-ʿayb* ialah i. Memastikan kecacatan terhadap sesuatu barang telah lama (telah berlaku tanpa disedari) ii. Kecacatan barang menyebabkan kerugian terhadap pembeli, dan iii. Kualiti barang tidak selaras dengan nilai yang diperuntukkan (Mustafa al-Khin et. al, 2008 & Wahbah al-Zuhayliyy 1983).

⁸ *Khiyār al-naqisah* bermaksud ialah *khiyār* yang disebabkan adanya perbezaan dalam lafaz atau adanya kesalahan dalam perbuatan atau adanya pengantian.

keseluruhannya atau sebahagiannya oleh kecacatan pada sesuatu keluaran, orang yang berikut hendaklah menanggung liabiliti bagi kecacatan itu".⁹

Justeru, berdasarkan contoh dan kes di atas nyata bahawa *khiyār al-^oayb* telah menginterpretasikan kesempurnaan muamalat Islam. Ini kerana kesempurnaan sesuatu barang adalah penting dalam kontrak jual beli demi untuk menjamin kepuasan dan kepentingan kedua-dua pihak (penjual dan pembeli) dan juga mengimbangi kecacatan sesuatu barangan. Perlu diingat bahawa tegahan Allah SWT yang dirakamkan melalui surah al-Nisa' ayat 29 jelas menunjukkan larangan pengambilan wang secara haram dan memerintahkan supaya manusia melakukan perniagaan secara reda meredai.

KESIMPULAN

Secara umumnya artikel ini menunjukkan bahawa aplikasi konsep *khiyār* dalam enakmen dan akta sedia ada adalah tidak menyeluruh dengan tidak memperuntukkan dengan tepat tentang *khiyār al-shart* dan *khiyār al-majlis* dan hanya menepati ciri konsep *khiyār al-^oayb* sahaja walaupun dikenalpasti terdapat banyak isu yang timbul kepada pengguna di berbagai peringkat yang perlu untuk diberikan penyelesaian mengenainya. Pemeraksanaan undang-undang dalam kontrak jual beli khususnya dalam pemakaian Akta Jualan barangan 1957 dan Akta Perlindungan Pengguna 1999 perlu untuk diperkemas dan merujuk kepada undang-undang kontrak sebagaimana yang diperuntukkan dalam hukum Islam semata-mata bagi menjamin kebajikan kedua belah pihak yang melakukan transaksi jual beli.

Namun demikian, realiti semasa perlu diambilkira dalam mengimplementasikan hukum Islam untuk diamalkan. Aplikasi *khiyār* dalam undang-undang kontrak boleh diperluas dan diperkemas bagi menjamin hak mereka yang berkontrak agar selaras dengan prinsip muamalat Islam. Pengharmonian undang-undang islam dengan undang-undang kontrak dan jualan barangan mampu untuk memberi garis keluar kepada sebarang masalah samada berkaitan transaksi dan mengembalikan hak dan tanggungjawab penjual dan pembeli.

RUJUKAN

- Abd Aziz Muhammad Azzam. 2010. *Fiqh al-Mu^oamalat: Sistem Transaksi dalam Fiqh Islam*. Jakarta: Amzah.
- ^oAbd Sattar Abu Ghuddah. 1985. *al-Khiyar Wa Atharuhu Fi al-^oUqud*. T.tp: Matba^oah Maghawiy Dallah Barakah.
- Abdul Majid Nabi Baksh & Krishnan Arjunan. 2007. *Business Law in Malaysia*. Malayan Law Journal. Lexis Nexis.
- Al-Ahkam Al-Adliyyah (Undang-Undang Sivil Islam). 1990. Terjemahan: Md Akhir Hj Yaakob. Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Ala-Eddin Kharofa. 2007. *Transaksi Dalam Perundangan Islam*. Terjemahan: Hailani Muji Tahir. T.tp: ITBM.
- al-Shalabiyy, Muhammad Mustafa, 1983. *al-Madkhal Fi al-Ta^orif bi al-Fiqh al-Islamiyy Wa Qawa^oid al-Milkiyyah Wa al-^oUqud Fih*. T.tp: t.pt.
- Ahmad Yahya al-Murtada.1988. *Bahr al-Zuhar al Jam^of Li al-Madhahib ^oUlama' al-Amsar*. San^oa': Dar al-Hikmah al-Yamaniyyah.
- Afiq Hizami Azmir. 2013. *Pembaharuan Undang-Undang Jualan Barangan di Malaysia*. Fakulti Undang-Undang, UKM. Tesis Master, UKM.
- Beatrix Vohrah & Wu Min Aun. 2000. *The Commercial Law of Malaysia*. Edisi kedua. T.tp: Longman.

⁹ Akta 599, Akta Perlindungan Pengguna 1999, Pesuruhjaya Penyemak Undang-Undang, Malaysia Di Bawah Kuasa Akta Penyemakan Undang-Undang 1968, Kuala Lumpur, Percetakan Nasional Malaysia Berhad, hlm. 39-40.

- Farhah Abdullah & Sakina Shaikh Ahmad. 2011. *Fasal Pengecualian Dan Kawalan Undang Undang Di Malaysia, Layanan Perundangan*. Prosiding Perkem IV.
- Hafiz Shukri & Ruzian Markom. 2013. *Pengharmonian Prinsip Khiyār Al-Ru'yah Dalam Transaksi Perniagaan Di Malaysia*, Jurnal Kanun, DBP.
- Harlina Mohamed On, Ruzian Markom & Rozanah Ab Rahman. 1999. *Prinsip Undang-Undang Perniagaan di Malaysia*, Shah Alam: t.pt.
- Taqiyy al-Din Abu Bakar bin Muhammad al-Husayniyy.1994. *Kifayat al-Akhyar Fi Hall Ghayat al-Ikhtisar*. Jil.1. T.tp: Dar al-Fikr.
- Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad bin °Abd al-Wahid al-Suyawasiyy. T.th. *Sharh Fath al-Qadir*. Cet. 2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Mohd Murshidi Mohd Noor, Ishak Suliaman, Khadher Ahmad, Fauzi Deraman, Mustaffa Abdullah, Faisal Ahmad Shah, Mohd Yakub Zulkifli Mohd Yusoff, Monika Munirah Abd Razzak, Jilani Touhami Meftah, Sedek Ariffin, Ahmad K. Kasar and Mohd Roslan Mohd Nor. 2013. *The Rights of Khiyar (Option) in the Issue of Consumerism in Malaysia*. Middle-East Journal of Scientific Research 13 (2).
- Mohammed Obaidullah. 2002. *Islamic Risk Management: Towards Greater Ethics and Efficiency*. International Journal of Islamic Financial Services. Vol. 3. No. 4. <http://www.iiibf.org/journals/journal12/obaidvol3no4.pdf> 21 Disember 2011.
- M.Nadrattuzaman Hosen dan AM. Ali Hasan. 2007. *Kamus Popular Keuangan Ekonomi Syariah*. Jakarta: PKES Publishing.
- Michael D. Bayles. 1987. *Principles of Law A Normatif Analysis*. Holland: Riding Publishing Company Dordrecht.
- Muhammad Salam Madkur. 1963. *al-Madkhal al-Fiqh al-Islamiyy*. T.tp: Dar al-Nahdat al-°Arabiyyah.
- Munir al-Ba°labakiyy. 1990. *Qamus al-Mawrid*. Beirut: Dar al-°Ilm Li al-Malayin.
- Mohammed Obaidullah. 1998. *Financial Engineering with Islamic Options*. Islamic Economic Studies, Vol. 6, No. 1.
- Nasrul Hisyam Nur Muhamad. 2008. *Aplikasi Sains Dan Teknologi Dalam Transaksi Muamalah Islam: Rujukan Kepada Rukun-Rukun Akad Mengikut Perspektif Undang-Undang Kontrak Islam*. Jurnal Teknologi, 49(E) Dis.
- Suruhanjaya Sekuriti. 2006. *Buku Keputusan Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti*. Kuala Lumpur: Security Commision.
- Sakina Shaik Ahmad Yusoff. 2007. *Susur Galur Undang-Undang Jualan Barangan Di Malaysia, Undang-Undang Malaysia: 50 Tahun Merentas Zaman*. Fakulti Undang-Undang, UKM.
- Wu Min Aun & Beatrix Viohrah. 1996. *The Commercial Law Of Malaysia*. T.tp: Cornell University Press.
- Zeti Zuryani Mohd Zakuan & Sakina Shaikh Ahmad Yusof. 2011. *Gerenti Tersirat Di Bawah Akta Perlindungan Pengguna 1999: Penambahbaikan Ke Atas Kepada Syarat Tersirat Dibawah Akta Jualan Barangan 1957*. Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat.

Akta

Akta Jualan barangan 1957 (Akta 382).

Akta Kontrak 1950 (Akta 136).

Akta Perlindungan Pengguna 1999 (Akta 599).

فكر الطبري في بعض أفعال الله الأزلية من خلال تفسيره "جامع البيان"

AL-TABARIYY'S THOUGHT IN SOME DEEDS OF ALLAH THROUGH HIS TAFSIR "JAMI^c AL-BAYAN"

عبد الكريم توري، نورحسنيرا إبراهيم، محمّد يوسف إسماعيل، أحمد كامل محمّد، رابعة العداوية
محمّد & نورذوليلي محمّد غزالي^أ

^أ أعضاء هيئة التدريس في كلية دراسات القرآن والسنة، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

karim.toure@usim.edu.my, norhasnira@usim.edu.my, yusufismail@usim.edu.my, kamel@usim.edu.my,
adawiyah@usim.edu.my, norzulaili@usim.edu.my.

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز فكر محمّد بن جرير الطبري في بعض أفعال الله الأزلية من خلال تفسيره جامع البيان ومناقشته لبعض الفرق والمذاهب الإسلامية التي تولّدت بعد عصر التنزيل والتي حاولت أن تجد لأفكارها واتجاهاتها مستنداً شرعياً، فما كان ثمة مستند يدعّن له الجميع في ظنّهم إلا المصدرين الأساسيين في الإسلام؛ الكتاب والسنة، فتصدّى لهم ابن جري الطبرير الذي عاصر هذه الفرق والمذاهب في نشوئها في محاولاتهم لإخضاع التصوّص لمعتقداتهم المستحدثة التي ذهبوا إليها. وقد اعتمد الباحثون في دراستهم المنهج الاستقرائي في تحليل أفكار الطبري التي ذكرها من خلال تفسيره للآيات 6 من الفاتحة و125 من الأنعام و35 من هود المتعلقة ببعض أفعال الله الأزلية. ومن أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة، أنّ الطبري وُفق في بعض شئ في حملته على هذه الفرق والأحزاب، بيّد أنّ غيرته على الدين ودفاعه عن عقيدة السلف حملته أحياناً على التكلّف فراراً من أن يوافق هذه الفرق قريباً أو بعيداً في بعض ما ذهبوا إليه. ولكن في النهاية كانت رسالته واضحة، وهي أن لا يترك الميدان خالياً لهذه الفرق والأحزاب لتبث أفكارها في حق الله تعالى في بعض صفاته وأسمائه من خلال تأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم.

كلمات البحث: أفعال الله، الأزلية، الفرق.

Abstract

The aim of this study is to elucidate the thought of Muhammad ibn Jarir al-Tabariyy in some predestinate deeds of Allah through his book of tafsir "Jami^c al-Bayan" and his argumentation with some Islamic sectorial group founded after the death of the Prophet Muhammas SAW who tried to illegitimate their ideas by misinterpetating some Quranic verses and the Sunnah of the Prophet Muhammad. Al-Tabariyy in his commentary of the concern verses, confronted these sectorial group with the teaching of Ahl Sunnah Wa al-Jama^cah. Having based the study on an inductive method, the researchers elaborated the

verses 6 of al-Fatihah, 125 of al-An'am and 35 of Hud regarding some predestinate deeds of Allah. The researchers concluded that al-Tabariyy was somehow successful in his effort to protect the belief and doctrine of Ahl Sunnah Wa al-Jama'ah and tried by all means in avoiding having some common ground with these sectorial group, in the end his message was clear which is to not let the ground smooth for these sectorial group to spread their ideas regarding some predestinate deeds of Allah by misinterpretating Quranic verses.

Keywords: Deeds of Allah, predestinate, sectorial group.

تمهيد

﴿لَيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾¹ اشتعلت نار الفرقة والتشردم في بيت الأمة، واستشهد الخليفة الراشد أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه. فبدأت ملامح كسر وحدة بيت الأمة بعد كسر بابه المنيع،² فتوزعت أحجاره شيعاً وحوارج ومعتزلة وجبرية ومرجئة. حاولت هذه الفرق جاهدة أن تجد لأفكارها التي تبنتها مستنداً شرعياً، فما كان ثمة مستند يدعن له الجميع³ - في ظنهم - إلا المصدرين الأساسيين في الإسلام؛ الكتاب والسنة، فأقبلوا إليهما يزفون لينهلوا من نصوصهما ما يؤيدون بها آراءهم المستحدثة، إلا أنهم وجدوا ردماً منيعاً حال بينهم وبين النيل من المصدر الثاني، فما استطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له

¹ الأنفال، 44. إشارة إلى الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن عامر بن سعد عن أبيه رضي الله عنهما (أن رسول الله ﷺ أقبل ذات يوم من العالية حتى إذا مر بمسجد بني معاوية دخل فركع فيه ركعتين وصلينا معه ودعا ربه طويلاً ثم انصرف إلينا فقال ﷺ سألت ربي ثلاثاً فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة. سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق فأعطانيها وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم فمنعنيها). انظر صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة. باب: هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ص1212، الحديث رقم 20 - 2890 وفي رواية (وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة وأن لا يسلم عليهم عدواً من سوا أنفسهم فيستبيح بيضتهم وإن ربي قال يا محمد إني إذا قضيت قضاءً فإنه لا يرد وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة عامة وأن لا أسلم عليهم عدواً من سوا أنفسهم يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من باقطارها أو قال من بين أقطارها حتى يكون بعضهم يهلك بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً). ص1211، نفسه الحديث رقم 19 - 2889.

² إشارة إلى حديث مسلم في صحيحه عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال: (كنا عند عمر رضي الله عنه فقال: أياكم يحفظ حديث رسول الله ﷺ في الفتنة كما قال؟ قال: فقلت: أنا، قال: إنك لجريء وكيف قال؟ قال: قلت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: فتنة الرجل في أهله وماله ونفسه وولده وجاره يكفرها الصيام والصلاة والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال عمر: ليس هذا أريد، إنما أريد التي تموج كموج البحر، قال: فقلت: ما لك ولها يا أمير المؤمنين، إن بينك وبينها باباً مغلقة، قال: أفكسر الباب أم يفتح؟ قال: قلت: لا بل يكسر، قال: ذلك أحرى أن لا يعلق أبداً، قال: فقلنا لحذيفة: هل كان عمر رضي الله عنه يعلم من الباب؟ قال: نعم، كما يعلم أن دون غد الليلة، إني حدثته حديثاً ليس بالأعاليط، قال: فهبنا أن نسأل حذيفة من الباب؟ فقلنا لمسروق: سله فسأله فقال: عمر رضي الله عنه). كتاب الفتن وأشراط الساعة. باب: في الفتنة التي تموج كموج البر، ص1213، الحديث رقم 26 - 144.

³ إذ الجميع ينظر إلى النصوص الشرعية - الكتاب والسنة - بعين التقديس والعصمة.

نقباً. إذ قيّد الله لحفظ ميراث النبوة جهابذة العلماء "لينفوا عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين سألو عن الرّجال" وجعلوا الإسناد من الدين ولولاه لقال من شاء ما شاء⁴ إلا أنّهم لم يستسلموا -الفرق- فهرولوا إلى المصدر الأول -القرآن- ليجدوا بغيتهم فيه.

فبدأ لي أعناق النُّصوص لتأييد الأفكار التي ذهبوا إليها، وقضايا لا تمت صلة -لا من قريب ولا من بعيد- بالآية المستدلة بها. خاضوا في مسائل لم يخضها أو يثرها برك الإسلام، إذ كان حسبهم ما أخبرهم وعلمهم مبلغ الرّسالة ﷺ، والسكوت عما سكت عنه، ولم يضربوا النُّصوص بعضها ببعض، ردّوا المتشابهات إلى المحكمات فسلموا، إذ علموا يقيناً أن لو كان معرفة تلك الأمور من الدين في شيء لعلمهم ﷺ. وقد قال أبو ذر رضي الله عنه: "وما طائر يقلّب جناحيه في الهواء إلا وهو يذكرنا منه علماً. وقال ﷺ: (مَا بَقِيَ شَيْءٌ يُقَرَّبُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيُبَاعَدُ مِنَ النَّارِ، إِلَّا وَقَدْ بَيْنَ لَكُمْ)⁵.

خاضوا في تأويل آيات وأحاديث الصِّفات وأفعاله تعالى -القضاء والقدر- وحين وصلت بعض هذه الفرق إلى السلطة في الدولة العباسية⁶ أرادوا حمل الناس قهراً بمنطق القوة لا بقوة المنطق على اعتناق أفكارهم، فتصدّى لهم كالطود العظيم إمام أهل السنّة والجماعة⁷. فنجّى الله به الأمة من هذه المحنة كما نجاها بأبي بكر الصديق رضي الله عنه يوم الرّدة.

أمّا مذهب السلف في آيات وأحاديث الأسماء والصِّفات التي توحى بتشبيه الخالق بالمخلوق وأفعاله تعالى، يقول في ذلك ابن القيم الجوزية: "إنّ أهل الإيمان قد يتنازعون في بعض الأحكام ولا يخرجون بذلك عن الإيمان، وقد تنازع الصّحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصِّفات والأفعال، بل كلّهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم⁸. كيف فسّر الطبري آيات أفعال الله تعالى في تفسيره؟ هذا ما يحاول الإجابة عليه هذا البحث.

ترجمة مختصرة للطبري

⁴ قاله عبد الله بن المبارك (118-181هـ). انظر ترجمته في الذهبي، تاريخ الإسلام حوادث ووفيات 181-190هـ ترجمة رقم 193، ص220-247. وانظر قوله هذا في شرح النووي لصحيح مسلم، 1/29.

⁵ الطبراني، المعجم الكبير، الحديث رقم 1947/20، 155، وانظر ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص75.

⁶ استمرت دولة الاعتزال بدءاً من المأمون 198-218هـ إلى الواثق بالله 227-236هـ أربعة وثلاثين عاماً (34) حجج وانتهت بخلافة جعفر المتوكل على الله بن المعتصم -الخليفة العباسي العاشر- 232-237هـ. انظر الذهبي، تاريخ الإسلام حوادث ووفيات 241-251هـ، ص97 وما بعدها.

⁷ هو أحمد بن محمد بن حنبل (164-241هـ) انظر ترجمته في ابن كثير، البداية والنهاية، 5/340 - 358.

⁸ إعلام الموقعين، 1/53.

يجدر بنا قبل بداية البحث ذكر ترجمة مختصرة للإمام الطبري لتظهر من خلالها معالم شخصيته.

اسمه ونسبه

هو محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري البغدادي أحد أئمّة الدنيا علما ودينا، الإمام العَلَمَ المجتهد، عالم العصر صاحب التصانيف البديعة المحدث الفقيه المقرئ المؤرّخ المعروف المشهور. وُلد سنة أربع أو أوّل سنة خمس وعشرين ومائتين.⁹

نشأته العلمية

رحل الطبري من آمل¹⁰ لما ترعرع وحفظ القرآن، وسمح له أبوه في أسفاره وكان طول حياته يمدّه بالشيء بعد الشيء إلى البلدان فيقتات به¹¹. يقول عن نفسه: "حفظت القرآن ولي سبع سنين، وصلّيت بالنّاس وأنا ابن ثماني سنين، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع سنين، ورأى لي أبي في النوم أنّي بين يدي رسول الله ﷺ وكان معي مِخلاة مملوءة حجارة وأنا أرمي بين يديه، فقال له المعبر إنّه إن كبر نصح في دينه وذبح عن شريعته، فحرص أبي على معونتي على طلب العلم وأنا حينئذ صبي صغير"¹².

بدأ كتابة الحديث ببلده ثم الرّي وما جاورها وأكثر من الشيوخ، كان يقول عن نفسه، كُنّا نعدو كالمجانين حتّى نصير إلى ابن حميد فنلحق مجلسه¹³.

هكذا كانت نشأته، نشأة زكية وجد واجتهاد في تحصيل العلم، بدأ في حفظ القرآن الكريم فطلب الحديث وأوتي حظاً في العلوم الأخرى، فكان كالفارسي الذي لا يعرف إلا القرآن، وكالمحدث الذي لا يعرف إلا الحديث، وكالفقيه الذي لا يعرف إلا الفقه، وكالنجوي الذي لا يعرف إلا النحو،

⁹ انظر ترجمته في السبكي، طبقات الشافعية، 128-120/3، البغدادي، تاريخ بغداد 168-162/2، الذهبي، تاريخ الإسلام حوادث ووفيات 310-301، ص 986-279، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 282-267/14، الذهبي، تذكرة الحفاظ 716-710/2، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 217-215/13، ابن حلكان، وفيات الأعيان، 192-191/4، ابن حجر، لسان الميزان، 762-757/5، ياقوت، معجم الأدباء، 552-513/6، ابن كثير، البداية والنهاية، 158-156/6. ابن الجزري، طبقات الفراء، 108-106/2، السبوطي، طبقات المفسرين، ص 84-82، الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمّد عمر، 114-106/2، ابن النديم، الفهرس، 326-327، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، 451-450/2، السمعاني، كتاب الأنساب، 254-253/3، ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 112-106/1.

¹⁰ آمل اسم أكبر مدينة بطبرستان في السهل، لأن طبرستان سهل وجبل، ياقوت، معجم البلدان، 57/1.

¹¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 276/14.

¹² ياقوت، معجم الأدباء، 520/6.

¹³ نفسه، 520/6.

وكالحاسب الذي لا يعرف إلا الحساب¹⁴، ولم يكتف بما تحصّله من العلم في بلده، بل ارتحل منه وقطع الفيافي ليلتقي بجهاذة العلماء في أرجاء البلاد الإسلامية.

اعتماده على المأثور

قدّم الطبري لتفسيره مقدّمة طويلة ذكر فيها أصول التفسير وطرفاً من منهجه¹⁵. يعتمد الطبري في تفسيره على المأثور وعلى آراء الصحابة والتابعين، وهذا هو الطابع المميّز لتفسيره، ولم يُدخل فيه شيئاً عن المتّهمين أمثال الكلبي ومقاتل والواقدي¹⁶. إكثاره من الأحاديث النبوية لطول باعه في علم الحديث¹⁷.

موقفه من النّظر والرّأي في التفسير

تجنّب التفسير بمجرد الرّأي، وقد عقد فصلاً في مقدّمة تفسيره ذكر فيه بعض الأحاديث في التّهي عن القول في التفسير بمجرد الرّأي¹⁸. والتزم هو هذا المنهج في تفسيره. حوضه في المسائل الكلامية ومناقشته للمعتزلة والقدريّة وغيرها من الفرق الكلامية ونصرته لأهل السنّة والجماعة في آرائهم¹⁹.

وفاته

بعد هذه السّنوات الطويلة في العُربة بعيداً عن الوطن الأم طالبا للعلم أخذاً وعطاءً وتناجاً توفي محمّد بن جرير الطبري يوم السبت بالعشي، ودفن يوم الأحد بالغدادة في داره لأربع بقين²⁰ من شوال سنة عشر وثلاثمائة²¹ وله من العمر ست وثمانون سنة في أيام الخليفة العبّاسي المقتدر بالله²². واجتمع عليه من لا يحصيهم عدداً إلا الله، وصُلي على قبره²³ عدة شهور ليلاً ونهاراً ورثاه خلق كثير من أهل الدين.

¹⁴ ابن النديم، الفهرست، ص326، ووفيات الأعيان وإنباء الرّمان 191/4، ومعجم الأدباء، 529/6.

¹⁵ انظر مقدمة جامع البيان، 58/1.

¹⁶ محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، 210/1.

¹⁷ الطبري، جامع البيان، 10/1، تقديم الشّيخ خليل الميس، طبعة دار الفكر، 1415هـ / 1995م.

¹⁸ نفسه، 42/1.

¹⁹ محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، 220-221/1.

²⁰ ذكر ابن كثير في البداية والنهاية، 157/6 أنّ وفاته كانت ليومين بقيا من شوال.

²¹ البغدادي، تاريخ بغداد، 166/2.

²² ياقوت، معجم الأدباء، 552/6.

²³ قال ابن خلكان في وفيات الأعيان، 192/4: وقد رأيتُ بمصر في القرافة الصغرى عند سطح المقطم قبراً يُزار وعند رأسه حجر عليه مكتوب "هذا قبر ابن جرير الطبري" والنّاس يقولون: هذا صاحب التاريخ، وليس بصحيح بل الصحيح

آيات الأفعال (القضاء والقدر)

1. قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾²⁴.
2. قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾²⁵.
3. قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾²⁶.

تفسير آيات الأفعال من جامع البيان (القضاء والقدر)

الآية الأولى:

قال الله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾²⁷. وقد فسرها الطبري بحديثه²⁸ ﷺ الذي وصف اليهود بالمغضوب عليهم والنصارى بالضالين²⁹. وقال: وكل حائد عن قصد السبيل، وسالك غير المنهج القويم فضال عند العرب لإضلاله وجه الطريق، فلذلك سمى الله جلّ ذكره النصارى ضلالاً لخطئهم في الحق منهج السبيل، وأخذهم من الدين في غير الطريق المستقيم³⁰. ولم يسم واحداً من الفريقين إلا بما هو له صفة على حقيقته، وإن كان له من صفات الذم زيادات عليه³¹.

أنه ببغداد. قلت: وهذا هو المجمع عليه عند سائر المؤرخين الذين ترجموا له، وإن كان قد زار مصر إلا أنه توفي ببغداد وقبره بها.

²⁴ الفاتحة، 7.

²⁵ الأنعام، 125.

²⁶ هود، 34.

²⁷ الفاتحة، 7.

²⁸ أخرجه الترمذي في سننه عن عدي بن حاتم ص 788 الحديث رقم 2953. وقال: قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث سماك بن حرب، وروى شعبة عن سماك بن حرب عن عباد بن حبيس عن عدي بن حاتم عن النبي ﷺ. وأخرجه ابن حبان في صحيحه عن عدي بن حاتم كذلك 184/16 الحديث رقم 6246 "ذكر البيان بأن أهل الكتاب هم الذين ضلوا وغضب عليهم نعوذ بالله منها" وأخرجه في مجمع الزوائد 208/6 وقال: "قلت في الصحيح وغيره بعضه - بعض نص الحديث - رواه أحمد والطبراني ورجاله رجال عباد بن حبيس وهو ثقة. وقال أيضاً في المجمع 311/6 رواه كله أحمد ورجال الجميع رجال الصحيح. فسّر رسول الله ﷺ المغضوب عليهم والضالين باليهود والنصارى في مواقف مختلفة، مرة لعدي بن حاتم ﷺ حين أسلم ومرة لرجل من بني القين وهي إحدى روايات الطبري. انظر جامع البيان، 92/1 وما بعدها.

²⁹ الطبري، جامع البيان، 92/1 وما بعدها.

³⁰ نفسه، 96/1.

³¹ نفسه والصفحة.

الآية الثانية:

قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾³². فسّر³³ الطبري هذا الجزء من الآية بقوله "لما نزلت هذه الآية قالوا: كيف يُشْرَحُ الصدر؟ قال ﷺ: (إذا نزل النور في القلب انشرح له الصدر وانفسح) قالوا: فهل لذلك آية يُعرف بها؟ قال: (نعم، الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل الفوت)³⁴.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾³⁵. قال: ومن أراد الله إضلاله عن سبيل الهدى لشغله بكفره وصدّه عن سبيله، يجعل صدره بخذلانه وغلبة الكفر عليه حرجاً. والحرج: أشدُّ الضيق، وهو الذي لا ينفد من شدة ضيق، وهو ههنا الصدر الذي لا تصل إليه الموعظة، ولا يدخله نور الإيمان لرين الشرك عليه³⁶.

وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾³⁷. "كما يجعل الله صدر من أراد إضلاله ضيقاً حرجاً، كأنما يصعد في السماء من ضيقه عن الإيمان، فيخزيه بذلك، كذلك يسّطّعليه وعلى أمثاله ممن أبا الإيمان بالله ورسوله، فيغويه ويصدّه عن سبيل الحق"³⁸.

الآية الثالثة:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾³⁹. قال الطبري: "ولا ينفعكم تحذيري عقوبتي ونزول سطوتي بكم على كفركم، لأن نصحي لا ينفعكم لأنكم لا تقبلونه، إن كان الله يريد أن يهلككم"⁴⁰.

³² الأنعام، 125.

³³ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، 346/4، الحدیث رقم 7863. والبيهقي، شعب الإيمان - عن ابن مسعود كذلك بنفس اللفظ - 352/7، الحدیث رقم 10552.

³⁴ الطبري، جامع البيان، 34/8.

³⁵ الأنعام، 125.

³⁶ الطبري، جامع البيان، 35/8.

³⁷ الأنعام، 125.

³⁸ الطبري، جامع البيان، 39/8.

³⁹ هود، 34.

⁴⁰ نفسه، 40/12.

تفسير ابن جرير الطبري لآيات الأفعال

أراد الطبري وهو السني، الانتصار لمذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن ليمرّ أمام ميدان المعركة، وقد حمي الوطيس دون محاولة كسر سلاح الخصم. فأفعاله تعالى كانت ميدان المعركة بين الفرق في عصره، وكان الجميع يحاول الانتصار لمذهبه، وقد حمل ذلك الطبري في بعض الأحيان على تغليظ القول ضد خصمه تارة والاتفاق مع بعضهم طوراً على غير الميعاد⁴¹.

ولأجل أن ينتصر -الطبري- لعقيدة أهل السنة والجماعة في أفعاله تعالى أغلظ القول على القدرية الذين عاصروهم، فقال: "وقد ظن بعض أهل الغباء من القدرية أنّ في وصف الله جل ثناؤه النصارى بالضلّال بقوله ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾، وإضافته الضلال إليهم دون إضافة إضلالهم إلى نفسه، وتركه وصفهم بأنهم المضللون كالذي وصف به اليهود أنّهم المغضوب عليهم، دلالة على صحة ما قاله إخوانه من جهالة القدرية جهلاً منه بسعة كلام العرب وتصاريه وجوهه، ولو كان الأمر على ما ظنه الغبي الذي وصفنا شأنه لوجب أن يكون شأن كل موصوف بصفة أو مضاف إليه فعل لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره، وأن يكون كل ما كان فيه من ذلك لغيره سبب فالحق فيه أن يكون مضافاً إلى مسببه، ولو وجب ذلك لوجب أن يكون خطأ قول القائل: "تحركت الشجرة" إذا حركتها الرياح. واضطربت الأرض" إذا حركتها الزلزلة، وما أشبه ذلك من الكلام الذي يطول بإحصائه الكتاب⁴².

فقد كانت القدرية ينفون قدرة الإنسان واستطاعة، فليس للإنسان في نظرهم قدرة ولا إرادة ولا اختيار، بل هو مجبر على أفعاله والله يخلق فيه الأفعال كما يخلقها في الحيوانات والجمادات ونسبتها إلى الإنسان على سبيل المجاز كما ينسب إلى الجمادات والنباتات. فتقول تغذي النبات، وتحرك الحجر، والثواب والعقاب جبر والتكاليف الشرعية أيضاً جبراً⁴³. ولكن الطبري حين حاصره آية أخرى التي نسب الله إغواء بعض عباده إلى نفسه، كما تقول القدرية: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُعْوِيَكُمْ﴾⁴⁴. "أول

⁴¹ أقصد بـ"على غير الميعاد" أنّ الطبري السني اتفق مع الزمخشري المعتزلي على غير الميعاد في محاربة خصم مشترك وهم الجبرية أو القدرية. انظر عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 263-264. ولو اتفقوا -في محاربة الخصم- لختلفوا لأن أصولهم في فهم الأسماء والصفات وأفعال الله تعالى مختلفة. فما اتفقوا إلا لكون خصمهم واحد في هذا المقام، وهو الجبرية.

⁴² الطبري، جامع البيان، 96/1. وانظر رشيد رضا، تفسير الفاتحة وست سور من خواتم القرآن، ص 124 وما بعدها في أفعال العباد ونسبتها تارة إليهم وتارة إلى الله تعالى.

⁴³ عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص 263، والشهرستاني، ص 98، والبغدادي، ص 194.

⁴⁴ هود، 34.

معنى كلمة الإغواء المعروف إلى معنى آخر وجد ما يسوّغه في لغة العرب. قال في تفسيره للآية: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾، إن كان الله يريد أن يهلككم بعدا به⁴⁵، ﴿هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁴⁶. قال: "وإليه تردّون بعد الهلاك. حُكِيَ عن طيء - كلام الطبري - أنّها تقول أصبح فلان غاويًا: أي مريضًا، وقد حُكِيَ عن غيرهم سماعًا منهم أغويت فلانًا بمعنى أهلكته، وغوي الفصيل إذا فقد اللبن فمات. وذكر في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾⁴⁷، أي هلاكًا⁴⁸. ويبدو أنّ الطبري شعر بضعف هذا التأويل لكلمة "غوى" فقال: حُكِيَ - صيغة التمريض - عن غيرهم سماعًا وهذا يوحى بضعف. وقال: وذكر - كذلك بصيغة التمريض - عن قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ أي هلاكًا، وهو لم يفسّر ﴿غِيًّا﴾ في سورة مريم بما ذكرناه من أنّه ذكر أنّ الهلاك⁴⁹. وفي قوله تعالى في الأعراف: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾⁵⁰ قال أضللتني، وقال وكان بعضهم يتأوّل قوله تعالى: ﴿بِمَا أَهْلَكْتَنِي﴾، من قولهم: وغوي يغوي غويًا، وذلك إذا فقد اللبن فمات.

ويواصل قائلاً: وأصل الإغواء في كلام العرب: تزين الرجل للرجل الشيء حتى يحسنه عنده غارًا له. وقد حُكِيَ عن بعض قبائل طيء أنّها تقول: أصبح فلان غاويًا: أي أصبح مريضًا. وكان بعضهم يتأوّل ذلك أنّه بمعنى القسم، كأنّ معناه عنده: فبإغوائك إياي لأفعدنّ لهم صراطك المستقيم، كما يقال: بالله لأفعلنّ كذا. وكان بعضهم يتأوّل ذلك بمعنى المجازاة، كأنّ معناه عنده: فلأنّك أغويتني، أو فبأنّك أغويتني لأفعدنّ لهم صراطك المستقيم.

في هذا بيان واضح على فساد ما يقول القدرية من أنّ كل من كفر أو آمن فبتفويض الله أسباب ذلك إليه، وأنّ السبب الذي بهيصل المؤمن إلى الإيتمن هو السبب الذي به يصل الكافر إلى الكفر، وذلك أنّ ذلك لو كان كما قالوا لكان الخبيث قد قال بقوله ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ فبما أصلحتني، إذ كان سبب الإغواء هو سبب الإصلاح، وكان في إخباره عن الإغواء إخبار عن الإصلاح، ولكن لما كان سببها

⁴⁵ وافق الزمخشري المعتزلي الطبري السني - خصماء تقليديين - في تأويل كلمة الإغواء إلى معنى الهلاك ليسدا الباب أمام القائلين بالجبر، لأن من أصول المعتزلة - العدل - أنّ الله لا يفعل إلاّ الصالح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. واتفقوا كذلك على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. انظر الشهرستاني، ص 57. قال الزمخشري في تفسيره للآية فإن قلت فما معنى ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ (هود، 34). قلت: إذا عرف الله من الكافر الإصرار فخلاه وشأنه ولم يلحنه سُمِّي ذلك إغواء وإضلالًا كما إذا عرف منه أنّه يتوب ويرعوى تلتطف به سُمِّي إرشادًا وهداية. وقيل ﴿أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ أن يهلككم. انظر الكشاف في تفسيره للآية.

⁴⁶ هي تكملة الآية ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (هود، 34).

⁴⁷ مريم، 59.

⁴⁸ الطبري، جامع البيان، 40/12 و 117/16.

⁴⁹ نفسه، 117/16 - 118.

⁵⁰ الأعراف، 16.

مختلفين وكان السبب الذي به غوى وهلك من عند الله أضاف ذلك إليه فقال: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾، قال محمد بن كعب القرظي⁵¹: قاتل الله القدرية، لإبليس أعلم بالله منهم⁵². وقال في قوله تعالى: ﴿فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ﴾⁵³ فأضللناكم عن سبيل الله والإيمان، بدل أهلكتناكم⁵⁴. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا غَوَى﴾⁵⁵، قال ما صار غويًا، ولكنّه رشيد⁵⁶.

كل ذلك فراراً منه لئلا يُنسب إلى الله الإغواء كما تقوله القدرية. وقد وردت كلمة الإغواء في التنزيل مرات عدّة أوردتها الراغب في المفردات⁵⁷، ولم يذكر في معنى واحدة منها "الهلاك" وقال في لسان العرب غوي: الغي: الضلال والخيبة⁵⁸.

قال الرّازي: اعلم أنّ هذه الآية كما أنّ لفظها يدل على قولنا فللفظها أيضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسألة وبيانه أنّ العبد قادر على الإيمان وقادر على الفكر فقدرته بالنسبة إلى هذين الأمرين حاصلة على السوية فيمتنع صدور الإيمان عنه بدلاً من الكفر أو الكفر بدلاً من الإيمان إلا إذا حصل في القلب داعية إليه. وتلك الداعية لا معنى لها إلا علمه أو اعتقاده أو ظنه بكون ذلك الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فإنّه إذا حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك إلى فعل ذلك الشيء وإن حصل في القلب علم أو اعتقاد أو ظن بكون ذلك الفعل مشتملاً على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك إلى تركه. وحصول هذه الدواعي لا بد وأن يكون من الله تعالى وأن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل.

إذا ثبت هذا فنقول يستحيل أن يصدر الإيمان عن العبد إلا إذا خلق الله في قلبه اعتقاداً أنّ الإيمان راجح المنفعة زائد المصلحة وإذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل في النفس رغبة

⁵¹ هو القرظي محمد بن كعب بن سليم، و قال ابن سعد، محمد بن كعب بن حيان بن سليم، الإمام الغلامه الصادق أبو حمزة، وقيل أبو عبد الله القرظي المدني، من حلفاء لأوس. كان أبوه كعباً من سبي بني قريظة. سكن الكوفة ثم المدينة. قيل أنه وُلد في حياته ﷺ ولم يصحّ ذلك. وقيل أنه رأى رسول الله ﷺ. وقيل وُلد في آخر خلافة عليّ ﷺ سنة أربعين. الذهبي، سير الأعلام النبلاء. 5 / 543. 545. رقم الترجمة 637.

⁵² الطبري، جامع البيان، 8 / 159.

⁵³ الصافات، 32.

⁵⁴ 23 / 60.

⁵⁵ النجم، 2.

⁵⁶ نفسه، 27 / 51.

⁵⁷ قال الراغب في المفردات، ص 620 ﴿فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ (مريم، 59). غي، عذاباً، فسماه الغي لما كان الغي هو سببه، وذلك كتسمية الشيء بما هو سببه، وقيل معناه، فسوف يلقون أثر الغي وثمرته. وقال في قوله تعالى ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ (هود، 34). فقد قيل: معناه أن يعاقبكم على غيكم. وقيل: معناه يحكم عليكم بغيكم.

⁵⁸ ابن منظور، لسان العرب، 15 / 140.

شديدة في تحصيله وهذا هو انشراح الصدر للإيمان. فأما إذا حصل في القلب اعتقاد أن الإيمان بمحمد ﷺ مثلاً سبب مفسدة عظيمة في الدين والدنيا ويوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة شديدة عن الإيمان بمحمد ﷺ وهذا هو المراد من أنه تعالى يجعل صدره ضيقاً حرجاً. فصار تقدير الآية أن من أراد الله تعالى منه الإيمان قوى ودواعيه إلى الإيمان ومن أراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الإيمان وقوى دواعيه إلى الكفر⁵⁹.

وإذا كان الطبري قد أول الإغواء بالهلاك، فماذا يقول في قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾⁶⁰؟ قال الطبري في تفسيرها: "وخالف أمر ربّه، فتعدّى إلى ما لم يكن له أن يتعدّى إليه من الأكل من الشجرة التي نهاه عن الأكل منها⁶¹ فإنّ أحداً لم يقل أنّ الله تعالى أهلك آدم عليه السّلام لأكله من الشجرة التي نُهي الأكل منها.

فكما لا يصح أن يقال ذلك في ذلك، فكذلك لا يصح أن يقال في قوله تعالى ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ إن كان الله يريد أن يهلككم. فالقرائن هي التي ترجّح بعض المعاني على بعض، فمعنى إرادة الله تعالى إغواءهم هو اقتضاء سنّته فيهم أن يكونوا من الغاوين لا خلقه للغواية فيهم جزافاً أنفاً ابتداءً بغير عمل، ولا كسب منهم لأسبابها، فإنّ هذا مصادم لمذهب أهل السنّة⁶² -التي يحاول الطبري جاهداً نصرتها-. على أنّ كلمة "الهلاك" التي أول بها الطبري "الإغواء" في الآية ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ تأتي دائماً في التنزيل مقرونة بالكفر أو التكذيب⁶³ من الكفّار والنتيجة الحتمية لذلك هي الهلاك. فعذر الطبري في هذا التأويل البعيد المتكلّف، هو أنّه عاصر هذه الفرق في نشوتها فلم يشأ أن يترك الميدان خالياً، ومنفذاً يتسلّلون منه لوازماً لبث سمومهم في حق الله تعالى في أفعاله تعالى من خلال تأويلاتهم لنصوص الكتاب. فأراد بهذه التأويلات أن يسد المنافذ أمامهم.

المعتزلة ورأيهم في أفعال الله تعالى

إذا كان الطبري قد حاول في تفسيره لآيات أفعال الله تعالى نهج منهج الوسطي أثبات أفعال الله تعالى مع نفي عنه صفة الإغواء والضلال، إذ للبعد القدرة على الإختيار بين الحق والباطل وبين الخير والشر، وهو التكليف الذي ميّز الله به الإنسان عن غيره، ومناطالتكليف هو العقل الذي وهبه الله لهذا الإنسان،

⁵⁹ فخر الرازي، 1411هـ/ 1990م. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. ص137-138.

⁶⁰ طه، 121.

⁶¹ الطبري، جامع البيان، 261/16.

⁶² رشيد رضا، تفسير المنار، 60/12 وانظر فاروق أحمد دسوقي، القضاء في القرآن والسنّة، ص344-359.

⁶³ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ص828.

فإن المعتزلة يرون أن العبد قادر على خلق لأفعاله خيرها وشرها، والله منزّه أن يُضاف إليه شر وظلم وفعل كفر ومعصية، لأنّه لو خلق الظلم لكان ظالماً⁶⁴.

فلا يجوز أن يُضاف إلى الله شر ولا ظلم، إذ لا يجوز أن يريد الله من عباده خلاف ما يأمرهم به ويحتم عليهم شيئاً ثم يُجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية. وهذا عين ما قالته القدرية. ولذلك فإنّ بعض أهل السنّة يعدّون المعتزلة من القدرية، لأنّهم -القدرية- وافقوا المعتزلة في اسناد أفعال العباد إلى قدرتهم وأنكروا القدر فيها. إلا أنّ المعتزلة لا تعدّ نفسها من القدرية ويرون أنّ أولى أن يُطلق هذا الوصف على القائلين بالقدر خير وشره من الله تعالى، وهم أهل السنّة والجماعة⁶⁵.

قال في الكشاف عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةٌ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾⁶⁶. قال "ولو لم يكن في القرآن حجة على القدرية -يقصد بهم أهل السنّة والجماعة- الذين هم مجوس هذه الأمة بشهادة نبينا ﷺ -وكفى به شاهداً- إلا هذه الآية لكفى بها حجة⁶⁷.

فمنهج الطبري في تفسيره في أفعاله تعالى المذكورة في الدراسة، هو منهج أهل السنّة والجماعة، وهو منهج وسطبين الجبرية أو القدرية والمعتزلة.

الخلاصة

وقف ابن جرير الطبري بالمرصاد أمام الفرق والأحزاب التي عاصرها والتي كانت تحاول لي أعناق الآيات لتأييد أفكارها المستحدثة وإن كانت تلك الأفكار لا تمت صلة بالقضايا التي ذهبوا إليها. وقد كانت كثير من هذه الأفكار التي خاضوها لا تُدرك بمجرد العقل والفكر إلا أن تكون نصّاً صريحاً من الشارع. والشارع لم يتعبّدنا بأفكار الرجال، فكثير من هذه القضايا التي خاضتها هذه الفرق سكت عنها الشارع ولو علم أنّها تقرّبنا إلى الله وتبعدنا عن النار لما سكت عنها، فسكوت الشارع عنها وعدم التفصيل في هذه القضايا يدل على أنّ معرفتها لا تنفع والجهل بها لا يضر. فلذلك لم يخضها السلف الصالح ليضربوا النصوص بعضها ببعض، فكان حسبهم ما أخبر به المعصوم صلى الله عليه وسلم.

⁶⁴ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 57

⁶⁵ على سامي النشار، 1429هـ / 2008. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1429هـ / 2008م. الطبعة الأولى. بيروت: دار السلام. ص 359-362.

⁶⁶ فصلت: 17.

⁶⁷ قول الزمخشري: الذين هم مجوس هذه الأمة بشهادة نبينا، لم يصح هذا الحديث عن رسول الله ﷺ حيث لم يرد من طريق صحيح ولا حسن، وإنما هي روايات واهية لا يحتج بها.

فالطبري وُقِّفَ في كثير من حملته على هذه الفرق والأحزاب، بَيِّدَ أنَّ غيرته على الدين ودفاعه عن عقيدة السلف حملته أحياناً على التكلف فراراً من أن يوافق هذه الفرق قريباً أو بعيداً في بعض ما ذهبوا إليه. ولكن في النهاية كانت رسالته واضحة، وهي أن لا يترك الميدان خالياً لهذه الفرق والأحزاب لتبث أفكارها في حق الله تعالى في صفاته وأسمائه من خلال تأويلاتهم لنصوص القرآن التي تخالف عقيدة أهل السنة والجماعة.

BIBLIOGRAPHY

- °Abd al-Baqiyy, Muhammad Fuad. 1991. *Al-Muʿjam al-Mufahras Li Alfaz al-Qurʿan*. 3rd Ed. Cairo: Dar al-Hadith.
- Ahmad bin Hanbal. 1993. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. 1st Ed. Beirut: al-Maktab al-Islamiyy.
- °Aliyy Sami al-Nasshar. 2008. *Nashʿat al-Fikr al-Falsafiyy Fi al-Islam*. 1st Ed. Beirut: Dar al-Salam.
- Al-Asfahaniyy, al-Raghib. 1997. *Mufaradat Alfaz al-Qurʿan*. 2nd Ed. Damascus: Dar al-Qalam.
- Fattah, °Irfan °Abd al-Hamid. 1984. *Dirasat Fi al-Firaq Wa al-°Aqaʿid al-Islamiyyah*. 1st Ed. Beirut: Muʿassasat al-Risalah.
- Ibnu Hajar al-°Asqalaniyy, Ahmad bin °Aliyy. 2000. *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhariyy*. 3rd Ed. Riyadh: Maktabah Dar al-Salam.
- Ibnu al-Qayyim. Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub. 1993. *°Ilam al-Muwaqqf°in °An Rabb al-°Alamin*. 1st Ed. Cairo: Dari al-Hadith.
- Ibnu Kathir, °Imad al-Din Abu al-Fidaʿ Ismaʿil. 1993. *Tafsir al-Qurʿan al-°Azim*. Medina: Maktabat al-°Ulam Wa al-Hikam.
- Ibnu Majah, Muhammad bin Yazid. 2000. *Sunan Ibni Majah*. 1st Ed. Beirut: Dar Ihyaʿ al-Turath al-°Arabiyy.
- Ibnu Manzur, Jamal al-Din. 1990. *Lisan al-°Arab*. 11th Ed. Beirut: Dar Sadir.
- Ibnu Hibban, Muhammad al-Bastiyy. N.d. *Sahih Ibni Hibban*. 2nd Ed. Beirut: Muʿassasat al-Risalah.
- Al-Bayhaqiyy, Abu Bakr Ahmad. 1410H. *Shuʿab al-Iman*. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Baghdadiyy, °Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad. 2001. *Al-Farqu Bayna al-Firaq*. 3rd Ed. Beirut: Dar al-Maʿrifah.
- Al-Darimiyy, °Abdullah bin °Abd al-Rahman. 1407H. *Sunan al-Darimiyy*. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kitab al-°Arabiyy.
- Al-Dhahabiyy, Shams al-Din Muhammad bin Ahmad bin °Uthman. 1992. *Tarikh al-Islam Wa Wafayat al-Mashahir Wa al-°Ilam*. 1st Ed. Beirut: Beirut: Dar al-Kitab al-°Arabiyy.
- Dusuqiyy, Ahmad Faruq. N.d. *al-Qadaʿ Fi al-Qurʿan Wa al-Sunnah*. Alexandria: Dar al-Daʿwah.
- Al-Hakim, Muhammad bin °Abdillah 1990. *Al-Mustadrak °Ala al-Sahihayn*. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Haythamiyy, °Aliyy bin Abi Bakr. N.d. *Mawarid al-Zamʿan*. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.
- Al-Haythamiyy, °Aliyy bin Abi Bakr. 1407H. *Majmaʿ al-Zawaʿid Wa Manbaʿ al-Fawaʿid*. Cairo: Dar al-Rayyan Li al-Turath.
- Muslim bin al-Hajjaj. 2000. *Sahih Muslim*. 1st Ed. Beirut: Dar Ihyaʿ al-Turath al-°Arabiyy.
- Al-Nawawiyy, Muhy al-Din. 1995. *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim*. 2nd Ed. Beirut: Dar Maʿrifah.
- Al-Raziyy, Fakhr al-Din Muhammad bin °Umar bin Husayn. 1990. *Al-Tafsir al-Kabir Aw Mafatih al-Ghayb*. 1st Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-°Ilmiyyah.

- Rida, Muhammad Rashid. 1985. *Tafsir al-Fatihah Wa Sitt Suwar Min Khawatim al-Qur'an*. Cairo al-Zahra' Li al-A'lam al-^oArabiyy.
- Rida, Muhammad Rashid. 2001. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Ma^oruf Bi Tafsir al-Manar*. 1st Ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Al-Shahrastaniyy, Muhammad bin ^oAbd al-Karim bin Abi Bakr Ahmad. 2001. *Al-Milal Wa al-Nihal*. 8th Ed. Beirut: Dar al-Ma^orifah.
- Al-Suyutiyy, ^oAbd al-Rahman bin Abi Bakr. 2002. *Tadrib al-Rawiyy Fi Sharh Taqrib al-Nawawiyyy*. 2nd Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Tabariyy, Muhammad bin Jarir. 1984. *Jam^o al-Bayan ^oAn Ta'wil Ayi al-Qur'an*. 5th Ed. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Tabraniyy, Sulayman bin Ahmad. 1983. *Al-Mu^ojam al-Kabir*. 2nd Ed. N.p: Maktabat al-^oUlum Wa al-Hikam.
- Al-Tirmidhiyy, Muhammad bin ^oIsa. 2000. *Al-Jam^o al-Sahih Sunan al-Tirmidhiyy*. 1st Ed. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Al-Zamakhshariyy, Mahmud ^oUmar. 1987. *Al-Kashshaf ^oAn Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil Wa ^oUyun al-Aqawil Fi Wujuh al-Ta'wil*. 2nd Ed. Cairo: Dar al-Rayyan Li al-Turath.

المُحكّم ودوره في التحكيم عند غياب القضاء الشرعي في الخصومات الأسرية

THE ARBITRATOR AND HIS ROLE DURING THE ARBITRATION OF FAMILY CONFLICTS IN THE ABSENCE OF THE SHARIA JUDICIARY

محمد سعيد المجاهد

أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

said.almujahed@gmail.com

ملخص البحث

يهدف البحث إلى بيان شرعية التحكيم في ظل غياب القضاء الشرعي لدى الأمم الكافرة، أو التي يعتبر فيها المسلمون أقلية، أوهم الأكثرية ولكن القانون الذي يحتكمون إليه غير مستمد من الإسلام، فجاءت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة الآتية: هل يجب تطبيق الأحكام الشرعية في الخصومات الواقعة في الأسرة المسلمة إن لم يوجد قضاء شرعي، وما مشروعية التحكيم، وما صفات المحكّم؟ ولقد اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي لأقوال الفقهاء في المسألة، ولقد توصلت الدراسة إلى نتائج، لعل من أهمها: أن الواجب على المسلمين تطبيق الشريعة فيما يعرض لهم من خصومات وإن فقد القضاء الشرعي، وأن التحكيم جائز عند وجود القضاء الشرعي، وواجب عند فقده، وأمّا المحكّم فلا بد من أن تتوفر فيه صفات القاضي المعروفة عند الفقهاء.

الكلمات المفتاحية: المحكّم، التحكيم، القاضي الشرعي، الأحكام الشرعية.

Abstract

The purpose of this research is to explain the legitimacy of the arbitrator in the absence of a Sharia Law Judiciary in Christian countries, or in states where Muslims are considered the minority, or where they are the majority but the governing laws are not derived from Islam. Therefore this topic will answer the following questions; (a) Is it compulsory to implement sharia rulings as regards to the current family conflicts in the absence of sharia law judiciary?, (b) what is the legitimacy of arbitration ? (c), the qualities of the arbitrator? This topic relied on the inductive analysis of the jurists' opinions on this case study. This survey has yielded results and amongst the most important is that; it's obligatory for Muslims to implement the Islamic ruling in conflicts even in the absence of sharia judiciary, and that arbitration is permissible even in the presence of a sharia law judiciary and compulsory in its absence, and as for the arbitrator, he must fulfil characteristics of a judge as they are known to the Fiqh jurists.

Keywords: Arbitrator, arbitration, Sharia judge, Sharia law rulings.

المقدمة

يعيش المسلمون اليوم في العالم متوزعين على دول يُعتبر الإسلام فيها أكثريةً، وأخرى يشكّل المسلمون فيها أقليةً، وبغضّ النظر عن هذا فإنّ المتّبع للقانون المعمول به في الحالة الأولى يجده على نوعين، قانون مستمدّ من الشريعة الإسلامية فيما يخص قضايا الأسرة، أو مستمدّ من القوانين الوضعية، وأما الأمم الكافرة فلا تُعتبر الشريعة مصدرًا من مصادر قانونها، ولذا فلن تجد حضورًا للشريعة في قوانينها.

مشكلة البحث وسبب اختياره

إن الذي دعاني إلى اختيار هذا الموضوع هو سؤال توجه به إليّ أحد الإخوة الأفاضل من مسلمي الداغستان، ومُفاده أن بعض المسلمين هناك يتركون زوجاتهم، وينتقلون للعمل في روسيا، غير آبهين بزواجهم، بل بلغ بهم الأمر أن أحدهم يمضي سنواتٍ عديدةً دون حتى أن يسأل عن زوجته وأولاده، فضلًا عن أن يزورهم بين الحين والآخر، وهذا ما جعل المرأة الصالحة منهنّ تطلب الطلاق، وهذا ما حمل العلماء هناك على الخوف على الزوجات اللواتي خرج أزواجهن دون عودة، أو سؤال.

وإن مما زاد الأمر صعوبةً أنّ تلك الجهات قد خلت من القاضي الشرعي، وإن وجد فإنه لا يحكم بالشريعة الإسلامية، ولقد صعب الأمر أكثر عندما لجأت المرأة إلى العلماء فخافوا من تطليقها؛ لعدم وجود القاضي.

لقد ازدادت الحاجة إلى هذا البحث عندما رأينا الاضطراب الحاصل في كثير من بلاد المسلمين، والذي يجعل وجود القاضي أو القضاء الشرعي صعبًا إن لم يكن مستحيلًا. ولقد جاء البحث ليجيب على الأسئلة الآتية:

1. هل يجب تطبيق الأحكام الشرعية في الخصومات الواقعة في الأسرة المسلمة إن لم يوجد قضاء شرعي؟
2. ما مشروعية التحكيم عند غياب القضاء الشرعي؟
3. ما صفات المحكم الذي يحكم عند غياب القضاء الشرعي؟

أهداف البحث

ستكون أهداف البحث هي:

1. بيان وجوب تطبيق الأحكام الشرعية في الخصومات الواقعة في الأسرة المسلمة إن لم يوجد قضاء شرعي.

2. ذِكرُ مشروعية التحكيم عند غياب القضاء الشرعي.
3. التعرف على صفات المحكم الذي يحكم عند غياب القضاء الشرعي.

أهمية البحث

سيكون لهذا البحث فائدةً جليّةً، حيث سيستفيد منه كثيرٌ من المسلمين في

1. الوصول إلى حلٍّ خصوماتٍ عالقة لعدم وجود القاضي الشرعي، ولا سيما المنازعات الخاصة بأحوال الأسرة، من وصول المرأة إلى حقها في الطلاق عند غياب الزوج، أو تعنته، ونحو ذلك، وسيجد فيه العلماء بُغيتهم من أقوال الفقهاء وأدلتهم في مسألة جواز التحكيم، وشرعيته.
2. كما سيفيد البحث في جمع أقوال الأئمة الفقهاء المعتبرين في مسألة اللجوء إلى المحكم عند وجود القاضي أو فقده؛ مما سيثري فكر القارئ بالنصوص الواضحة التي تدل على مشروعية التحكيم، وسيجيب على التساؤلات الكثيرة حول كيفية الاحتكام إلى قاضٍ أو محكم؛ لفض المنازعات في البلاد الإسلامية التي مزقتها الحروب، وانقطع فيها القضاء المنظم من قبل الدولة؛ بسبب فقد بعض الدول سيطرتها على جزء من أراضيها، وتوقف القضاء الذي تشرف عليه وتنظمه.

الدراسات السابقة

هناك عدة رسائل وأبحاث تطرقت إلى موضوع البحث، أذكر منها:

التنظيم القضائي للأقليات المسلمة، إعداد: مهند فؤاد استيتي، وهي أطروحة دكتوراه، تقدم بها الباحث إلى كلية الشريعة، الجامعة الأردنية عام 2006م، والصفحات الثمانية عشرة الأولى من الأطروحة متاحة في موقع مكتبة الجامعة الأردنية الإلكتروني، وقد جاءت الدراسة في فصل تمهيدي، وخمسة فصول، شرح الباحث في الفصل التمهيدي عنوان الرسالة، وحدد أطر البحث فيها، ثم بدأ ببيان صورة القضاء الواقع على الطوائف غير المسلمة في دار الإسلام، وتحدث عن الواقع الذي يعيشه المسلمون في البلاد غير الإسلامية بشكل عام، وتعرض لنموذجين بينَ فيهما الواقع القضائي والأحكام الشرعية لهما، وفي الفصل الأخير تناول الحلول القضائية الواجب اتباعها في الفقه، وفي القانون، وتحدث في المبحث الثالث من هذا الفصل على المحكم، -وهو مدار البحث- فذكر تعريفاً له، ثم تكييفه الفقهي، ثم أتى على مشروعيته، وشروط المحكم، ومدى لزوم حكمه، ومجالات التحكيم، ولقد توصل الباحث إلى وجوب إيجاد البديل القضائي للمسلمين في البلاد غير الإسلامية، وهذا الواجب موزع على الدول المضيفة بالدرجة الأولى من خلال فتح المجال

للمسلمين، ثم يأتي دور الدولة الأم في تحقيق هذا الواجب من خلال سفاراتها، فإن لم يحصل هذا وجب على الأقباليات المسلمة تتبع آراء الفقهاء من خلال الاتفاق على قاض، وإلا فمحكم.

وهذه الأطروحة نافعة في بابها، لكنني لم أعثر إلا على ملخص لها، وإن كان بحثي سيزيد المسألة عمقاً في إظهار جواز التحكيم حتى مع وجود القضاء الشرعي، كما أنه سيكون حلاً للمسلمين في البلاد الإسلامية حيث يعانون من الحصار بسبب الحروب التي طالت بعض البلاد الإسلامية، مما جعل الدولة الأم تفقد السيطرة على مساحات من أراضيها، وبالتالي توقف القضاء التابع للدولة الأم، ومن البدهي أنه لا مكان للسفارات في هذه الأمكنة، فكان البحث موجهاً إليهم بشكل خاص، وإلى المسلمين بشكل عام؛ لعلهم يجدون فيه بغيتهم في حل مشكلاتهم العالقة بسبب فقد القضاء.

أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، ألمانيا نموذجاً، سالم بن عبد الغني الرافي، وهي عبارة عن أطروحة تقدم بها الباحث لنيل شهادة الدكتوراه، وهي في أصلها موضوعة للمقارنة بين الإسلام والقانون الألماني في الأحوال الشخصية، وجاءت في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، ولقد تحدثت في المبحث الثالث من الفصل الأخير عن حكم الإسلام في الطلاق المنعقد في المحاكم الغربية، ولم يتطرق إلى الحديث عن المحكم ألبتة، وهو جوهر بحثي الذي انعقد لبيان دور المحكم في ظل غياب القضاء الإسلامي. فقه الأسرة المسلمة في المهاجر، هولندا نموذجاً، محمد الكدي العمراني، هذه أطروحة نال المؤلف الدكتوراه من جامعة محمد الأول، وهي موسوعة في أحكام الأسرة في بلاد غير المسلمين، وما يواجه المسلم في المجتمع غير الإسلامي من تحديات ومستجدات، ولكنه لم يتعرض لقضية المحكم ألبتة، والذي هو موضوع بحثي.

ولقد جعلت البحث مؤلفاً من مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، أذكر فيها أهم النتائج، والمراجع والمصادر، حيث أذكر في المطلب الأول: وجوب تطبيق الأحكام الشرعية في الخصومات الأسرية عند فقد القضاء الشرعي، كما أتحدث في المطلب الثاني على مشروعية التحكيم، ثم أذكر في المطلب الثالث صفات المحكم، وأنهى البحث في المطلب الرابع بالحديث عن المحكم ودوره في الخصومات الأسرية.

المطلب الأول: وجوب تطبيق الأحكام الشرعية في الخصومات الأسرية عند فقد القضاء الشرعي

إن المسلم أينما حل فهو مطالب بالنزول عند حكم الله -تعالى-، والأدلة على هذا أكثر من أن تحصر. من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65). وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدة: 49). وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44). وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ

لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿المائدة:45﴾. وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة:47).

فهذه الآيات وغيرها كثيرٌ تدل على وجوب نزول المسلمين في خصوماتهم عند شرع الله -تعالى-، وأن هذا من مقتضيات الإيمان، فتحكيم شرع الله -سبحانه- في الأقضية واجب، لا يجوز للمسلمين أن يحدوا عنه، ومن ثمَّ وجب عليهم تنصيب قاضٍ مسلم، قد توافرت فيه شروط القاضي حتى يكون قائماً بالقسط بين الناس في منازعاتهم.

المطلب الثاني: مشروعية التحكيم

لقد غاب القضاء الشرعي المتمثل بالقاضي الشرعي، والأحكام الشرعية التي يمارسها بسبب ضعف المسلمين، وقفتهم في غير البلاد الإسلامية، أو بعض البلاد الإسلامية التي لم تستطع إلى الآن الحكم بشرع الله تعالى حتى في قضايا الأسرة.

ولا يعني عدم وجود القضاء الشرعي سقوط وجوب تحكيم الشريعة في الأقضية، بل يجب على المسلمين اللجوء إلى محكمٍ معتبر فيهم؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن:16)، فهم بتحكيمهم للشرع عن طريق هذا المحكم يقدمون المعذرة إلى ربهم، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم (وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ)¹، وهم بقبولهم للتحكيم قد أتوا على أحكام الله تعالى جهد استطاعتهم. ولكن الإنسان يسأل عن قيمة هذا التحكيم ومشروعيته في ظل قيام الدولة بتنصيب القضاة والمحاكم لذلك. لقد تطرق فقهاؤنا إلى هذه القضية، وتكلموا على التحكيم، ويقصدون به تحاكم المسلمين بالتراضي إلى مؤهل للحكم، وذلك في مقابل التقاضي، ويعنون به الشخص المولى من قبل المتنفيذين في تلك الدول. وسأستعرض نصوص الفقهاء التي تدل على جواز التحكيم مع وجود القاضي الشرعي الذي يحكم بالشريعة، ومن ثمَّ سأنتقل إلى حديثهم على وجوب التحكيم عند غياب القاضي، أو فقدان العمل بالشريعة الإسلامية؛ وإنما كان هذا مهماً؛ لأنه إذا تبين لنا جواز التحكيم مع وجود القضاء الشرعي، فلأن يشرع مع فقده بالأولى.

قال المرغيناني الحنفي: وإذا حَكَمَ رجلان رجلاً فحَكَمَ بينهما ورضيا بحكمه جاز². وقال أيضاً: وإذا رفع إلى القاضي حُكْمٌ حاكم أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع بأن يكون قولاً لا دليل عليه³.

¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: باب الاقتداء بسنن رسول الله (7288) - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر (1337).

² المرغيناني، الهداية (108/3).

وقال ابن العربي المالكي: قال مالك: إذا حَكَّم رجلٌ رجلاً فحكمه ماضٍ، وإن رُفِع إلى قاضٍ أمضاه إلا أن يكون جَوْرًا بَيْنًا⁴.

وقال الجويني الشافعي: وقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في أن مَنْ حَكَّم مجتهدًا في زمان قيام الإمام بأحكام أهل الإسلام فهل ينفذ ما حَكَّم به المَحْكَم؟ فأحد قوليه، وهو ظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله، أنه ينفذ من حكمه ما ينفذ من حكم القاضي الذي يتولى منصبه من تولية الإمام، وهذا قول متجه في القياس، لست أرى الإطالة بذكر توجيهه⁵.

وقال ابن قدامة الحنبلي: وإذا تحاكم رجلان إلى رجل حَكَّماه بينهما ورضياه، وكان ممن يصلح للقضاء، فحكم بينهما جاز ذلك، ونَفَذَ حكمه عليهما⁶.

وهذا الذي قرره الفقهاء من جواز التحاكم لغير القاضي في دار الإسلام قد ذكر ابن المنذر أنه محل إجماع حيث قال: وأجمعوا على أن ما قضى به غير قاضٍ جائز إذا كان مما يجوز⁷.

يقصد ابن المنذر بغير القاضي: المحكَّم الذي نتحدث عنه، كما يعني إذا كان مما يجوز: أي مما يوافق الشريعة.

الأدلة على جواز التحكيم مع قيام القضاء الشرعي في دار الإسلام

إن هذه الأدلة التي نذكرها من الأهمية بمكان؛ لأن التحكيم إذا جاز مع وجود القضاء الشرعي؛ فلأن يكون واجبًا عند عدمه أولى، فكل الأدلة التي تأتي هنا تصلح أن تكون أدلة لمشروعية التحكيم عند فقدان القضاء الشرعي.

1- عن هانئ أنه لما وَفَدَ إلى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم مع قومه سَمِعَهُمْ يَكْتُمُونَ بأبي الحَكَمِ، فدعاه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: (إن الله هو الحَكَمُ، وإليه الحُكْمُ، فإِذَا تَكَنَّى أبا الحَكَمِ، فقال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمتُ بينهم، فرَضِيَ كِلَا الفريقين، فقال رسولُ الله صلى الله عليه

³ المرغيناني، الهداية (107/3).

⁴ ابن العربي، أحكام القرآن (124/2)، والجور: بمعنى الظلم.

⁵ الماوردي، غياث الأمم في التياث الظلم (ص389).

⁶ ابن قدامة، المغني (94/10).

⁷ ابن المنذر، الإجماع (ص65).

وسلم: ما أحسنَ هذا، فمالكٌ من الولد؟ قال: لي شريحٌ، ومسلمٌ، وعبدُ الله، قال: فَمَنْ أَكْبَرُهُمْ؟ قال: قلت: شريحٌ، قال: فأنت أبو شريح).⁸

وجه الدلالة: لقد أقر النبي -صلى الله عليه وسلم- أبا شريح على قيامه بالتحكيم، ولم يقل له: وجب عليك أن تدلهم على القضاء.

2- عن الشَّعْبِيِّ قَالَ: سَأَوَّمْ عُمَرُ رَجُلًا بِفَرَسٍ فَرَكِبَهُ يَشُورُهُ فَعَطِبَ، فَقَالَ لِلرَّجُلِ: خُذْ فَرَسَكَ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَا، قَالَ عُمَرُ: اجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ حَكْمًا، فَقَالَ الرَّجُلُ: شَرِيحٌ، فَتَحَاكَمَا إِلَيْهِ، فَقَالَ شَرِيحٌ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، خُذْ بِمَا ابْتَعْتَ أَوْ رُدَّ كَمَا أَخَذْتَ، قَالَ عُمَرُ: وَهَلِ الْقَضَاءُ إِلَّا عَلَى هَذَا، فَصَيَّرَهُ إِلَى الْكُوفَةِ، فَبَعَثَهُ قَاضِيًا.⁹

وجه الدلالة: إن من الواضح أن شريحاً لم يكن قاضياً لما ترفعا إليه، والدليل أن عمر -رضي الله عنه- اكتشف فيه أهلية القضاء، فأرسله إلى الكوفة قاضياً.

3- إن للخصمين ولاية على نفسيهما، فصح تحكيمهما، ونفذ حكمه عليهما.
ولا يريد الباحث الاستطراد في ذكر الفرق بين تحكيم القاضي المعين من قبل الدولة، وتحكيم الشخص الذي اتفق الناس على حكمه؛ لأنه خارج عن حدود الدراسة.

إذن: يتبين لنا أن فقهاء المذاهب قد أجازوا التحكيم الصادر من المحكم مع وجود القضاء والقاضي الشرعي، ولكن ما رأي الشرع بالتحكيم عند غياب القضاء الشرعي؟

إن النصوص السابقة بأدلتها كافية لبيان مشروعية التحكيم عند فقد القضاء الشرعي عن طريق القياس الأولوي الجلي، ومع ذلك أذكر نصوص الفقهاء التي تدل على جواز بل وجوب التحكيم حينئذ؛ لأنه مصلحة مطلقة لا بد من اعتبارها والقول بها؛ مراعاة لحقوق الناس، وحسماً للمنازعات.

قال ابن عابدين: وأما بلاد عليها ولادة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضي قاضياً بتراضي المسلمين، فيجب عليهم أن يلتمسوا والياً مسلماً منهم.

بل إن ابن عابدين ذهب إلى أبعد من هذا، ونص على الحالة الراهنة المعاصرة في أوروبا، حيث يوجد المسلمون، وليس هناك قاضٍ ولا قضاء شرعي فقال: وإذا لم يكن سلطان، ولا من يجوز التقليد منه - كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة الآن - يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم،

⁸ أبو داود، السنن، باب: في تغيير الاسم القبيح (4955) - والنسائي، السنن، باب: إذا حكموا رجلاً فقضى بينهم (5387)، وإسناده صحيح، انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير (ج1/ص373)

⁹ ابن أبي شيبة، المصنف، باب: أول ما فعل، ومن فعله (36006)، وهذا الأثر موقوف على عمر رضي الله عنه، وهو

ويجعلونه والياً فيولي قاضياً، ويكون هو الذي يقضي بينهم، وكذا ينصبوا إماماً يصلي بهم الجمعة، وهذا هو الذي تطمئن النفس إليه فليعتمد¹⁰.

وقال الصاوي المالكي وهو يتحدث على التطبيق بسبب الإعسار بالنفقة: فإن لم يكن حاكماً، فجماعة المسلمين العدول يقومون مقامه في ذلك، وفي كل أمر يتعذر فيه الوصول إلى الحاكم العدل، والواحد منهم كاف¹¹.

وقال الماوردي الشافعي: ولو اتفق أهل بلد قد خلا من قاض على أن يقلدوا عليهم قاضياً، فإن كان إمام الوقت موجوداً بطل التقليد، وإن كان مفقوداً صح التقليد، ونفذت أحكامه عليهم¹². والشاهد من كلامه واضح، وهو قوله (وإن كان مفقوداً صح التقليد)، ولا يتنافى هذا مع ما ذكرناه سابقاً من جواز التحكيم مع وجود القضاء؛ لأن الماوردي يتحدث على تعيين قاضي مع وجود الإمام، ومسألنا في التحكيم لا في تعيين القضاء.

ولقد ذكر القاضي أبو يعلى الحنبلي النص نفسه في كتابه الأحكام السلطانية¹³. وقال الشرييني وهو يتحدث على تزويج المرأة: لو عُدم الولي والحاكم فولّت مع خاطبها أمرها رجلاً مجتهداً ليزوجها منه صح؛ لأنه محكم، والمحكم كالحاكم، وكذا لو ولّت معه عدلاً صح على المختار وإن لم يكن مجتهداً؛ لشدة الحاجة إلى ذلك، وهذا ما جرى عليه ابن المقري تبعاً لأصله، قال في المهمات: ولا يختص ذلك بفقد الحاكم، بل يجوز مع وجوده سفرًا وحضرًا؛ بناءً على الصحيح في جواز التحكيم، كما هو مذكور في كتاب القضاء¹⁴.

من هذا كله يتبين مشروعية ووجوب التحكيم عند غياب القضاء الشرعي؛ لما ذكرناه من الأدلة السابقة، ثم إن النصوص القرآنية العامة التي تأمر بإقامة الحدود والقصاص، وفض المنازعات بين الناس إنما تكون متجهة إلى السلاطين والحكام، ولكنهم إذا فقدوا، أو لم يوجد القضاء الشرعي عاد الوجوب إلى مجموع الأمة.

¹⁰ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (369/5).

¹¹ الصاوي، حاشية أقرب المسالك (745/2).

¹² الماوردي، الأحكام السلطانية (129/1).

¹³ أبو يعلى، الأحكام السلطانية (73/1).

¹⁴ الشرييني، مغني المحتاج (180/5).

المطلب الثالث: صفات المحكم

لقد تبين لنا من خلال المطلبين السابقين وجوب التحكيم في هذا العصر؛ لفقد القاضي والقضاء الشرعيين، كما هو الحال في أوربة وأمريكا وغيرها من الدول التي لا تدين بالإسلام، أو لكون القانون مستمداً من غير الشريعة، كما هو الحال في البلاد التي تنادي بالإسلام ظاهراً.

والسؤال الذي يطرح نفسه، من هو المحكم، وما صفاته؟

ولن نذهب بعيداً إذا قلنا: إنها صفات القاضي، فلا بد من أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، حرّاً، فطناً، عالماً بالأحكام الشرعية، وأما كونه عدلاً ففيه خلاف بين الفقهاء لا نطيل الكلام عليه؛ لأن بحثنا موضوع لبيان مشروعية التحكيم في هذا العصر، ولكنني أكتفي بنص المرغيناني في الهداية إذ يقول:

وإذا حكم رجلان رجلاً فحكم بينهما ورضيا بحكمه جاز؛ لأن لهما ولاية على أنفسهما فصح تحكيمهما، وينفذ حكمه عليهما، وهذا إذا كان المحكم بصفة الحاكم؛ لأنه بمنزلة القاضي فيما بينهما، فيشترط أهلية القضاء¹⁵.

المطلب الرابع: المحكم ودوره في الخصومات الأسرية

في هذا المطلب نلاحظ تطبيق التحكيم في القضايا المتعلقة بالأسرة من خلال النصوص الآتية:

قال المرغيناني الحنفي: ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص؛ لأنه لا ولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الإباحة فلا يستباح برضاها قالوا: وتخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما¹⁶.

وقال الصاوي المالكي وهو يتحدث على التطبيق بسبب الإعسار بالنفقة: فإن لم يكن حاكماً، فجماعة المسلمين العدول يقومون مقامه في ذلك، وفي كل أمر يتعذر فيه الوصول إلى الحاكم العدل، والواحد منهم كاف¹⁷.

وقال الشرييني وهو يتحدث على تزويج المرأة: لو عُدم الولي والحاكم فولّت مع خاطبها أمرها رجلاً مجتهداً لزوجها منه صح؛ لأنه محكم، والمحكم كالحاكم، وكذا لو ولّت معه عدلاً صح على المختار وإن لم يكن مجتهداً؛ لشدة الحاجة إلى ذلك، وهذا ما جرى عليه ابن المقرئ تبعاً لأصله، قال في المهمات: ولا

¹⁵ المرغيناني، الهداية (108/3).

¹⁶ المرغيناني، الهداية (108/3).

¹⁷ الصاوي، حاشية أقرب المسالك (745/2).

يختص ذلك بفقد الحاكم، بل يجوز مع وجوده سفرًا وحضرًا؛ بناءً على الصحيح في جواز التحكيم، كما هو مذكور في كتاب القضاء¹⁸.

وقال ابن قدامة الحنبلي: فصل: قال القاضي: وينفذ حكم من حكمه في جميع الأحكام إلا أربعة أشياء؛ النكاح، واللعان، والقذف، والقصاص؛ لأن لهذه الأحكام مزية على غيرها، فاختص الإمام بالنظر فيها، ونائبه يقوم مقامه. وقال أبو الخطاب: ظاهر كلام أحمد، أنه ينفذ حكمه فيها¹⁹.
وواضح من هذا النص أن الحنابلة يقبلون التحكيم في الخصومات الأسرية من طلاق، وخلع، وتفريق بسبب فقد الزوج ونحوه، وهذا هو محور البحث.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمسألة اللجوء إلى تحكيم شخص ليتولى القضاء بين الناس في قضاياهم وخصوماتهم، نصل إلى النتائج الآتية:

1. إن الواجب على المسلم تحكيم شرع الله تعالى ما استطاع إلى ذلك سبيلا.
2. إن قيام المحكّم بالحكم بين الناس جائز مع وجود القاضي والقضاء الشرعيين، وواجب عند فقدهما أو أحدهما.
3. إن المحكّم لا بد أن تتوفر فيه صفات القاضي.
4. اتفقت المذاهب الأربعة على مشروعية التحكيم في الخصومات الأسرية.

التوصيات

يوصي الباحث المراكز الإسلامية المنتشرة في أوربة وأميركا وغيرها، وعلماء المسلمين في البلاد التي يشكل فيها المسلمون نسبة ليست بالقليلة بتشكيل هيئة تتولى أمر القضاء بين الناس، وتنتخب من خيرة العلماء، حتى يكون لهذه الهيئة وَقْعٌ وهيبة في قلوب عوام المسلمين فيقبلوا بحكمها، وينزلوا عند أمرها ونهيتها.
كما يوصي المسلمين الذين يقعون في مسائل تحتاج إلى قضاء، ثم إنهم يعدمون أن يلجؤوا إلى من عُرف بينهم بالعلم ورجاحة العقل، فيجعلونه حكمًا بينهم.
والحمد لله أولاً، وآخرًا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

18 الشرييني، مغني المحتاج (5/180).

19 ابن قدامة، المغني (10/94).

BIBLIOGRAPHY

- Abu Ya'la. 2000. *Al-Ahkam Al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-^oIlmiyyah.
- Al-Bukhariyy. 1422H. *Sahih al-Bukhariyy*. N.p: Dar Tawqu al-Najah.
- Al-Juwayniyy. 1401H. *Ghiyath al-Umam Fi al-Tiyathi al-Zulam*. Riyadh: Maktab Imam al-Haramayn.
- Ibn ^oAbidin. 1992. *Radd al-Muhtar ^oAla Durr al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibnu Abi Shaybah. 1409H. *Al-Musannaf Fi al-Ahadiith Wa al-Athar*. Riyadh: Maktab al-Rushd.
- Ibn al-^oArabiyy. 2003. *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub Al-^oIlmiyyah.
- Ibn Al-Mundhir. 2004. *Al-Ijma^o*. N.p: Dar al-Muslim Li al-Nashr.
- Ibnu Qudamah al-Maqdisyy. 1968. *Al-Mughniyy*. Cairo: Maktabat al-Qahirah.
- Al-Marghinaniyy. N.d. *Al-Hidayah Fi Sharh Bidayat al-Mubtadi*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Al-Mawardiyy. N.d. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Cairo: Dar al-Hadith.
- Mohammed Alkda Urban. 2001. *The Jurisprudence Of The Muslim Family In The Diaspora, The Netherlands Model*. Beirut: Dar Scientific Books.
- Muhannad Fouad Astete. 2006. *Judicial Organization Of Muslim Minorities Faculty Of Islamic Studies*. University of Jordan,
- Muslim. N.d. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-^oArabiyy.
- Al-Nasa'iyy. 1986. *Al-Sunan Al-Sughra*. Halab: Maktab al-Matbu^oat al-Islamiyah.
- Salem bin Abdul Ghani Rafii. 2002. *The Provisions Of The Personal Status Of Muslims In The West, Germany Model*. 1st Ed. Beirut: Dar Ibn Haraz.