

BAB 4

PENGAMALAN *ISTIḤSĀN* DI DALAM PENGELUARAN

FATWA-FATWA DI MALAYSIA

4.1 PENDAHULUAN

Bab ini membentangkan hasil kajian penyelidik terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Pejabat atau Jabatan Mufti di empat buah negeri di Malaysia. Penyelidik memulakan dengan analisis terhadap fatwa-fatwa yang dikumpulkan daripada empat buah negeri iaitu, Pulau Pinang, Negeri Sembilan, Wilayah Persekutuan dan Selangor. Ini diikuti dengan huraian terhadap beberapa fatwa yang dikenalpasti menggunakan konsep *Istiḥsān*. Huraian yang lebih terperinci ini dapat memberikan gambaran yang jelas berkenaan pengamalan konsep *Istiḥsān* di dalam pengeluaran fatwa-fatwa tersebut.

4.2 ANALISIS FATWA-FATWA YANG DIKUMPULKAN DARIPADA EMPAT BUAH NEGERI DI MALAYSIA

Sebelum penyelidik meneruskan perbincangan berkenaan fatwa yang menjadi fokus dalam kajian ini, penyelidik ingin memberikan sedikit gambaran tentang proses pengeluaran fatwa di Malaysia. Proses pengeluaran fatwa di Malaysia dikendalikan oleh beberapa institusi kerajaan sama ada di peringkat kebangsaan atau di peringkat negeri. Di peringkat kebangsaan, Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia (MKI) bertanggungjawab mengeluarkan fatwa ke atas

apa-apa perkara berkenaan agama Islam yang dirujuk kepadanya oleh Majlis Raja-Raja. Proses ini bermula apabila Mesyuarat Majlis Raja-Raja menitahkan supaya Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia mengeluarkan hukum atau pandangan syarak tentang sesuatu isu yang timbul dalam masyarakat. Justeru itu, Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa akan diadakan dan apabila Mesyuarat bersetuju mengeluarkan hukum atau pandangan syarak, maka hukum atau pandangan syarak berkenaan akan *dirafa*'kan kepada Mesyuarat Majlis Raja-Raja melalui Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. Hukum atau pandangan syarak yang telah diterima oleh Majlis Raja-Raja tersebut akan dibawa kepada Jawatankuasa Fatwa/Perundangan Syarak Negeri-negeri tanpa boleh dipinda dan seterusnya akan diwartakan oleh negeri berkenaan sebagai fatwa.¹

Selain itu, Jawatankuasa Fatwa MKI juga akan mengadakan muzakarah apabila terdapat permohonan daripada masyarakat Islam atau pihak-pihak tertentu yang ingin mendapatkan pandangan syarak berhubung isu-isu atau permasalahan-permasalahan yang berlaku. Proses pengeluaran hukum syarak bermula dengan mengkaji isu atau permasalahan tersebut, kemudian satu kertas kerja berkaitan disediakan dan dikemukakan dalam Mesyuarat Panel Kajian Syariah atau Panel Kajian Akidah mengikut kategori isu yang dibincangkan. Seterusnya, satu kertas kerja berserta keputusan Mesyuarat Panel Kajian Syariah/Akidah akan dibentangkan dalam Muzakarah Jawatankuasa Fatwa MKI. Keputusan dan pandangan yang diputuskan dalam Muzakarah ini akan dibawa kepada Jawatankuasa Fatwa/Perundangan Syarak negeri-negeri dan negeri boleh meminda keputusan tersebut atau menerimanya tanpa

¹ Mustafa Abdul Rahman (2006), "Manhaj Fatwa Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan", (Kertas Kerja Seminar Manhaj Pengeluaran Fatwa Peringkat Kebangsaan, 5-6 Disember 2006), hh. 8-9; Seksyen 51 dan 52, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003, (En. 1/03).

pindaan. Setelah itu, proses pewartaan dilakukan sebagai fatwa di peringkat negeri-negeri.²

Di peringkat negeri pula, jabatan atau pejabat mufti ditubuhkan dan diketuai oleh seorang mufti yang dilantik oleh Yang di-Pertuan Agong, Raja ataupun Sultan sebagai Ketua Agama Islam setiap negeri. Seramai 14 orang mufti telah dilantik yang mewakili setiap negeri di Malaysia. Seorang mufti dipertanggungjawabkan untuk mengeluarkan fatwa atas arahan Ketua Agama Islam di setiap negeri atau melalui inisiatif daripada mufti atau persoalan yang dikemukakan oleh orang ramai kepada mufti.³ Institusi-institusi fatwa ini juga terdiri daripada gandingan di antara mufti dan jawatankuasa fatwa negeri tersebut. Sebelum suatu fatwa dikeluarkan oleh mufti, fatwa tersebut perlu dibincangkan terlebih dahulu bersama satu jawatankuasa fatwa yang ditubuhkan di peringkat negeri. Jawatankuasa ini akan dipengerusikan oleh mufti dan dianggotai oleh beberapa orang ahli yang mempunyai kelayakan untuk membantu mufti dalam mengeluarkan fatwa bagi permasalahan yang dikemukakan kepadanya.⁴ Ahli-ahli Jawatankuasa fatwa ini dilantik oleh Raja, Sultan ataupun melalui Majlis Agama Islam bergantung kepada undang-undang negeri tersebut.⁵ Mufti juga boleh mengarahkan satu panel penyelidik untuk membuat kajian awal berkenaan persoalan fatwa yang ingin dibawa ke mesyuarat jawatankuasa fatwa. Panel ini akan menyelidik isu-isu yang terdapat dalam persoalan fatwa tersebut dan akan mengesyorkan beberapa cadangan untuk pertimbangan jawatankuasa fatwa.⁶

²Rujuk *Ibid.*, h. 7 dan Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/jawatankuasa-fatwa-majlis-kebangsaan-bagi-hal-ehwal-ugama-islam-malaysia>, 7 Februari 2011.

³ Rujuk Seksyen 34, Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah Persekutuan), 1993, (Akta 505, 1993) dan Seksyen 47, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003, (En. 1/03).

⁴ Rujuk Seksyen 37, Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah Persekutuan), 1993, (Akta 505, 1993) dan Seksyen 46, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003, (En. 1/03).

⁵ Hasnan Kasan (2006), "Prosedur Mengeluar dan Menguatkuasa Fatwa di Semenanjung Malaysia", *Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat*, j. 10, h. 7.

⁶ Rujuk Seksyen 34, Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah Persekutuan), 1993, (Akta 505, 1993) dan Seksyen 48, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003, (En. 1/03).

Penubuhan panel ini akan lebih memudahkan jawatankuasa fatwa untuk mengeluarkan fatwa yang tepat kerana telah terdapat kajian awal berkenaan permasalahan yang ingin diselesaikan. Sekiranya jawatankuasa fatwa masih tidak berpuashati dengan kajian yang dilakukan oleh panel penyelidik, jawatankuasa boleh meminta supaya panel penyelidik membuat kajian yang lebih mendalam terhadap permasalahan tersebut, seterusnya membentangkan semula hasil kajian dalam mesyuarat jawatankuasa yang berikutnya. Setelah mana jawatankuasa fatwa berpuas hati dengan perbentangan yang dibuat oleh panel penyelidik, jawatankuasa fatwa akan membincangkan permasalahan tersebut dan membuat keputusan berkenaan fatwa yang boleh dikeluarkan berkenaan dengannya. Jawatankuasa fatwa juga akan memutuskan sama ada fatwa tersebut akan diwartakan ataupun tidak. Sekiranya suatu fatwa diwartakan, ia akan mengikat semua orang Islam yang bermastautin di sesebuah negeri supaya patuh dan berpegang dengan fatwa tersebut.⁷

Berbalik kepada kajian ini, penyelidik hanya menumpukan kepada fatwa-fatwa yang dikeluarkan di peringkat negeri, sama ada melalui minit-minit mesyuarat jawatankuasa fatwa ataupun fatwa-fatwa yang telah diwartakan. Penyelidik telah mengumpulkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Pulau Pinang, Jabatan Mufti Negeri Sembilan dan Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan bagi tahun 2008 dan 2009 berdasarkan minit-minit mesyuarat jawatankuasa fatwa yang diperolehi. Bagi negeri Selangor, penyelidik mengumpulkan fatwa-fatwa yang telah diwartakan pada tahun 2006 dan 2007 melalui laman web rasmi Jabatan Mufti Negeri Selangor. Penyelidik hanya meneliti fatwa-fatwa yang diwartakan di negeri Selangor, kerana penyelidik tidak memperolehi kebenaran untuk meneliti minit-minit

⁷ Rujuk Seksyen 34, Akta Pentadbiran Undang-Undang Islam (Wilayah Persekutuan), 1993, (Akta 505, 1993) dan Seksyen 48 dan 49, Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor), 2003, (En. 1/03).

mesyuarat jawatankuasa fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor. Keseluruhannya, penyelidik telah meneliti sebanyak 106 fatwa yang dikumpulkan daripada keempat-empat buah negeri tersebut. Daripada jumlah itu, 45 fatwa dikumpulkan di Pulau Pinang, 13 Fatwa di Negeri Sembilan, 27 Fatwa di Wilayah Persekutuan dan 21 fatwa di Selangor. Daripada 45 fatwa yang diperolehi di Pulau Pinang tujuh telah diwartakan. Di Negeri Sembilan, hanya dua fatwa sahaja yang diwartakan, manakala di Wilayah Persekutuan lapan fatwa telah diwartakan daripada 27 fatwa yang diperolehi. Jadual di bawah dapat menjelaskan lebih lanjut berkenaan fatwa-fatwa yang dikaji oleh penyelidik.

Jadual 4.1: Fatwa-fatwa yang diperolehi daripada Jabatan Mufti Pulau Pinang, Jabatan Mufti Negeri Sembilan, Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan dan Jabatan Mufti Negeri Selangor.

BIL	NEGERI	TEMPOH FATWA DIKELUARKAN (TAHUN)	JUMLAH FATWA YANG DIPEROLEHI	FATWA YANG DIWARTAKAN	FATWA YANG TIDAK DIWARTAKAN
1	Pulau Pinang	2008 - 2009	45 Fatwa	7 Fatwa	38 Fatwa
2	Negeri Sembilan	2008 - 2009	13 Fatwa	2 Fatwa	11 Fatwa
3	Wilayah Persekutuan	2008 - 2009	27 Fatwa	8 Fatwa	19 Fatwa
4	Selangor	2006 - 2007	21 Fatwa	21 Fatwa	-
	Jumlah Fatwa		106 Fatwa	48 Fatwa	58 Fatwa

Sumber: Minit Mesyuarat Jawatankuasa Negeri Pulau Pinang 1/2008 hingga 6/2009; Minit Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Sembilan, 1/1429, 1/1430, 3/1430; Minit Mesyuarat Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan kali ke-71 hingga ke-75; Warta Kerajaan Negeri Selangor Jil. 59, No. 11, 26 dan Jil. 60, No 6, 12, 22.

4.3 FATWA-FATWA YANG MENGGUNAKAN *ISTIḤSĀN*

Secara keseluruhannya, penyelidik telah meneliti sebanyak 106 fatwa daripada empat buah negeri di Malaysia. Daripada jumlah itu, penyelidik telah memilih empat fatwa yang boleh dianggap menepati konsep *Istiḥsān*. Penyelidik telah menghuraikan

keempat-empat fatwa ini bagi membuktikan penggunaan konsep *Istihsān* sebagai sumber bagi pengeluarannya. Fatwa-fatwa tersebut ialah:

- 1) Hukum menggali semula kubur orang Islam yang berada di atas tanah milik orang bukan Islam.
- 2) Penggunaan Kalimah Allah di kalangan penganut kristian.
- 3) Transplan organ.
- 4) Bayaran zakat Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) sejeurus pengeluaran.

4.3.1 HUKUM MENGGALI SEMULA KUBUR ORANG ISLAM YANG BERADA DI ATAS TANAH MILIK ORANG BUKAN ISLAM

Hukum menggali semula kubur pada asalnya adalah dilarang. Hukum ini adalah berdasarkan kepada beberapa dalil, antaranya hadis yang diriwayatkan daripada ‘Ā’isyah:

(أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ الْمُخْتَفِيَ وَالْمُخْتَفِيَةَ)

Terjemahan: *Bahawasanya Rasulullah S.A.W melaknat penggali kubur lelaki dan penggali kubur perempuan.*⁸

Hadis ini merupakan larangan secara umum terhadap perbuatan menggali semula kubur kerana Nabi S.A.W telah melaknat orang yang melakukan perbuatan ini dan sekaligus menunjukkan bahawa perbuatan ini adalah diharamkan oleh Islam. Selain itu, terdapat hadis lain yang dijadikan hujah pengharaman perbuatan ini iaitu sabda Nabi S.A.W:

(كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ فِي الْإِثْمِ)

⁸ Al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusayn (2003), *al-Sunan al-Kubrā*, “Bāb al-Nabbāsy Yuqta’ Idhā Akhrajā al-Kafna min Jamī’i al-Qabr”, no. hadis 17245, j. 8. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, h. 469.

Terjemahan: *Mematahkan tulang mayat sama dosanya seperti mematahkan tulang orang yang masih hidup.*⁹

Hukum yang boleh diistinbafkan daripada hadis kedua ini pula ialah perbuatan menggali semula kubur boleh menyebabkan tulang-tulang mayat terputah disebabkan usaha menggali semula kubur. Sedangkan hukum mematahkan tulang manusia adalah haram sama ada manusia masih hidup ataupun telah mati. Ini demi menjaga kehormatan kejadian manusia yang telah dimuliakan oleh Allah sekalipun hanya tinggal tulang yang tidak bernyawa di dalam kubur itu. Firman Allah Taala:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ
الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)

Terjemahan: *Dan Sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.*

(*Al-Isrā'*: 70)

Ayat ini menunjukkan betapa tingginya kedudukan dan martabat manusia semenjak daripada awal kejadiannya lagi. Justeru, selayaknya manusia tetap dimuliakan dalam semua keadaan sehinggalah ke penghujung hidupnya di dunia ini. Berdasarkan ayat ini juga, *Allah* bagi pengharaman mematahkan tulang manusia, sama ada yang masih hidup atau telah mati, berpandukan hadis di atas ialah untuk menjaga kehormatan manusia yang telah dimuliakan sendiri oleh Penciptanya. Oleh itu, sekalipun dapat dipastikan daripada kajian pakar-pakar bahawa segala tulang manusia di dalam sesuatu kubur itu telah hancur, hukum pengharaman menggali semula kubur masih kekal demi menjaga kehormatan dan kemuliaan manusia.

⁹ Ibn Mājah, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd (t.t.), *Sunan Ibn Mājah*, “Bāb fī al-Nahy ‘an Kasr ‘Izām al-Mayyit”, no. hadis 1617. Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, h. 283.

Merujuk kepada penulisan para ulama' fiqh tentang hukum menggali semula kubur, beberapa orang pengarang telah menegaskan bahawa hukum asal bagi masalah ini adalah haram. Hukum asal ini hanya berubah kepada harus sekiranya ada kemaslahatan atau keperluan untuk menggali semula sesuatu kubur. Al-Nawawī (1278M) di dalam kitab al-Majmū' menegaskan bahawa hukum menggali semula kubur adalah haram melainkan sekiranya terdapat sebab-sebab yang diharuskan oleh syarak.¹⁰ Al-Jamal (1790M) di dalam kitab Ḥāsiyahnya kepada kitab Syarḥ Manhaj al-Ṭullāb juga menyebutkan bahawa perbuatan menggali semula kubur hanya diharuskan dalam keadaan darurat. Oleh itu, sekiranya sesuatu kubur itu digali semula tanpa ada perkara darurat yang mengharuskannya, maka orang yang melakukan dan membiarkan perbuatan itu telah melakukan satu kesalahan dan dianggap berdosa.¹¹ Al-Syirwānī (1872M) di dalam kitab Hawāsyī Tuḥfah al-Muḥtaj pula meyebut bahawa hukum pengharaman menggali semula kubur tetap dikenakan sama ada perbuatan ini akan menyebabkan berlaku pencabulan terhadap kehormatan mayat ataupun tidak. Beliau hanya mengharuskan menggali semula kubur sekiranya ada hajat dan keperluan untuk melakukannya.¹²

Berkenaan 'illah pengharaman menggali semula kubur, kebanyakan ulama' menyatakan bahawa pengharaman ini disebabkan berlakunya pencabulan terhadap kehormatan mayat apabila kuburnya digali semula. Ia sepertimana yang dinyatakan oleh Zakariyyā al-Anṣārī (1520H) di dalam kitab 'Asnā al-Maṭālib bahawa haram menggali semula kubur kerana perbuatan ini dianggap sebagai mencabul kehormatan

¹⁰ Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yahyā bin Syaraf (1996), *al-Majmū'*, j. 5. Beirut: Dār al-Fikr h. 303.

¹¹ Al-Jamal, Sulaymān bin 'Umar (1996) *Ḥāsiyah al-Jamal 'alā Syarḥ al-Manhaj*, j. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 229.

¹² Al-Syirwānī, 'Abd al-Hamīd (1996), *Hawāsyī Tuḥfah al-Muḥtaj*, j. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 147.

mayat.¹³ Ia bertepatan dengan maksud ayat 70 surah al-'Isrā' sepertimana yang disebutkan oleh penyelidik di atas berkenaan penghormatan yang telah diberikan oleh Allah kepada manusia. Justeru, manusia telah dimuliakan oleh Allah di muka bumi ini, maka haram bagi sesiapaupun untuk menghina dan mencabul kehormatannya sama ada semasa hidupnya ataupun setelah dikebumikan di dalam kuburnya.

Seterusnya, para ulama' juga membawakan beberapa contoh keadaan-keadaan yang dikecualikan daripada hukum asal pengharaman menggali semula kubur. Al-Syirwānī di dalam Hawāsyī Tuḥfah al-Muḥtaj membawakan satu contoh keperluan untuk menggali semula kubur iaitu ketika mana sesuatu kawasan tanah perkuburan itu telah penuh.¹⁴ Al-Nawawī di dalam kitab al-Majmū' membawa beberapa lagi contoh pengecualian-pengecualian yang diharuskan untuk menggali semula mayat iaitu apabila diketahui bahawa mayat telah dikebumikan dalam keadaan tidak menghadap kiblat, mayat tidak dimandikan atau dikafankan, mayat dikafankan menggunakan kain sutera atau kain yang dirampas, ataupun terdapat harta yang berharga di dalam kuburnya. Al-Nawawī juga menyebutkan secara khusus tentang masalah sekiranya mayat dikebumikan di dalam tanah yang dirampas. Ketika memperincikan masalah ini, beliau menyatakan sunat bagi pemilik tanah yang dirampas untuk membiarkan mayat tersebut di dalam kuburnya. Akan tetapi, sekiranya pemilik tanah enggan membiarkannya, maka harus bagi pemilik tanah untuk mengeluarkannya sekalipun mayat telah berubah dan berlaku pencabulan terhadap kehormatannya.¹⁵

¹³ Zakariyyā bin Muḥammad al-Anṣārī (2000), *Asnā al-Maṭālib Syarḥ Rawḍ al-Jālib*, j. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 331.

¹⁴ Al-Syirwānī (1996), *op. cit.*, j. 4, h. 147.

¹⁵ Al-Nawawī, (1996), *op. cit.*, hh. 299, 303.

Pengecualian-pengecualian yang disebutkan para ulama' ini boleh disandarkan kepada beberapa hadis Nabi S.A.W. Antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Jābir:

(أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي بَعْدَ مَا دُفِنَ فَأَخْرَجَهُ فَتَفَتَّ فِيهِ
مِنْ رِيْقِهِ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ)

Terjemahan: *Nabi S.A.W telah datang kepada Abdullah bin 'Ubay setelah dia dikebumikan. Lalu Nabi S.A.W mengeluarkannya semula daripada kubur, memasukkan sedikit daripada air liurnya dan memakaikan Abdullah bin 'Ubay dengan bajunya S.A.W*¹⁶

Berdasarkan hadis ini Nabi S.A.W telah menggali semula kubur Abdullah bin 'Ubay bagi memenuhi hajat anaknya yang telah meminta untuk menggunakan baju Nabi S.A.W sebagai kain kafan bapanya. Nabi S.A.W tidak dapat hadir ketika jenazah Abdullah bin 'Ubay sedang diuruskan sehinggalah selesai dikebumikan. Lantas, Nabi telah menggali semula kubur Abdullah bin 'Ubay bagi memenuhi permintaan anaknya dan sebagai menunaikan janjinya. Justeru, hadis ini menunjukkan keharusan menggali semula kubur apabila terdapat keperluan untuk melakukannya. Selain hadis ini, pengecualian daripada hukum asal berkenaan pengharaman menggali semula kubur dikeluarkan berdasarkan sebuah lagi hadis yang diriwayatkan oleh Jabir juga, iaitu:

(دُفِنَ مَعَ أَبِي رَجُلٌ فَلَمْ تَطِبْ نَفْسِي حَتَّى أَخْرَجْتُهُ فَجَعَلْتُهُ فِي قَبْرِ عَلِيٍّ حِدَقَةٍ)

Terjemahan: *Dikebumikan bapaku bersama seorang lelaki, lantas hatiku tidak berasa tenang sehinggalah aku keluarkannya daripada kuburnya dan aku kebumikannya semula secara berasingan.*¹⁷

Sekalipun hadis ini hanya terhenti kepada Jabir iaitu sahabat Nabi S.A.W, akan tetapi perkara ini berlaku ketika Nabi S.A.W masih hidup iaitu selepas bapanya syahid di dalam peperangan Uhud. Dalam riwayat yang lain, Jabir telah menggali semula

¹⁶ Ibn Hajar, Ahmad bin 'Ali al-'Asqalānī (2006), *Fatḥ al-Bārī Syarḥ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Bāb al-Kafan fi al-Qamīṣ Allazī Yukaffu aw Lā Yukaf...", no. hadis 1270, j.1. Beirut : Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, h. 811.

¹⁷ Ibid. "Bāb Hal Yukhraj al-Mayyit min al-Qabr wa al-Laḥd li 'Illah", no. hadis 1352, j. 1, h. 842

kubur bapanya selepas enam bulan dikebumikan. Apabila Jabir mengeluarkan bapanya, tubuhnya masih sama sepertimana hari beliau dikebumikan enam bulan yang lalu melainkan telinganya sahaja yang mengalami perubahan.¹⁸ Justeru, sekiranya perbuatan ini tidak dibenarkan oleh syarak, tentulah ia akan ditegah dan tidak akan dibiarkan oleh Nabi S.A.W

Kedua-dua hadis ini menunjukkan keharusan menggali semula kubur sekiranya terdapat keperluan dan kemaslahatan padanya. Sekalipun ia boleh mengundang risiko pencabulan terhadap kehormatan mayat, kemaslahatan dan keperluan juga perlu diambil kira di dalam menetapkan hukum bagi masalah menggali semula kubur ini. Oleh itu, penggunaan *Maṣlaḥah* amat penting di dalam penetapan hukum ini dan ia perlu ditimbang dengan sebaik-baiknya sama ada ia berada di peringkat *Darūriyyah*, *Hājiyyah* ataupun *Taḥsīniyyah*. Justeru, penyelidik mengkategorikan permasalahan ini dihukumkan berdasarkan konsep *Istiḥsān* dengan *Maṣlaḥah* disebabkan hukum asal bagi menggali semula kubur ini iaitu haram, telah ditinggalkan disebabkan terdapat *Maṣlaḥah* di dalam pelaksanaan penggalian semula ini.

Seterusnya, penyelidik ingin merujuk kepada beberapa fatwa-fatwa terkini tentang hukum menggali semula kubur. Jawatankuasa Tetap bagi Penyelidikan Ilmiah dan Fatwa Arab Saudi menyatakan berdasarkan kepada kaedah asal, tidak harus menggali semula kubur dan mengeluarkan mayat yang terdapat di dalamnya kerana apabila mayat dimasukkan ke dalam kubur, maka kuburnya itu telah menjadi tempat tinggal baginya dan tiada seorangpun dibenarkan untuk mengganggu tempat tinggal tersebut. Larangan ini juga disebabkan perbuatan menggali semula kubur boleh menyebabkan

¹⁸ *Ibid.*

tulang mayat di dalam kubur itu dipatahkan dan berlaku penghinaan terhadap mayat itu sendiri yang sangat dilarang oleh Islam. Keharusan menggali semula kubur hanya diberikan sekiranya terdapat darurat untuk melakukan perkara tersebut atau wujud *Maṣlaḥah* yang lebih berat untuk diutamakan dengan syarat *Maṣlaḥah* ini diakui dan diiktiraf oleh para ulama'.¹⁹

Lajnah Fatwa daripada Bahagian Fatwa dan Penyelidikan Syar'iyah Kuwait pula menyatakan para fuqaha' telah bersepakat mengatakan tidak harus memindahkan mayat daripada satu tempat ke tempat yang lain sekiranya perbuatan tersebut boleh membahayakan orang yang masih hidup ataupun boleh menyebabkan tulang mayat patah. Sekiranya perbuatan memindah mayat tidak menyebabkan berlakunya perkara tersebut, Lajnah fatwa berpendapat harus memindahkan mayat jika pemindahan berlaku sebelum mayat dikebumikan. Adapun selepas pengebumian, lajnah berpendapat harus juga memindahkan mayat ke tempat lain dengan tujuan yang dibenarkan syarak seperti mayat hendak dikebumikan di tempat yang hampir dengan ahli keluarganya ataupun berhampiran dengan orang-orang yang soleh. Walaubagaimanapun, lajnah mengatakan sebaik-baiknya dilarang melakukan penggalian semula dan pemindahan mayat setelah dikebumikan melainkan sekiranya terdapat darurat yang amat mendesak.²⁰

Penyelidik juga ingin merujuk secara khusus kepada satu keputusan fatwa yang dikeluarkan oleh Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang berhubung status tapak kubur orang Islam atas Lot 185, Mukim 11 (Changkat), Seberang Perai Selatan yang dimiliki oleh Puan Lim Thye Seng, ahli-ahli mesyuarat telah bersetuju

¹⁹ Al-Lajnah al-Dā'imah li al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-'Ifṭā' (1996), *Fatāwā al-Lajnah al-Dā'imah li al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-'Ifṭā'*, j. 9. Riyadh: Dār al-'Aṣimah, h. 122.

²⁰ Quttā' al-'Ifṭā' wa al-Buhūth al-Syar'iyah (1996) *Majmū'ah al-Fatāwā al-Syar'iyah*, j. 1. Kuwait: Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam, hh. 189-190.

untuk memberi kebenaran memindahkan dua buah kubur orang Islam di atas lot tersebut. Permasalahan ini timbul apabila Majlis Agama Islam Negeri Pulau Pinang (MAINPP) menerima satu aduan daripada Encik H'ng Ha Choo bahawa terdapat dua buah kubur orang Islam di atas tanah yang dimiliki oleh isterinya Puan Lim Thye Seng. Mereka bercadang untuk mendirikan sebuah rumah kediaman di atas lot tanah berkenaan.

Apabila pemeriksaan lanjut terhadap lot tanah berkenaan, pihak MAINPP mengesahkan tentang kewujudan kubur-kubur tersebut. Pihak MAINPP juga menjumpai lima buah kubur lagi di atas lot yang bersebelahan (Lot 184) yang dimiliki oleh Puan Rohani binti Bahari. Kewujudan kubur-kubur ini dapat dipastikan berdasarkan batu nisan atau tanda sedia ada pada kubur-kubur tersebut. Kedua-dua lot ini juga (Lot 184 dan 185) tidak mempunyai sebarang catatan bahawa ia telah diwakafkan sebagai tapak perkuburan. Menurut keterangan penduduk setempat, kubur-kubur berkenaan merupakan kubur lama yang berusia lebih 40 tahun. Kewujudannya adalah berikutan amalan dan tradisi penduduk ketika itu untuk menguburkan mayat di tempat berlakunya kematian.

Berhubung dengan lima buah kubur yang ditemui di lot 184 semasa pemeriksaan pihak MAINPP, ahli jawatankuasa fatwa berpandangan bahawa kubur-kubur tersebut tidak perlu dipindahkan kerana tidak ada permohonan daripada pemilik tanah untuk memindahkannya. Manakala dua buah kubur lagi yang berada di lot 185 perlu dipindahkan kerana kubur-kubur berkenaan berada di tanah persendirian dan terdapat keperluan untuk memindahkan kubur-kubur tersebut. Ahli jawatankuasa juga meminta supaya pihak Jabatan Mufti Pulau Pinang dan Bahagian Wakaf MAINPP

dilibatkan sewaktu kerja-kerja pemindahan kubur dilakukan. Segala kos pemindahan kubur-kubur tersebut hendaklah ditanggung sepenuhnya oleh pemilik tanah.²¹

Keputusan fatwa yang dibuat oleh ahli jawatankuasa fatwa Negeri Pulau Pinang ini boleh dilihat dari dua sudut. Pertama, ahli jawatankuasa tidak membenarkan pemindahan kubur pada lot 184 kerana tidak ada permohonan untuk memindahkannya. Kedua, ahli jawatankuasa membenarkan pemindahan kubur dilakukan di lot 185 kerana ada permohonan dan keperluan untuk memindahkan kubur berkenaan. Keputusan fatwa ini jelas menunjukkan bahawa hukum asal penggalian dan pemindahan kubur adalah tidak harus berdasarkan dalil-dalil asal yang telah disebutkan di atas terutamanya dalam hal menjaga kehormatan mayat. Dalam permasalahan ini, kubur-kubur berkenaan telah berusia lebih daripada 40 tahun dan pada kebiasaannya tubuh dan tulang mayat-mayat ini telah hancur menjadi tanah. Kebanyakan fuqaha' berpandangan sekiranya mayat telah hancur tidak menjadi satu kesalahan untuk menggali semula kubur berkenaan. Antara ulama' yang berpandangan sedemikian ialah Ibn 'Ābidīn (1836H) di dalam Radd al-Muḥtār,²² Al-Nawawī di dalam kitab Rawḍah al-Ṭālibīn²³ dan Al-Majmū',²⁴ Al-Ramlī (1595M) di dalam Nihāyah al-Muḥtāj²⁵ dan Al-Bahūtī (1641M) dalam Kasysyāf al-Qinā'.²⁶

Walaupun bagaimanapun, ahli-ahli jawatankuasa fatwa tetap tidak membenarkan kubur-kubur yang berada di lot 184 daripada dipindahkan kerana tidak terdapat keperluan dan permintaan daripada pemilik tanah untuk melakukannya. Ini juga disebabkan untuk menjaga kehormatan dan kemuliaan mayat di dalam kubur-kubur tersebut.

²¹ Minit Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang kali ke-2/2008 pada 12 September 2008, hh. 8-9.

²² Ibn 'Ābidīn, Muḥammad 'Amin (2003), *Radd al-Muḥtār*, j. 3. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, h. 138.

²³ Al-Nawawī (2000), *Rawḍah al-Ṭālibīn*, j. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 658.

²⁴ Al-Nawawī (1996), *op. cit.*, j. 5, h. 303.

²⁵ Al-Syibrāmalisi, Abū al-Diyā' 'Alī bin 'Alī (1938), *Ḥāsyiyah 'alā Nihāyah al-Muḥtāj*, j. 5. Kaherah: Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādihī, h. 289.

²⁶ Al-Buhūtī, Manṣūr bin Yūnus (tt), *Kasysyāf al-Qinā'*, j. 4. Kementerian Keadilan Kerajaan Di Raja Arab Saudi, h. 422.

Akan tetapi, bagi kubur-kubur yang berada di lot 185, ahli-ahli jawatankuasa membuat keputusan yang berbeza kerana pemilik tanah membuat aduan tentang kewujudan kubur-kubur ini dan dia hendak membina rumah di atas tanah yang dimilikinya itu. Ketika ini, disebabkan terdapat keperluan dan *Maṣlaḥah* dalam pemindahahan kubur-kubur ini, maka ahli-ahli jawatankuasa membenarkan kubur-kubur ini untuk digali semula dan dipindahkan ke tempat lain. Penetapan ahli-ahli jawatankuasa supaya proses penggalian dan pemindahan kubur-kubur ini dilakukan dengan penglibatan pihak Jabatan Mufti Pulau Pinang dan Bahagian Wakaf MAINPP juga menunjukkan ketelitian ahli-ahli jawatankuasa dalam membuat keputusan agar proses tersebut dilakukan dalam keadaan yang berlandaskan syariat dan tidak berlaku pencabulan terhadap kehormatan mayat-mayat orang Islam di kubur-kubur tersebut.

Sehubungan dengan itu, penyelidik berpandangan, keputusan fatwa yang dibuat dalam Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang ini boleh dikategorikan sebagai salah satu fatwa yang dikeluarkan berdasarkan konsep *Istiḥsān* kerana fatwa yang dikeluarkan ini bertentangan dengan hukum asal yang tidak membenarkan kubur seseorang itu digali semula, tetapi hukum asal ini telah ditinggalkan dan digantikan dengan hukum lain iaitu harus menggali semula kubur, disebabkan terdapat keperluan dan *Maṣlaḥah* untuk meninggalkan hukum asal permasalahan ini.

4.3.2 PENGGUNAAN KALIMAH ALLAH DI KALANGAN PENGANUT KRISTIAN

Penggunaan kalimah Allah di kalangan penganut kristian telah menjadi satu isu besar di negara ini setelah Gereja Roman Katolik Kuala Lumpur, mendapat kebenaran Mahkamah Tinggi Kuala Lumpur untuk menggunakan kalimah Allah di dalam akhbar *Herald-The Catholic Weekly*. Kes ini berbangkit apabila Kementerian Dalam Negeri pada 7 Januari 2009 melalui menterinya pada ketika itu Tan Sri Syed Hamid Albar meluluskan permit penerbitan kepada akhbar tersebut atau juga dikenali sebagai “*The Herald*” bagi tempoh setahun bermula daripada 1 Januari hingga 31 Disember 2009, dengan syarat akhbar tersebut tidak menggunakan perkataan Allah dan perkataan ”Terhad” perlu dicetak di muka hadapan, iaitu hanya diedarkan kepada penganut Kristian di gereja sahaja. Syarat ini dikeluarkan berpandukan dengan keputusan Jemaah Menteri pada 16 Mei 1986, di mana Jemaah Menteri telah memutuskan bahawa empat perkara khusus iaitu kalimah Allah, solat, Kaabah dan Baitullah tidak dibenarkan penggunaannya oleh bukan Islam. Menteri berkenaan juga melarang penggunaan perkataan Allah atas alasan keselamatan negara dan mengelak salah faham dan kekeliruan dalam kalangan orang Islam. Sebagai reaksi kepada arahan dan syarat yang diberikan oleh Kementerian Dalam Negeri ini, Ketua Paderi Roman Katolik Kuala Lumpur, Tan Sri Murphy Pakiam, sebagai penerbit akhbar itu, yang telah memfailkan semakan kehakiman bagi menuntut deklarasi bahawa keputusan Menteri Dalam Negeri melarang beliau menggunakan perkataan Allah adalah tidak sah dan perkataan itu bukan eksklusif bagi agama Islam.²⁷ Di penghujung kes yang mendapat perhatian ramai pihak ini, Hakim Mahkamah Tinggi

²⁷ Utusan Malaysia Online - Mahkamah, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2009&dt=1216&pub=Utusan_Malaysia&sec=Mahkamah&pg=ma_02.htm, 10 Februari 2011.

Kuala Lumpur (Bahagian Rayuan dan Kuasa-Kuasa Khas), Datuk Lau Bee Lan di dalam penghakimannya telah membenarkan permohonan tersebut dan berkata, Gereja Katolik selaku pemohon mempunyai hak untuk berbuat demikian di bawah Perlembagaan Persekutuan.²⁸

Penghakiman hakim Mahkamah Tinggi ini telah menimbulkan polemik di seluruh negara. Berbagai pihak memberi pandangan sama ada menyokong atau mengkritik penghakiman tersebut. Ia juga mengundang tindakan ganas daripada pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab ke atas rumah-rumah ibadat di beberapa tempat. Justeru, penyelidik ingin membahaskan hukum asal penggunaan kalimah Allah di kalangan orang yang bukan beragama Islam sebelum melihat kepada undang-undang dan fatwa berhubung perkara ini di Malaysia. Sekiranya kita merujuk kepada Al-Quran dan Sunnah, sememangnya tidak terdapat sebarang larangan khusus berhubung penggunaan kalimah Allah bagi orang bukan Islam. Sebaliknya, terdapat beberapa ayat al-Quran yang menyokong dan membenarkan penggunaan kalimah Allah ini. Sebagai contoh firman Allah Taala dalam Surah al-‘Ankabūt:

(وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
لَيَقُولَنَّ اللَّهُ^ط فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ)

Terjemahan: *Dan Sesungguhnya jika engkau (Wahai Muhammad) bertanya kepada mereka (yang musyrik) itu: "Siapakah Yang menciptakan langit dan bumi, dan Yang memudahkan matahari dan bulan (untuk faedah makhluk-makhlukNya)?" sudah tentu mereka akan menjawab: "Allah". maka bagaimana mereka tergamak dipalingkan (oleh hawa nafsunya daripada mengakui keesaan Allah dan mematuhi perintahNya)?*

(Al-‘Ankabut: 61)

²⁸ Utusan Malaysia Online - Dalam Negeri, http://www.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2010&dt=0101&pub=Utusan_Malaysia&sec=Dalam_Negeri&pg=dn_02.htm, 10 Februari 2011.

Menurut Ibn Kathir (1372M), ayat ini merupakan satu penetapan bahawa tiada tuhan yang sebenar-benarnya melainkan Allah. Ini berdasarkan kepada pengakuan golongan *musyrikīn* sendiri bahawa Allah sahaja yang berkuasa untuk menjadikan langit dan bumi serta menjalankan matahari dan bulan.²⁹ Walaubagaimanapun, pengiktirafan mereka ini tidak diikuti dengan pengabdian diri kepada Allah semata-mata, kerana mereka masih menyembah tuhan-tuhan lain yang tidak boleh memberi sebarang manfaat atau mudarat.

Ibn Hajar (1448M) pula telah menyebutkan penafsiran dua orang sahabat yang mempunyai kaitan dengan ayat di atas ketika membahaskan ayat ke 106 Surah Yusuf. Ayat tersebut ialah:

(وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ)

Terjemahan: *Dan kebanyakan mereka tidak beriman kepada Allah melainkan mereka mempersekutukanNya juga dengan yang lain.*
(Yusuf: 106)

‘Ikrimah menyatakan bahawa ayat (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) merupakan maksud bagi ayat (وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ). Ini disebabkan ayat yang kedua merupakan pengakuan daripada golongan yang tidak beriman bahawa Tuhan yang menciptakan langit dan bumi ialah Allah. Manakala ayat yang pertama pula menunjukkan bahawa pengakuan mereka ini tidak memberi faedah kepada mereka disebabkan mereka masih menyekutukan Allah. ‘Ikrimah juga menyatakan, apabila mereka ditanya tentang Allah dan sifat-sifatnya, mereka akan menyifatkan Allah dengan sifat-sifat yang tidak layak bagiNya, mengatakan bahawa Allah mempunyai anak dan menyekutukanNya. Ibn ‘Abbas pula ketika menafsirkan ayat

²⁹ Ibn Kathīr, Ismā‘il bin ‘Umar al-Dimasyqī (1999), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, j. 6. Riyadh: Dār Tayyibah, h. 294.

ini berkata, sebahagian daripada keyakinan mereka ialah apabila ditanya tentang siapakah yang menjadikan langit, bumi dan gunung-ganang, mereka menjawab bahawa pencipta sekalian perkara itu adalah Allah sedangkan mereka tetap menyekutukannya.³⁰

Ayat-ayat dan penafsiran-penafsiran di atas jelas menunjukkan bahawa golongan yang tidak beriman mengakui dan membenarkan kewujudan Allah sebagai Tuhan yang menciptakan sekalian alam ini. Mereka juga menggunakan kalimah Allah ketika membuat pengakuan tersebut. Tidak terdapat sebarang larangan daripada al-Quran ataupun Sunnah yang melarang mereka daripada menggunakan kalimah Allah. Al-Quran hanya mengingkari keengganan mereka daripada mengesakan Allah dan meninggalkan penyembahan tuhan-tuhan mereka yang lain.

Selain daripada al-Quran, para ulama' fiqh juga menyuruh supaya orang-orang bukan Islam bersumpah dengan menggunakan kalimah Allah. Al-Khatīb al-Syirbīnī (1569M) menyebut di dalam *Mughnī al-Muḥtāj*, seorang Yahudi perlu bersumpah dengan menggunakan nama Allah yang menurunkan kitab Taurat kepada Musa dan menyelamatkannya daripada tenggelam. Orang yang beragama Kristian pula perlu bersumpah dengan nama Allah yang telah menurunkan kitab Injil kepada 'Isa. Manakala orang yang beragama Majusi dan penyembah berhala perlu bersumpah dengan nama Allah yang telah menjadikannya.³¹ Al-Zayla'ī (1342M) juga menyebutkan perkara yang sama seperti yang disebutkan oleh Al-Khatīb al-Syirbīnī ketika membahaskan tentang cara bersumpah untuk orang bukan Islam. Cuma al-Zayla'ī menambah bagi orang Majusi supaya bersumpah dengan nama Allah yang

³⁰ Ibn Hajar, (2006), *op. cit.*, j.3, h. 3356.

³¹ Al-Khatīb, Syams al-Dīn Muḥammad bin al-Khatīb al-Syirbīnī (1997), *Mughnī al-Muḥtāj*, j.4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 628.

telah menciptakan api. Beliau juga menyebut tentang sebab mengapa orang-orang bukan Islam perlu bersumpah seperti ini. Bagi golongan Ahli Kitab, mereka mengiktiraf kenabian para nabi mereka, oleh itu, sumpah mereka dikuatkan dengan menyebut kitab-kitab yang diturunkan kepada nabi mereka. Golongan Majusi pula membesarkan api, lalu sumpah mereka dikuatkan dengan menyebut pencipta baginya. Penyembah-penyembah berhala pula tetap meyakini bahawa Allah yang menjadikan alam ini sekalipun mereka masih menyembah tuhan-tuhan yang lain selain Allah.³²

Al-Dirdir (1787M) di dalam kitabnya *al-Syarḥ al-Kabīr* pula agak keras dalam membahaskan permasalahan ini, di mana beliau menyatakan setiap orang yang hendak bersumpah perlu bersumpah dengan nama Allah tiada tuhan selain daripadaNya. Oleh itu, orang Yahudi tidak boleh menambah lafaz “yang menurunkan kitab Taurat kepada Musa”, orang Kristian tidak boleh menambah lafaz “yang menurunkan kitab Injil kepada ‘Isa” dan tiada seorangepun dibenarkan daripada membuang lafaz “tiada tuhan selain daripadaNya”.³³

Semua keterangan di atas agak bertentangan dengan Undang-Undang Syariah dan fatwa-fatwa yang terdapat di negara ini di mana semuanya melarang penggunaan kalimah Allah kepada orang bukan Islam (sepertimana yang akan dijelaskan di bawah). Ia juga secara tidak langsung menyokong penghakiman Mahkamah Tinggi berhubung penggunaan kalimah Allah di kalangan orang yang bukan beragama Islam. Merujuk kepada Undang-Undang Syariah di sebahagian besar negeri-negeri Malaysia, terdapat satu enakmen khusus untuk membendung pengembangan agama-

³² Al-Zayla'ī, Fakhr al-Dīn 'Usmān bin 'Alī (1992), *Tabayīn al-Haqā'iq*, j. 4. Kaherah: Maṭba'ah al-Kubrā al-Amiriyyah, h. 302.

³³ Al-Dardīr, Abū al-Barakāt Aḥmad bin Muḥammad (tt), *Al-Syarḥ al-Kabīr*, j. 4. Kaherah: Dār 'Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah h. 228.

agama bukan Islam di kalangan masyarakat Islam. Enakmen ini digubal bertepatan dengan kehehendak Perlembagaan Persekutuan Perkara 11 (4) yang memperuntukkan bahawa undang-undang negeri boleh mengawal dan menyekat perkembangan agama lain di kalangan orang yang beragama Islam.³⁴ Ia telah dikuatkuasakan di Terengganu, Kelantan, Kedah, Melaka, Perak, Selangor, Pahang, Negeri Sembilan dan Johor.

Antara kandungan enakmen ini ialah berkenaan kriteria untuk menentukan seseorang itu beragama Islam atau tidak, kesalahan-kesalahan mempengaruhi orang-orang Islam kepada agama bukan Islam sama ada melalui perkataan, ucapan ataupun penulisan dan juga kesalahan berhubung penggunaan perkataan-perkataan yang bersumber daripada Islam. Perkataan-perkataan ini telah disenaraikan di dalam jadual yang terdapat di dalam enakmen. Seorang yang bukan beragama Islam dikira melakukan kesalahan sekiranya menggunakan perkataan-perkataan tersebut di dalam mana-mana tulisan yang diterbitkan ataupun dalam apa-apa ucapan atau pernyataan awam. Antara perkataan yang disenaraikan di dalam jadual tersebut ialah perkataan Allah.³⁵ Berdasarkan kepada undang-undang dan juga peruntukan yang diberikan oleh Perlembagaan Persekutuan inilah, jemaah menteri dan Menteri Dalam Negeri telah melarang penggunaan kalimah Allah bagi orang bukan beragama Islam termasuk di dalam akhbar dan majalah terbitan mereka kerana ia boleh menyebabkan kekeliruan dan membahayakan akidah umat Islam.

Dalam peringkat fatwa, beberapa negeri telah mengeluarkan fatwa larangan penggunaan kalimah Allah bagi orang yang bukan beragama Islam. Sebagai contoh,

³⁴ Sebagai contoh, Enakmen Ugama Bukan Islam (Kawalan Pengembangan di Kalangan Orang Islam) (Negeri Selangor), 1988.

³⁵ Seksyen 3 dan 9, Enakmen Ugama Bukan Islam (Kawalan Pengembangan di Kalangan Orang Islam) (Negeri Selangor), 1988, (En. 1/88).

mesyuarat Ahli Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan pada 21 Ogos 2008 telah bersetuju untuk mewartakan larangan penggunaan kalimah Allah di kalangan orang bukan Islam. Ahli Jawatankuasa ketika membincangkan permasalahan ini menyatakan bahawa lafaz Allah (*Lafz al-Jalālah*) merupakan kalimah suci yang khusus untuk agama dan umat Islam dan ia tidak boleh digunakan atau disamakan dengan agama-agama bukan Islam. Antara alasan fatwa yang diberikan oleh ahli jawatankuasa ialah penggunaan kalimah Allah di dalam penulisan bahan-bahan yang diterbitkan adalah bercanggah dengan peruntukkan undang-undang. Walaupun dari segi sejarah, kalimah Allah telah digunakan sejak sebelum kedatangan Islam, namun penggunaannya adalah berbeza. Kalimah Allah yang digunakan oleh Kristian sekarang adalah bersifat *tathlīth* dan syirik sedangkan bagi Islam ia bersifat tauhid. Kalimah Allah juga merupakan lafaz yang suci yang perlu dijaga dan berkaitan dengan akidah. Sikap membenarkan siapa sahaja menggunakan kalimah tersebut semata-mata bagi menunjukkan Islam itu meraikan agama lain hanya akan mendatangkan mudarat yang lebih besar kepada agama dan umat Islam. Isu penggunaan kalimah Allah oleh agama bukan Islam juga berkaitan dengan *Siyāsah Syar‘iyyah* dan kerajaan wajib menjaga kesucian agama dan umat Islam. Pertimbangan ahli jawatankuasa dalam larangan penggunaan kalimah Allah bukan hanya dilihat dari aspek keselamatan, tetapi faktor utama adalah berasaskan kepada akidah dan kesucian agama Islam.³⁶

Penerangan di atas menunjukkan bahawa penggunaan kalimah Allah di kalangan orang bukan beragama Islam pada asalnya bukanlah satu perkara yang dilarang. Ia hanya dilarang, sekiranya penggunaan tersebut boleh menyebabkan berlaku salah faham atau kekeliruan di kalangan orang Islam. Penjelasan Ahli Jawatankuasa

³⁶ Minit Mesyuarat Jawatankuasa Perundangan Hukum Syarak Wilayah Persekutuan kali ke-72 pada 21 Ogos 2008, hh. 10-13.

Perundingan Hukum Syara' Wilayah Persekutuan bahawa isu penggunaan kalimah Allah ini berkait rapat dengan *Siyāṣah Syar'iyah* juga menjelaskan bahawa larangan ini datang dari pihak kerajaan bagi menjaga kesucian agama dan umat Islam. Kerajaan tidak boleh mengeluarkan sebarang arahan atau larangan melainkan ia dapat memberi kemaslahatan kepada umat Islam kembali.

Oleh itu, penyelidik berpendapat bahawa fatwa yang dikeluarkan di dalam mesyuarat Ahli Jawatankuasa Perundingan Hukum Syara' Wilayah Persekutuan ini adalah berdasarkan kepada *Istiḥsān* dengan *Maṣlaḥah* kerana pada asalnya tidak terdapat sebarang larangan khusus daripada Al-Quran dan Sunnah berhubung penggunaan kalimah Allah bagi orang yang bukan beragama Islam. Sebaliknya, terdapat beberapa dalil yang pada zahirnya menunjukkan bahawa penggunaan kalimah Allah ini adalah dibenarkan. Namun kebenaran ini tidak boleh dipraktikkan sekiranya ia boleh menyebabkan mudarat yang lebih besar sehingga boleh mengganggu-gugat akidah umat Islam. Kebenaran untuk menggunakan kalimah Allah sepertimana yang disebutkan di dalam al-Quran dan perbincangan ulama'-ulama' fiqh pula adalah merujuk kepada Allah Yang Maha Esa, bukan merujuk kepada tuhan dalam konsep *tathlīḥ* dan syirik seperti dalam agama-agama lain selain Islam. Malahan, pengakuan-pengakuan yang dilakukan oleh golongan kuffar sepertimana yang dirakamkan oleh Al-Quran³⁷ hanyalah pengakuan di lidah yang tidak diikuti dengan keimanan sepenuhnya melalui keyakinan yang jitu di dalam hati, pengamalan anggota badan dan mereka juga akan kembali menuturkan perkataan-perkataan syirik yang menunjukkan kekufuran dan keangkuhan mereka terhadap Allah, Tuhan Yang mencipta dan mentadbir sekalian alam.

³⁷ Sepertimana di dalam Surah Al-'Ankabūt ayat 61 dan 63, Surah Luqmān ayat 25, Surah al-Zumar ayat 38 dan Surah al-Zukhruf ayat 87.

Justeru itu, penggunaan kalimah Allah bagi maksud-maksud yang lain daripada kehendak Islam hendaklah dihalang dan dibendung agar ia tidak memberi kesan yang lebih buruk kepada akidah dan kepercayaan umat Islam. Ia juga bertujuan demi menjaga kesucian agama Islam agar kalimah Allah iaitu nama bagi Tuhan Yang menciptakan agama ini tidak dipermain-mainkan dan disalahertikan oleh golongan yang tidak memahami hakikat sebenar kalimah tersebut. Kewajipan menjaga akidah ini hendaklah didahulukan dan diberikan keutamaan kerana sepertimana yang sedia dimaklumi, menjaga agama merupakan *Maṣlahah Daruriyyah* peringkat pertama daripada perkara-perkara darurat yang lima. Firman Allah Taala:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾)

Terjemahan: *(Setelah jelas kesesatan syirik itu) maka hadapkanlah dirimu (engkau dan pengikut-pengikutmu, Wahai Muhammad) ke arah agama yang jauh dari kesesatan; (turutlah terus) agama Allah, Iaitu agama yang Allah ciptakan manusia (dengan keadaan bersedia dari semulajadinya) untuk menerimanya; tidaklah patut ada sebarang perubahan pada ciptaan Allah itu; itulah agama yang betul lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.*

(Al-Rūm: 30)

4.3.3 HUKUM TRANSPLAN ORGAN

Sebelum membahaskan hukum transplan organ, penyelidik akan membincangkan dua isu yang mempunyai hubungkait dengan perbincangan tajuk ini. Isu yang pertama ialah hukum mengambil manfaat dengan anggota tubuh manusia. Anggota tubuh manusia merupakan salah satu anugerah dan nikmat yang amat besar yang dikurniakan oleh Allah. Oleh itu, menjadi kewajipan ke atas setiap manusia untuk

memelihara nikmat tersebut dan menggunakannya pada jalan yang diredai olehNya. Anggota-anggota ini sangat tinggi nilainya dalam Islam sehinggakan ia termasuk dalam perkara-perkara yang tidak boleh diurusniagakan. Larangan ini sebenarnya merujuk kepada kemuliaan dan ketinggian kedudukan manusia sebagai mahluk yang dimuliakan oleh Allah sepertimana yang difirmankan oleh Allah dalam surah al-'Isrā' ayat ke-70.

Para ulama' telah bersepakat tentang pengharaman untuk mengambil apa-apa manfaat daripada tubuh manusia. Perkara ini telah dinyatakan dalam beberapa permasalahan di dalam kitab-kitab fiqh. Antaranya, berkenaan hukum menyambung rambut dengan menggunakan rambut manusia, Al-Zayla'ī di dalam kitabnya Tabyīn al-Haqā'iq menyatakan haram menjual rambut manusia dan mengambil manfaat daripadanya kerana seluruh tubuh manusia itu dimuliakan oleh Allah dan tidak seharusnya sebahagian daripada tubuhnya itu dihinakan dengan dijadikan barang perdagangan.³⁸ Pendapat ini turut dipersetujui oleh Al-Khatīb al-Syirbīnī di dalam Mughnī al-Muḥtāj,³⁹ Al-Ḥajāwī (1553M) di dalam al-Iqnā'⁴⁰ dan Ibn Qudāmah (1231M) di dalam al-Syarḥ al-Kabīr.⁴¹ Pengharaman ini juga bersandarkan kepada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh 'Ibn 'Umar, bahawa Nabi S.A.W bersabda:

(لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ)

Terjemahan: Allah S.W.T melaknat orang yang menyambungkan rambut (sama ada untuk dirinya atau untuk orang lain) dan orang yang meminta supaya disambungkan rambutnya.⁴²

³⁸ Al-Zayla'ī (1992), *op. cit.*, j. 4 h. 51.

³⁹ Al-Khatīb (1997), *op. cit.*, j. 1 h. 294.

⁴⁰ Al-Ḥajāwī, Syaraf al-Dīn Mūsā bin Aḥmad (tt), *al-'Iqnā'*, j. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, h. 14.

⁴¹ Ibn Qudāmah, 'Abd al-Rahmān (tt), *al-Syarḥ al-Kabīr*, j. 1. Kaherah: Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 78.

⁴² Al-Mubarakfūrī, Abū al-'Alā' Muḥammad bin 'Abd al-Rahmān (1963), *Tuḥfah al-Aḥwazī*, "Bāb Mā Jā'a fī Muwāṣalah al-Sya'r", no. hadis 1814, j. 5. Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, h. 451.

Selain itu, pengharaman mengambil manfaat daripada tubuh anak Adam juga disebut oleh Abū Bakr al-Samrāqandī (1145M) di dalam *Tuḥfah al-Fuqahā'* ketika membincangkan tentang hukum mayat manusia sama ada najis ataupun tidak. Beliau menyatakan bahawa pendapat yang lebih tepat (*Al-'Aṣaḥ*) dalam masalah ini ialah pendapat yang mengatakan bahawa mayat manusia tidak dikira sebagai najis, akan tetapi haram menjual tubuhnya dan mengambil manfaat daripadanya kerana kemuliaan yang ada pada manusia.⁴³ Seterusnya ketika membicarakan tentang hukum menyamak, beliau menyatakan bahawa kulit manusia apabila ia disamak, maka kulit itu akan menjadi suci. Walau bagaimanapun, kulit itu tidak boleh digunakan dan dimanfaatkan kerana kehormatan yang ada pada manusia.⁴⁴ Al-Syilbī (1612M) ketika membicarakan permasalahan yang sama di dalam *Ḥāsyiyah al-Syilbī 'alā Tabyīn al-Haqā'iq* menyatakan, kulit manusia ini, sekalipun ia boleh menjadi suci apabila disamak, akan tetapi perbuatan menyamak, menyalat dan menghinakannya adalah haram dan tidak dibenarkan oleh syara' sebagai menghormati tubuh manusia.⁴⁵ Al-Mardāwī (1480M) di dalam *al-Inṣāf* pula menyatakan bahawa pengharaman penggunaan kulit manusia adalah berdasarkan kepada 'Ijmā' 'Ulama'.⁴⁶

Isu seterusnya yang ingin disebutkan di sini ialah hukum berubat. Terdapat banyak hadis daripada Nabi S.A.W yang menyuruh supaya berubat sekiranya ditimpa penyakit atau musibah. Antaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Usamah bin Syarīk, beliau berkata:

⁴³ Al-Samarqandī, 'Alā' al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad (1994), *Tuḥfah al-Fuqahā'*, j. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 52.

⁴⁴ *Ibid.* h. 72.

⁴⁵ Al-Syilbī, Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad (tt), *Ḥāsyiyah al-Syilbī 'alā Tabyīn al-Haqā'iq*, j.1. Kaherah: Maṭba'ah al-Kubrā al-'Amiriyyah, h. 25.

⁴⁶ Al-Mardāwī, 'Alā' al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Sulaymān (1998), *al-Inṣāf*, j. 1. Beirut: Dār 'lḥyā' al-Turāth al-'Arabī, h. 74.

(قَالَتْ الْأَعْرَابُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَتَدَاوَى؟ قَالَ: نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً أَوْ دَوَاءً، إِلَّا دَاءً وَاحِدًا، فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: الْهَرَمُ)

Terjemahan: Berkata beberapa orang arab badwi: Wahai Rasullah, bolehkah kami berubat? Lalu Nabi S.A.W bersabda: Ya, Wahai hamba-hamba Allah berubatlah kerana bahawasanya Allah Taala tidak menjadikan sesuatu penyakit melainkan Allah menjadikan ubat bagi penyakit itu juga, melainkan satu penyakit. Mereka bertanya: Wahai Rasullah, apakah penyakit itu? Jawab Nabi S.A.W: tua (kematian).⁴⁷

Hadis ini menerangkan bahawa berubat merupakan satu perkara yang diharuskan dan tidak makruh. Ini jelas berdasarkan jawapan Nabi S.A.W dan arahan dan gesaan Nabi S.A.W supaya umat-umatnya berubat daripada segala penyakit. Hadis ini juga menyatakan bahawa setiap penyakit yang ditimpakan kepada manusia telah disediakan ubat dan penawar baginya. Tugas manusia hanyalah berusaha mencari ubat tersebut dan bertawakal kepada Allah sama ada ia berhasil menyembuhkan penyakit ataupun tidak. Dalam hadis lain yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ūd, Nabi S.A.W bersabda:

(مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً، إِلَّا قَدْ أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ)

Terjemahan: Allah Taala tidak menurunkan sesuatu penyakit melainkan Dia menurunkan bagi penyakit itu penyembuhnya yang hanya diketahui oleh orang-orang yang mengetahui dan tidak diketahui bagi orang-orang yang tidak mengetahui.⁴⁸

Hadis ini juga mensabitkan keharusan untuk berubat. Ia juga menyatakan bahawa pengetahuan tentang ubat-ubat tersebut hanya diberikan bagi orang-orang yang tertentu sahaja. Ini menunjukkan bahawa masih banyak lagi perubatan-perubatan yang tidak diketahui dan diterokai oleh manusia. Justeru, manusia hendaklah

⁴⁷ Al-Mubarakfūri (1963), *op. cit.*, “Bāb Mā Jā’a fī al-Dawā’ wa al-Hath ‘alaih” no. hadis 2109, j. 6, h. 190.

⁴⁸ Aḥmad, Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal (2001), *Musnād al-’Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, “Musnad ‘Abdullāh bin Mas’ūd” no. hadis 3578, j. 6. Kaheerah: Mu’assasah al-Risālah, h. 50.

berusaha sedaya yang mampu untuk mencari penawar bagi penyakit-penyakit yang masih belum diketahui penyembuh baginya. Usaha ini juga dianggap suatu ibadah kerana ia bertepatan dengan suruhan Nabi S.A.W sepertimana dalam hadis yang telah disebutkan dia atas.

Walaupun bagaimanapun, terdapat larangan dalam beberapa buah hadis daripada melakukan perubatan tertentu. Antaranya, Nabi S.A.W melarang daripada berubat dengan sesuatu yang haram sepertimana dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dardā', sabda Nabi S.A.W:

(إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدُّوَاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ)

Terjemahan: *Sesungguhnya Allah telah menurunkan penyakit dan ubat, dan menjadikan ubat bagi tiap-tiap penyakit, maka berubatlah dan jangan berubat dengan sesuatu yang haram.*⁴⁹

Hadis ini melarang secara umum daripada berubat dengan sesuatu yang haram. Terdapat juga hadis-hadis lain yang melarang daripada berubat dengan sesuatu yang lebih khusus. Sebagai contoh banyak hadis-hadis yang meriwayatkan tentang larangan daripada berubat dengan arak, seperti hadis yang diriwayatkan oleh Wā'il:

(أَنَّ شَهِدَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلَهُ سُؤَيْدُ بْنُ طَارِقٍ أَوْ طَارِقُ بْنُ سُؤَيْدٍ عَنِ الْخَمْرِ فَتَهَاؤُهُ عَنْهُ فَقَالَ إِنَّا نَتَدَاوَى بِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهَا لَيْسَتْ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهَا دَاءٌ)

Terjemahan: *Bahawasanya (Wā'il) menyaksikan Nabi S.A.W, baginda telah ditanya oleh Suwayd bin Tāriq atau Tāriq bin Suwayd tentang arak, lalu Nabi S.A.W melarang daripadanya, Tāriq berkata lagi: "Kami hanya berubat dengan arak", baginda menjawab: "Sesungguhnya arak bukanlah ubat tetapi ia adalah penyakit".*⁵⁰

⁴⁹ 'Ābādī, Abū 'Abd al-Rahmān Syaraf al-Ḥaq (2005), 'Awn al-Ma'būd, "Bāb fī al-Adwiyah al-Makrūhah" no. hadis 3874, j.

2. Beirut: Dār 'Ibn al-Ḥazam, h. 1758.

⁵⁰ Al-Mubarakfūrī (1963), *op. cit.*, "Bāb Mā Jā'a fī Karāhiyah al-Tadāwī bi al-Muskir", no. hadis 2119, j. 6, h. 200.

Dalam hadis yang lain, Nabi S.A.W melarang daripada berubat dengan menggunakan katak. Hadis ini telah diriwayatkan oleh ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Uthmān, beliau berkata:

رَأَى طَبِيْبًا ذَكَرَ ضِفْدَعًا فِي دَوَاءٍ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَنَهَى
رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِهِ

Terjemahan: *Bahawasanya seorang tabib menyebutkan katak sebagai ubat di sisi Rasulullah S.A.W, lalu baginda melarang daripada membunuhnya.*⁵¹

Hadis-hadis di atas menunjukkan larangan berubat dengan sesuatu yang diharamkan oleh syarak. Walaubagaimanapun, para ulama’ berpendapat pengharaman ini hanya khusus bagi arak dan juga pada keadaan yang bukan darurat. Pengkhususan arak adalah bagi menolak kepercayaan masyarakat Arab Jahiliyyah yang beranggapan bahawa arak merupakan penyembuh bagi kebanyakan penyakit. Ini disebabkan oleh kebiasaan mereka untuk meminum arak, berubat dengannya dan berlazat-lazat dengan meminumnya. Apabila arak ini diharamkan, masih terdapat masyarakat Arab yang susah untuk meninggalkan dan menjauhkan diri daripadanya. Oleh itu, hukuman terhadap peminum arak diberatkan supaya mereka berpaling dan menahan diri daripada meminumnya. Manakala pengharaman meminum arak ini dilakukan secara menyeluruh sama ada dengan tujuan suka-suka ataupun untuk berubat, supaya mereka tidak mengharuskan meminum arak dengan alasan untuk berubat daripada penyakit.⁵²

⁵¹ Al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad bin Syu‘ayb (tt), *Sunan Al-Nasā’ī*, “Al-Dīfā” no. hadis 4355. Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, h. 456.

⁵² Al- Mubarakfūri (1963), *op. cit.*, j. 6, h. 200.

Pengkhususan pengharaman pada keadaan yang bukan darurat pula adalah berdasarkan sebuah hadis yang menyuruh supaya berubat dengan najis iaitu air kencing unta. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Anas, beliau berkata:

أَنَّ نَاسًا مِنْ عُرَيْنَةَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبَعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَقَالَ اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا...

Terjemahan: *Bahawasanya satu rombongan daripada ‘Uyaynah datang ke Madinah, lalu mereka tidak berasa selesa di sana (disebabkan penyakit yang ditimpa ke atas mereka), maka Rasulullah S.A.W mengutuskan kepada mereka seekor unta sedekah (untuk kaum muslimin) dan baginda bersabda: minumlah daripada susu dan air kencingnya....*⁵³

Para ulama’ ketika membahaskan hadis ini menyatakan bahawa keharusan berubat dengan air kencing di sini adalah pada waktu darurat untuk menghimpunkan di antara hadis yang tidak membenarkan berubat dengan sesuatu yang haram dengan hadis yang membenarkannya. Arahan Nabi S.A.W supaya berubat dengan menggunakan air kencing sekalipun ia adalah najis dan haram untuk dimakan, menunjukkan bahawa dalam keadaan darurat diharuskan untuk berubat dengan sesuatu yang diharamkan sebagaimana kaedah fiqh yang masyhur (الضَّرُورَةُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَةَ). Cuma, kaedah ini tidak boleh digunakan pada arak kerana terdapat penafian yang jelas daripada Nabi S.A.W bahawa arak bukanlah dalam kategori ubat ataupun penawar bahkan ia adalah ibu bagi segala penyakit. Berkenaan dengan larangan Nabi S.A.W daripada menggunakan katak sebagai ubat, para ulama’ berpandangan larangan ini adalah disebabkan pengharaman untuk membunuh katak kerana katak termasuk haiwan yang tidak boleh dimakan dagingnya. Perbuatan

⁵³ Ibid., “Bāb Mā Jā’a fī Bawl Mā Lā Yu’kal Laḥmuhū”, no. hadis 72, j. 1, hh. 242-243.

membunuh katak itu yang menyebabkan Nabi S.A.W melarang seorang tabib daripada berubat dengan menggunakannya.⁵⁴

Kesimpulannya, Islam menggalakkan umatnya supaya berusaha untuk mencari ubat dan penawar bagi penyakit yang menimpa dirinya. Usaha tersebut hendaklah dimulakan dengan mencari ubat-ubat yang bersih, suci dan dibenarkan oleh syara'. Pengamal perubatan juga hendaklah berusaha untuk mencari ubat daripada sumber yang halal agar pesakit berasa tenang untuk menerima perubatan yang disyorkan. Walau bagaimanapun, Islam tidaklah terlalu menyempitkan umatnya dalam keadaan di mana tidak ada pilihan yang lain untuk mengubati penyakit yang dihadapinya melainkan dengan menggunakan sesuatu perkara yang diharamkan. Walaubagaimanapun, perlu diingatkan bahawa keharusan yang diberikan oleh Islam ini bukanlah keharusan yang mutlak, bahkan ia hanya dibolehkan dalam keadaan yang benar-benar terdesak dan tidak ada pilihan yang lain selain daripada menggunakan sesuatu yang diharamkan tersebut.

Perkembangan sains dan teknologi pula telah menyebabkan berbagai jenis perubatan telah ditemui oleh pakar-pakar perubatan di seluruh dunia. Antaranya ialah melalui transplan organ yang menjadi tajuk perbincangan penyelidik di sini. Transplan dalam istilah perubatan bermaksud sesuatu organ dikeluarkan daripada seseorang dan dipindahkan organ tersebut kepada seseorang yang lain.⁵⁵ Ia turut didefinisikan sebagai penggantian organ yang gagal berfungsi dengan baik pada tubuh badan seseorang dengan organ yang baru daripada seseorang penderma, sama ada

⁵⁴ 'Ābādī (2005), *op. cit.*, j. 2, h. 1757.

⁵⁵ "Hukum Transplan Organ dan Tisu" (Kertas Kerja yang dibentangkan di dalam Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang Bil: 6/2009 pada 30 Disember 2009), h. 1.

penderma itu masih hidup atau kadaverik.⁵⁶ Menurut sejarah perubatan, Malaysia telah mula melaksanakan pemindahan organ semenjak tahun 1975 lagi. Justeru, perbahasan para ulama' berkenaan perkara ini amat penting agar masyarakat awam tidak tertanya-tanya tentang persoalan hukum bagi perubatan seperti ini.

Sungguhpun persoalan tentang transplan organ ini merupakan permasalahan yang baru timbul pada zaman moden ini, para ulama' terdahulu tidak ketinggalan untuk membahaskannya perkara-perkara yang mempunyai kaitan dengan perubatan seperti ini dan pernah terjadi pada zaman mereka. Pendapat-pendapat ini dapat dijadikan sebagai sandaran oleh ulama'-ulama' moden bagi memperincikan lagi masalah tersebut supaya ia bersesuaian dengan konteks sebenar yang berlaku pada zaman ini. Antara masalah yang diperbincangkan oleh ulama' terdahulu ialah hukum membelah tubuh mayat sekiranya wujud *Maṣlahah* padanya sama ada untuk mengeluarkan janin yang masih hidup ataupun untuk mengeluarkan barang berharga yang terdapat di dalam tubuh mayat. Dalam permasalahan membelah tubuh mayat dengan tujuan untuk mengeluarkan janin yang masih hidup, para fuqaha' Syafi'iyah bersepakat mengatakan harus membelah tubuh mayat tersebut kerana perbuatan ini bertujuan untuk mengekalkan kehidupan janin dengan hanya merosakkan sebahagian tubuh mayat. Ia juga diqiyaskan dengan keharusan memakan sebahagian daripada tubuh mayat dalam keadaan darurat. Walaubagaimanapun, sebahagian fuqaha' Syafi'iyah berpendapat ia hanya diharuskan sekiranya janin tersebut masih berkemungkinan untuk terus hidup. Sebaliknya, sekiranya janin tersebut tidak mempunyai harapan untuk terus hidup, tidak harus untuk membelah tubuh mayat dan mencemarkan

⁵⁶ Basri Ibrahim (2004), *Pemindahan Organ dalam Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publishers, h. 61.

kehormatannya pada sesuatu yang tidak mempunyai faedah. Pendapat ini turut dipersetujui oleh Abu Hanifah dan sebahagian besar daripada fuqaha'.⁵⁷

Dalam permasalahan sekiranya seseorang menelan sesuatu yang berharga kemudian dia mati, fuqaha' Syafi'iyah membuat perincian sama ada barang berharga tersebut adalah kepunyaan orang lain ataupun kepunyaan dirinya sendiri. Sekiranya barang tersebut merupakan milik orang lain, harus untuk membelah tubuh mayat dengan syarat pemilik barang berharga tersebut ingin mendapatkannya semula. Manakala, sekiranya barang tersebut adalah miliknya sendiri, fuqaha' Syafi'iyah berselisih pendapat, sebahagiannya mengatakan harus untuk membelah tubuh mayat kerana harta tersebut telah menjadi milik pewaris. Sebahagian yang lain pula mengatakan tidak harus kerana barang tersebut telah digunakan oleh si mati semasa hidupnya dan pewaris tidak berhak untuk memilikinya. Dalam masalah ini juga, Abu Hanifah dan Saḥnūn berpandangan harus membelah tubuh mayat secara mutlak tanpa sebarang syarat. Sebaliknya Ahmad bin Hanbal dan Ibn al-Habib berpandangan tidak harus membelah tubuh mayat bagi mendapatkan harta tersebut.⁵⁸

Penerangan di atas menunjukkan bahawa para ulama' terdahulu turut membincangkan tentang keperluan untuk melakukan pembedahan terhadap tubuh mayat yang bertujuan untuk memberikan *Maslahah* kepada pihak yang masih hidup. Prinsip ini juga yang digunakan oleh para ulama' moden ketika membahaskan tentang hukum pemindahan organ sama ada kepada pihak yang masih hidup atau yang telah meninggal dunia. Jawatankuasa Tetap bagi Penyelidikan Ilmiah dan Fatwa Arab Saudi berpendapat kaedah asal bagi permasalahan ini ialah seluruh tubuh

⁵⁷ Al-Nawawī (1996), *op. cit.*, j. 5, h. 301.

⁵⁸ *Ibid.*, hh. 300, 301.

anak adam merupakan milik mutlak bagi Allah. Dia mewajibkan kepada manusia untuk memelihara tubuh ini dan mengharamkan sebarang perkara yang boleh memberi kemudatan kepadanya. Termasuk dalam perkara yang diharamkan ialah memberi kebenaran kepada orang lain untuk memindahkan anggotanya kepada inividu yang lain dalam keadaan biasa ataupun darurat.

Walau bagaimanapun, dalam permasalahan ini berlaku pertembungan *Maṣlaḥah* di antara orang yang dikurniakan kesihatan tubuh badan sama ada yang masih hidup atau telah mati dengan orang yang ditimpa penyakit pada salah satu anggota tubuhnya. Ini disebabkan syarak menyuruh manusia supaya menjaga seluruh anggota tubuhnya daripada sebarang kemudatan dan dalam masa yang sama menyuruh supaya berubat daripada segala penyakit yang ditimpakan ke atasnya. Bagi menangani pertembungan ini, lajnah berpendapat meraikan *Maṣlaḥah* orang yang ditimpa penyakit lebih diutamakan kerana ia dapat menyembuhkan penyakit yang dihidapinya dan dapat memberi *Maṣlaḥah* yang lebih besar kepada umat manusia lain yang memerlukan perubatan seperti ini. Ini juga bertepatan dengan kehendak Sunnatullah di dalam pensyariatannya dan ketetapanannya. Justeru, apabila bertembung dua *Maṣlaḥah* ini, maka *Maṣlaḥah* yang lebih kuat akan diutamakan dan digunakan sebagai asas kepada hukum tersebut.⁵⁹

Merujuk kepada fatwa yang dikeluarkan oleh Bahagian Fatwa dan Penyelidikan Syar'iyah Kuwait pula, Lajnah Fatwanya berpendapat harus melakukan pemindahan organ daripada orang yang telah mati sama ada si mati itu telah memberi wasiat untuk melakukan pemindahan organnya ataupun tidak kerana darurat untuk

⁵⁹ Al-Lajnah al-Dā'imah Li al-Buhūth al-'Ilmiyyah wa al-'Ifā' (1998), "Naql Dam aw 'Uḍw aw Juz' min 'Insān 'ilā 'Ākhar", *Majallah al-Buhūth al-Islamiyyah*, j. 22, Mei 1998, hh. 20-21.

menyelamatkan orang yang masih hidup, sekalipun pada asal hukumnya adalah haram. Oleh itu, pemindahan ini hanya boleh dilakukan semasa darurat dan hendaklah mengutamakan mayat yang telah memberi wasiat untuk melakukan pemindahan organ ataupun mayat yang telah mendapatkan kebenaran keluarganya untuk melakukan pemindahan tersebut daripada mayat-mayat yang lain.

Bagi pemindahan organ yang melibatkan orang yang masih hidup, lajnah berpendapat sekiranya pemindahan tersebut boleh menyebabkan kematian pemberi organ, pemindahan tersebut adalah haram sama ada mendapat keizinan pemberi organ atau tidak. Ini disebabkan, sekiranya pemberian ini berlaku dengan keizinannya, maka ia adalah perbuatan membunuh diri dan sekiranya tidak mendapat keizinan pemberinya, ia merupakan satu pembunuhan tanpa hak, di mana kedua-duanya adalah diharamkan oleh syarak. Akan tetapi, sekiranya pemindahan organ ini tidak akan membawa kepada kematian, lajnah memberi sedikit perincian. Sekiranya pemindahan anggota berkenaan akan menghalang dirinya daripada melakukan kewajipan atau mencari rezeki yang halal seperti kedua-dua belah tangan atau kaki, maka pemindahan ini adalah diharamkan. Sebaliknya, pemindahan anggota-anggota lain yang tidak menghalang perkara-perkara tersebut adalah dibenarkan seperti salah-satu daripada dua buah pinggang atau dua biji matanya, dengan syarat ia mendapat keizinan daripada pemberi organ. Jika pemindahan dilakukan tanpa keizinannya, perbuatan ini adalah haram dan boleh dikenakan hukuman qisas ataupun bayaran ganti rugi sepertimana yang disebutkan secara terperinci di dalam bab jenayah dan *diyat* dalam kitab-kitab fiqh.⁶⁰

⁶⁰ Quttā' al-'Iftā' wa al-Buhūth al-Syar'iyah (1996), *op. cit.*, j. 2, hh. 170-171.

Muḥammad ‘Alī al-Bār di dalam bukunya bertajuk “al-Mawqif al-Fiqhī wa al-Akhlaqī min Qaḍiyyah Zar‘i al-A‘dā” telah menyenaraikan beberapa syarat yang mesti dipenuhi sebelum pemindahan organ dapat dilakukan. Syarat-syarat ini telah dikeluarkan oleh penulis berdasarkan kepada fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lajnah-lajnah fatwa daripada beberapa buah negara seperti Mesir, Arab Saudi, Kuwait, Jordan, Algeria dan juga daripada ketetapan fatwa yang dikeluarkan *Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī*. Merujuk kepada syarat-syarat yang dinyatakan oleh penulis, terdapat syarat-syarat yang agak umum dikenakan sama ada pemindahan organ itu dilakukan terhadap orang yang masih hidup ataupun orang yang telah mati. Syarat-syarat umum tersebut ialah pemberian organ hendaklah dilakukan secara percuma dengan tujuan bagi mendapatkan keredaan daripada Allah semata-mata. Kedua, pemindahan organ merupakan satu-satunya kaedah perubatan yang dapat menyembuhkan penerima organ. Ketiga, penerima organ hendaklah berada dalam keadaan darurat ataupun dalam keadaan yang sangat berhajat yang menempati tahap darurat. Keempat, kejayaan sesuatu proses pemindahan organ hendaklah dipastikan terlebih dahulu oleh adat. Bagi pemindahan organ daripada orang yang masih hidup, penulis telah menambah tiga syarat lagi iaitu penderma organ hendaklah seorang yang baligh dan berakal. Organ milik penerima organ pula disyaratkan berada dalam keadaan yang tidak berfungsi disebabkan penyakit yang dihidapinya. Pengambilan organ daripada penderma juga disyaratkan tidak menyebabkan sebarang kemudaratan terhadap penderma. Syarat khusus bagi pemindahan organ daripada orang yang telah mati pula ialah pemindahan organ hanya boleh dilakukan setelah mendapat pengesahan tentang wujudnya persetujuan daripada orang yang telah mati semasa hidupnya untuk melakukan pemindahan organ setelah kematiannya.

Persetujuan juga mesti diperolehi daripada ahli keluarga si mati sebelum pemindahan organ tersebut boleh diteruskan.⁶¹

Perincian syarat-syarat di atas tidak menyatakan sama sekali bahawa perbezaan dari sudut agama boleh menegah keharusan hukum pemindahan organ. Ini bermaksud, penderma organ berhak memberikan organnya kepada sesiapa pun sama ada penerimanya beragama Islam atau tidak. Hukum ini telah dinyatakan secara jelas oleh Majlis Ugama Islam Singapura di dalam satu risalah yang diterbitkan pihak majlis bertajuk “Pemindahan Organ dalam Islam: Fiqih dan Pelaksanaannya di Singapura”. Hujah yang dikemukakan bagi menyokong pandangan ini ialah Islam sangat menganjurkan umatnya supaya berbuat baik kepada sekalian Makhluk Allah yang memerlukan bantuan seperti mereka yang memerlukan pendermaan organ. Bantuan ini juga termasuk dalam perkara kebaikan yang boleh diberikan kepada orang bukan Islam yang hidup aman dan damai bersama umat Islam. Firman Allah di dalam Al-Quran:

(لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)

Terjemahan: *Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana agama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; Sesungguhnya Allah Maha mengasihani orang-orang yang berlaku adil.*

(Al-Mumtahin: 8)

Al-Quran juga telah menjelaskan berkenaan pahala besar yang bakal diperolehi kepada orang-orang yang memberikan sumbangan dan bantuan demi mendapatkan keredaan Allah melalui FirmanNya dalam surah al-Baqarah:

⁶¹ Muḥammad ‘Alī al-Bār (1994), *al-Mawqif al-Fiqhī wa al-Akḥlāqī min Qaḍīyah Zar‘i al-A‘dā’*. Beirut: Dār al-Qalam, hh. 137-169.

(وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ
 اللَّهِ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ)

Terjemahan: *Dan apa jua harta yang halal yang kamu belanjakan (pada jalan Allah) maka (faedahnyanya dan pahalanya) adalah untuk diri kamu sendiri dan kamu pula tidaklah mendermakan sesuatu melainkan kerana menuntut kerediaan Allah dan apa jua yang kamu dermakan dari harta Yang halal, akan disempurnakan (balasan pahalanya) kepada kamu, dan (balasan baik) kamu (itu pula) tidak dikurangkan.*

(Al-Baqarah: 272)

Nabi Muhammad S.A.W juga menekankan kewajipan untuk berbuat baik dan menunjukkan belas kasihan kepada semua makhluk Allah, termasuk mereka yang bukan Islam. Sabda Nabi S.A.W:

(إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ)

Terjemahan: *Seseungguhnya Allah S.W.T mewajibkan keihisanan atas semua perkara.*⁶²

Justeru itu, tiada sebarang halangan bagi seorang yang beragama Islam untuk mendermakan organnya kepada orang bukan Islam, lebih-lebih lagi perbuatan ini dianggap sebagai satu perkara yang terpuji dan dapat menunjukkan keindahan agama Islam sebagai agama yang memberi rahmat kepada sekelian alam.⁶³

Basri Ibrahim di dalam bukunya bertajuk “Pemindahan Organ dan Pelaksanaannya di Malaysia” pula menyatakan beberapa faktor yang menyokong pandangan yang mengharuskan pemindahan organ. Antara faktor tersebut ialah pandangan ini merupakan pandangan majoriti ulama’ pada masa kini yang melibatkan sebahagian besar institusi fatwa dan pertubuhan penyelidikan Islam. Beliau menyandarkan faktor pertama ini kepada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Tirmizī:

⁶² Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj al-Naysābūrī (1998), *Ṣaḥīḥ Muslim*. “Bāb al-Amr bi Iḥsān al-Zabḥ wa al-Qatl wa Taḥdīd al-Syafrah”, no. 1955. Riyadh: Dār al-Mughni, h. 1080.

⁶³ Majlis Ugama Islam Singapura (2007), *Pemindahan Organ dalam Islam: Fiqih dan Pelaksanaannya di Singapura*. Singapura: Office of Mufti Strategic Unit, hh. 15-16.

(يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ)

Terjemahan: *Tangan Allah bersama dengan jamaah.*

Beliau juga mengemukakan dua kaedah fiqh bagi menguatkan lagi faktor ini iaitu:

(لِلْأَكْثَرِ حُكْمٌ الْكُلِّ)

Terjemahan: *Hukum yang lebih banyak mengambil tempat hukum keseluruhan.*⁶⁴

(مُعْظَمُ الشَّيْءِ يَقُومُ مَقَامَهُ)

Terjemahan: *Kebanyakan sesuatu itu mengambil tempat keseluruhan sesuatu.*⁶⁵

Faktor seterusnya ialah sangkaan yang kuat (*Ghālib al-Zan*) telah mencukupi untuk membina sesuatu hukum khususnya dalam bidang perubatan kerana jarang sekali sesuatu ubat itu dapat dipastikan untuk menyembuhkan penyakit seseorang. Ini termasuklah perubatan dengan menggunakan kaedah pemindahan organ kerana kebanyakan pakar dalam bidang ini telah mengakui keberkesanannya dalam mengubati berbagai penyakit kronik yang dihadapi oleh manusia dan sehingga kini belum terdapat lagi rawatan alternatif yang lain untuk menggantikannya. Selain itu, faktor-faktor lain yang disebut oleh penulis buku ini juga ialah golongan yang mengharuskan pemindahan organ tetap memperakui kehormatan jasad manusia sama ada yang masih hidup ataupun yang telah meninggal dunia melainkan dalam keadaan darurat seperti di dalam permasalahan ini. Walau bagaimanapun, doktor-doktor yang melakukan pemindahan ini perlu melakukan dengan cermat sepertimana yang

⁶⁴ Al-Nadwī, 'Alī bin Aḥmad (1991), *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damsyik: Dār al-Qalam, h. 343.

⁶⁵ Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Bahādur (1985), *al-Manthūr fi al-Qawā'id*, j. 3. Kuwait: Syarikah Dār al-Kuwayt li al-Saḥāfah, h. 183.

dilakukan ke atas orang yang masih hidup tanpa melibatkan aktiviti memecah tulang yang dilarang oleh hadis Nabi S.A.W.⁶⁶

Seterusnya, penyelidik ingin melihat secara khusus fatwa yang dikeluarkan dalam Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang kali ke-6 pada tahun 2009.⁶⁷ Ahli-ahli jawatankuasa fatwa berpendapat harus melakukan pemindahan organ dengan meletakkan beberapa syarat yang perlu dipatuhi. Antara syarat-syarat yang diletakkan kepada penderma organ yang masih hidup ialah penderma hendaklah menjalani pemeriksaan terperinci yang dilakukan oleh doktor pakar bagi mengetahui kebaikan dan keburukan dan kejayaan dan kegagalan pemindahan tersebut. Penderma juga hendaklah memberikan kebenaran bertulis bagi menunjukkan kerelaan dan keizinan penderma tanpa sebarang paksaan dan dia boleh menarik kebenaran tersebut pada bila-bila masa. Pemindahan ini juga hanya boleh dilakukan sekiranya terdapat darurat dan keperluan mendesak bagi menyelamatkan nyawa orang lain. Organ yang hendak didermakan pula hendaklah terdiri daripada organ yang lebih daripada satu atau organ yang boleh diambil sebahagiannya tanpa memudaratkan penderma. Bagi penderma yang sudah mati, syarat-syarat yang sama juga dikenakan kepadanya dan ditambah dengan syarat bahawa pemindahan ini hendaklah dilakukan dengan penuh disiplin ilmu, iman dan taqwa serta penghormatan sewajarnya kepada mayat dan tiada unsur-unsur penghinaan. Ahli-ahli mesyuarat juga berpandangan bahawa organ yang hendak dipindahkan itu hendaklah bukan bertujuan untuk untuk dijadikan barang dagangan dan jual beli.

⁶⁶ Basri Ibrahim (2004), *op. cit.*, hh. 218-223.

⁶⁷ Minit Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang kali ke 6/2009 pada 30 Disember 2009, hh. 3-6.

Fatwa yang dikeluarkan oleh Ahli-Ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri Pulau Pinang ini dilihat lebih ketat dalam membenarkan pemindahan organ daripada mayat. Ahli-ahli mesyuarat menyatakan bahawa pemindahan hanya boleh dilakukan sekiranya mendapat kebenaran dan keizinan melalui wasiat daripada si mati. Syarat ini dilihat dapat mengelakkan organ-organ si mati ini daripada digunakan secara sesuka hati dan terdedah kepada sindiket penjualan organ. Ini bertepatan dengan pandangan yang mengatakan bahawa seluruh organ dan anggota tubuh manusia telah dimuliakan oleh Allah. Oleh itu, ia hanya boleh digunakan untuk tujuan yang mulia seperti dalam tujuan perubatan demi menyelamatkan nyawa manusia yang lain. Sebaliknya, jika ia digunakan dalam bentuk jual beli, ia akan menyebabkan anggota tubuh manusia ini dipandang hina kerana ia telah menjadi barang dagangan yang sama kedudukannya dengan makhluk-makhluk yang lain.

Berpandukan kepada perbincangan yang panjang dalam membahaskan tentang hukum transplan organ ini, penyelidik melihat keharusan bagi permasalahan ini ialah berdasarkan kepada konsep *Istiḥsān*. Ini merujuk kepada perbincangan awal dalam tajuk ini iaitu pengharaman mengambil manfaat daripada tubuh anak Adam. Pengharaman ini merupakan hukum asal bagi permasalahan ini di mana anggota tubuh anak Adam tidak boleh diambil manfaat sama sekali disebabkan kemuliaan yang diberikan oleh Allah kepadanya. Fatwa Negeri Pulau Pinang pada tahun 1973 juga telah mengharamkan pendermaan anggota manusia dengan bersandarkan beberapa dalil syarak. Walau bagaimanapun, terdapat suruhan daripada agama supaya kita berusaha sedaya upaya untuk berubat daripada segala penyakit kerana Nabi S.A.W telah menyatakan bahawa setiap penyakit yang diturunkan oleh Allah mempunyai penyembuh baginya.

Tugas manusia ialah untuk mencari penyembuh dan penawar tersebut walaupun terpaksa menggunakan sesuatu yang haram. Ini dapat dilihat daripada perbuatan Nabi S.A.W sendiri yang pernah menyuruh supaya berubat dengan menggunakan air kencing unta. Antara perubatan moden dan terkini ialah melakukan pemindahan organ bagi pesakit yang memerlukan. Perubatan seperti ini pada asalnya adalah diharamkan kerana terdapat penggunaan anggota tubuh manusia yang lain bagi menjayakan perubatan ini. Akan tetapi, banyak pendapat ulama' terkini yang mengharuskannya termasuklah fatwa terbaru yang dikeluarkan oleh ahli-ahli jawatankuasa fatwa Negeri Pulau Pinang sepertimana yang telah dinyatakan di atas. Asas paling penting di dalam kebenaran dan keharusan yang diberikan kepada pemindahan organ ini ialah wujudnya unsur darurat dan keperluan mendesak untuk melakukan pemindahan ini serta tidak terdapat pilihan yang lain bagi mengubati penyakit tersebut. Justeru, penyelidik mengkategorikan permasalahan ini diharuskan berdasarkan konsep *Istihsān* dengan *Maṣlahah*, di mana *Maṣlahah* ini hendaklah sampai kepada peringkat darurat ataupun sekurang-kurangnya sampai ke peringkat Ḥājiyyat yang menempati kedudukan Darurat (الْحَاجَةُ الَّتِي تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَةِ).⁶⁸

4.3.4 BAYARAN ZAKAT KUMPULAN WANG SIMPANAN PEKERJA SEJURUS PENGELUARAN

Salah satu syarat yang mewajibkan seseorang muslim mengeluarkan zakat ialah cukup *ḥawl* ataupun cukup setahun. Perkataan *ḥawl* ini pada asalnya bermaksud bertukar, tetapi digunakan juga untuk makna lain seperti 'kekuatan' dan 'tahun'. Ia digunakan untuk makna tahun kerana tahun sentiasa bertukar ganti dengan

⁶⁸ Al-Zarqā', Aḥmad bin Muḥammad (1989), *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Damsyik: Dār al-Qalam, h. 209

berakhirnya sesuatu tahun dan diganti dengan tahun yang lain.⁶⁹ Kebanyakan harta yang diwajibkan zakat mensyaratkan sesuatu harta perlu cukup setahun berada di dalam simpanan pemiliknya sebelum ia perlu dikeluarkan zakat. Antaranya ialah zakat binatang ternakan, zakat emas perak dan zakat perniagaan. Dalil yang menjadi sandaran bagi syarat cukup *ḥawl* ini ialah hadis Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh ‘Ā’isyah:

(لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ)

Terjemahan: *Tidak diwajibkan zakat pada sesuatu harta sehingga sempurna ke atasnya tempoh setahun.*⁷⁰

Selain itu, syarat cukup *ḥawl* ini juga diperlukan kerana sesuatu harta itu masih dianggap tidak sempurna pemilikan dan pertumbuhannya sebelum cukup tempoh setahun. Justeru, apabila cukup pemilikan sesuatu harta selama setahun, maka telah sempurnalah pemilikan dan pertumbuhan harta tersebut, lalu Allah mewajibkan kepada pemiliknya untuk mengeluarkan zakat dengan tujuan untuk menyucikan hartanya dan memberi peluang kepada saudara-saudaranya yang lain untuk menikmati kesenangan dan kesejahteraan hidup ini.

Antara kategori harta yang diwajibkan untuk dikeluarkan zakat ialah wang simpanan. Jumhur ulama’ berpendapat wang simpanan wajib dikeluarkan zakat kerana ia telah menggantikan tempat emas dan perak dalam urusan seharian manusia pada waktu ini. Justeru, tidak dapat diterima oleh akal yang waras, seseorang yang mempunyai wang simpanan yang banyak, tetapi dia tidak mahu mengeluarkan zakat dengan alasan wang simpanan tidak termasuk dalam harta yang diwajibkan untuk dikeluarkan zakat. Pendapat yang mewajibkan zakat wang simpanan ini dipelopori oleh tiga

⁶⁹ Al-Rāzī, Zayn al-Dīn Muḥammad bin Abū Bakr bin ‘Abd al-Qadīr, (1995), *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirūn, h. 167.

⁷⁰ Ibn Mājah (t.t.), *op. cit.*, “Bāb Man Istaḥāda Mālan”, no. hadis 1792, h. 311.

mazhab utama Hanafiyyah, Malikiyyah dan Syafi'iyah. Hujah yang dipegang oleh ketiga-tiga mazhab ini ialah wang-wang kertas yang digunakan sekarang dianggap sebagai satu sandaran hutang yang dikeluarkan oleh pihak bank kepada orang yang memiliki wang kertas ini. Bank yang berperanan sebagai penghutang mempunyai keupayaan untuk menunaikan hutang tersebut kepada pemilik wang kertas, mengiktiraf hutang tersebut dan hadir di sisi pemiutang. Oleh itu, masalah pemilikan wang kertas ini diqiyaskan kepada seseorang yang memberi hutang kepada seseorang yang mampu melangsaikan hutangnya, mengiktiraf hutangnya dan hadir di sisi orang yang memberikan hutang di mana para ulama' bersepakat mewajibkan zakat terhadap pemiutang ini.⁷¹

Selain itu, wang simpanan juga mesti dikeluarkan zakat kerana ia merupakan harta sebahagian besar manusia pada zaman ini dan modal utama bagi perniagaan-perniagaan dan syarikat-syarikat. Jikalau wang simpanan ini tidak dikenakan zakat, ia akan menyebabkan kehilangan sebahagian besar hak-hak fakir miskin terhadap harta-harta yang dimiliki oleh orang-orang kaya dan berada daripada kalangan orang Islam. Allah S.W.T telah berfirman di dalam Al-Quran:

(وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ)

Terjemahan: *Dan pada harta-harta mereka, (ada pula bahagian yang mereka tentukan menjadi) hak untuk orang miskin, yang meminta dan orang miskin yang menahan diri (daripada meminta).*

(Al-Dhāriyāt: 19)

Oleh itu, sewajarnya pendapat yang mengatakan wang simpanan dalam bentuk wang kertas sekarang ini termasuk dalam kategori yang harta diwajibkan zakat

⁷¹ Al-Jaziri, 'Abd al-Rahmān (1990), *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhahib al-'Arba'ah*, j. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, hh. 549-550.

dipraktikkan dan diamalkan, lebih-lebih lagi ia telah menjadi matawang yang diterima pakai di seluruh dunia, manakala nisab bagi wang-wang ini hendaklah ditentukan berdasarkan nisab emas dan perak.⁷²

Dalam konteks wang simpanan Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP), sebahagian besar wang simpanan ini tidak menjadi milik mutlak kepada individu yang mencarum melainkan apabila pencarum itu mencapai umur 55 tahun. Pada ketika itu, barulah pencarum diberikan kebenaran untuk mengeluarkan kesemua wang simpanan KWSP sekaligus. Pada kebiasaannya, jumlah wang yang diperolehi oleh seorang pencarum amat banyak sehingga melebihi had nisab zakat. Ini disebabkan pencarum termasuk majikannya telah mencarum wang tersebut bermula daripada pencarum mula bekerja sehinggalah dia mencapai umur 55 tahun. Oleh itu, wang simpanan ini dikira sebagai harta yang wajib dikeluarkan zakat sepertimana pendapat yang dipilih di dalam perbincangan di atas.

Isu seterusnya dalam perbincangan ini ialah bilakah seseorang itu perlu mengeluarkan zakat wang simpanan KWSP?. Shaikh Mahmood⁷³ dalam kertas kerjanya bertajuk “Zakat Gaji dan Zakat Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP)” telah membahagikan wang simpanan KWSP kepada dua bahagian iaitu wang yang dicarum oleh pekerja dan wang yang dicarum oleh majikan. Caruman majikan hanya perlu dikeluarkan zakat apabila wang tersebut diterima kerana wang ini dianggap sebagai satu pemberian ataupun hadiah dan ia masih tidak dianggap sebagai pemilikan yang sempurna melainkan setelah penerima memegang (*Qabaḍ*) pemberian tersebut. Apabila pemilikan wang ini tidak dianggap sebagai pemilikan

⁷² Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam Kuwait (1988), *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, j. 12. Kuwait: Dār al-Salāsīl, h. 267.

⁷³ Nama penuh beliau ialah Dato' Shaikh Mahmood bin Haji Ismail Naim DSDK, AMK, AMN, BCK. Setiausaha Jawatankuasa Zakat, Negeri Kedah Darul Aman.

yang sempurna, maka ia termasuk dalam kategori harta yang tidak diwajibkan untuk dikeluarkan zakat sekalipun simpanan wang tersebut telah cukup *ḥawl* dan melebihi nisab.

Caruman pekerja pula menurut Shaikh Mahmood mempunyai dua pandangan. Pandangan pertama mengatakan wang simpanan dari caruman pekerja ini dikategorikan sebagai harta yang tidak sempurna. Oleh itu, zakat hanya dikeluarkan apabila wang tersebut telah diterima oleh penyimpan dan ia hendaklah dikira daripada tahun di mana jumlah wang simpanan tersebut telah cukup nisab dengan kadar 2.5% setahun. Pandangan kedua pula mengatakan wang simpanan ini sebagai hutang yang dijamin bayar. Penyimpan dianggap sebagai pemberi hutang dan Pihak KWSP pula dianggap sebagai penghutang yang menjamin untuk membayar hutang tersebut pada waktu-waktu yang telah ditetapkan. Berdasarkan pandangan ini, wang caruman pekerja ini perlu dikeluarkan zakat apabila cukup *ḥawl* dan nisab. Ia hendaklah dikeluarkan pada setiap tahun sekalipun pencarum tidak dapat menggunakan wang tersebut dan hanya mendapat penyata tahunan daripada pihak KWSP.⁷⁴

Pendapat ini turut dipersetujui oleh Asmadi dalam artikelnya bertajuk “Kesahan Pemoangan Caruman KWSP Gaji Pekerja dan Zakat Caruman KWSP”. Beliau mengatakan pencarum wajib membayar zakat apabila cukup *ḥawl* dengan menggunakan duit yang ada padanya walaupun bukan daripada duit caruman tersebut. Tetapi, pencarum boleh menangguhkan pembayaran zakat sehingga dia menerima wang carumannya kerana wujud halangan terhadapnya daripada

⁷⁴ Shaikh Mahmood (1990), “Zakat Gaji dan Zakat Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP)” (Kertas Kerja Bengkel Penyelarasan Taksiran Zakat, 20-22 Ogos 1990) hh. 7-8.

mendapatkan wang tersebut. Apabila halangan tersebut telah hilang, menjadi satu kewajipan yang terpikul di bahu pencarum untuk membayar semula zakatnya bagi tahun-tahun yang sebelumnya.⁷⁵

Kajian-kajian khusus tentang wang simpanan KWSP di atas menunjukkan wang yang dicarum oleh pekerja mesti dikeluarkan serta merta apabila cukup *hawl* dan nisab. Cuma pencarum diberi pilihan sama ada mengeluarkan terus zakat tersebut pada setiap tahun ataupun menunggu sehingga dia menerima wang tersebut untuk membayar semula (Qada') zakatnya bagi tahun-tahun lepas. Jika pencarum memilih untuk menangguhkan bayaran zakatnya, pencarum perlu mengeluarkan zakatnya serta merta ketika dia mendapat keseluruhan wang tersebut. Bagi wang yang dicarum oleh majikan, wang ini dianggap sebagai satu pemberian majikan kepada pekerja. Pekerja hanya berhak memiliki pemberian ini dengan sempurna apabila dia dapat memegang dan boleh menggunakan wang tersebut. Oleh itu, wang caruman majikan ini tidak diwajibkan zakat melainkan setelah pekerja menerima dan boleh menggunakan wang tersebut. Sekiranya wang ini diterima pada ketika umurnya 55 tahun, pekerja hanya wajib mengeluarkan zakat sekiranya wang tersebut telah cukup nisab dan disimpan dalam miliknya yang sempurna selama setahun lagi selepas dia menerima wang tersebut. Ini disebabkan wang yang diterima ini dikira termasuk dalam kategori zakat emas dan perak dan ia perlu memenuhi syarat cukup setahun berada dalam simpanan pemiliknya sebelum diwajibkan untuk mengeluarkan zakat. Dalam masa yang sama, wang tersebut juga mestilah tidak berkurangan daripada nisab dalam tempoh setahun tersebut. Ini adalah berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh 'A'isyah sepertimana yang telah disebutkan di atas.

⁷⁵ Asmadi Mohamed Naim (2006), "Kesahan Pemetongan Caruman KWSP Gaji Pekerja dan Zakat Caruman KWSP" dalam Abdul Ghafar Ismai *et al.* (eds.), *Zakat: Penseyarian Perekonomian dan Perundangan*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, hh. 354-356.

Walau bagaimanapun, terdapat pandangan yang menyarankan supaya zakat wang simpanan KWSP daripada caruman majikan ini disegerakan pengeluarannya sejurus selepas seseorang itu mengeluarkan kesemua wang simpanan KWSP. Ini disebabkan, wang simpanan tersebut berkemungkinan akan digunakan untuk keperluan yang lain, sehinggalah apabila genap setahun daripada pengeluaran wang simpanan KWSP, simpanannya telah berkurangan daripada nilai keseluruhan yang diperolehi pada permulaannya. Ini juga, sedikit sebanyak akan mengurangkan hak fakir miskin untuk mendapatkan bahagian mereka daripada wang simpanan KWSP tersebut. Justeru, pandangan supaya menyegerakan pengeluaran zakat wang simpanan KWSP ini wajar diambil perhatian agar hak fakir miskin yang telah ditetapkan oleh Allah dalam al-Quran dipelihara, dan harta dalam bentuk wang simpanan KWSP yang diperolehi oleh pekerja hasil daripada titik peluhnya bekerja dalam tempoh yang lama diberkati dan disucikan dengan pengeluaran zakat tersebut.

Pada asalnya, hukum menyegerakan zakat tidak dibenarkan kerana ia bertentangan dengan hadis daripada ‘Ā’isyah di mana Nabi S.A.W menyatakan tidak ada kewajipan untuk mengeluarkan zakat melainkan setelah sempurna setahun. Sekiranya seseorang itu tetap mengeluarkan zakat sebelum cukup setahun, maka harta yang dikeluarkan itu tidak dianggap sebagai zakat kerana hukum wajib untuk mengeluarkan zakat masih tidak dikenakan terhadap hartanya. Walau bagaimanapun, terdapat sebuah hadis lain yang mentakhsīskan hadis di atas iaitu hadis yang diriwayatkan oleh ‘Alī:

(أَنَّ الْعَبَّاسَ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ
تَحِلَّ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ)

Terjemahan: *Bahawasanya ‘Abbās telah bertanya kepada Rasullah S.A.W tentang hukum menyegerakan zakat sebelum sampai waktunya, lalu Nabi S.A.W memberikan rukhsah (kemudahan) baginya untuk melakukannya.*⁷⁶

Hadis ini secara jelas menyatakan bahawa Nabi S.A.W memberi *rukhsah* kepada ‘Abbās untuk menyegerakan zakat sebelum sampai tempohnya iaitu sebelum genap setahun. Hadis ini telah *mentakhshīṣkan* dan mengecualikan sebahagian maksud hadis daripada ‘Ā’isyah di atas yang menyatakan secara umum bahawa kewajipan untuk mengeluarkan zakat bergantung kepada cukupnya harta tersebut berada dalam simpanan pemiliknya selama setahun.

Sungguhpun begitu, masih terdapat perselisihan ulama’ tentang keharusan untuk menyegerakan pengeluaran zakat. Imam Malik tidak membenarkan perbuatan ini. Walaubagaimanapun, sebahagian besar ulama’ mengharuskannya seperti Abū Ḥanīfah, al-Syāfi‘ī dan Aḥmad bin Ḥanbal.⁷⁷ Pendapat yang tidak membenarkan berhujah dengan menyatakan, zakat bertujuan untuk menggugurkan perkara wajib, sedangkan perkara wajib di sini iaitu zakat masih belum wujud disebabkan tidak cukup syarat wajib bagi zakat pada ketika ini. Pendukung pendapat ini menqiyaskan masalah ini dengan masalah menunaikan solat wajib sebelum masuk waktunya.⁷⁸

Bagi pendapat yang membenarkan penyegeraan pengeluaran zakat pula, mereka berhujah dengan menggunakan hadis ‘Alī di atas. Mereka juga menolak qiyas yang dikemukakan oleh pihak yang tidak membenarkan berdasarkan kaedah (لَا قِيَاسَ مَعَ النَّصِّ) yang bererti penggunaan qiyas tidak dibenarkan ketika wujudnya nas.⁷⁹ Pendapat

⁷⁶ Al- Mubarakfūri (1963), *op. cit.*, “*Bāb Mā Jā’a fī Ta’jīl al-Zakāh*”, no hadis 673, j. 3, h. 352.

⁷⁷ *Ibid.*, h. 905.

⁷⁸ *Ibid.*, h. 904.

⁷⁹ ‘Abādī (2005), *op. cit.*, j.1, h. 779.

yang membenarkan ini juga menolak qiyas yang dikemukakan oleh lawannya dengan mengatakan menyetorkan zakat sebelum cukup setahun adalah dibenarkan kerana terdapat dua syarat wajib bagi zakat harta iaitu cukup nisab dan *hawl*. Oleh itu, harus mendahulukan salah satu daripada dua syarat tersebut dengan diqiyaskan kepada masalah harus mendahulukan pembayaran *kaffārah* sebelum berlaku pelanggaran sumpah kerana *kaffārah* ini diwajibkan dengan dua syarat juga iaitu *yamīn* (sumpah) dan *hanath* (pelanggaran sumpah).⁸⁰ Sebahagian daripada golongan yang membenarkan penyegeraan ini juga berpadangan syarat wajib bagi zakat harta hanyalah Nisab. Manakala *hawl* hanyalah penangguhan yang diberikan oleh Allah daripada menunaikan zakat setelah sempurna syarat wajibnya iaitu cukupnya Nisab. Oleh itu, hukum menyetorkan pengeluaran zakat sebenarnya boleh diqiyaskan dengan menunaikan solat pada awal waktu, membayar hutang sebelum sampai tempoh ataupun puasa seorang musafir di dalam bulan Ramadan.

Yusuf al-Qaradāwī di dalam kitab karangannya berjudul *Fiqh al-Zakāh* menyebut bahawa hukum menyetorkan zakat harta yang disyaratkan sempurna *hawl* memang berlaku perselisihan di kalangan para fuqaha'. Perselisihan ini berpunca daripada perbezaan pendapat pada hakikat zakat itu sendiri sama ada ia merupakan ibadah semata-mata ataupun satu hak yang wajib diberikan kepada fakir miskin. Sesiapa yang menganggap zakat merupakan ibadah semata-mata, maka dia akan berpegang dengan pendapat yang tidak membenarkan pengeluaran zakat sebelum sampai waktunya sepertimana solat. Bagi orang yang menganggap zakat sebagai satu hak yang diberikan penangguhan pelaksanaannya, maka dia akan berpegang dengan pendapat yang membenarkan penyegeraan zakat sebelum sampai tempohnya sebagai satu pemberian sukarela (*al-Taṭawwu'*). Al-Qaradāwī sendiri berpandangan bahawa

⁸⁰ Al-Khaṭīb (1997), *op. cit.*, j. 1, h. 610.

pengeluaran zakat ketika telah sampai waktunya (cukup *hawl*) dan meninggalkan penyegeraan zakat adalah lebih afdal kerana ia dapat mengeluarkan seseorang daripada berada di dalam hukum yang diperselisihkan oleh para ulama' dan dapat menetapkan sumber pendapatan tahunan bagi negara. Walaubagaimanapun, beliau juga berpendapat harus disegerakan pengeluaran zakat dalam keadaan-keadaan tertentu seperti ketika mana baitulmal sangat memerlukan peruntukan tambahan ataupun bagi memenuhi keperluan fakir miskin. Pada waktu itu, harus bagi kerajaan untuk meminta kepada pemilik-pemilik harta supaya menyegerakan pengeluaran zakat sepertimana yang dilakukan oleh Nabi S.A.W kepada bapa saudaranya 'Abbās.⁸¹

Justeru, berdasarkan keterangan-keterangan yang dikemukakan di atas, penyelidik berpendapat, pandangan yang mengharuskan pengeluaran zakat sebelum cukupnya *hawl* adalah pandangan yang lebih kuat. Penyelidik juga berpendapat pandangan ini dikeluarkan berdasarkan konsep *Istiḥsān* kerana hukum dan kaedah asal yang digunapakai dalam masalah zakat, tidak mewajibkan zakat wang simpanan KWSP dan tidak mengharuskan pengeluarannya sebelum cukup *hawl* berdasarkan hadis 'Ā'isyah. Walaubagaimanapun, hadis ini telah ditakhṣīṣkan oleh sebuah hadis lain yang diriwayatkan oleh 'Alī yang mengharuskan zakat untuk disegerakan sebelum sempurna *hawl*. Ini dapat meletakkan permasalahan ini di bawah kategori *Istiḥsān* dengan Sunnah.

Penyelidik juga berpandangan hukum ini boleh dimasukkan di bawah kategori *Istiḥsān* dengan *Qiyas Khāfī*. Ini disebabkan permasalahan ini mempunyai sekurang-kurangnya dua qiyas yang bertentangan iaitu sama ada diqiyaskan dengan masalah

⁸¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī (1994), *Fiqh al-Zakāh*, j. 2. Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 331.

solat sebelum masuk waktunya ataupun diqiyaskan dengan masalah membayar *kaffārah* sebelum berlaku pelanggaran sumpah. Qiyas yang pertama dikira sebagai Qiyas *Jalī* kerana Qiyas ini lebih dekat dan lebih cepat sampai ke pemikiran seseorang kerana kedua-dua perbuatan ini ialah melakukan sesuatu kewajipan sebelum sempurna syaratnya, lalu mengakibatkan ibadah tersebut dikira sebagai tidak sah. Walaubagaimanapun, Qiyas yang kedua merupakan Qiyas yang agak tersembunyi tetapi ia menunjukkan keharusan untuk melakukan sesuatu kewajipan setelah sempurna salah satu daripada syaratnya. Qiyas ini dipanggil Qiyas *Khafī* dan ia lebih diutamakan di sini kerana terdapat *Maslahah* yang hendak dipelihara daripada penyegeraan pengeluaran zakat sebelum sempurna *hawl*nya.

Pendapat yang mengharuskan penyegeraan pengeluaran zakat ini adalah bertepatan dengan fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor yang membenarkan pengeluaran zakat KWSP sebelum genap tempoh setahun kerana dikhuatiri wang tersebut berkurangan dari segi nisabnya sehingga tidak wajib lagi dikenakan zakat.⁸² Fatwa ini telah diwartakan oleh Kerajaan Negeri Selangor pada 7 Jun 2007 menurut seksyen 47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 di bawah tajuk Bayaran Zakat Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) sejurus pengeluaran-satu alternatif. Warta tersebut menyatakan pencarum KWSP digalakkan mengeluarkan zakat sejurus menerima atau mengeluarkan wang KWSP tersebut jika cukup nisabnya tanpa menunggu *hawl* setahun.⁸³

Permasalahan ini juga telah dibincangkan di dalam Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-74 yang bersidang pada

⁸² Fatwa Tentang Kaedah Pembayaran Zakat KWSP, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/fatwa-tentang-kaedah-pembayaran-zakat-kwsp>, 9 Februari 2011.

⁸³Warta Kerajaan Negeri Selangor yang diterbitkan pada 7 Jun 2007 (Jil. 60, No 12).

25-27 Julai 2006. Hasilnya, Jawatankuasa ini juga mengeluarkan keputusan bahawa pencarum KWSP digalakkan mengeluarkan zakat sejourus menerima atau mengeluarkan wang KWSP tersebut jika cukup nisabnya tanpa menunggu *hawl* setahun.⁸⁴ Di peringkat antarabangsa, hukum harus menyegerakan zakat sebelum sempurna *hawl* turut dipersetujui oleh *Dār al-'Iftā' al-Miṣriyyah* dan Bahagian Fatwa dan Penyelidikan Syar'iyah Kuwait. Fatwa yang dikeluarkan oleh laman web rasmi *Dār al-'Iftā' al-Miṣriyyah* bilangan 2474 di bawah tajuk hukum menyegerakan zakat bagi tempoh lebih daripada dua tahun yang dikeluarkan pada 27 Mei 2008⁸⁵ menyatakan, fatwa asal berhubung isu ini yang telah dikeluarkan oleh Syeikh 'Aṭiyyah Ṣaqar pada tahun 1997 mengharuskan penyegeraan pengeluaran zakat bagi tempoh dua tahun. Had tempoh dua tahun ini ditetapkan bersandarkan kepada zahir nas bagi permasalahan ini iaitu hadis daripada 'Alī, bahawa Nabi S.A.W bersabda:

(إِنَّا كُنَّا أَحْتَجْنَا فَاسْتَسْلَفْنَا الْعَبَّاسَ صَدَقَةَ عَامِينَ)

Terjemahan: *Sesungguhnya kami dalam keadaan berhajat, lalu kami meminta kepada 'Abbas supaya menyegerakan zakat bagi tempoh dua tahun.*⁸⁶

Bahagian Fatwa dan Penyelidikan Syar'iyah Kuwait menerusi lajnah fatwanya pula menyatakan hukum menyegerakan zakat sebelum sempurna *hawl* adalah harus. Walaubagaimanapun, apabila genap setahun, seseorang itu hendaklah menyempurnakan zakatnya sekiranya kadar zakat yang wajib lebih banyak daripada kadar zakat yang telah disegerakan.⁸⁷ Merujuk kepada Al-Mawsū'ah Al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah, hukum ini adalah berdasarkan beberapa dalil. Antaranya hadis

⁸⁴ Bayaran Zakat Kumpulan Wang Simpanan Pekerja (KWSP) Sejourus Pengeluaran - Satu Alternatif, Portal Rasmi Fatwa Malaysia, <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/bayaran-zakat-kumpulan-wang-simpanan-pekerja-kwsp-sejourus-pengeluaran-satu-alternat>, 9 Februari 2011.

⁸⁵ Dār al-'Iftā' al-Miṣriyyah - Ḥukm Ta'jīl al-Zakāh li Akthar Min Thanatain, <http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?LangID=1&ID=2474>, 9 Februari 2011.

⁸⁶ Ibn Hajar, Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī al-'Asqalānī (1989), *Al-Talkhīṣ al-Ḥabīr*, "Bāb Adā' al-Zakāh wa Ta'jīlithā" no. hadis 832, j. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 361.

⁸⁷ Quttā' al-'Iftā' wa al-Buhūth al-Syar'iyah (1996), *op. cit.*, j. 1, h. 160.

‘Abbās di atas, Qiyas kepada hutang kerana kedua-duanya merupakan hak berbentuk harta yang telah ditetapkan tempoh pembayarannya dan juga berdasarkan *Istihsān*.⁸⁸

Kesimpulannya, fatwa yang diwartakan oleh Kerajaan Negeri Selangor berhubung bayaran zakat wang KWSP sejurus pengeluaran tanpa perlu menunggu *ḥawl* setahun adalah bertepatan dengan kaedah *Istihsān* dengan Sunnah. Sekalipun terdapat hadis yang mensyaratkan sempurna *ḥawl* sebelum diwajibkan zakat, akan tetapi, terdapat juga hadis lain yang mengharuskan penyegeraan zakat sebelum sempurna *ḥawl*. Para fuqaha’ silam dan kontemporari, sebahagian besarnya menggunakan hadis yang mengharuskan penyegeraan zakat tanpa menolak hadis yang mensyaratkan *ḥawl* di mana hadis yang mensyaratkan *ḥawl* adalah hadis dasar bagi masalah zakat ini, tetapi hadis kedua merupakan *rukḥṣah* yang diberikan oleh Nabi S.A.W disebabkan ada kemaslahatan daripada keharusan menyegerakan zakat ini. Dalam konteks wang KWSP khususnya, ia memberi peluang kepada penerima wang KWSP untuk membersihkan wang yang diperolehinya setelah menyimpan wang tersebut sekian lama dengan mengeluarkan zakat terlebih dahulu sebelum ia digunakan.

4.4 KESIMPULAN

Kesemua fatwa yang diterangkan di atas tidak dapat lari daripada konsep *Maṣlaḥah*. Bagi kes penggalian semula kubur orang Islam di tanah orang bukan Islam, *Maṣlaḥah* yang hendak dipelihara di sini ialah hak pemilik tanah untuk membangunkan rumah kediaman di tanah miliknya tanpa membezakan sama ada pemilik tanah tersebut beragama Islam atau tidak kerana ia termasuk dalam kategori menjaga harta dan ia lebih diutamakan daripada menjaga kehormatan mayat di dalam

⁸⁸ Kementerian Wakaf dan Hal Ehwal Islam Kuwait (1988), *op. cit.*, j. 12, h. 226.

kubur. Hukum ini juga dikuatkan lagi dengan dalil-dalil daripada sunnah yang membenarkan penggalian semula kubur dalam keadaan-keadaan yang tertentu. Larangan penggunaan kalimah Allah bagi orang bukan Islam pula adalah demi menjaga kesucian agama Islam dan akidah umat Islam itu sendiri. Manakala, kebenaran untuk melakukan perubatan dengan cara transplan organ termasuk dalam kategori menjaga nyawa atau sekurang-kurangnya bagi menghilangkan kesulitan dan kesusahan pesakit akibat penyakit yang dihidapinya.

Adapun fatwa yang menggesa supaya zakat KWSP dilaksanakan sejurus pengeluaran, ia juga mempunyai kaitan dengan konsep *Maṣlaḥah*. Sekalipun penyelidik mengkategorikan fatwa ini di bawah konsep *Istiḥsān* dengan Sunnah, fatwa yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor ini pada hakikatnya dikeluarkan supaya orang-orang Islam dapat mengeluarkan zakat tersebut sebelum ia berkurangan daripada nisab sekiranya ditunggu sehingga genap setahun. Ini dapat merealisasikan salah satu tujuan zakat bagi mensucikan harta tersebut sebelum ia digunakan. Walaubagaimanapun, perlu ditegaskan di sini bahawa penyelidik tetap membezakan di antara hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep *Istiḥsān* dengan *Maṣlaḥah* dan konsep *Maṣlaḥah* semata-mata, di mana konsep *Istiḥsān* diaplikasikan sekiranya sesuatu permasalahan mempunyai bandingan dengan permasalahan yang lain. Manakala konsep *Maṣlaḥah* hanya diaplikasikan sekiranya sesuatu permasalahan tersebut tidak mempunyai perbandingan sama sekali.