

Volume 20, No. 1  February 2023

JOURNAL OF

Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

أزما
ينشأ
الله
من
عباده
العلماء



JOURNAL OF *Islam in Asia*

Volume 20, No. 1 February 2023

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia

SPECIAL ISSUE: ISLAMIC CONTEMPORARY RESEARCH

Selected Papers from the International Conference on Islamic
Contemporary Studies and Management 2021 (ICICM2021)

EDITOR-in-CHIEF

Abdul Salam @ Zulkifli B. Muhamad Shukri

EDITOR

Noor Azlan B. Mohd Noor

ASSOCIATE EDITOR

Homam Altabaa

GUEST EDITORS

Homam Altabaa

Mohd Aizul B. Yaakob

Mohammad Dhiya'ul Hafidh B. Fatah Yasin

Raudlotul Firdaus B. Fatah Yasin

Kamel Ouinez

COPY EDITOR

Nur Mashitah Wahidah Bt. Anuar

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

Abdel Aziz Berghout (IIUM)

Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)

Nadzrah Ahmad (IIUM)

Rahmah Bt. A. H. Osman (IIUM)

Sayed Sikandar Shah (IIUM)

Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)

Thameem Ushama (IIUM)

INTERNATIONAL MEMBERS

Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)

Abu Bakr Rafique (Bangladesh)

Anis Ahmad (Pakistan)

Fikret Karcic (Bosnia)

Muhammad Al-Zuhayli (UAE)

Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

© 2023 by *International Islamic University Malaysia*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.



E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia

Vol. 20, No. 1, February 2023

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i1>

المقالات العربية

- 1 - أهمية الإقرار في إثبات جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي ولاية كلنتن عام 2015 م
نيك محمد نور بن نيك مت، قمر الدين بن أوانج مت
- 31 - تصريف الكلمة في لغة الهوسا: دراسة صوتية تحليلية: (المفردات المتهوسة نموذجاً)
عبد الله صالح عبد الله، كوسوبي عيسى
- 57 - ادلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر في سورة التوبة دراسة تحليلية
كو محمد شربيني بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسن
- 76 - الخصائص السياقية للنواسخ في معلقة الحارث بن حلزة: التحليل الدلالي
رحيمة بنت عبد الرحمن، نور العزة بنت عبد العزيز
- 96 - النباتات في السور المفصل ومسئولية الإنسان: دراسة تحليلية من خلال التفسير بالمأثور
مطيع الحق فتح ياسن، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسن، وكو محمد شربيني بن كو يعقوب
- 134 - تأصيل مصطلح السياحة في القرآن والسنة
محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسن، محمد رصفان سازرين بن محمد صوفي

English Articles

- The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 159
Issah Abeblahi Obalowu and Adibah Binti AbdulRahim

Malay Articles

- Analisis Penghujahan Hadis Fada'il Al-A'Mal Syaykh Dawud Al-Fatani dalam Kitab Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id 179
Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin

Journal of Islam in Asia

Vol. 20, No. 1, February 2023

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i1>

- **Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab Salaf** 196
Muhammad Ihsan Bin Idris, Nurul Faezah Binti Yahaya and Nor Athirah Binti Mohamed Indera Alim Sah
- **Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor** 216
Mohammad Khairul Anuar Adnan, Ahmad Irdha Mokhtar and Mohd Al Adib Samuri
- **Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi** 241
Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad and Shahirah Nadiyah binti Shahaaruddin
- **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran Subjek Kejuruteraan** 272
Muhajir Ab Rahim
- **Tinjauan Penerapan Konsep Etika dan Peradaban Dalam Pdp Secara Atas Talian** 283
Ku Mohd Syarbaini bin Ku Yaacob, Nor Musfirah Mohamad, Muhammad Muthi'ul Haqq Fatah Yasin and Muhammad Dhiya'ul Hafidh Fatah Yasin
- **Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap Kriteria Utama Diperlukan** 299
Nur Afifi bin Alit, Shumsudin Yabi and Mohd Yusuf bin Ismail
- **Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap Makna Hubungan Seks Suami Isteri** 328
Abdul Basir Awang @ Mohd Ramli and Abdallah Saleh Abdallah

FOREWORD

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Welcome to the first Special Issue of 2023 of Journal of Islam in Asia. First and foremost, we would like to thank Allah SWT for blessing us with the opportunity to publish this Special Issue.

The publication of this issue involves a collaboration between Journal of Islam in Asia and Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs) whereby the articles are co-edited by representatives from KUIPs alongside the editors of Journal of Islam in Asia. This Special Issue consists of academic papers that have been presented at the International Conference on Islamic Contemporary and Management 2021 (ICICM2021) organised by KUIPs.

This Special Issue consists of fifteen articles in which, six of the articles are in Arabic, one article is in English, and eight articles are in Malay. The first article of this issue is **The Importance of Confession in Proving The Crime of Adultery in Criminal and Sharī'a Law in Kelantan Throughout 2015**. Through library study, the authors discuss the act of confession in the field of law and emphasised its importance especially in dealing with the crime of adultery. The second article, **Word and its Morphological Conjugation in Hausa language "Phonemic-analytical study" (Hausa-ize words as a model)** studies the linguistic conjugation of Hausa-ize word by adopting analytical contrastive descriptive approach in determining the methods and factors that influence the formation of Hausa-ize words. The third Arabic article, **An Analysis of The Relevance of the Position Between The Subject and The Predicate in Surah At-Tawbah** analyses Surah At-Tawbah semantically and clarifies the meaning, types, and significance of nominal sentences in the process of obtaining the correct understanding of the Qur'an. Besides that, the fourth Arabic article is **The Contextual Characteristics of The al-Nawāsikh in The Mu'allaqat al-Ḥārith Ibn Hillizah: Semantic Analysis**. In this article, the authors explore the

selected poetic verses of the *Muallaqat* of Al-Hareth bin Hillizah in search of the subject of abrogation through semantic analysis. The next Arabic article is **Plants in Surah *al-Mufaṣṣal* and Human Responsibility: An Analytical Study on Narrative Interpretation**. This article studies the elements of nature, specifically plants in Surah *al-Mufaṣṣal*, and outlines the relationship between the mentioning of plants and human responsibility towards the environment according to *Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Lastly, the sixth Arabic article in this issue is **Understanding The Terminology of 'Siyahah' in The Qur'an and Sunnah**. The authors of this article seek to understand the root meaning of the term '*siyahah*' according to its usage in the Qur'an and Sunnah through inductive, descriptive, and comparative analytical study on the collected verses and hadith containing the term '*siyahah*' and its synonym.

The next article, which is the only English article in this issue is **The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī**. This article explores the concept and principles of Shariah enforcement as well as its application based on Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī's perspective to demonstrate the value and capability of Islamic law in solving problems.

The first Malay article in this issue is **An Analysis of The Hadith Argument of Fada'il Al-A'mal by Syaykh Dawud Al-Fatani in Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id**. This article critically evaluates the method of presenting hadiths in Shaykh Dawud's *fada'il al-a'mal in Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id* and compares it with the methods used by the majority of hadiths scholars. The second Malay article is **The Acknowledgment of Malay Scholar to The Creed of Salaf: A Study Based on The Thought of Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Through A Shield for Those Who are Commissioned or Faith Knot According to The Salaf**. In this article, the authors refer to the thought of Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili to discuss the creed of *Salaf* in terms of its acceptance as part of the *Ahl Sunnah Wal Jamaah*. The third Malay article is **The Implementation of Fiqh Methods During Medical Emergencies: Analysis of The Selected Fatwas from The Selangor Mufti Department**. The authors of this article attempt to analyse the selected fatwas from the Selangor Mufti Department, specifically looking at the

implementation of *fiqh* methods in medical emergency cases. The next Malay article, **Announcing Marriage Through Social Media: A Research Based on Shariah Law and The Current Economic Situation** discusses the Shariah point of view on the contemporary choice of announcing marriage through social media. The fifth Malay article, **The Framework of Spiritual Development Model in Learning Engineering Subjects** suggests a conceptual framework of spiritual development model that can be integrated into engineering subjects to help students to achieve a balance between their studies and spirituality. Besides that, the **An Analysis of the Role of Ethics and Civilization in PdP Online** article explores the practical aspect of *adab* in online PdP sessions among Malaysian students. The **Construction of Guideline for Delivering and Accepting Hadith in Religious Television Programme: An Analysis on The Main Criteria Required** article suggests a guideline that can be used to produce quality Islamic television programmes and to ensure the authenticity of hadiths that are being used. **The Politeness of Qur'anic Antonomasia Language in Revealing The Meaning of Intimacy** in the last article for this Special Issue. The authors of this article examine Quranic antonomasia in showing politeness when discussing the taboo subject of intimacy.

Lastly, the Editorial Committee of Journal of Islam in Asia would like to congratulate all authors whose writings are published in the Special Issue of 2023. May your contributions help to further flourish the field of academia and reach wider audiences. We would like to thank everyone, especially the guest editors who have contributed to the process of completion and publication of this issue. May your efforts be rewarded by Allah SWT.

Editorial Committee

Journal of Islam in Asia

February 2023

أهمية الإقرار في إثبات جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي ولاية كلنتن عام 2015م

The Importance of Confession in Proving The Crime of Adultery in Criminal and Sharī'a Law in Kelantan Throughout 2015

Kepentingan Pengakuan dalam Membuktikan Jenayah Zina Berdasarkan Undang-undang Jenayah dan Syariah di Kelantan pada Tahun 2015

نيك محمد نور بن نيك مت * قمر الدين بن أوانج مت **

الملخص

الإقرار سيد الأدلة له أهمية كبيرة في إثبات أي جريمة بصفة عامة وجريمة الزنا بصفة خاصة لأن الشهادة شبه مستحلية في إثبات هذه الجريمة، فلم تثبت هذه الجريمة على مدار التاريخ إلا بالإقرار. ولأن الإقرار أو الاعتراف نابع عن الشعور بالمسؤولية الكاملة والندم العميق فهما باعثان لا ابتغاء العفو والمغفرة من الله تعالى ولو يؤدي إلى هلاك نفس المقر، ولخطورة الموقف الذي يقفه المقر أمام المحكمة في جريمة الزنا، لا بد أن يضع الشارع هناك ضوابط صحيحة ودقيقة في قبول الإقرار أو الاعتراف في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي بولاية كلنتن التي استنبط موادها منها، حتى لا يكون محل تهمة أمام الجاهلين والمستهزئين، فمن هنا خطر على بال الباحث ولا سيما في ظل هذه الظروف الحرجة، من خلال الهجمة الشرسة على الشريعة الإسلامية الغراء، ومن سقم وفشل القوانين الوضعية ومن فقدان العدالة الإنسانية فيكون مسؤولية البيان والتوضيح لمفهوم الإقرار وما يتعلق به خاصة في بث الوعي العام للناس عن مميزات الشريعة الإسلامية السمة. وهذا البحث يتناول القضية من خلال الدراسة المكتبية المعتمدة على مؤلفات الأئمة المجتهدين والعلماء المنشورة على مر العصور في المكتبات الإسلامية في بيان تعريف الإقرار وشروطه كما بينه الفقهاء في كتبهم، مقارنة بالقانون الجنائي الشرعي بولاية كلنتن عام 2015م وتتركز الدراسة حول مفهوم الإقرار وشروطه. من خلال الدراسة يتضح أن مفهوم الإقرار في القانون سارية مع مفهوم الإقرار في الشريعة

* طالب مرحلة الدكتوراة جامعة السلطان زين العابدين ترنجانو ماليزيا

** الدكتور، محاضر في قسم الشريعة جامعة السلطان زين العابدين ترنجانو ماليزيا

الإسلامية، فلا يقبل قول القائل بأن القانون (خاصة في مواد الإقرار) مخالف للشريعة الإسلامية، وهو كذلك صالح للتطبيق.

الكلمات المفتاحية: الإقرار، الزنا، الشريعة والقانون.

Abstract

Confession, is the master of evidence, and it is of great importance in proving any crime in general and the crime of adultery in particular, because eyewitness evidence is almost impossible to prove, and it is proven throughout history only by confession. Because the admission or confession stems from a feeling of full responsibility and deep remorse, and they are triggers for seeking forgiveness from God, even if it leads to the death of the witness. Confession held a great risk to the confessor, that is why drafters of the criminal enactment (II) of the state of Kelantan have outlined certain methods in accepting confessions so that it is parallel between the enactment and Shariah, the confession process cannot be done arbitrarily, this has awoken the awareness of the researcher, especially in critical situations, that there is a fierce attack against the Islamic Sharī'a, the failure of man-made laws and the loss of justice, thus there is a deep sense of responsibility to explain the concept of confession and its conditions as well as matters related to it in the form of a comparison between Sharī'a and enactment, in order to spread public awareness about the advantages of tolerant Islamic Sharī'a. This research is based on library study and literature reviews of the diligent imams and scholars published throughout the ages in Islamic libraries to clarify the definition of acknowledgment and its conditions, as explained by the jurists in their books, compared to the enactment in the state of Kelantan in 2015. The study focuses on the concept of acknowledgment and its conditions. Through the study, it becomes clear that the concept of confession in the enactment is in force with the concept of confession in Islamic Sharī'a. The statement that the enactment (especially in the articles of confession) is not acceptable to the Shari'a, but is valid for application.

Keywords: Confession, Adultery, Sharī'a, and Law.

Abstrak

Pengakuan, merupakan sumber utama kesaksian, ia sangat penting untuk membuktikan sebarang jenayah khususnya zina, kerana bukti saksi mata hampir mustahil untuk dibuktikan, zina dibuktikan sepanjang sejarah hanya dengan pengakuan. Pengakuan adalah cetusan daripada perasaan bersalah yang penuh dengan rasa tanggungjawab dan penyesalan yang mendalam, ia bertujuan untuk memohon keampunan daripada Allah, walaupun ia membawa risiko yang berat terhadap pengaku, justeru itu dia sanggup mengaku bersalah di hadapan mahkamah. Jika di lihat betapa besarnya risiko pengakuan maka penggubal enakmen jenayah (II) negeri Kelantan telah menggariskan kaedah tertentu dalam menerima pengakuan agar selari antara enakmen dan Syariah, proses pengakuan tidak boleh dilakukan sewenang-wenangnya, ini telah menyedarkan pengkaji, terutamanya dalam keadaan genting,

serangan yang sengit terhadap Syariah Islam, kegagalan undang-undang buatan manusia dan hilangnya keadilan, Justeru itu muncullah rasa tanggungjawab yang mendalam untuk menjelaskan konsep pengakuan dan syarat-syaratnya serta perkara yang berkaitan dengannya dalam bentuk perbandingan antara syariah dan enakmen, demi menyebarkan kesedaran umum terhadap orang ramai tentang kelebihan Syariah Islam yang penuh toleransi. Penyelidikan ini adalah berdasarkan kajian perpustakaan dan tinjauan literatur terhadap penulisan para ulama yang telah diterbitkan sepanjang zaman di perpustakaan Islam untuk menjelaskan definisi pengakuan dan syarat-syaratnya, seperti yang dijelaskan oleh ilmuan Islam dalam kitab mereka, dan perbandingannya dengan enakmen jenayah (II) negeri Kelantan tahun 2015. Kajian ini memfokuskan kepada konsep pengakuan dan syarat-syaratnya. Berdasarkan kajian ini, ternyata konsep pengakuan dalam enakmen adalah selaras dengan konsep pengakuan dalam syariah Islam. Tidak boleh diterima sama sekali pernyataan bahawa enakmen (terutama dalam pengakuan) bercanggah dengan Syariah, bahkan sebaliknya ia amat sesuai untuk dilaksanakan.

Kata Kunci: Pengakuan, Zina, Syariah dan Undang-undang.

المقدمة

الإقرار هو الوسيلة الثانية من وسائل الإثبات لجرمة الزنا، والحكم الثابت بالإقرار هو أقوى مرتبة من مراتب الأحكام، ولذلك نجد أن فقهاء الحنفية يعتبرون الحكم المستند إلى الإقرار حكماً على سبيل المجاز، وأن الحكم هنا هو قضاء إعانة⁽¹⁾ أي أن القاضي يلزم المقر بإقراره فقط، وعلى ذلك يكون أثر الإقرار هو ثبوت الحق المقر به لا إثباته ابتداء⁽²⁾.

(1) البحر الرائق شرح كنز الدقائق المؤلف لابن نجيم الحنفي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الاولى 1418 هـ - 1997 م 18/7، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة لابن عابد محمد علاء الدين أفندي، دار الفكر للطباعة والنشر سنة، 1421 هـ - 2000 م، بيروت 409/5، بتصرف .

(2) نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، للدكتور عبد الناصر موسى أبو بصل، صفحة 307، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى سنة 1420 هـ - 2000 م .

والإقرار أو الاعتراف سيد البينات ولكنه يخضع لتمحيص القاضي فيجوز له متى اطمأنت نفسه إليه أن يأخذ به، أو أن يطرحه فيما إذا لم يقتنع به، بيد أن الاعتراف يجب أن ينظر إليه بحذر، لأنه لا يبعد أن يكون دليلاً ضعيفاً⁽³⁾.

وللإقرار أهمية كبرى في القانون الوضعي القديم، إذ يترتب على وجوده إعفاء المحكمة من البحث في عناصر الإثبات الأخرى، ولذلك كان القضاة في الأزمنة الغابرة يبيحون التعذيب أو يلجئون إليه أداة للإستجواب في سبيل الوصول إلى الإقرار. ولا زالت للإقرار أهمية في القانون المعاصر، ذلك أنه إذا اعترف المتهم تحتصر إجراءات الدعوى ويحكم القاضي بالعقوبة دون حاجة إلى إشتراك المحلفين في الدعوى لأن مهمتهم في إثباتها أصبحت غير قائمة⁽⁴⁾.

والإقرار بجريمة الزنا في التشريع الإسلامي يحصل بسبب الندم على المعصية والخوف من عقوبة الله سبحانه وتعالى في يوم الجزاء، ويريد المذنب أن يتخلص من الذنوب في الدنيا كي لا يحاسب عليها في الآخرة، ويندب للقضاة التعريض للمقر بعدم الإقرار لأن من مقاصد العقوبة في التشريع الإسلامي التأديب وإذا ندم المجرم حتى وصل إلى المطالبة بالجزاء فقد بلغ مقصد العقوبة فلا حاجة إلى الزيادة بأكثر من ذلك، ولعل الله أن يتوب عليه في الآخرة.

وإذا أصر المقر بالإقرار كما في حديث ماعز، فلا بد من العقوبة، وعلى هذا فلا يحتاج قطعاً القاضي أو الدولة الإسلامية إلى وسائل التعذيب أو الإكراه ليحصل على إقرار المجرم في جريمة الزنا، لأن الاعتراف أو الإقرار المعتبر في التشريع الإسلامي هو الإقرار المجرد من الترغيب والترهيب وله شروطه وضوابطه التي سأعرضها في هذا المبحث، إن شاء الله تعالى.

(3) شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية، للدكتور حسن الجوخدر 386، بتصرف.

(4) المحاكمة في قانون الإجراءات الجزائية اليمني، للدكتور علي حسن مجلي، صفحة 142-143، مكتبة خالد ابن الوليد، صنعاء، الطبعة الثالثة سنة 1423هـ-2002م، بتصرف.

موقف القانون من الإقرار

نص القانون بأن الإقرار من أفضل الوسائل في إثبات حد الزنا، كما نصت المادة رقم 44: (1) : (أفضل الوسائل لإثبات المتهم والحكم عليه بالحد هو إقراره بنفسه) .

تعريف الإقرار وشروطه

الإقرار لغة كما قال الراغب : (إثبات الشيء، } وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ {⁽⁵⁾، وقد يكون ذلك إثباتاً إما بالقلب وإما باللسان وإما بهما . وهو مأخوذ من المقر وهو المكان كأن المقر جعل الحق في موضعه، وقرار الماء وقرارته حيث ينتهي جريانه ويستقر، ويضاد الإقرار الإنكار، وأما الجحود فإنما يقال فيما ينكر باللسان دون القلب)⁽⁶⁾ .
وفي اصطلاح الفقهاء هو : إظهار الحق لفظاً، وقال آخرون هو إظهار المكلف الرشيد المختار ما عليه لفظاً أو كناية⁽⁷⁾.

(5) الحج : 5 .

(6) انظر المفردات في غريب القرآن، لأبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ) المحقق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت 414 ، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي سنة الولادة / سنة الوفاة 1051 تحقيق الناشر عالم الكتب سنة النشر 1996 مكان النشر بيروت وشرح منتهى الإرادات 612/3، البيان في مذهب الشافعي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمري أبو الحسين الشافعي اليمني، تحقيق قاسم محمد النوري، دار المنهاج، سنة 2000م، 417/13، بتصرف .

(7) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل علي بن سليمان المرادوي أبو الحسن، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 125/12 .

والإقرار أو الإقرار في القانون : هو الأقوال الصادرة عن المتهم أمام القضاء يقر فيه على نفسه و بإرادة حرة وواعية، بإرتكابه الجريمة المنسوبة إليه كلها أو بعضها، بصفته فاعلاً أصلياً أو شريكاً فيها⁽⁸⁾ .

ماهية الإقرار

إن الإقرار في ماهيته يفترق عن مجرد الأقوال الصادرة عن المتهم والتي قد يستشف منها القاضي ارتكابه للجريمة، فالإقرار هو القول الصادر عن المتهم باقتراه الجريمة . وعلى ذلك لا يعد إقراراً ما يمكن أن يكون استنتاجاً من بعض تصرفات المدعي عليه : فسكوته لا يعد إقراراً منه بما نسب إليه، لأنه لا ينسب إلى ساكت قول⁽⁹⁾، وكذلك فراره أو تصالحه مع المجني عليه⁽¹⁰⁾ .

مشروعية الإقرار

والأصل في مشروعية الإقرار الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب : فقوله تعالى { وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ }⁽¹¹⁾ . وقال تعالى { وَآخِزُونَ اعْتَرَفُوا

(8) المحاكمة في قانون الإجراءات الجزائية اليمني ، للدكتور علي حسن مجلي 141 .

(9) الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن أبي بر السيوطي، صفحة 142، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1403 هـ .

(10) شرح قانون أصول محاكمات الجزائية، للدكتور حسن الجوخدر، صفحة 383، مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى سنة 1992 م، بتصرف .

(11) آل عمران : 81 .

بِذُنُوبِهِمْ} (12) . وقال تعالى { أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى } (13) . وأما السنة : فقد أقر ماعز عند النبي بالزنا أربعاً فأمر برجمه (14) ، وكذلك الغامدية، وقال في حديث العسيف : ((واغد يا أنيس (15) على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها)) (16) . والحكم بالإقرار واجب للأحاديث الكثيرة، ولأنه إذا وجب الحكم بالبينة فلن يجب الإقرار مع بُعده من الريبة أولى (17) .

(12) التوبة : 102 .

(13) الأعراف : 172 .

(14) عن أبي سعيد الخدري τ قال : ((أن رجلاً من أسلم يقال له ماعز بن مالك أتى رسول الله فقال إني أصبت فاحشة فأقمه علي فرده النبي مرارا قال ثم سألت قومه فقالوا ما نعلم به بأساً إلا أنه أصاب شيئاً يرى أنه لا يخرج منه إلا أن يقيم فيه الحد قال فرجع إلى النبي فأمرنا أن نرجمه قال فانطلقنا به إلى بقيع الغرقد قال فما أوثقناه ولا حفرنا له قال فرميناها بالعظم والمدر والخزف قال فاشتد واشتدنا خلفه حتى أتى عرض الحرة فانتصب لنا فرميناها بجلاميد الحرة يعني الحجارة حتى سكت قال ثم قام رسول الله خطيباً من العشي فقال أو كلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له نبيب كنيب التيس على أن لا أوتى برجل فعل ذلك إلا نكلت به قال فما استغفر له ولا سبه))، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم : 1694 (3/1320) .

(15) هو الصحابي أنيس بن الضحّاك الأسلميّ، وهو الذي أرسله النبي إلى المرأة الأسلمية ليرجمها، إن اعترفت بالزنا، أسد الغابة 1/156 .

(16) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، المحقق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب الاعتراف بالزنا، رقم : 6440 (6/2502) .

(17) انظر منار السبيل في شرح الدليل، الشيخ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، تحقيق محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى 1996، 2/450 .

وأما الإجماع : فإن الأئمة أجمعوا على صحت الإقرار، ولأن الإقرار إخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذباً يضر بها، ولهذا كان أكد من الشهادة، فإن المدعى عليه إذا اعترف لا تسمع عليه الشهادة وإنما تسمع إذا أنكر (18) .
وأما حكم إقرار المقر في حق الله تعالى، فإنه لم يجب عليه أن يقر به، بل يستحب أن يكتمه (19) .

شروط الإقرار

المسألة الأولى : شروط المقر

وأما شروط المقر فمنها ما يشترك مع شروط الشاهد ومنها ما يخص البعض دون البعض، أما الذي يشترك مع الشاهد فمنها العقل والبلوغ والنطق عند بعض العلماء أذكره فيما بعد، وأما البصر فليس بشرط لصحة الإقرار، فيصح إقرار الأعمى في جريمة الزنا كالبصير لأن العمى لا يمنع مباشرة سبب وجوبها، وكذا الحرية، والإسلام، والذكورة ليست بشرط حتى يصح إقرار الرقيق، والذمي، والمرأة في جريمة الزنا (20)، وأما شروط المقر فهي :

1. الإدراك

والإدراك شرط مشترك بين الشاهد والمقر، والمراد بالإدراك أن يكون المقر بالغاً عاقلاً، والبلوغ والعقل هما شرطان من شروط التكليف، وإذا كنا قد استعملنا كلمة الإدراك للتعبير عن البلوغ والعقل فلأن الإدراك الكامل لا يتحقق شرعاً إلا مع توافر هذين الشرطين، إذ لا يكتفي

(18) انظر المغني شرح مختصر الخرقي، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى سنة 1405هـ 87/5، والبيان للعمري 417/13 .

(19) البيان للعمري 418/13 .

(20) أنظر بدائع الصنائع، لعلاء الدين الكاساني، الجزء 5، صفحة 486، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الثانية سنة 1982م . والهداية 49/7-50، بتصرف .

بالتمييز الذي هو نوع من الإدراك النسبي، ولأن الإقرار هو الإقرار بارتكاب جريمة الزنا، ويشترط في الزاني لكي تثبت الجريمة عليه أن يكون مكلفاً أي بالغاً وعاقلاً، وبالتالي فإن إقرار الصغير والمجنون على نفسه لا يستلزم لعدم التكليف أصلاً⁽²¹⁾.

2. الإختيار

ويعتبر الإختيار شرطاً هاماً من شروط الإقرار . لأن الإقرار يقوم على الاعتراف من مجرم بجريمته، ولكي يكون هذا الإقرار مقبولاً فيجب أن لا يصاحب إكراهاً سواء كان مادياً أو معنوياً، لأن الإكراه يعد الإختيار، ويُدخل الشك إلى النفس في صدق الإقرار، إذ ربما يقر المتهم على نفسه بالزنا ليدفع عن نفسه الأذى أو الضرر الذي يهدد به المكروه .. ولهذا فإن من شرط الإقرار أن يصدر من المقر مع توافر جميع الأدلة على الإختيار، فإذا ثبت أن هذا الإقرار قد صدر من المقر تحت أي ضغط أو أي نوع من أنواع الإكراه فعندئذ لا يمكن أن يكون مقبولاً لإحتمال أن يكون الإقرار كاذباً⁽²²⁾.

ولذا فلا يعد اعترافاً صحيحاً ذلك الذي يصدر عن شخص منوم مغناطيسياً لأنه في هذه الحالة معيب الإرادة مضطرب التفكير⁽²³⁾، وكذلك باستخدام مخدر، وهي عملية تستخدم كثيراً في أسرى الحرب، فيعطونهم مخدر حتى يفقدون وعيهم فيجيبون على كل الأسئلة بدون تفكير في العواقب كما يفعله الصحيح اليقظان، ويدخل تحته الإقرار بالوعد بتخفيف العقوبة وغير ذلك فإنها نوع من أنواع الإكراه المعنوي .

(21) مباحث في تشريع الحنائي الإسلامي القتل الزنا السرقة، محمد فاروق النبهان، مؤسسة الكتب الثقافية، الطباعة سنة 2016م، 269 .

(22) مباحث في تشريع الحنائي الإسلامي، للنبهان 270 .

(23) شرح قانون أصول محاكمات الجزائية، الدكتور حسن الجوخدر 384 .

فالقضاء : مؤسسة عدل وإنصاف تقوم على الحق وتحكم بالقسط وهي تعتمد على إظهار الحقيقة واضحة جلية بأدلة قوية وتطرح كل دليل يشوبه أو يتطرق إليه شك ولا يسوغ في شرعها أن تستند إلى دليل أخذ بالضغط والإكراه أو الخديعة والإحتيال⁽²⁴⁾ .

موقف القانون من الإكراه في الإقرار

نص القانون على أن الإختيار شرط في قبول الإقرار، كما نصت المادة رقم : 44. (2) (أن يكون الإقرار إختياري بدون إكراه، ويؤديه أمام القاضي ثم يعيدها أمام القاضي أثناء المحاكمة، وإذا كان متعلق بجريمة الزنا فلا بد من إعادة الإقرار أربع مرات أمام القاضي أثناء المحاكمة . ويشترط أن يكون الإقرار بدون تهديد أو وعد وترغيب، وأن يكون واضحاً ومفصلاً بأن المتهم قد اقرت الجريمة الموجهة إليه، ويعرف بأنه يعاقب بسبب إقراره). هذه المادة لا تخرج عن مفهوم الإقرار الذي في كتب الفقه الإسلامي .

3. النطق

اختلف العلماء في إقرار الأخرس بجريمة الزنا بين مجيزين وممانعين :

(24) انظر بحر الرائق لابن نجيم 7 / 5 .

ذهب المجيزون إلى أن النطق ليس شرط في الإقرار، فيقبل إقرار الأخرس إذا كان يفهم وعليه الحد، وهو رأي جمهور العلماء : المالكية⁽²⁵⁾، الشافعية⁽²⁶⁾، والحنابلة⁽²⁷⁾، وقول ابن القاسم صاحب مالك، وأبي ثور، وابن المنذر⁽²⁸⁾، وحجتهم كما يلي :

1. من القياس أن من صح إقراره بغير الزنا صح إقراره به كالناطق.
2. أن الأخرس قد تكررت إشارته حتى صارت عند من يعاشره مماثلة النطق⁽²⁹⁾.

وذهب المانعون إلى أن النطق شرط من الشروط التي يجب توافرها في الإقرار، وإلى هذا القول ذهب الحنفية⁽³⁰⁾، وحجتهم ما يلي :

1. أن الإشارة تحتل ما فهم منها وغيره، فيكون ذلك شبهة في درء الحد لكونه مما يندرى بالشبهات .
2. احتمال أن يكون له شبهة لا يمكنه التعبير عنها ولا يعرف كونها شبهة⁽³¹⁾.
3. إذا أقر به بالإشارة فالإشارة بدل عن العبارة والحد لا يقام بالبدل .

(25) انظر كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، عالم الكتب، الطباعة سنة 1983م، 99/6، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي شهاب الدين، تحقيق محمد حجي، سعيد أعرب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، الطباعة سنة 1994م، 58/12 .

(26) انظر إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، عثمان بن شطا البكري أبو بكر الدمياطي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، الطباعة سنة 1300هـ، 148/4

(27) انظر الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرادوي أبو الحسن، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 189/10

(28) انظر المغني لابن قدامة 62/9 .

(29) المصدر السابق 239/10 .

(30) أنظر بحر الرائق لابن نجيم 7/5 .

(31) انظر المغني لابن قدامة 62/9-63 .

4. أنه لا بد من التصريح بلفظة الزنا في الإقرار وذلك لا يوجد في إشارة الأخرس إنما الذي يفهم من إشارته الوطاء فلو أقر الناطق بهذه العبارة لا يلزمه الحد فكذلك الأخرس وكذلك إن كتب به لأن الكتابة تتردد والكتابة قائمة مقام العبارة والحد لا يقام بمثله⁽³²⁾.

والراجح رأي الجمهور، لأن الله عز وجل يقول {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} ⁽³³⁾، وليس في وسع الأخرس الكلام فلا يجوز أن يكلف إياه، وقال رسول الله : ((وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)) ⁽³⁴⁾، فصح أنه يلزم كل أحد مما أمر الله تعالى به ما استطاع، والأخرس يستطيع الإفهام بالإشارة فعليه أن يأتي بها، فلا حاجة من منعهم من تطهير ذنوبهم بالتوبة والإقرار، وكذلك من لا يحسن العربية يبين بلغته بألفاظ يعبر بها عما نص الله تعالى عليه ⁽³⁵⁾، وقد رأينا اليوم في وسائل الإعلام أن للأخرس لغة خاصة يتفاهمون بها فليس هناك شبهة النطق إلا لمن لا يفهم لغتهم، والله أعلم .

4. إمكان الفعل من المقر

ويراد بإمكان الفعل أن يكون المقر قادرًا على فعل ما أقر به، فلو اعترف بجريمة الزنا مثلاً، وهو لا يطيق الزنا أصلاً أو لانتفاء أسبابها عنه، فإقراره لا يقبل، لأن الواقع ينفي هذا

(32) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة سنة 1993م 9/98 .

(33) البقرة : 286.

(34) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، 1422هـ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله، رقم : 6858 (6/2658) .

(35) الحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أبو محمد، تحقيق عبد الغفار سليمان البندري، دار الكتب العلمية، بيروت، 147/10 .

الإقرار، وبالتالي فلا يجوز الإعتداد بالإقرار إذا كان هناك ما يشير إلى عدم صدق هذا الإقرار إذا كان هناك ما يشير إلى كذب المقر فيه، وبناءً عليه فإن إقرار الشخص العادي الذي ما سبق أن وطئت قدمه قصرًا أصلاً بالزنا - أعاذنا الله منه - مع ملكة أو أميرة لا يعتد به، لأن الواقع لا يتصور اللقاء بينهما عادةً، بخلاف الحراس والخدام في القصر فإن إقرارهم جائز ومقبول، لتصور وجود أسباب وإمكانية الفعل منهم .

5. عدم تكذيب المزني بها

اختلف الفقهاء في شرط تصديق المزني بها في صحة الإقرار، على قولين :
القول الأول : يقبل الإقرار من المقر وثبوت الجريمة عليه ولو كذبت المرأة المزني بها، وهو قول جمهور الفقهاء : المالكية⁽³⁶⁾، والشافعية⁽³⁷⁾، والحنابلة⁽³⁸⁾، وأدلتهم ما يلي :
1. حديث العسيف، فقد قال فيه : ((وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، اغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها))⁽³⁹⁾ .
وجه الدلالة، أن الرسول أمر برجم الرجل من غير انتظار اعتراف المرأة .

(36) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد [التمهيد - ابن عبد البر] أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب ، 1387 سنة، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، 91/9 .

(37) انظر إعانة الطالبين للدمياطي 148/4 .

(38) الكافي في فقه ابن حنبل، ابن قدامة عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي أبو محمد موفق الدين، تحقيق محمد فارس - مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، الطباعة سنة 1994م، بيروت 199/4 .

(39) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، رقم : 2575 (971/2) .

2. عن سهل بن سعد⁽⁴⁰⁾ عن النبي : ((أن رجلاً أتاه فأقر عنده أنه زنا بامرأة سماها له، فبعث رسول الله إلى المرأة فسألها عن ذلك، فأنكرت أن تكون زنت فجلده الحد وتركها))⁽⁴¹⁾ .

3. البراءة الأصلية وهي أن الزاني إذا أقر على نفسه فإن إقراره صحيح ولو أنكرته المرأة، وهذا الإقرار قاصر على الزاني الذي أقر بالزنا دون المتهمة بالزنا التي أنكرت الزنا، ولهذا يقام الحد على المقر حتى ولو كان هذا المقر جاهلاً لشخصية الزاني بها.

4. أن إقرار المقر يثبت ارتكابه للفعل المحرم، وقبوله بتوقيع العقوبة عليه ينفي احتمال كذبه، ولهذا يحاسب ويعاقب على الجريمة التي اعترف بها .. بخلاف المزني بها فلا يمكن أن تعاقب بمجرد الإقرار الصادر من الزاني، لأن إقرار الزاني ينحصر أثره في شخصه دون من اعترف بالزنا بها⁽⁴²⁾ .

القول الثاني : اشتراط إقرار المرأة أيضاً في الحد وإلا فلا، وإلى هذا القول ذهب الحنفية⁽⁴³⁾، فاشتراط أن يكون المزني به في الإقرار بالزنا ممن يقدر على دعوى الشبهة، فإن لم يكن بأن أقر رجل أنه زنى بامرأة خرساء أو أقرت امرأة أنها زنت بأخرس لم يصح إقراره، وحجتهم ما يلي :

(40) هو الصحابي سَهْلُ بن سَعْدِ بن مَالِكِ بن حَالِدِ الأنصاري الساعدي. شهد قضاء رسول الله في المتلاعنين، رأى سهل بن سعد النبي ، وسمع منه، وذكر أنه كان له يَوْمٌ تُؤْفِي النبي خمسَ عشرة سنةً. وعاش سهل و طال عمره، حتى أدرك الحجاج بن يوسف، وافْتُنِحَ معه، وتوفي سهل سنة ثمان وثمانين، وهو ابن ست وتسعين سنة، إنه آخر من بقي من أصحاب النبي بالمدينة، أسد الغابة 2/390.

(41) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، في كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، رقم : (662)4437، صححه الألباني.

(42) مباحث في تشريع الجنائي الإسلامي للنبهان 273 .

(43) انظر بدائع الصنائع للكاساني 61/7 .

1. من حكم الأصل براءة الذمة، أن الحد متى لم يجب على المرأة أصلاً أو تعذر استيفاؤه عليها لا يجب على الرجل بالإجماع .
 2. من القياس أن الزنا لا يقوم إلاً بالفاعل والمحل فإذا لم يظهر في جانبها امتنع الظهور في جانبه.
 3. أن من الجائز أن لو كان يقدر على النطق لادعى النكاح أو أنكر الزنا ولم يدع شيئاً فيندريء عنه الحد⁽⁴⁴⁾ .
- ورأي الجمهور هو الأرجح عملاً بصريح الحديث، ولوجوب حد المقر بإقراره، مع جواز العمل بالستر واستحابه على الطرف الثاني وهو ليس بملزم تصديق الإقرار الأول وإذا أقر يجوز له الرجوع عنه .

6. حضور المزي بها

وأما حضور المزي بها في الإقرار بالزنا والشهادة عليه فليس بشرط حتى لو أقر أنه زنا بامرأة غائبة أو شهد عليه الشهود بالزنا بامرأة غائبة صح الإقرار وقبلت الشهادة ويُقام الحد على الرجل لأن الغائب بالغيبه ليس إلا الدعوى وأنها ليست بشرط ولهذا رجم ماعز من غير شرط حضور تلك المرأة وكذلك العلم بالمزني بها⁽⁴⁵⁾ .

موقف القانون من تعدي الإقرار على غيره

نصت المادة رقم : 44 . (3) ثبت الإقرار على المقر نفسه فقط، ولا يتعدى إلى غيره، ويشترط في صحته ألا يتراجع عن إقراره .

(44) انظر بدائع الصنائع للكاساني 51/7 ، والبحر الرائق لابن نجيم 7/5 ، ولسان الحكام في معرفة الأحكام، إبراهيم بن أبي اليمن محمد الحنفي، عيسى البابي الحلبي، الطباعة سنة 1973 القاهرة، 398 .

(45) بدائع الصنائع للكاساني 51/7 .

هذه المادة لا تخرج عن مفهوم الإقرار وشروط تنفيذها الذين تكلم عليهما فقهاء الإسلام، والذي ذكرته سابقاً .

المسألة الثانية : شروط الإقرار

1. الصراحة والدقة في الإقرار

يشترط في الإقرار لكي يكون مقبولاً أن يكون صريحاً ومعبراً عما يريد المقر أن يقر به من فعل الزنا، بحيث يشرح المقر الفعل بشكل صريح ومفصل، بحيث تنتفى عنه الشبهة، ولا يكتفي من الإقرار بمجرد الإشارة إلى الفعل، لأن الإشارة قد تفيد الفعل وقد تفيد ما دون الفعل من المداعبة والمفاخضة، وإذا كانت جميع هذه الفعال توجب العقوبة فإن عقوبة الحد لا توجب إلا عند وقوع الفعل كاملاً، كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لما أتى ماعز بن مالك النبي قال له : لعلك قبلت، أو غمزت، أو نظرت، قال : لا يا رسول الله، قال : أنكنتها، لا يكتفي، قال : فعند ذلك أمر برجمه))⁽⁴⁶⁾ .

موقف القانون من وضوح الإقرار

نصت المادة رقم : 44 (2) : (وأن يكون الإقرار واضحاً ومفصلاً حتى يثبت أن المتهم قد اقترف الجريمة المتهمه، ويعرف بأنه سيعاقب بسبب إقراره) .
هذه المادة تتضمن فيها شروط الإقرار التي اشترطها الفقهاء في كتبهم، المستنبطة من النصوص الشرعية وأدلتها المعتمدة .

2. تكرار الإقرار

اختلف الفقهاء في اشتراط تكرار الإقرار من المقر على قولين :

(46) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، رقم : 6438 (2502/6) .

القول الأول : أن يقر الزاني أربع مرات بأنه زنا، وإلى هذا القول ذهب أبو حنيفة⁽⁴⁷⁾، وأحمد⁽⁴⁸⁾، وقد استدلا بحديث ماعز، فعن جابر: ((أن رجلاً من أسلم أتى النبي وهو في المسجد، فقال : إنه قد زنى فأعرض عنه فتنحى لشقه الذي أعرض فشهد على نفسه أربع شهادات فدعاه، فقال : هل بك جنون؟، هل أحصنت؟، قال : نعم فأمر به أن يرجم بالمصلى، فلما أذلقته الحجارة جَمَزَ حتى أدرك بالحرة فقتل))⁽⁴⁹⁾ .

وعن أبي بريدة عن أبيه قال : ((كنا أصحاب محمد نتحدث لو أن ماعزًا وهذه المرأة لم يجيئا في الرابعة لم يطلبها رسول الله))⁽⁵⁰⁾ .

(47) انظر بحر الرائق لابن نجيم 7/5 .

(48) الكافي في فقه ابن حنبل للمقدسي 204/4 .

(49) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب إذا قال لامرأته وهو مكروه هذه أختي، رقم : 1969 (2020/5) .

(50) المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت

الطبعة الأولى ، 1411 - 1990 تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، كتاب الحدود، رقم : 8163 (4386)، صححه الحاكم، وافقه الذهبي .

القول الثاني : عدم اشتراط التكرار في الإقرار وهو قول مالك⁽⁵¹⁾، والشافعي⁽⁵²⁾، وقالوا يكفي ولو مرة واحدة، وقد قال بهذا القول أيضاً كل من أبي ثور، وابن المنذر، والحسن، وحماد بن أبي سليمان⁽⁵³⁾، وحجتهم ما يلي :

1. من السنة، حديث العسيف حيث قال فيه : ((واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها))⁽⁵⁴⁾ .

وجه الدلالة، أن الحديث اشترط الرجم بمطلق الإقرار ولم يقيد بأربع مرات .
2. قصة الغامدية : ((فقالت يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني وأنه ردها فلما كان الغد قالت يا رسول الله لم تردني لعلك أن تردني كما رددت معازا فوالله إني لحبلى قال إني لا فاذهي حتى تلدي))⁽⁵⁵⁾ .

وجه الدلالة، أنها لم تقر أربعاً وإنما رد معازاً لأنه شك في أمره فقال له أبك جنون⁽⁵⁶⁾ .

(51) انظر المدونة الكبرى رواية سحنون، للإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، وزارة الأوقاف السعودية، مطبعة السعادة، الطباعة سنة 1324هـ، 209/16، التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي أبو محمد، تحقيق : محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية، الطباعة سنة : 1415، مكة المكرمة 499/2 .

(52) انظر الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة الطبعة الأولى سنة 2001م 125/7، وإعانة الطالبين للدمياطي 148 /4 .

(53) انظر المغني لابن قدامة 60/9 .

(54) صحيح البخاري، كتاب المحارِبين من أهل الكفر والردة، باب الاعتراف بالزنا، رقم : 6440 (2502/6) .

(55) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم : 1695 (1323/3) .

(56) شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري كمال الدين ابن الهمام، أحمد بن قودر قاضي زاده، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، الطباعة سنة 2003م، 219-218 /5 .

3. أن الإقرار إنما صار حجة في الشرع لرجحان جانب الصدق فيه على جانب الكذب، وهذا المعنى عند التكرار والتوحد سواء .
4. أن الإقرار إخبار، والخبر لا يزيد رجحاناً بالتكرار (57) .

والصحيح الجمع بين الدليلين وأنه يتعلق بعقيدة القاضي واجتهاده لأن الإقرار يكون كبقية الأدلة، يملك القاضي كامل الحرية في تقدير صحته وقيمته في الحكم، كما أن له أن يتم التحقيق إذا رأى داعياً إلى ذلك (58)، كما فعل الرسول في قصة ماعز على سبيل التحري والتحقيق، ولم يفعله في المرأة لقوة القرينة بسبب اعتراف الطرف الأول، حيث أن جريمة الزنا لم تتحقق إلا من الطرفين فيكفي فيها إقرار واحد، والله أعلم .

موقف القانون من تعدد الإقرار

وافق القانون قول أبي حنيفة، وأحمد بإشتراط تكرار الإقرار أمام القاضي على سبيل الإحتياط، كما نصت المادة رقم : 44 (1): (وإذا كان الإقرار متعلق بجريمة الزنا فلا بد من إعادة الإقرار أربع مرات أمام القاضي أثناء المحاكمة) .

هنا أخذت لجنة إعداد القانون بقول أبي حنيفة، وأحمد على سبيل الإحتياط، والخروج من الخلاف مستحب (59)، والله أعلم .

3. الإقرار أمام القاضي

اختلف العلماء في شرطيته على قولين :

(57) انظر شرح فتح القدير للسيواسي 218 /5 ، وبحر الرائق لابن نجيم 8/5 .

(58) المحاكمة في قانون الإجراءات الجزائية اليمني، الدكتور حسن علي مجلي 142 ، بتصرف .

(59) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية بيروت، 136 .

القول الأول : اشترط أن يتم الإقرار بين يدي القاضي، أي في مجلس القضاء، وهو قول أبي حنيفة⁽⁶⁰⁾، وقد اعتمد في ذلك بأدلة منها ما يلي :

1. أن ماعزًا والغامدية قد أقرتا على أنفسهما بالزنا بين يدي النبي.
2. من دليل الملازمة أن المقر إما أن يعترف بإقراره الأول في مجلس القاضي وعندها تلغي الشهادة لعدم الفائدة منها، وإما أن ينكر إقراره الأول، وفي هذه الحالة لا حاجة بنا على الشهود، لأن إنكاره يعتبر رجوعًا عن الإقرار .. والرجوع عن الإقرار في الحدود صحيح ومقبول، فإن هذه الشهادة لاغية⁽⁶¹⁾ .

القول الثاني : لا يشترط أن يكون أمام القاضي، فلو أقر بذلك أمام البينة العادلة فشهدت به عند الحاكم ثبت زناه، وأقيم عليه الحد، وإلى هذا القول ذهب المالكية⁽⁶²⁾ والشافعية⁽⁶³⁾ والحنابلة⁽⁶⁴⁾ ، وحجتهم ما يلي :

(60) انظر الدار المختار، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية سنة 1386هـ، المجلد 4، صفحة 9 . وبدائع الصنائع للكاساني 50/7 .

(61) انظر البحر الرائق لابن نجيم 8/5، ومباحث في تشريع الجنائي الإسلامي للنبهان 278 ، بتصرف .

(62) شرح الزرقاني، لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، المجلد 4، صفحة 175، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1411هـ .

(63) المجموع شرح المهذب للشيرازي، النووي، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي الشافعي أبو زكريا محي الدين، تحقيق محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد 524/18، غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، لمحمد بن أحمد الرملي الأنصاري، صفحة 272، دار المعرفة، بيروت، وفتح الباري لابن حجر . 142/12 .

(64) الكافي في فقه ابن حنبل للمقدسي 204/4، المغني لابن قدامة 52/9 .

1. عن أبي هريرة وزيد بن خالد⁽⁶⁵⁾ رضي الله عنهما فقالا : ((وأمر - - أنيسًا الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر فإن اعترفت رجمها فاعترفت فرجمها))⁽⁶⁶⁾ وجه الدلالة، أنه يكفي إقرار المرأة أمام أنيس وهو في مقام الشاهد دون الرسول وهو الحاكم، وإلا لم يأمر برجمها، فيصح إقرار المقر عند غير الحاكم .
والرأي الأول هو الصواب لما دل عليه حكم الرسول على الزناة، وجاء في رواية أخرى للبخاري : ((فاعترفت فأمر بها رسول الله فرجمت))⁽⁶⁷⁾، فالرجم بأمر النبي ، وحتى لا يكون هناك فوضى في القضاء، فلا ينبغي أن يقبل الإقرار إلا في مجلس القضاء، والله أعلم .

موقف القانون من إقرار المقر أمام القاضي

وافق القانون قول أبي حنيفة، كما نصت المادة رقم : 44 (3) : (ويؤديه أمام القاضي ثم يعيدها أمامه أثناء المحاكمة) .
هذه المادة موافقة مذهب أبي حنيفة، ومطابقة لما جرى في قانون المرافعات المعاصرة، فهي أقرب إلى روح العدالة، والله أعلم .

الرجوع عن الإقرار

ويصح الرجوع عن الإقرار قبل القضاء وبعد القضاء ويصح قبل الإمضاء وأثناء الإمضاء فإذا رجع أثناء الإمضاء أو وقت تنفيذ العقوبة وقفت العقوبة مباشرة، والرجوع عن الإقرار قد يكون صريحًا كأن يكذب نفسه في إقراره وقد يكون دلالة كهرج المرجوم أثناء الرجم أو الجلد فإذا هرب لم يؤخذ ثانية للتنفيذ لأن الهرب دلالة الرجوع والأصل في ذلك أنه لما هرب

(65) هو الصحابي زيد بن خالد الجهني. يكنى أبو عبد الرحمن، وقيل: أبو زرعة، وقيل: أبو طلحة. سكن المدينة، وشهد الحديبية مع رسول الله، وكان معه لواء جهينة يوم الفتح. وتوفي بالمدينة، وقيل: بمصر، وقيل: بالكوفة، وكانت وفاته سنة ثمان وسبعين، وهو ابن خمس وثمانين ، أسد الغابة 141/2 .

(66) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والندور، باب كيف كانت يمينا النبي، رقم : 2446/6)6258 .

(67) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود، رقم : 2575 (971/2) .

ماعز تبعوه حتى قتلوه ولما ذكر ذلك للنبي قال : ((هلا تركتموه))⁽⁶⁸⁾ وهذا دليل على أن الهرب دليل الرجوع وأن الرجوع مسقط للحد ويعتبر أبو حنيفة⁽⁶⁹⁾ ومالك⁽⁷⁰⁾ وأحمد⁽⁷¹⁾ مجرد الهرب وقت التنفيذ رجوعاً دون الحاجة إلى التصريح بالرجوع.

وأما الشافعية فيرون أن الهرب في ذاته ليس رجوعاً ولكنه يقتضي الكف عنه لاحتمال أنه قصد الرجوع فإذا كف فرجع سقط الحد وإذا لم يرجع تحتم تنفيذ الحد⁽⁷²⁾ . وكيفية الرجوع في الإقرار عند الشافعية كأن يقول كذبت في إقراري أو رجعت عنه، أو لم أزن، أو لا حد علي ولو قال لا تحدوني فليس برجوع على الراجح لاحتمال أن يريد أن يعفي عنه، أو يقضي دينه، أو غير ذلك وقال الماوردي : (يسأل فإذا بين عمل بمراده)⁽⁷³⁾ .

(68) رواه أبو داود في سننه، كتاب الرجم، باب رجم ماعز بن ملك، رقم : 4419 (660)، صححه الألباني .

(69) البحر الرائق لابن نجيم 8/5 ، والمبسوط للسرخسي 151/30 ، وبدائع الصنائع للكاساني 61/7 .

(70) الذخيرة للقراي 61/12 ، والقوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي، للغرناطي 208 ، وشرح فتح القدير للسيواسي 223/5 .

(71) انظر الكافي في فقه ابن حنبل 587/4 ، المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي، الطباعة سنة 1400، بيروت، 88/8 ، والمغني لابن قدامة 76/8 .

(72) انظر روضة الطالبين للنووي 96/10 ، والمهذب للشيرازي 345/2 .

(73) كفاية الأختار لتقي الدين الدمشقي كفاية الأختار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحسبي الدمشقي الشافعي، تحقيق علي عبد الحميد بلطجي و محمد وهي سليمان، دار الخير، الطباعة سنة 1994 دمشق 275 ، بتصرف .

وعند الشافعية لو قتل بعد سقوطه عنه بالرجوع وجب على قاتله الدية لا القود لاختلاف العلماء في سقوط الحد بالرجوع وأن غيره لا يسقط عنه كمهر من قال زنت بها مكرهة ثم رجع عن قوله لأنه حق آدمي⁽⁷⁴⁾.

موقف القانون من رجوع المقر عن إقراره

نصت المادة رقم: 45.

- (1) ويمكن على المتهم الرجوع عن أي إقرار ألذي أقره في أي وقت، حتى أثناء تنفيذ العقوبة .
 - (2) إذا تراجع عن إقراره قبل تنفيذ العقوبة فلا يعاقب، وإذا تراجع عنه أثناء العقوبة وقف تنفيذها مباشرة .
 - (3) في أي لحظة قبل أو أثناء تنفيذ العقوبة إذا فر المتهم من جهة الأمانة فيعتبر أنه قد تراجع عن إقراره . ففي تلك الحالة البند رقم (2) معمولة.
- هذه المادة مطابقة لما عليه فقهاء الإسلام في كتبهم، ولا تخرج منه في جملتها .

المسائل المتعلقة بالإقرار

النكول عن اللعان

النكول هو الإمتناع عن النفي في الدعوى، والمقصود هنا هو الإمتناع عن رد لعان الزوج، واختلف العلماء في حد الممتنع عن اللعان على قولين أساسين :

(74) إعانة الطالبين للدمياطي 149/4 .

- القول الأول : أن الزوجة إذا امتنعت عن اللعان فلا حد عليها، وإلى هذا القول ذهب الحنفية⁽⁷⁵⁾، والحنابلة⁽⁷⁶⁾، واستدلوا بما يلي :
1. أنه ليس في الأصول إيجاب الحد بالنكول وفيها إيجاب الحبس به .
 2. إن النكول ينقسم إلى أحد معينين إما بدل لما استحلف عليه وإما قائم مقام الإقرار وبدل الحدود لا يصح وما قام مقام الغير لا يجوز إيجاب الحد به كالشهادة على الشهادة وكتاب القاضي إلى القاضي وشهادة النساء مع الرجال .
 3. إن النكول لما لم يكن صريح الإقرار لم يجر إثبات الحد به لأنه شبهة كالتعريض وكاللفظ المحتمل للزنا ولغيره فلا يجب به الحد على المقر ولا على القاذف⁽⁷⁷⁾ .
- القول الثاني : أن المرأة إذا نكلت عليها الحد، وهو قول المالكية⁽⁷⁸⁾، والشافعية⁽⁷⁹⁾، ومن أدلتهم :

-
- (75) أنظر أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطباعة سنة 1405هـ تحقيق محمد الصادق قمحاوي 148/5-149 .
- (76) انظر الانصاف للمردوي 249/9، والفروع لابن مفلح 417/6، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي 183/3 .
- (77) أحكام القرآن للجصاص 149/5 .
- (78) المدونة الكبرى للإمام مالك 112/6، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للعلامة أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي الأزهرى المالكي، تحقيق عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطباعة الأولى سنة 1997م، 50/5، والكافي لابن عبد البر 289/1، حاشية الدسوقس على الشرح الكبير، أحمد الدردير-محمد عرفة الدسوقي-محمد عليش، عيسى البابي الحلبي، 465/2، والثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، الشيخ صالح عبد السميع الابي الأزهرى، المكتبة الثقافية بيروت 478/1، والتمهيد لابن عبد البر 48/15 .
- (79) الأم للشافعي 124/5، والإقناع في حل لفظ أبي شجاع، محمد بن محمد الخطيب الشربيني شمس الدين، تحقيق على محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة سنة 2004م، 463/2 .

1. قول الله تبارك وتعالى ﴿وَيَذُرُّ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾⁽⁸⁰⁾، وقال مالك رحمه الله تعالى، فإذا تركت المخرج - وهو رد لعان الزوج - الذي جعله الله لها برد قوله جلدت إن كانت بكرًا ورجمت إن كانت ثيبًا .

2. أن الزوج أحق عليها الزنا بالتعانه وصدق به قوله حتى صار غير قاذف لها، فإن خرجت من صدقه عليها وإلا أقيم عليها الحد⁽⁸¹⁾ .
والصواب والله أعلم، أن المسألة ترجع إلى القاضي يرجح بحسب قناعته واجتهاده، وبهذا نص عليه القانون:

موقف القانون في حال النكول عن اللعان

نصت المادة رقم 20.

أي زوج اتهم زوجته بالزنا إذا نكل أو نكلت عن اللعان بعد أمر المحكمة باللعان فعليهما:

- (1) عقب على الزوج بحد القذف أو
- (2) الزوجة إذا ثبتت عليها حد الزنا

نتائج البحث

توصل الباحث إلى نتائج أهمها:

1. أن هذا البحث يوضح مفهوم الإقرار وأهميته في إثبات جريمة الزنا كما جاء في الشريعة الإسلامية والقانون الجنائي بولاية كلنتن عام 2015م.

(80) النور : 8 .

(81) المدونة الكبرى للإمام مالك 112/6 .

2. أن الإسلام بشريعته الربانية قد سبق القوانين الوضعية في دقة الأخذ بالإقرار في تطبيق العدالة الإنسانية في عقوبة حد الزنا.
3. ومن توفيق الله وعونه وفضله على شعب كلنتن حكومة وشعبا أن وفقهم إلى تقنين القانون الجنائي الشرعي بما فيه مادة رقم 44 الذي ينص على الإقرار كما جاء في الشريعة الإسلامية، وحث كافة المسلمين حكومة وشعبا أن يلتزموا وينقادوا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

المصادر والمراجع

- ‘Alā’uddīn Al-Kasānī, Badā’ī’ Assanā’ī’, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-‘Arabīyyah, 1982)
- ‘Alī Bin Ahmad Bin Sa’id Bin Hazam Al-Andalūsī Abu Muhammad, Tahqīq Abdul Ghafar Sulaiman Al-Bandārī, Al-Mahallī Bil-‘Āthār, (Beirūt: Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah)
- ‘Alī Bin Sulaimān Al-Mardawī Abul Hassan, Tahqīq Muhammad Hamīd Al-Faqī, Al-Insāf Fī Ma’rifah Ar-Rājih Minal-Khilāf ‘Alā Mazhab Al-Imām Ahmad Bin Hanbal, (Beirūt: Dār Ihyā’ At-Turāth Al-‘Arabī)
- ‘Alī Hasan Majallī, Al-Muhakamah Fī Qanūn Al-Ijrā’āt Al-Yamanī, (San’ā: Maktabah Khālīd Bin Al-Wālid, 2002)
- ‘Uthmān Bin Shatā Al-Bakrī Abu Bakar Ad-Dimyātī, I’ānah At-Tālibīn ‘Alā Halli Alfāz Al-Mu’ayyan, (Dār Ihyā’ Al-Kutub Al-‘Arabīyah ‘Isā Al-Bābī Al-Halabī, 1300H)
- Abdul Nāsir Mūsā Abū Basal, Nazarīyyah Al-Hukm Fī Ash-Sharī’ah Wal Qānūn, (Omān: Dārul Nafā’is, 2000)

Abdul Rahmān Bin Abī Birr As-Sayūthī, Al-‘Ashbāh Wan-Nazā’ir, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-‘Lmīyah, 1403H)

Abdul Wahāb Bin ‘Alī Bin Nasr Ath-Tha’labī Al-Mālikī Abu Muhammad, Tahqīq Muhammad Thālith Sa’īd Al-Ghani, At-Talqīn Fi Fiqhi Al-Mālikī, (Makkah: Al-Maktabah At-Tijārīyah, 1415H)

Abdullah Bin Ahmad Bin Qudāmah Al-Maqdisī Abu Muhammad, Al-Mughnī Sharh Mukhtasar Al-Kharāqī, (Dār Ihyā’ At-Turāth Al-‘Arabī, 1405H)

Abu ‘Umar Yūsuf Bin Abdullah Bin Abdul Barr An-Namarī, At-Tamhīd Limā Fil-Muwatta’ Mīnal Ma’ānī Wal-Asānīd, (Al-Maghrib: Wizārah ‘Umum Al-Awqāf Wash-Shu’un Al-Islāmīyah, 1387H)

Ad-Dār Al-Mukhtār, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1386H)

Ahamd Bin Idrīs Al-Qarāfī Shihābuddīn, Tahqīq Muhammad Hajji, Sa’īd A’rab, Muhammad Bu Khibzah, Wazzukhayrah, (Dārul Gharbi Al-Islāmī, 1994)

Ahmad Bin ‘Alī Ar-Rāzī Al-Jassās Abu Bakar, Ahkām Al-Qur’ān, (Beirūt: Dār Ihyā’ At-Turāth Al-‘Arabī, 1405H)

Ahmad Bin Ghanīm Bin Sālim Bin Mahna Al-Farnāwi Al-Azharī Al-Mālikī, Tahqīq Abdul Wārith Muhammad ‘Alī, Al-Fawākih Ad-Dawānī ‘Alā Risālah Ibnī Abī Zaid Al-Qairawānī, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1997)

Hasan Al-Jawkhadir, Sharh Qanūn ‘Usūl Muhakamāt Al-Jazā’īyah, (Omān: Maktabah Ath-Thaqāfah Lilnashr Wattaūzī’, 1992)

Ibnu 'Ābid Muhammad 'Ālā'uddīn Affandī, Hāsyiah Raddu Al-Mukhtār Sharh Tanwīr Al-Absār Fiqh Abū Hanīfah, (Beirūt: Dārulfikri Littabā'ah Wannashr, 2000)

Ibnu Nujaym Al-Hanafī, Al-Bahr Ar-Rā'iq Syarh Kanzu Ad-Daqā'iq, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997)

Ibnu Qudāmah Abdullah Bin Muhammad Bin Qudāmah Al-Jamā'ilī Al-Maqdisī Ad-Dimashqī Al-Hanbalī Abu Muhammad Muwafiquddīn, Tahqīq Muhammad Fāris Mus'ad Abdul Hamīd As-Sa'dānī, Al-Kāfah Fī Fiqhi Ibnu Hanbal, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1994)

Ibrāhīm Bin Abil Yaman Muhammad Al-Hanafī, 'Isā Al-Bābī Al-Halabī, Lisānul Hikam Fī Ma'rifatil Ahkām, (Qāherah, 1973)

Ibrāhīm Bin Muhammad Bin Abdullah Bin Muflīh Al-Hanbalī Abu Ishak, Al-Mubdi' Fī Sharh Al-Muqni', (Beirūt: Al-Maktab Al-Islāmī, 1400H)

Ibrahīm Bin Muhammad Bin Sālim Bin Dhuyan, Manār As-Sayl Fī Sharh Ad-Dalīl, (Riyādh: Maktabah Al-Ma'ārif Lilnashr Wattauzī', 1996)

Jalaluddīn Abdul Rahmān As-Sayutī, Al-Ashbāh Wannazā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Ash-Shāfi'iyah, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah)

Mālik Bin Anas Bin Mālik Al-Asbahī Al-Humairī, Al-Mudawwanah Al-Kubrā Riwayah Sahnūn, (As-Sa'udīyah: Matba'ah As-Sa'ādah, 1324H)

Mansūr Bin Yūnus Bin Idrīs Al-Bahūtī, Kashf Al-Qanā' 'An Mutun Al-'Iqnā', ('Ālam Al-Kutub, 1983)

Muhammad Bin Abdul Baqī Bin Yusuf Az-Zarqānī, Sharh Az-Zarqānī, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1411H)

Muhammad Bin Abdul Wāhid As-Siwāsī As-Sakandrī Kamaluddīn Bin Al-Hamām, Ahmad Bin Qudir Qadhī Zādah, Tahqīq Abdul Razzāq Ghālib Al-

Mahdī, Sharh Fathul Qādir ‘Alā Al-Hidāyah Sharh Bidāyah Al-Mubtadi’, (Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2003)

Muhammad Bin Abdullah Abu Abdullah Al-Hākīm An-Naisabūrī, Tahqīq Mustafā Abdul Qādir ‘Atā’ Al-Mustadrak ‘Alā As-Sohīhayn, (Beirūt: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1990)

Muhammad Bin Ahmad Ar-Ramlī Al-Ansārī, Ghāyah Al-Bayān Sharh Zaid Bin Raslān, (Beirūt: Dār Al-Ma’rifah)

Muhammad Bin Ahmad Bin Abī Sahal Shamsul A’immah As-Sarkhasī, Al-Mabsūt, (Beirūt: Dārul Ma’rifah, 1993)

Muhammad Bin Ahmad Bin Jazarī Al-Gharnatī, Al-Qawānīn Al-Fiqhiyah.

Muhammad Bin Idrīs Ash-Shāfi’ī, Tahqīq Rif’āt Fauzī Abdul Muttalīb, Al-Umm, (Misr: Dār Al-Wafā’ Al-Mansūrah, 2001)

Muhammad Bin Ismā’īl Abu Abdullah Al-Bukhārī Al-Ja’afī, Tahqīq Muhammad Zuhayr Bin Nāsir An-Nāsir, Al-Jāmi’ Al-Musnad As-Sohīh Al-Mukhtasar Min Umūri Rasūlillah SAW, (Dār Tawqunnajāh, 1322H)

Muhammad Bin Muhammad Al-Khatib Asy-Syarbainiy Shamsuddīn, Tahqīq ‘Alī Muhammad Ma’wadh, ‘Ādil Ahmad Abdul Maujud, Al-‘Iqnā’ Fī Halli Lafzi Abī Shujā’, (Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 2004)

Muhammad Fārūq An-Nubhān, Mabāhith Fi Tashrī’ Al-Jinā’i Al-Islāmī Al-Qatlu Az-Zinā As-Sariqah, (Mu’assasah Al-Kutub Ath-Thaqāfiyah, 2016)

Muhammad Hamīd Al-Fiqī, Al-Insāf Fī Ma’rifah Ar-Rājih Minal-Khilāf ‘Alā Mazhab Al-Imām Ahmad Bin Hambal ‘Ali Bin Sulaimān Al-Mardawī Abū Al-Hasan, (Beirūt: Dār ‘Ihyā’ At-Turāth)

Sālih Abdul As-Sami' Al-Abī Al-Azhariy, Ath=Thamar Ad-Dāniy Fī Taqrib Al-Ma'ānī Sharh Risālah Ibn Abī Zaid Al-Qairawānī, (Beirūt: Al-Maktabah Ath-Thaqāfīah)

Sulaiman Binal-Ashghath Bin Ishāk Bin Bashīr Bin Shadād Bin 'Amru Al-Azdī As-Sajistānī, Tahqīq Muhammad Mahyuddīn Abdul Hamīd, Sunan Abī Dawūd, (Sida: Al-Maktabah Al-'Asriyyah)

Taqyuddin Abī Bakar Bin Muhammad Al-Husainī Al-Husainī Ad-Dimashqī Ash-Shāfi'ī, Tahqīq 'Alī Abdul Hamīd Baltajī, Muhammad Wahbī Sulaiman, Kifāyah Al-Akhyār Fī Hulli Ghāyah Al-Ikhtisār, (Damshiq: Dār Al-Khayr, 1994)

Yahyā Bin Sharaf Bin Marī Bin Hasan Al-Hizāmī Al-Hawrānī An-Nawawī Ash-Shāfi'ī Abu Zakariā Mahyuddīn, Tahqīq Muhammad Najīb Al-Muti'ī, Al-Majmū' Sharh Al-Mazhab Lil Shīrāzī, (Maktabah Al-Irshād)

تصريف الكلمة في لغة الهوسا: دراسة صوتية تحليلية: (المفردات
المتهوسة نموذجاً)

Word and its Morphological Conjugation in Hausa language
"Phonemic-analytical study"

(Hausa-ize words as a model)

Perkataan dan Konjugasi Morfologinya dalam Bahasa Hausa
"Kajian fonemik-analisis"

(Kata-kata Hausa-ize sebagai model)

عبد الله صالح عبد الله *، كوسوبي عيسى **

الملخص

غلب على هذه الدراسة الجانب التطبيقي أكثر من الجانب النظري، كونها دراسة صوتية تحليلية لـ: "تصريف الكلمة في لغة الهوسا" (الكلمات المتهوسة نموذجاً) حيث تسعى إلى توضيح وتحليل التصريف اللغوي للكلمة الهوسوية، وكيفية بنائها وطرق اشتقاقها، والعوامل التي تؤدي إلى تغيير دلالاتها، كما أنها تهدف إلى تحليل بعض الكلمات المتهوسة وعلاقتها اللغوية مع اللغة التي أخذت منها كالعربية مثلاً، وخاصة دراستها على المستوى الصوتي والصرفي. وبناءً على هذه الأهداف انتهجت الدراسة المنهج الوصفي التقابلي التحليلي؛ واستعانت الدراسة بمنهج الملاحظة المباشرة، نظراً لطبيعة البحث المعاصر. هذا، ولقد اقتصرَت الدراسة على الكلمات المتداولة بين العامة من شعب الهوسا، والتي يسهل فهمها للعربي أو دارس اللغة العربية، كونها مشابهة لكلمات لغته الأمّ أو لغة دراسته، في أصواتها وبنيتها؛ كما حاولت الدراسة عدم تكثير

* Senior Lecturer. Faculty of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis, Malaysia.
dr.abdallah@kuiips.edu.my.

** Assoc. Prof. Dr. Faculty of Languages, Al-Madinah International University, Malaysia.
koussoubel.issa@mediu.edu.my

الكلمات الدينية العربية التي دخلت لغة الهوسا. وأخيراً توصلت الدراسة إلى نتائج منها: التعرف على أهم طرق تطبيقية عن كيفية بناء الكلمات واشتقاقها؛ كما أبرزت الدراسة العوامل التي تؤدي إلى التغييرات التي تحدث للكلمات المتهوِّسة. ومن ثمَّ التحليلات التطبيقية التي يتم من خلالها توضيح العلاقة اللغوية بين لغة الهوسا واللغة العربية. وأوصت الدراسة ضرورة المواصلة بدراسات ميدانية تطبيقية تحليلية لأنها تُعدُّ من الدراسات المهمة التي تساعد الكثير من الدارسين والمُعلِّمين في الوقوف على بعض أوجه الاتفاق والاختلاف بين لغاتهم المتباينة؛ فاللغات البشرية ذات علاقة -مع بعضها- في بعض أسرارها وخصائصها اللغوية.

الكلمات المفتاحية: تصريف، الكلمة، لغة الهوسا، المتهوِّسة.

Abstract

This paper is a Phonemic-analytical study of: "The word and its morphological conjugation in Hausa language" (Hausa-ize words as a model) aims to clarify and analyze the linguistic conjugation of Hausa-ize word, how it is constructed, methods of its derivation, and the factors that lead to changing its concepts. The paper also aims to study and analyze some of the Hausa-ize words and their Linguistic relationship with the language from which it was taken, such as Arabic for example, especially its phonemic and morphological levels. Based on these objectives, this study adopted the analytical contrastive descriptive approach. The study also used the direct observation method, due to the nature of contemporary researches. Thus, the study was limited to the words circulating among the public of Hausa people, which are also easy to be understood by Arabs, since they are similar to the words of their mother tongue, as in its sounds and structure. The study also tried not to focus on religious words which entered Hausa language. Finally, the study reached some findings such as: Identifying the most important methods of how words are constructed and derived; The study also highlighted the factors that lead to changes in Hausa-ize words linguistically. Then, explanations of linguistic analysis through which the linguistic relationship between the Hausa language and the Arabic language is clarified. Finally, this study recommended the need to continuing of analytical and applied field studies, because it is considered among significant studies which help many scholars and learners to identify some aspects of similarity and diversity between their different languages. Human languages are inter-related - with each other - in some of its linguistic secrets and characteristics.

Keywords: Morphology, Word, Hausa Language, Hausa-ize.

Abstrak

Makalah ini ialah kajian fonemik-analisis tentang: "Perkataan dan konjugasi morfologinya dalam bahasa Hausa" (perkataan Hausa-ize sebagai model) bertujuan untuk menjelaskan dan menganalisis konjugasi linguistik perkataan Hausa-ize, bagaimana ia dibina, kaedah terbitannya, dan faktor-faktor yang membawa kepada perubahan konsepnya. Kertas kerja ini juga bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis beberapa perkataan Hausa-ize dan hubungan Linguistiknya dengan

bahasa dari mana ia diambil, seperti bahasa Arab misalnya, terutamanya tahap fonemik dan morfologinya. Berdasarkan objektif tersebut, kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif kontrastif analitikal. Kajian ini juga menggunakan kaedah pemerhatian terus, kerana sifat penyelidikan kontemporari. Oleh itu, kajian itu terhad kepada perkataan yang beredar di kalangan masyarakat Hausa, yang juga mudah difahami oleh orang Arab, kerana ia serupa dengan kata-kata bahasa ibunda mereka, seperti dalam bunyi dan strukturnya. Kajian juga cuba untuk tidak tertumpu kepada perkataan agama yang masuk ke dalam bahasa Hausa. Akhirnya, kajian ini mencapai beberapa penemuan seperti: Mengenal pasti kaedah terpenting bagaimana perkataan dibina dan diterbitkan; Kajian ini juga menekankan faktor-faktor yang membawa kepada perubahan dalam perkataan Hausa-ize secara linguistik. Kemudian, penjelasan analisis linguistik yang melaluinya diperjelaskan hubungan linguistik antara bahasa Hausa dan bahasa Arab. Akhir sekali, kajian ini mencadangkan keperluan untuk meneruskan kajian lapangan analisis dangunaan, kerana ia dianggap antara kajian penting yang membantu ramai sarjana dan pelajar untuk mengenal pasti beberapa aspek persamaan dan kepelbagaian antara bahasa mereka yang berbeza. Bahasa manusia saling berkaitan - antara satu sama lain - dalam beberapa rahsia dan ciri linguistiknya.

Kata kunci: Morfologi, Perkataan, Bahasa Hausa, Hausa-ize.

المقدمة

إن الدراسات اللغوية (التحليلية التطبيقية) حظيت باهتمام اللغويين منذ زمن بعيد، بما فيهم العرب والغربيين والهوسويين، فقد بذلوا مجهودات قيّمة كشفت الكثير عن اللغات البشرية المتباينة؛ وقد رأى بعض الباحثين المعاصرين أهمية استمرارية القيام بالدراسات التطبيقية، كون أغلب الدراسات نهجت منهجاً قديماً عند عرضها للموضوعات، وحتى إنّ بعضها لا تكاد تُفهم لدى بعض الدارسين والمتعلّمين في هذا العصر؛ لذلك تحتاج إلى إحياء، وفق المنهج الحديث في الدراسات اللغوية بوجه عام، والدراسات التقابلية على الخصوص.

هذا، ومن هذا المطلق رأى الباحثان أهمية ضرورة مواصلة دراسات مكثفة حول لغات البشر، بشرط أن تكون على نهج الدراسات اللغوية الحديثة، كونها تساعد الكثير من الدارسين والمتعلّمين، وخاصة أثناء تحليل العلاقات اللغوية بينها. وهذا البحث بحث وصفي تحليلي تطبيقي في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، الذي يدرس اللغة على نحوٍ موضوعيٍّ (علميٍّ)،

وليس انطباعي ذاتي؛ فيدرس بنية اللغة من جوانب لغوية شتى، منها قضية الأصوات، كما يُعنى بوسائل تكوين الكلمات، من بناء الوحدات الصرفية المختلفة، فيختصّ بالوحدات الصرفية والتغييرات التي تطرأ على البنية الصرفية لاعتبارات صوتية. ويسعى البحث إلى دراسة الكلمة الهوسوية وتصريفها بهدف تحري ما يحدث لها عند تهويسها من تغيّرات لغوية، وما يميّزها من اختلافات عمّا كانت عليه في الأصل قبل تهويسها. وتمّ تقسيم البحث إلى مقدّمة وأربعة مباحث.

إشكالية الدراسة

تكمن إشكالية هذه الدراسة في أنّ بعض الدراسات التي تناولت الموضوع تناولته من خلال القواعد اللغوية بشكل عام، وعلى مستوى مرتفع، وتناولت مواد منفصلة، ومع كل هذا اتبعت طرقاً تقليدية عند التحليل، كاستعمال الرموز العربية عند كتابة الكلمات الهوسوية، وعدم استخدام الطريقة المناسبة لتحليل العلاقة اللغوية بين اللغات (كالعربية والهوسا)؛ فنتيجة لذلك بدت غامضة وصعب فهمها، فهذه الإشكالية دافعة إلى القيام بهذا البحث وفقاً للدراسات اللغوية الحديثة. ومن الإشكالية أيضاً أنّه اتضح أثناء الاطلاع بأنّ هناك التباس في فهم بعض الظواهر الصوتية والصرفية في لغة الهوسا وخاصة ذات العلاقة مع العربية، لدى الدارسين من طلاب العرب ودارسي العربية من أبناء الشعب الهوسوي، لذلك بدت الحاجة إلى بذل جهدٍ علميٍّ سلسٍ معاصر.

أسئلة الدراسة

- 1- ما طرق بناء واشتقاق الكلمة في لغة الهوسا؟
- 2- ما العوامل التي تؤدي إلى تغيير دلالة الكلمات المتهوسة؟
- 3- كيف يتم التحليل اللغوي للكلمات المتهوسة؟

أهداف الدراسة

- 1- التعرف على طرق بناء واشتقاق الكلمة في لغة الهوسا.
- 2- الوقوف على العوامل التي تؤدي إلى تغيير دلالة الكلمات المتهوسة.

3- معرفة التحليلات اللغوية للكلمات المتهوِّسة، وبيان علاقتها مع اللغة أُخذت منها.

حدود الدراسة

اقتصرت الدراسة على الكلمات المتداولة بين العامة من شعب الهوسا، والتي يسهل فهمها للدارس العربي، كونها مشابهة لكلمات لغته الأم، في أصواتها وبنيتها؛ واقتصرت بدراستها على المستوى الصوتي والصرفي، دون التطرق أو الإشارة إلى تطوراتها اللغوية أو أصولها التاريخية، إلا بشكل يسير في بعض الأماكن المناسبة.

منهج الدراسة

نُهجت الدراسة المنهج الوصفي التطبيقي التحليلي؛ كما استعانت بمنهج الملاحظة المباشرة، نظراً لطبيعة البحث.

أهم الدراسات السابقة

لقد جرت العادة في النظام الأكاديمي أن تبنى البحوث والدراسات العلمية على دراسات سابقة، ويلزم أن تكون ذات صلة بموضوع المراد البحث أو الدراسة فيه، وهذه الصلة قد تكون بمضمون البحث الجديد أو شكله، من حيث تبيين نقاط الاتفاق والاختلاف بينها، وكما يتجلى الجديد من خلال ذلك؛ وبناءً على ذلك وقف البحث -حسب الاطلاع المتواضع- على بعض الدراسات ذات الصلة بهذه الدراسة؛ وهي كالتالي بالإيجاز:

- 1- ظواهر صرفية مشتركة بين اللغة العربية والهوسا¹.
- 2- وسائل صوغ الأبنية في اللغتين العربية والهوسا².
- 3- الإبدال الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا³

¹ مقالة للدكتور مصطفى حجازي السيد حجازي، نشرتها مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، في الجزء الخامس والخمسون، سنة 1405هـ الموافق 1984م. وهي مكونة من ست عشرة (16) صفحة فقط.

² الدكتور/يهودا سليمان إمام. نشرت هذه الدراسة في مجلة (دراسات أفريقية) في العدد الثاني والأربعين، جامعة أفريقيا العالمية، 2009م.

³ هذه الدراسة من منشورات مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد الثاني والأربعون، سنة 1398هـ -- 1978م. للدكتور مصطفى حجازي السيد حجازي.

4- طرق توليد المعاني واشتقاق الألفاظ في اللغتين العربية والهوسوية (دراسة مقارنة)⁴.
ومن نتائج هذه الدراسات أنها أسهمت في إظهار أوجه التشابه بين اللغتين (الهوسا والعربية)

بعض الدراسات الأجنبية

- 1- An Introduction to Hausa Morphology: Gidan Dabino Publishers, Fagge, Kano 1993
- 2- Lawal Bawuro, A Comparative Study of Hausa and Fulfulde Morphology: Department of Nigerian Languages, Bayero University, Kano Nigeria. 2000.
- 3- Bello Muhammad. HAUSA DA TASRIFINTA (1&2), (Mujallar Makarantar Hausa Mayu 2007), Nigeria. Sokoto (ISSN: 1597-8273).
- 4- Ahmad B.Z, Issues in Hausa Dialectory: Ph.D. Thesis (Indiana University 1982).

أولاً: الإطار النظري

توطئة

لغة الهوسا لغة يتكلمها شعب الهوسا وآخرون من بعض القبائل المجاورة له. وتنتمي إلى الأسرة الأفروآسيوية، وهي تمثل رأس اللغات لمجموعة اللغات التشادية. وعلى هذا فإن لغة الهوسا تُمتّ بعلاقة مباشرة مع اللغة العربية، فكلاهما من الأسرة الأفروآسيوية⁵. كما أنّ لغة الهوسا تُصنّف في أسرة اللغات الأفريقية الآسيوية من العشيرة التشادية، وبالذات من الأسرة التشادية الغربية مجموعة (أ).⁶

هذا، وقد ثبت في تاريخ اللغات البشرية وجود قرابة مع لغة الهوسا ولغات أخرى، مثل العربية والصومالية والبحارية والبربرية. وهناك عدة مظاهر صوتية وصرفية ونحوية مشتركة

⁴ الدكتور محمد داؤد محمد داؤد؛ الأستاذ المساعد في كلية اللغات، قسم اللغة العربية، (جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا)، نُشرت الدراسة في (مجلة دراسات أفريقية)، جامعة أفريقيا العالمية. د/ت.

⁵ انظر: يوسف الخليفة أبوبكر، أبو منقة محمد الأمين، قدرماري بابكر حسن، وجاه الله كمال محمد، المصدر السابق.

⁶ انظر: الدكتور، طاهر محمد داود، شعب الهوسا "الموطن واللغة"، ص 20 وما بعدها.

تؤكد تلك الصلة، منها: احتوائها على الأصوات الانفجارية (الدفعية)، وهي موجودة كذلك في اللغة العربية والصومالية والأمهرية، ومن ملامح هذه الشراكة وصف الطاء في لغة الهوسا باعتباره صوتاً مجهوراً، كما هو حاله في العربية، ومن العناصر الصرفية المشتركة، استخدام (الميم + حركة)، كسابق لاشتقاق اسم الفاعل، واسم المكان، واسم الأداة...⁷ وتعدُّ هذه الظاهرة من أوسع الظواهر انتشاراً بين أفراد أسرة اللغات الأفروآسيوية، وتعمل في اللغتين العربية والهوسا أكثر انتظاماً، ولعلَّ أهم ما يميّز لغات هذه الأسرة وجود ظاهرة التذكير والتأنيث في جميعها، إلا أنَّ التشابه بين العربية والهوسا فيها أقوى ممَّا هو عليه بين العربية وكثير من لغات هذه الأسرة...⁸

خلفية جغرافية لغوية عن الهوسا

يتطلب الحديث عن الكلمة الهوسوية والكلمات المتهوسة، الإشارة إلى بعض الخلفيات المتعلقة بلغة الهوسا، وذلك من حيث المتكلمين بها أرضاً وشعباً، ليحيط القارئ الكريم بما يلزم في الموضوع. يقول المؤرِّخ أحمد شلبي في موسوعته: "تقع بلاد الهوسا بين صونغي في الغرب وئزُّنو في الشرق، وهذه البلاد عبارة عن سهول خصبة كانت مطلع الإمبراطوريتين المجاورتين، ولكنها لم تقع في قبضة النفوذ السياسي في أيِّ يوم من الأيام لأية واحدةٍ منهما، بيد أنَّها تأثرت بالنظام المتبع في الشرق، والذي كان النظام الإقطاعي أبرز خصائصه..."⁹.

⁷ انظر: أبو منقة، محمد الأمين، صوتيات لغات الشعوب الإسلامية في إفريقيا "الهوسا والفولاني والسواحيلي"، جامعة الخرطوم، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، طبع على نفقة إيسيسكو، بتعاون مع منظمة الدعوة الإسلامية بالخرطوم، 1998م)، ص16-17.

⁸ انظر: أبو منقة، محمد الأمين، صوتيات لغات الشعوب الإسلامية في إفريقيا "الهوسا والفولاني والسواحيلي"، جامعة الخرطوم، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، طبع على نفقة إيسيسكو، بتعاون مع منظمة الدعوة الإسلامية بالخرطوم، 1998م)، ص16-17.

⁹ الدكتور، أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط/4، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، 1983)، 128/6.

بينما يوضح لنا الدكتور طاهر داود الموقع الحالي لبلاد الهوسا فيقول: "تقع بلاد الهوسا الحالية في شمال نيجيريا وجنوب جمهورية النيجر بين خطوط الطول 15°-18° ش، وخطوط العرض 8°-12° ق، بين أرض برنو شرقاً إلى الضفة الغربية لنهر النيجر، وتحدها شمالاً الصحراء الكبرى وجنوباً، حتى نهر بنوي. وتقع بلاد الهوسا قد توسعت كثيراً عن مركزها الأول، بل هي في توسع مستمر حتى اليوم"¹⁰.

وشعب الهوسا ليس قبيلة بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة، فهو شعب لا ينحدر من عرق واحد كالقبيلة، بل جاء هذا الشعب نتيجة امتزاج ظل يحدث خلال عدة قرون بين جماعات قبلية وجنسية كثيرة، أخذت تنصهر في شكل أقرب ما يكون إلى شكل دولة، وذلك بفضل ما كان لهم من لغة مشتركة، ويفضل اعتزازهم جميعاً بحضارة واحدة، إلا أن هذه الجماعات لم تكن تمثل دولة بالمدلول الدقيق لهذه الكلمة¹¹.

هذا، وقد نشأت الهوسا في غرب أفريقيا من عنصر هوسوي، ترجع أصوله إلى العنصر النيجري الحامي - كما سبق - الذي استقر في غرب أفريقيا، في أربعة عشر ولاية، عُرفت سبع منها بأنها الولايات الخالص لهوسا، وهي: (غوبير Gobir، ودورا Daura، وكثسينا Katsina، وززو Zazzau، وبيروم Birom، وزنو Rano، وكانو Kano. وبالمقابل، هناك سبع ولايات أخرى غير الخالص وهي: ياور ياور Yawuri، ويوربا Yoruba، ونوفي Nupe، وكبي Kebbi، وزمفرا Zamfara، وكورا Kwara، وغواري Gwari¹².

¹⁰ انظر: الدكتور، طاهر محمد داود، شعب الهوسا "الموطن واللغة"، جامعة بايرو، نيجيريا، (كانو، SK Amodu printers، 2001)، ص 8 وما بعدها.

¹¹ انظر: الدكتور، أحمد شلي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، 6/128.

¹² انظر: يوسف الخليفة أبوبكر، أبو منقة محمد الأمين، قدرماري بابكر حسن، وجاه الله كمال محمد، اللغات في إفريقيا مقدمة تعريفية، ط/1 (الخرطوم: جامعة إفريقيا العالمية، 2006م)، ص 52.

ومن الجدير بالذكر أنّ شعب الهوسا برّمته يدين بالدين الإسلامي،⁽¹³⁾ ممّا جعل العلاقة اللغوية واضحة بين العربية والهوسا، وأصبحت لغة الهوسا تتأثر تأثيراً كبيراً باللغة العربية في شتى النواحي اللغوية، صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً، بل وفي منحنى الشعر كذلك. ولغة الهوسا لغة يتكلمها شعب الهوسا وآخرون من بعض القبائل المجاورة له. وتنتمي إلى الأسرة الأفروآسيوية، وهي تمثل رأس اللغات لمجموعة اللغات التشادية. وعلى هذا فإنّ لغة الهوسا تمّت بصلة مباشرة مع اللغة العربية، فكلاهما من الأسرة الأفروآسيوية¹⁴. هذا، فقد تجلّى مما سبق بأنّ لغة الهوسا تُصنّف في أسرة اللغات الأفريقية الآسيوية من العشيرة التشادية، وبالذات من الأسرة التشادية الغربية المجموعة (أ) التي تضمّ بجانبها لغات: بُولي Bole، تَنْغالي Tangale، أنغاس Angas، رُون Ron، بدي Bade، وَرْجي Warji، زَار Zaar، وأقرب هذه اللغات إلى لغة الهوسا هي لغة غُونْدرا Gwandara التي تَقطن منطقة كِنِفي Keffi القريبة من العاصمة الفدرالية الجديدة لدولة نيجيريا (أبوجا Abuja)¹⁵.

ثانياً: الكلمة الهوسوية وطرق تصريفها

تعريف الكلمة الهوسوية: اختلفت الآراء حول تعريف الكلمة في اللغة البشرية بصفة عامة؛ ولغة الهوسا من أهم اللغات الأفريقية التي حظيت باهتمام اللغويين الغربيين وأبنائها اللغويين، لذلك وُجِدَت تعريفات متباينة تحدّد مفهوم الكلمة، منها مثلاً: قول باوير Bawer: "هي كل ما اصطلح عليه أصحاب اللسان بالكلمة"¹⁶. ويقول ديبيد كرستال David Crystal: "هي اللبنة التي يبيّنُها أصحاب اللسان على ألسنتهم كتابةً أو تلفظاً"¹⁷. ويقول

¹³ ملاحظة: يوجد القليل النادر جداً غير المسلمين من شعب الهوسا الذين ما زالوا يعيشون بالغابات البعيدة والجبال، ذلك لأنّ بعض المنظمات التبشيرية النصرانية سبقت مسلمو الهوسا للدعوة إلى المنطقة، فاعتقوا النصرانية ديناً لهم.

¹⁴ انظر: يوسف الخليفة أبوبكر، أبو منقة محمّد الأمين، قدرماري بابكر حسن، وجاه الله كمال محمّد، المصدر السابق.

¹⁵ انظر: الدكتور، طاهر محمّد داود، شعب الهوسا "الموطن واللغة"، ص 20 وما بعدها؛ بتصرف.

¹⁶ انظر: English word formation 3rd Edition, 1983. ص 234.

¹⁷ انظر: Dictionary of linguistics and phonetics, 6th Edition, 2008. ص 158.

بلوم فيلد Bloomfield: "هي اللبّينات الصغيرة ذات الحرية التامة"¹⁸. وجاء تعريف آخر للكلمة في القاموس الهوسوي بأنها: "الحروف المملوطة ذات المعنى التام"¹⁹.

شرح التعريفات: فمن خلال هذه التعريفات يتّضح بأن حدّ الكلمة صعبُ التحديد، وعلى كلّ، فإن كلا من التعريف الأول والثاني يشيران إلى العضو الأساسي من جهاز النطق وهو اللسان، وهو الآلة أكثر استعمالاً وتحركاً عند النطق، فبانَ منهما بأن كلّ ما نطق به اللسان عند الكلام واصطلح عليه أصحاب اللسان بالكلمة فهو كلمة، حتّى وإن كان حرفاً.

وأما اللغوي Bloomfield، فقد استخدم في تعريفه (اللبّينة)، ويقصد باللبّنة هنا الحرف، فالحرفُ المملوطةُ أو المكتوب يصح كلمة عند أصحاب اللسان إذا اصطلحوا عليه بذلك، فكلمة Iee (إِي) مثلاً، عبارة عن حرفٍ واحدٍ ممدودٍ، ومعناه: (نعم) في لغتي العربية والهوسا؛ ولا شكّ أنّه يفيد المعنى التام الذي يحسن السكوت عليه؛ لكن لم يكن هذا الحرف الممدود ذا معنًى تامٍ إلّا عندما بيّن أصحاب ذلك اللسان بذلك.

وأما طرق تصريف الكلمة في لغة الهوسا، فليست مختلفةً عن طرق تصريفها في العربية، فهي خاضعة للميزان الصرفي المعهود عليه في اللغة، فتتحول الكلمة من حال إلى آخر طبقاً للقوانين الصرفية، فتكون إمّا للزيادة أو النقص طراً عليها في الميزان. فالكلمة الهوسوية إمّا أن تكون اسمًا أو صفةً أو موصوفًا، أو فعلاً أو حرفاً. ولقد حصرَ لنا الدكتور Bello Muhammad²⁰ طرق تصريف الكلمة الهوسوية من حالٍ لآخر، وهي ملخّصة في ستة عشر نقاط.

ثالثاً: بناء الكلمة الهوسوية: اشتقاقها وعوامل تغيير دلالتها:

¹⁸ انظر: An Introduction to Hausa Morphology, Gidan Dabino Publishers, Fagge, Kano 1993.

¹⁹ انظر: Kamusun-Hausa na Jami'ar Bayero, (Jami'ar Bayero: Cibiyar Nazarin Harsunan Najeriya, 2006) ص 227.

²⁰ انظر: HAUSA DA TASRIFINTA (Mujallar Makarantar Hausa Mayu .Bello Muhammad (2007) ، Nigeria. Sokoto ، الإصدار الثاني من المجلة. 19/1.

- اشتقاق الكلمة الهوسوية:

إن مجمل البحث في الصرف أو بناء الكلمة هو دراسة الوسائل التي تتخذها كل لغة من اللغات لتكوين الوحدات الصرفية المتاحة في تلك اللغة؛ وعلى وفق القواعد المتصلة بالصيغ فيها. فتتألف الكلمات بضم الحروف بعضها إلى بعض.

ولغة الهوسا من بين اللغات ذات الوسائل المتعددة لتكوين الوحدات الصرفية. مع أن علم التصريف الهوسوي علمٌ معقّدٌ جدًّا وصعب الإدراك²¹، وذلك لعدم تطرق اللغويين إليه في تأليفاتهم ودراساتهم في لغة الهوسا منذ القِدَم؛ ووظيفة التصريف في لغة الهوسا هي نفس الوظيفة التي يؤديها في العربية.²²

والكلمة في لغة الهوسا: لفظ مأخوذ من العربية، وبعض الهوسا ينطقها بكسر اللام (كَلِمَه)، ومعناها المقطع الواحد ذو معنى تامّ، مثل مقطع (BA) أداة للنفي، و (KAI) بمعنى (أنت)، عندما تُنطق بنغمة صاعدة أو نبرة قوية على المقطع الأول، وتعني أيضاً (الرأس) عند نطقها بنغمة هابطة أو نبرة متوسطة على المقطع الأول. والكلمة في لغة الهوسا: تكون أحادية المقطع وثنائية، إلى أن تصل إلى سداسية، ولا توجد كلمة زادت على هذا العدد في لغة الهوسا، وكل مقطع ذا معنى تامّ يُعدّ كلمة...²³

هذا، والمقطع في هذا التعريف يعني: (صامت + صائت²⁴، أو صامت + صائت + صامت صائت). وإذا أمعنا النظر هنا نلاحظ بأنّ المقطع في لغة الهوسا ينقسم إلى قسمين هما:

²¹ انظر: Bello Muhammad، HAUSA DA TASRIFINTA، 1/ص9.

²² وهي البحث عن قواعد تحويل الكلمة من حال لآخر، وكل ما يطرأ عليها من زيادة أو نقص وغير ذلك.

²³ انظر: المرجع السابق، 1/ص5.

²⁴ الصامت: هو الصوت اللغوي الذي يحدث نتيجة احتكاك في مكان ما من جهاز النطق، وهو الحرف الصحيح في اللغتين العربية والهوسا. والصائت: هو الصوت اللغوي الذي يحدث عند خروج الهواء حرّاً بلا احتكاك إلى خارج الفم، وهو الحركات القصيرة منها والطويلة. انظر: الدكتور محمد علي الخولي، معجم علم الأصوات، ط/1، (الملز: مطابع الفرزدق التجارية، 1402هـ - 1982م). ص-11.

1- المقطع لخالي من السكون، مثل: (BABA) فهذه الكلمة مركبة من (صامت + صائت و صامت + صائت).

2- المقطع المُحَلَّى بالسكون، مثل كلمة: (WARWAS) المركبة من (صامت + صائت ثم صامت ساكن + صامت + صائت + صامت ساكن)²⁵.

هذا، وللغة الهوسا وسائل خاصة لبنية كلماتها، بحسب طبيعتها، فإنها أكثر من العربية لجوءاً إلى اللواحق الدلالية، وتكاد (اللواحق الدلالية) تشكل جزءاً من بنية الكلمة فيها. وقد شاع فيها استعمال السوابق واللواحق والدواخل والتكرار، حسب ما قرره اللغويون الهوسيون²⁶. وهذه الوسائل على الترتيب الآتي:

- 1- الإلصاق: Dafau.
2- التكرار أو التضعيف: Ninki.
3- التركيب: Kumburin Kalma.
4- الاشتقاق: TsirarKalma²⁷.

- عوامل تغيير دلالة الكلمة الهوسوية وتأثيراتها

من المعلوم أنّ التغيير الدلالي للكلمة هو أحد جوانب التطور اللغوي، وميدانه الكلمات ومعانيها، ومعاني الكلمات لا تستقر على حال في كل اللغات، بل هي في تغيير مستمر لا

²⁵ مترجم من المصدر السابق، Bello Muhammad، (1) HAUSA DA TASRIFINTA، ص 6-9.

²⁶ انظر: Ahmad B.Z، Issues in Hausa Dialectory، Ph.D. Thesis، (1982 Indiana University).

وانظر: الدكتور/ يهوذا سليمان إمام، وسائل صوغ الأبنية في اللغتين العربية والهوسا، (الخرطوم: مجلة دراسات أفريقيا، العدد الثاني والأربعين، جامعة أفريقيا العالمية، 2009م)، ص 11.

27 انظر: الدكتور/يهوذا سليمان إمام، وسائل صوغ الأبنية في اللغتين العربية والهوسا، ص 11.

يتوقف، ومطالعة معاجم الهوسا ومؤلفاتها الأدبية تكشف عن هذا التغيير، وتبين أن معاني الكلمات تتغير لظروف عديدة، فقد تكون اجتماعية أو سياسية أو تجارية²⁸.

وعند الحديث عن تغيير دلالة الكلمة الهوسوية وتأثيراتها اللغوية، يخطر بالبال ما تستعيره بعض اللغات من بعضها الآخر، - كحال لغة الهوسا مع أختها العربية- والثروة اللغوية التي يستعملها كثيرٌ منا، واثقين على الأقل أننا يمكننا بهذا النحو أن نزيد ثروتنا اللغوية الخاصة²⁹. هذا، والتغيير الدلالي للكلمة أمرٌ مختلفٌ نسبياً في لغة الهوسا عنه في اللسان العربي، فهناك كلمات وضَعها أناسٌ مشهورون في المجتمع الهوسوي، شاعت ودخلت في الذخيرة اللغوية مع تغييرها الدلالي، وأشهر تلك الكلمات ما يأتي: (Tazarce- Birk- Sak- Maimaita)³⁰. وهناك كلمة خامسة: من الجيد تناولها هَاهُنَا لمناسبتها بالمقام، وهي كلمة مركبة شاعت في جميع أنحاء العالم، (Boko Haram) أو (BH)، هذه الكلمة مركبة من كلمتين الأولى لاتينية (Boko) وهي مأخوذة من الكلمة الإنجليزية: (Book) (الكتاب)، ولكنّ الهوسا هَوَسَتْهَا، فأصبحت من ضمن ثروتها اللغوية، وذلك بعد القلب المكاني لصوت (k) ونقله إلى وسط صوتي (o)، فأصبحت الكلمة (Boko)، بمعنى: "التعليم الغربي Western education"؛ وأما كلمة (Haram) (الحرام) فهي عربية الأصل، صرّفها الهوسا على لسانها ليسهل النطق بها، وذلك بتجريدتها عن "ال" وحذف "ا" المد؛ من هنا تبينت دلالة كلٍّ من الكلمتين في

²⁸ انظر: حسين حامد الصالح، التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث، مجلّة الدراسات الاجتماعية، العدد الخامس عشر، يناير - يونيو 2003م، ص- 65. وانظر: دي سوسور، فردينان، علم اللغة العام، ط/3، ترجمة: د/يوييل يوسف عزيز، (بغداد: دار آفاق عربية، 1984م)، ص- 93. وكذلك: أولمان، ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة وتعليق: د/كمال محمد بشر، (النيرة: مكتبة الشباب، د/ت)، ص- 155. وأيضاً: ج. فندريس، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ديسمبر 1950م)، ص- 251—252.

²⁹ انظر: فلوريان كولماس، اللغة والاقتصاد، ترجمة: د/أحمد عوض، مراجعة: عبد السلام رضوان، (الكويت: عالم المعرفة، 2000م)، ص- 5.

³⁰ انظر: محمد داؤد محمد داؤد، (جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا)، طرق توليد المعاني واشتقاق الألفاظ في اللغتين العربية والهوسوية "دراسة مقارنة"، (الخرطوم: جامعة أفريقيا العالمية، مجلة دراسات أفريقيا، د/ت)، ص- 280.

الأصل، ولكنها تغيّرت دلالتها مركّبة منذ 2009م إلى اليوم، حيث أصبحت تدل على فئة شبابٍ مُغالون في الدين الإسلامي لعدم فهمهم للتعليمات الدينية على الوجه الصحيح، لذلك فكّما جاءت هذه الكلمة يراد بها تلك الفئة، وليس في المجتمع الهوسوي فحسب، وإنما أصبحت متداولة في جميع أنحاء العالم، وبالأخص في ميدان الصحافة والإعلام. وكذلك شاع اختصار الكلمة على (BH) بين الشعب الهوسوي، وخاصة المناطق التي تُعاني من تلك الفئة المعاليّة في الدين، -هدانا الله جميعاً- وتدل على نفس الدلالة للكلمة المركّبة (Boko Haram). هذا، ويتولى المجمع اللغوي الهوسوي الشّق الآخر من التغيّر الدلالي للكلمة نتيجة التطور اللغوي الذي يحصل لجميع اللغات.

هذا، فمن خلال ما سبق ظهر بأنّ هناك عوامل كثيرة تؤدي إلى تغيّر دلالة الكلمة في كثير من اللغات، وهذه العوامل كثيرة ومتنوعة منها: الدينية، والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية...؛ والتأثيرات التي تنتج بسببها واضحة وجلية، وقد ذكر بعض علماء الدلالة المعاصرين ما لا يقل عن بضع وثلاثين عاملاً لتغيير دلالة الكلمة، ثم انتهوا إلى القول بـ "أن عملية تغيير المعنى مسألة صعبة ومعقّدة، وبعضها فريد من نوعها، إذ يعتمد على النظر إلى الأصل التاريخي للكلمة، وعلى الرغم من ذلك، يمكن استنباط عدة أسباب مهمة، وهذه الأسباب قد تكون لغوية وتاريخية واجتماعية وسياسية ودينية ونفسية، ومنها التأثير الأجنبي، -كما كان حال لغة الهوسا مع اللغتين العربية والإنجليزية- والحاجة إلى اسم جديد"³¹.

رابعاً: كيفية تحليل الكلمات المتهوِّسة

لم يكن تاريخ هجرات العرب الفردية والجماعية إلى غرب أفريقيا غامضاً عن الدارسين، مما جعل بعض الباحثين يروون بأن سكّان تلك البلاد عرفوا الإسلام منذ القرن السابع الميلادي، وكان ذلك عن طريق التجارة والمصاهرة والاندماج، ومن أهم الآثار الثقافية التي تركتها العرب

³¹ انظر: حاكم لعبي، حاكم مالك الزياتي، الترادف في اللغة، (بغداد: دار الحرية، 1980م)، ص - 15-16-17-

في البلاد، كتابة لغة الهوسا بالخط العربي المغربي، وظلت تكتب به حتى وصل الاستعمار البريطاني إليها، فاستُبدل الرمز العربي باللاتيني.³²

وبالرغم من الصلة اللغوية بين العربية والهوسا كونهما من أسرة اللغات الأفروآسيوية، ومع تفرق الأفرع اللغوية المنتمة، بحيث انقرض من انقرض منها، وتطور من تطور منها خلال قرون متطاولة، صارت العربية أهم لغات الفرع السامي، ولغة الهوسا أهم لغات الفرع التشادي، ووقوع احتكاك مباشر بين اللغتين نتج عنه تأثر لغة الهوسا بالعربية، في عدة نواحٍ، يرجع ذلك إلى بكورة دخول أهلها للإسلام وانتشاره في أراضيها³³.

وبمخالطة الهوسا غيرهم من الأجناس الوافدة لبلادهم، -وخاصة العرب والإنجليز المستعمر- شابت لغتهم نوعاً من التغيير، أو حتى التبدل لكثير من كلماتها؛ ومع التزاوج والعمل والتجارة أو حتى مجرد الجوار، انتشر استعمال كلمات الغير هوسوية الأصل، وبمرور الزمن اعتقد كثير من الهوسا وبعض الباحثين المعاصرين بأنها باتت هوسوية الأصل³⁴. وإلينا تحليل بعض الكلمات المتهوسة على سبيل المثال لا الحصر³⁵:

³² انظر: السيد، مصطفى حجازي، الأثر العربي في لغة الهوسا "أمؤذج من تأثير الأمثال العربية"، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات الأفريقية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد الثاني والخمسون، سنة 1404هـ -1983م)، ص85-87.

³³ انظر: السيد، مصطفى حجازي، الإبدال الصوتي في الكلمات العربية المقترضة في لغة الهوسا، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات الأفريقية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد الثاني والخمسون، سنة 1398هـ -1978م)، ص174-177. وانظر: صلاح خليل عبد العال سرور، أثر اللغة العربية في لغة الهوسا، (الكويت: منتديات تحاطب: ملتقى اللسانيين واللغويين والأدباء والمثقفين والفلاسفة <http://www.ta5atub.com>).

³⁴ هذا، فدراسة بعضاً من هذه الكلمات وتحليلها نعرف أن مصدرها من أصل غير هوسوي؛ فلعله عربي، أو إنجليزي، أو فولاني أو كانوري أو يريوي، ولكن الغالب الأعم كان العربي الفصح منه والعامي، ثم يأتي بعده الإنجليزي. هذا، ويعتمد البحث أكثر على المستوي الصوتي والصرفي عند التحليل، دون مراعاة الترتيب المعجمي الألفبائي المعهود.

³⁵ يستعين الباحث عند التحليلات الصوتية بمعجم علم الأصوات، للدكتور محمد علي الخولي، ط/1، (الملز: مطابع الفرزدق التجارية، 1402هـ - 1982م). و Tsarin Sauti da Nahawun Hausa, MAZ Sani Zaria, و Reprinted copy 2004\2005 University press PLC Ibadan-Nigeria.

Tsarin Sauti Na Hausa (Hade da Aikin Aji). Bugawar Farko 1989.

1- Katifa (القَطِيفَة): نُلاحظ هنا إبدال صوت القاف كافاً ولا يخفى قريهما في المخرج وبعض الصفات، حيث إن القاف صوت لهويّ مفحّم، والكاف حنكيّ احتكاكي مجهور، وحصل في الكلمة كذلك إبدال صوت الطاء المفخمة المجهور بصوت التاء المرفقة المهموس، وهذا لعدمية الأصوات المفخمة في لغة الهوسا وغيرها، وبقي المدّ وصوت الفاء كما هو، إلا أن نُطقه عند الهوسا يختلف عنه في اللغة العربية، وهذا بسبب السفير الذي يصاحبه في العربية، فالهوسا تنطقه بدون السفير قريب من صوت (p) الإنجليزي. والكلمة محدثة في اللغة العربية كما ورد في المعجم الوسيط³⁶، ومطلق معناها في اللغتين (الفراش).

2- Mutuwa (الموت): هنا نلاحظ القلب المكاني بين صوت التاء والواو، حيث أصبح الواو لاماً للكلمة والتاء عيناً لها، بعد أن كانا عكس ذلك تماماً في اللغة العربية، ولاحظ كذلك تجريد الكلمة من (ال)، وقراءة صوتي الواو والميم الشفتان المجهوران، واختلافهما في كون أحدهما انزلاقي (الواو) والآخر أنفي (الميم).

3- Bindiga (البندقية): نُلاحظ في هذه الكلمة تجريدها من (ال) - كما هي عادة الهوسا عندما يهوسون الكلمة العربية، مع أن هذه الكلمة قد لا تكون عربية الأصل، لأنّها من الكلمات التي أقرّها المجمع اللغوي القاهري في المعجم الوسيط³⁷، حسب القوانين المتّبع عند المجمع - وإبدال حركة الضمة لصوتي الباء والداد بكسرة، كما تلاحظ إبدال القاف اللهوي الانفجاري المهموس بصوت الغين المفتوح، الطبقي الحلقي، الاحتكاكي المجهور. وصوت الغين تنطقه الهوسا مرقّقاً، سواء كان مفتوحاً أو مكسوراً أو مضمومًا، على عكس العرب الذين ينطقونه دائماً مفحّمًا، إلا في حالة واحدة (الكسرة). ولا غرابة في إبدال صوت القاف غيناً عند الهوسا، لوجود ذلك عند بعض اللهجات في السودان العربي، ومعروف أن بعض قبائل

³⁶ ورد في المعجم الوسيط: (القَطِيفَة): كساء له أهداب ودثارٌ، أو فراش ذو أهداب كأهداب الطّنافس... (محدثة). وجمعه: قِطائفٌ وقُطُفٌ. يراجع: ص 747.

³⁷ ورد في المعجم الوسيط: (البُنْدُقِي): نوع من الذهب ينسب إلى البُنْدُقِيّة من مدن إيطاليا؛ ويقال: (بُنْدُقِيّ) نسبة إلى تلك المدينة. انظر: ص 71.

الهوسا يسكنون تلك المنطقة منذ زمن بعيد.. ويوجد احتمال كبير من أن الهوسا لم تأخذ هذه الكلمة من اللغة العربية، وإنما أخذتها من المستعمر الإنجليزي، وذلك من جملة (Bring the gun) ومعنى هذه الجملة هي: "اعط البندقية". فمن الملاحظ أن ترى عندما ينطقها الإنجليزي بسرعة تبدو الجملة قصيرة، أي لا يستغرق الوقت الذي يستغرقه غيره أثناء النطق بها. وهناك قصة على ذلك، والتي قد تكون من الإسرائيليات التي قيلت على شعب الهوسا وغيره، ليس هنا مكان الحديث عنها لعدم التأكد من صحتها.

4- Sabulu (الصابون): (صابون) لاحظت هنا تجريد الكلمة من التعريف بالفارسيّة والتركيّة والكردية، ولغة الهوسا، و Soap بالإنجليزية، ثمّ أبدلت صوت الصاد الاحتكاكي اللثوي المهموس المطبق، بالسین المجانس له والذي يشاركه الكثير من الصفات إلاّ الإطباق، فقالت: Sabulu، ومن ثمّ أبدلت صوت النون لأمّا مضمومةً، ولا يخفى عليك علاقتهما حيث إنّهما لثويّان مجهوران، ويختلفان فقط في أنّ النون أنفيّ واللام جانبي. وقيل: إن أصل الكلمة لاتيني، مشتقّ من Sevum أو Sebum، وقيل: إنه منسوب إلى مدينة (سافون Savone)، التي فيها صنّع الصابون لأوّل مرة³⁸. وأخيراً، ظهر بأن اللغتين العربية والهوسا أخذتا هذه الكلمة من غيرهما.

5- Sikari (السُّكَّر): وهو تعريب (شُكَّر) بالتركيّة، و Sugar بالإنجليزية.³⁹ ولغة الهوسا صرّفته على لسانها، فخففت السين والكاف المشدّتين بعد تجريد اللفظ من التعريف، ثمّ إبدال حركة الضمة كسرةً على الراء، مرفقة بعد أن كانت مفخّمة؛ وهذا اللفظ كسابقه (الصابون)، أي مأخوذ من غيرهما.

³⁸ انظر: السيّد آدي شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ط/2، (القاهرة: دار العرب، 1987-1988م.)، ص- 106

³⁹ انظر: نفس المصدر ص- 92.

6- Kujera (الكرسي)⁴⁰: هذه الكلمة فيما يبدو ليست مأخوذة عن اللغة العربية كونها من الألفاظ الرباعية المضعفة اللام، وفي لغة الهوسا تُعدّ ثلاثيةً محفّفةً، إلا أن هناك علاقة لغوية بين اللفظين، حيث إنهما تطلق على جميع أنواع الكراسي في كلتا اللغتين، وكما تظهر العلاقة في كون صوت الكاف يُنطق مضمومًا فيهما، ويختلفان في تأخير الرّاء وفَتْحِهَا عند الهوسا، بعد أن كانت ساكنةً وعينًا للكلمة عند العرب، وأمّا صوتي (الياء) و (je) بالإمالة، فالجيم والياء مجهورين شجريّين، ويختلفان فقط في كون الجيم لثويًا والياء انزلاقيًا عند النطق، وقد وُجد من بعض قبائل العرب من ينطق الجيم بنبرة قوية كما تنطقه الهوسا، وأمّا نطقه بالإمالة فتنفرد به الهوسا في كثير من كلماتها أينما ورد.

7- Bakilawa (البُقْلاوة)⁴¹: جُرِدَت هذه الكلمة عن التعريف، وأُثْبِتَت صوت الباء، ولكنّ قُلب القاف اللهوي الانفجاري المهموس إلى نظيره الكاف الطبقي الانفجاري المهموس، لتجانسهما، وظلّ صوت اللام ممدودًا دون تغيير، والواو كذلك، إلا أن الهوسا حذفَت التاء المربوطة من الكلمة.

8- Lahira (الآخرة): نلاحظ في هذه الكلمة أيضًا تجريدًا عن التعريف، ثمّ تسهيل الهمز، -وهذه الظاهرة توجد عند بعض العرب- ثمّ إبدال صوت الحاء بصوت يُنطق بين الهاء والحاء، العربيين، ولكنه أشبه بصوت (H) اللاتيني، وبقيت حركة الكسر، كما بقي صوت الرّاء مع حركته دون تغيير، إلا أن الهوسا لا تفخّم الرّاء في جميع حالاتها؛ وإنما تنطقها مرفّقة دائمًا، وليس لدرجة الترقيق التي ينطق بها العربي عندما تكون الرّاء مكسورة.

⁴⁰ ذكر المجمع اللغوي القاهري في المعجم الوسيط، بأن لفظ (الكرسي) يعني: السرير، والعرش، ومقعد من الخشب ونحوه لجالس واحد. وهو (مولّد)، ويطلق على مركز علمي في الجامعة يشغله أستاذ. وقال المجمع: (محدثة)، يعني الكلمة. انظر: ص- 783.

⁴¹ ورد في المعجم الوسيط بأن (البُقْلاوة): فطير يتخذ من رقائق العجين والسكر والسمن، يُجلى وقد يُحشى. وهو دخيل. انظر: ص- 66. ولذلك ورد خلاف عن أصل هذا اللفظ، فقيل بأنّه تركي ومنشأه حلب، وقيل أصله آشوريًا. إلا أنّ هناك قول آخر يقول بأن اللفظ من أصل عربي (Vaklava)؛ يمكن مراجعته في القاموس المزدوج: عربي إنكليزي، إنكليزي عربي، ط/3، إعداد مكتبة الدراسات والبحوث، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، ص- 144.

9- Tasiri (التأثير): تلاحظ هنا ظاهرة تسهيل الهمز أيضاً، وهذه الظاهرة تكثر عند الهوسا عندما يصطدم جهازها النطقي بصوت الهمز الساكن في وسط الكلمة، ثم إن تجريد الكلمة عن التعريف أصبحت قاعدة عامة - كما سبق - عندما ترجع أصالة الكلمة إلى اللغة العربية؛ ثم تخفيف صوت التاء المشدّد، وبعد ذلك تلاحظ إبدال صوت التاء (المثلثة) سيباً مع بقاء حركته الأصلية والمد المصاحب لها، ومعروف أن التاء أخت السين، حيث إن كليهما صوت احتكاكي مهموس، ويختلفان في أن التاء أسناني لثوي مع مساعدة الشفة السفلى عند النطق به، بينما السين لسانيّ أسنانيّ، مع مساعدة الحنك السفلي عند النطق به.

10- Rashawa (الرّشوة): تلاحظ هنا تجريد الكلمة عن التعريف، وتخفيف الراء المشدّدة مع إبدال حركتها فتحّة، كما تلاحظ تحريك الصوت الساكن (الشين) بالفتحة، وبقي الواو كما هو، ثمّ حُذفت التاء المربوطة. وتجدد الإشارة هنا، إلى أن كلمة (Rashawa) تستعمل غالباً معطوفةً على كلمة مركّبة هي (Cin hanci)، فتصاغ الكلمتان هكذا (Rashawa da cin hanci) أو على العكس: (Cin hanci da Rashawa) وكل هذا التركيب يدلّ على نفس دلالة الرّشوة في العربية؛ وكلمة (Rashawa) الآن في المجتمع الهوسوي يقلّ استعمالها، واستبدلت بلفظ (Cuwa-cuwa)⁴² الذي عمّ المجتمع النيجيري بصفة عامة، فقد تجد من لا يفهم كلمة من لغة الهوسا ولكنّه بمجرد سماع هذه الكلمة الجديدة يتبادر إلى ذهنه تلك الدلالة التي تدلّ عليها الكلمة التي لا يعرفها (Rashawa)؛ وهذا يدل على التطور اللغوي الذي يحدث للغة البشرية نتيجةً لظروف اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. ولقد لاحظنا مما سبق تغيير أصوات الكلمة كلياً، ولكنّ دلالتها بقيت كما هي من قبل.

⁴² يتذكّر الباحث جيّداً من أنّ هذه الكلمة (Cuwa-cuwa) قوي استعمالها عندما دخلت نيجيريا أزمة بترولية (البنزين) أيام رئاسة الرئيس العسكري السابق ثاني أبأثشا، عام 1997-1998، قبل وفاته المفاجئ بقليل، فأخذ الشباب يتاجرون بالبترول بطريقة غير قانونية، فمن هناك بدأت الكلمة تنتشر في جميع أنحاء الدولة وحتى الدول المجاورة لنيجيريا مثل: النيجر، وبينين، والكمرون، والتشاد، وتوغو، وتجاوز استعمالها إلى غانا وغيرها من الدول الأفريقية التي يسكنها بعضاً من الشعب الهوسوي. فباتت الكلمة تدل على معنى الرّشوة (Rashawa) منذ ذلك الزمن إلى يومنا هذا.

11- Lafiya (العافية): لعدمية صوت العين عند الهوسا، ولجوئها كثيراً إلى التسهيل عندما يصطدم بطريقة نطقها صوت الهمز الساكن، سهّلت صوت العين، لأن العين أخت الهمز في المخرج، بعد تجريد الكلمة، وبقي صوت الفاء بحركته إلا أن الهوسا - كما سبق - تنطقه (صوت p) اللاتيني نطقاً دون كتابة، مع تحريكه بالكسرة القصيرة، فيكتبون اللفظ بصوت (f) الذي تعمّ صعوبة النطق به عند الهوسا.

12- Al-Kaki (الككُّ): هذا اللفظ موجود في اللغة الإنجليزية (Cake)، وقد ورد في المعجم الوسيط بأنه فارسي معرّب⁴³. إذن، فاللفظ مأخوذ من لغة أخرى من قبيل كلتا اللغتين، وهذا يعني أن العربية عربّته من الفارسية، ومن ثمّ هوّسته الهوسا. وتداول اللفظ الواحد بين اللغات من سنن الحياة البشرية. إلا أن هناك احتمال كبير من أن الهوسا أخذته من العربية، ذلك لإبقاء (ال) التعريف، لأن القاعدة العامة عند الصرفيين الهوسا تقول بإبقاء التعريف لكل لفظٍ عربي الأصل.

13- Kofi (الكوب): و(Cup) بالإنجليزية، وأقرّ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بأنها مولدة⁴⁴. ففيما يبدو أن كلتا اللغتين أخذتا هذا اللفظ من الإنجليزية، وقامتاً بإخضاعه وتصريفه طبقاً لقوانينهما اللغوية المتبعة عندهم، فالعربية أسندت إليه (ال) التعريف، والهوسا تركته كما هو في الأصل، واتفقتا في مدّه بضمة طويلة، ثمّ أبدلت العربية صوت (p) باءاً، لعدميته في سجلّ أصواتها، وهذه الظاهرة تعمّ العرب تقريباً، بينما الهوسا تركته (p) نطقاً دون كتابة، وحركته بالكسرة القصيرة، فيكتبون اللفظ بصوت (f) الذي يصعب على الهوسا النطق به إلا المتعلّمين منهم، حيث يأخذون جذرهم عند الحديث.

14- Yarda (الرّضى): يرجع أصل هذه الكلمة إلى العربية، وقد هوّستها الهوسا حسب قواعدها الصرفية والصوتية، وذلك ليسهل نطقها، فقامت بتجريد الكلمة من (ال)، وتخفيف صوت الراء مع تسكينه، ثمّ إبدال صوت الضاد المفخمة المجهور بنظيره المرقق المجهور (الدا)؛

⁴³ قال: (الككُّ): خبز يصنع من الدقيق والسكر والسمن ويسوى مستديراً. (فارسي معرب). انظر: ص-790.

⁴⁴ انظر: المعجم الوسيط، ص-803.

ثمّ ابدال الألف المقصورة ياء، وجعلها فاءًا للكلمة بعد أن كانت لامًا لها. ولا يخفى قرابة مخرجهما إن لم يكن واحد. وتعني الكلمة الموافقة على الشيء، وهناك كلمة مرادفة لها وهي: (Amincewa)، وكتلتاهما مصدر في لغة الهوسا.

خلاصة القول: من خلال هذه الكلمات المدروسة في هذا المبحث، تجلّى لنا بأن الهوسا أخذت العديد من الكلمات، من لغات أخرى أثرت في الشعب الهوسوي، ورأينا بأن تغيير هذه الكلمات يتمّ غالبًا عن طريق القلب والإبدال، أو التقديم والتأخير لبعض أصوات الكلمة، لتكون سهلة النطق، كذلك تجرّدها من "ال" التعريف، وغالبًا ما يحصل ذلك للأصوات والكلمات الصعبة لدى الهوسا؛ كما لاحظنا استبدال المخرج الأصلي للصوت المأخوذ إلى مخرج مجاور له أو قريب منه، مثل ما يحدث لصوتي: القاف والكاف، أو الراء واللام، والصاد والسين، أو صوتي الظاء والذال تُغيّرهما الهوسا إلى صوت الزاي؛ ولاحظنا - كذلك - ظاهري الإمالة والتسهيل عند الهوسا، وتحريك الساكن وتسكين المتحرك؛ كما لاحظنا -أيضا- تطويل الصوت أو تقصيره عند تهويسهم لكلمات أجنبية؛ ولهذا يعتقد كثير من الشعب الهوسوي بأنّ هذه الكلمات باتت هوسوية الأصل، لعدم معرفتهم بمصدر تلك الكلمات. ويمكن الإشارة -أيضا- بأن أكثر تلك الكلمات تعود إلى أصل عربي فصيح، أو عامي محدث، ويأتي بعده في الدرجة الأصل الإنجليزي. وهلمّ جرّ.

الخاتمة: أهم النتائج والاقتراحات

بعد هذه الجولة اللغوية الوجيزة في بيان العلاقة اللغوية بين العربية والهوسا من خلال الكلمات، شاء الله تعالى أن يعرضَ البحث النتائج التي توصل إليها، وهي على النقاط الآتية: ❖ وضوح كيفية بناء الكلمة في لغة الهوسا وطرق اشتقاقها مع علاقتها بالعربية.

تصريف الكلمة في لغة الهوسا: دراسة صوتية تحليلية: (المفردات المتهوسة نموذجاً)

❖ ظهور العوامل التي تؤدي إلى التغييرات التي تحدث للكلمة في لغة الهوسا. وإن عملية التغيير الدلالي للكلمة مسألة صعبة ومعقدة، وبعضها فريدة من نوعها.

❖ مناقشة البحث لبعض العمليات اللغوية التي يتم من خلالها التحليل اللغوي بين الكلمات المتهوسة ذات العلاقة بأصل عربي وغيره.

❖ وقوف البحث على بعض الظواهر اللغوية المشتركة بين اللغتين العربية والهوسا من خلال المستوى الصوتي والصرفي.

الاقتراحات

✓ كتابة بحوث مشترك بين اللغات الثلاثة (العربية والهوسوية والملاوية)، لما لاحظته الباحثان من وجود علاقة لغوية بينها، وبالأخص المستوى الصوتي والصرفي، ومن ثم التركيبي والدلالي.

✓ إنشاء مختبر صوتي بشئى المؤسسات التعليمية لتهيئة الأجواء المناسبة للطلاب جميعاً علّهم يكتشفون العلاقات الصوتية بين لغتهم الأم وبعض اللغات في العالم.

✓ القيام بالدراسات اللغوية التقابلية التحليلية للوقوف على الهبة الإلهية التي وهبها للبشر وحدهم من بين خلائقه التي لا يعلمها إلا هو سبحانه، (قدرة الكلام أو اللغة) ذلك ليسهلوا بدراساتهم التعارف بين بني البشر ذكورهم وإناثهم.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

Abd el-Sa'adi, A. Abdul Karim Hussein Abdul Saadi, Building the Word, (Iraq: Babylon University, Department of the Language of the Qur'an, 2012 AD.

Abu Manga, Muhammad al-Amin, Phonetics of the Languages of Islamic Nations in Africa "Hausa, Fulani and Swahili", University of Khartoum, (Rabat: New Knowledge Press, printed at the expense of ISESCO, in cooperation with the Islamic Call Organization in Khartoum, 1998 AD.

Abu Manqa, Muhammad Al-Amin, An Introductory Book on The History of Hausa Language, (Khartoum: International University of Africa, w\d.

Ahmed Shalaby, Encyclopedia of Islamic History and Islamic Civilization, Volume 4, (Egypt: The Egyptian Renaissance Library, 1983 AD).

Al-Fayumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali Al-Muqari, Al-Misbah Al-Munir, (Beirut: Library of Lebanon, 1987 AD).

Al-Hamalawy, Sheikh Ahmed, Shaz Al-Urf fi Fann As-Sorof, (Riyadh: Dar Al-Kayan for Publishing and Distribution, w\d), presentation and comment by: Dr. Muhammad bin Abdul Muti.

Al-Madinah International University, Malaysia, Research Methods (Arabic Language), 2012.

Al-Sayed, Mustafa Hegazi, Arabic Impact on Hausa Language "A Model of Impact of Arabic Proverbs", (Cairo: Institute of African Research and Studies, Journal of the Arabic Language Academy in Cairo, number fifty-two, year 1404 AH -1983 AD.

Al-Sayed, Mustafa Hegazi, Phonetic Pasting in Borrowed Arabic Words in Hausa Language, (Cairo: Journal of the Arabic Language Academy in Cairo, Issue Forty-Four, Year 1399 A.H. - 1979 A.D.).

Al-Sayed, Mustafa Hegazi, Phonetic Substitution in Borrowed Arabic Words in Hausa Language, (Cairo: Institute of African Research and

Studies, Journal of Arabic Language Academy in Cairo, number fifty-two, year 1398 AH 1978 AD.

De Saussure, Ferdinand, General Linguistics, third edition, Translated by: Dr. Yoel Youssef Aziz, (Baghdad: Dar Aafaq Arabiya, 1984 AD.

Fenderes, The Language, Arabization: Abdel Hamid Al-Dawakhli, and Muhammad Al-Qassas, (Egypt: Anglo-Egyptian Library, December 1950 AD.

Helmy Khalil, The Word is a Lexical Linguistic Study, second floor, (Alexandria: Dar al-Marefa al-Jami'iyyah, 1993).

Ibn Manzoor, Jamal al-Din Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Afriqi, Lisan al-Arab, third edition, (Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 1999 AD).

Jurji Zaidan, Arabic Language is a Living Being, second Edition, (Beirut: Dar Al-Khail, 1988 AD.

Mario Bay, Foundations of Linguistics, Translated by Dr. Ahmed Mukhtar Omar; eight edition, Alam Al-Kutub, Cairo, 1998 AD.

Muhammad Ali Al-Khouli, Dictionary of Phonology, first edition, (Malaz: Al-Farazdaq Commercial Press, 1402 AH - 1982 AD.

Muhammad Da`ud Muhammad Da`ud, (Sudan University of Science and Technology), Methods of Generating Meaning and Deriving Words in Arabic and Hausa languages, "A Comparative Study", (Khartoum: International University of Africa, Journal of African Studies, w / d.

Ramadan Abdel-Tawab, Linguistic Development, Its Appearances, Causes and Laws, second edition, (Cairo: Al-Khanji Library 1981).

Sabri Ibrahim Ali Salama, Compound words in the Hausa language, a Morphological Study, 2000 AD. (unpublished research).

Sibawayh, Abu Bishr, Omar Bin Othman, Al-Kitab, third edition. Edited & checked up by: Abdel Salam Haroun, (Beirut: World of Books, 1403 AH).

Sibawayh, Amr bin Othman bin Qanbar, Al-Kitab, Commentary: Dr. Emil Badi' Ya'qoub, first edition, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1999 AD.

Tahir Muhammad Daoud, Hausa People "Language and Nation", Bayero University, Nigeria (Kanu, SK Amodu printers, 2001).

Ullman, Stephen Ullman, The Role of the Word in Language, first edition, Translation/Edited by: Kamal Bishr, (Cairo: Gharib House for Printing and Publishing, 1997).

Yahuza Suleiman Imam, Means of Drafting Words Buildings in Arabic and Hausa, (Khartoum: Journal of African Studies, Issue 42, International University of Africa, 2009 AD).

Yusuf Al-Khalifa Abu Bakr, Abu Manaqah Muhammad Al-Amin, Qadar Mary Ba-baker Hassan, and Jahullah Kamal Muhammad, Languages in Africa: Metadata Introduction, first edition, (Khartoum: International University of Africa, 2006 AD).

ثانيًا: المراجع الإلكترونية

Salah Khalil Abdel-Al Sorour, The Impact of Arabic Language on Hausa Language, (Kuwait: Conversational Forums: (A Forum for Linguists, Writers, Intellectuals and Philosophers) <http://www.ta5atub.com>

ثالثًا: المراجع الأجنبية:

Ahmad B.Z, *Issues in Hausa Dialectory* ,Ph.D. Thesis (Indiana University 1982).

An Introduction to Hausa Morphology, Gidan Dabino Publishers, Fagge, Kano 1993.

Bello Muhammad. *Hausa da Tasrifinta* (2), (Mujallar Makarantar Hausa Mayu 2007), Nigeria. Sokoto (ISSN: 1597-8273).

Bello Muhammad ,*Hausa da Tasrifinta* (1), (Mujallar Makarantar Hausa Mayu 2007) , Nigeria. Sokoto (ISSN: 1597-8273).

Dictionary of linguistics and phonetics, 6th Edition, 2008.

English word formation 3rd Edition, 1983.

Kamusun-Hausa Na Jami'ar Bayero, (Jami'ar Bayero: Cibiyar Nazarin Harsunan Najeriya, 2006).

Lawal Bawuro, *A Comparative Study of Hausa and Fulfulde Morphology*,
Department of Nigerian Languages, Bayero University, Kano Nigeria.
2000.

دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر في سورة التوبة دراسة تحليلية

An Analysis of The Relevance of The Position Between The Subject and The Predicate in Surah At-Tawbah

Analisis Perkaitan antara Kedudukan Subjek dan Predikat dalam Surah At-Tawbah

كو محمد شربيني بن كو يعقوب* خير الحاكمي بن إسماعيل**
محمد مطيع الحق بن فتح ياسن*** محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسن****

الملخص

تعالج الدراسة قلة البحوث العلمية التي اهتمت بدراسة دلالات الجملة العربية، وتحليلها من خلال السورة التوبة، ومن ذلك دلالة الجملة الاسمية التي تحمل دلالات مختلفة نظراً لاختلاف تركيبها. ولقد اتبع الباحث في دراسته المنهج التحليلي، حيث قام البحث بدراسة الجملة الاسمية دراسة نحوية دلالية، ثم حصر الآيات التي وردت فيها الجمل الاسمية وأخيراً إيراد نماذج لذلك وتحليلها. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان المقصود من الجملة الاسمية ومعرفة أنواعها ودلالاتها المختلفة. وتسهم هذه الدراسة في فهم التراكيب اللغوية في السياقات القرآنية بغية الوصول إلى الفهم الصحيح في القرآن، لإثراء دارس اللغة بالأساليب العربية

*باحث في مرحلة الدكتوراة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، محاضر في جامعة بريس الإسلامية، البريد الإلكتروني: syarbaini@kuips.edu.my

**باحث في مرحلة الدكتوراة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، وزارة التربية ماليزيا، البريد الإلكتروني: Khairul.hakimi@moe.gov.my

***محاضر في جامعة بريس الإسلامية، البريد الإلكتروني: muthi@kuips.edu.my

****محاضر في جامعة بريس الإسلامية، البريد الإلكتروني: dhiya@kuips.edu.my

القرآنية. وقد خلص الباحث إلى أن الجملة الاسمية لها دلالات مختلفة من دلالات الجملة الفعلية نظرا لكثرة اللواحق الداخلة عليها.

الكلمات المفتاحية: دلالة، الرتبة بين المبتدأ والخبر، سورة التوبة.

Abstract

This study addresses the lack of scientific research, which focused on studying the implications of the Arabic sentence, and analyzing it through the Sūrat al-Tawbah, and a sign nominal sentence, which carries different connotations due to different composition. The research and the analytical method in his study, where the research studies nominal sentence and semantic grammatical study, and then limit the verses which received nominal sentences and finally revenue models and analysis. This study aims to clarify the meaning of the nominal sentence and know the different types and significance. This study contributes to the understanding of linguistic structures in Quranic contexts in order to reach a correct understanding of the Quran, to enrich the student Quranic Arabic language methods. The researcher concluded that the nominal sentence has different connotations of semantics in the actual sentence due to the large number of suffixes inside them. At the end of the message, the researcher recommends studying other connotations in the Koran as markers of a sentence and a clause.

Keywords: Analysis, Subject and Predicate, Surah At-Tawbah

Abstrak

Kajian ini berkaitan dengan kurangnya kajian berkaitan dengan semantik bahasa Arab, dan pengkaji menganalisis aspek semantik didalam Surat Al-Tawbah. Kepentingan ayat nominal yang membawa konotasi yang berbeza apabila berbeza dari segi komposisinya. Dalam kajian ini, pengkaji menggunakan kaedah analisis, dimana penyelidik mengkaji ayat nominal, dan kajian tatabahasa dari sudut semantik, kemudian pengkaji menetapkan ayat nominal, beserta menyatakan contoh yang dipilih justeru menganalisis ayat-ayat tersebut. Kajian ini bertujuan untuk menjelaskan maksud ayat nominal dan secara tidak langsung mengetahui jenis dan kepentingannya. Kajian ini menyumbang kepada pemahaman struktur linguistik dalam konteks al-Quran untuk mencapai pemahaman yang betul didalam al-Quran, selain untuk memperkayakan pengkaji bahasa dengan kaedah Arab al-Quran.

Kata Kunci: Analisis, Subjek dan Predikat, Surah At-Tawbah

المقدمة

إن لدراسة دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر ومعرفة معانيها أهمية بالغة في فهم اللغة العربية فهما صحيحا، خاصة إذا كانت هذه الدراسة من خلال السياقات القرآنية. إن دلالة الرتبة معاني كثيرة يحدد ملامحها مكانها في السياق اللغوي، وهذا واضح من تسميتها بذلك. وقد قام اللغويون القدامى بدراسة هذه الجملة وما تؤديه من معان؛ حيث أفردوا لها المصنفات، وحصروها وأحدثوا لها التقسيمات.

تهدف هذه الدراسة إلى الوصول للنتائج الآتية. أولا: حصر دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر الواردة في سورة التوبة ، وذكر مواضعها وثانيا: توضيح معاني هذه الرتبة ودلالاتها من خلال السياقات القرآنية التي وردت فيها وإبراز بعض أسرارها وثالثا: بيان اختلاف الآراء في تحديد معاني هذه الرتبة ، وما يتبع ذلك من اختلاف في فهم السياقات القرآنية.

الدراسات السابقة

اتضح لي خلال البحث وجود دراسات سابقة قامت بدراسة هذه دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر بشكل عام، أو تناولت بعض دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر بشكل خاص. وأكثر هذه الدراسات قامت بدراسة مادة هذا البحث من خلال بحثهم عن معاني هذه دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر ووظائفها. إلا أن الوقوف على هذه دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر من خلال القرآن الكريم لا زالت بحاجة الى بحوث ودراسات علمية. ومن تلك الدراسات التي اطلعت عليها:

أولا: أنماط التحويل في الجملة الاسمية دراسة تطبيقية في القرآن الكريم (سورة آل عمران أنموذجا) لهبة موقف عبد الحميد النعيمي، إشراف الدكتور محمود رمضان الديكي. رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة آل البيت. تناول الباحث في رسالته إلى دراسة في أنماط التحويل في الجملة الاسمية، مطبقة ذلك على النص القرآن لاسيما سورة (آل عمران

(، بأنواعه في الجملة الفعلية، كما أن هذه الدراسة تكشف عن حقيقة التغيرات التي تحدث للجملة الفعلية في بناها العميقة.

ثانيا: بناء الجملة في السيرة النبوية جمعا ودراسة لعبد الغني شوقي موسى الأدبي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. قام الباحث بدراسة بناء الجملة استنادا إلى كتاب السيرة النبوية لابن هشام وابن اسحاق وعناية العلماء في كتاب السيرة النبوية الأخرى، والباحث هنا يبحث تلك الأنماط وتحليلها وفق منهج وصفي تحليلي، في ضوء المعنى، ومن خلال السياق، والإشارة إلى آراء النحاة في الأنماط ومناقشتها ومحاولة الترجيح.

ثالثا: بناء الجملة في شعر العرجي دراسة نحوية دلالية، لعفاف أحمد محمد قائد الخشيري، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية اللغة العربية والترجمة، جامعة صنعاء، اليمن، 2006. قام الباحث ببناء الجملة في شعر العرجي دراسة الجملة اسمية أو فعلية من حيث ما فيها من ظواهر مختلفة تستحق الدراسة من نفي واستفهام ونداء وأمر وتمنٍ وغيرها، وما يعتبر هذه الجملة من تقديم وتأخير أو ذكر وحذف أو تنكير وتعريف أو نسخ بالنسبة إلى الجملة الاسمية، ثم البحث في أثر ذلك في دلالة الجملة، وكأن البحث قد درس النحو من خلال شعر العرجي وما فيه من ظواهر نحوية تستحق الرجوع إليها مما يكسب هذا النوع من الدراسات صفة الشمول في دراسة وتثبيت قواعد النحاة أو معارضتها واستيعاب جوانب النحو.

رابعا: بناء الجملة العربية، المؤلف د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع شركة ذات مسؤولية محدودة، القاهرة، 2003م. وقد ناقش المؤلف موضوعه على ثلاث زوايا: أولاها: عناصر بناء الجملة، وثانيها: وسائل الترابط بين هذه الأجزاء، وثالثتها: ما يعرض للجملة من عوارض الحذف والنفي. ثم ختم الكتاب بفصل تطبيقي حاول فيه أن يقدم نماذج من بناء الجملة في الشعر العربي القديم.

61 كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسن

منهج البحث

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن يقوم الباحث في دراسته باستقراء دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر التي وردت في سورة التوبة، ومن ثم حصرها، وجمع المعلومات عنها، ثم تحليل هذه المعلومات من خلال عرضها ومناقشتها، لذا فالمنهج المتبع في هذا البحث سيكون هو المنهج التحليلي.

تقسيم المبتدأ والخبر من حيث الرتبة

وجوب تقديم المبتدأ:

الأصل في المبتدأ أن يتقدم. والأصل في الخبر أن يتأخر. وقد يتقدم أحدهما وجوبا، فيتأخر الآخر وجوبا.

ويجب تقديم المبتدأ في ستة مواضع:

الأول: أن يكون من الأسماء التي لها صدر الكلام، كأسماء الشرط، نحو: (من يتق الله يفلح)، وأسماء الاستفهام، نحو: (من جاء؟)، (وما) التعجبية، نحو: (ما أحسن الفضيلة!) وكم الخبرية نحو: (كم كتاب عندي!).

الثاني: أن يكون مشبها باسم الشرط، نحو: (الذي يجتهد فله جائزة) و (كل تلميذ يجتهد فهو على هدى).

الثالث: أن يضاف إلى اسم له صدر الكلام، نحو: (غلام من يجتهد؟) و (زمام كم أمر في يدك).

الرابع: أن يكون مقترنا بلام التأكيد (وهي التي يسمونها لام الابتداء)، نحو قوله تعالى: (وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ¹).

الخامس: أن يكون كل من المبتدأ والخبر معرفة أو نكرة، وليس هناك قرينة تعين أحدهما، فيتقدم المبتدأ خشية التباس المسند بالمسند إليه، نحو: (أخوك علي).

السادس: أن يكون المبتدأ محصوراً في الخبر، وذلك بأن يقترن الخبر بإلا لفظاً نحو قوله تعالى: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ²) أو معنى، نحو قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ³).

وجوب تقديم الخبر:

يجب تقديم الخبر على المبتدأ في أربعة مواضع:

الأول: إذا كان المبتدأ نكرة غير مفيدة، مخبراً عنها بظرف أو جار ومجرور، نحو: (في الدار رجل) و (عندك ضيف) ومنه قوله تعالى: (هُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ⁴).

الثاني: إذا كان الخبر اسم استفهام، أو مضافاً إلى اسم استفهام، فالأول، نحو: (كيف حالك؟) والثاني نحو: (ابن من أنت؟) و (صبيحة أي يوم سفرك؟). (وإنما وجب تقديم الخبر هنا لأن لاسم استفهام أو ما يضاف إليه صدر الكلام).

¹ سورة البقرة: الآية 221.

² سورة آل عمران: الآية 144.

³ سورة هود: الآية 12.

⁴ سورة ق: الآية 35.

كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء **63**
الحفيظ بن فتح ياسن

الثالث: إذا اتصل بالمبتدأ ضمير يعود إلى شيء من الخبر نحو: (في الدار صاحبها) ومنه
قوله تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)

.5

الرابع: أن يكون الخبر محصورا في المبتدأ. وذلك بأن يقترن المبتدأ بإلا لفظا، نحو: (ما خالق إلا الله)، أو معنى، نحو: (إنما محمود من يجتهد)⁶.

النموذج الأول

قال تعالى: يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّتْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ (التوبة 21)
الشاهد: (وَجَنَّتْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ)

لَهُمْ فِيهَا متعلقان بمحذوف خبر. (نَعِيمٌ) مبتدأ مؤخر. (مُّقِيمٌ) صفة. والجملة
الاسمية في محل جر صفة لجنات⁷. " هم " أعظم درجة عند الله " من أهل السقاية والعمارة
عندكم " وأولئك هم الفائزون " لا أنتم والمختصون بالفوز دونك⁸.

⁵ سورة محمد: الآية 24.

⁶ الشيخ المصطفى الغلابي، جامع الدروس العربية، المكتبة التوفيقية القاهرة مصر، ج 2 ص 172-
174، 1303-1364هـ / 1886-1944م.

⁷ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، إسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير
ودار الفاربي، دمشق، ط 1، 1425.
(الزمخشري، الكشاف، ص 25 ج 3. ⁸

وأتى ثالثاً بقوله: وجنات لهم فيها نعيم مقيم ، أي دائم لا ينقطع⁹.

النموذج الثاني

قال تعالى: وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ اٰتٰدَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوۡا۟ وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيۡطَةٌ بِالْكٰفِرِيۡنَ ﴿٤٩﴾

(التوبة 49)

الشاهد: (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ اٰتٰدَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي)

(وَمِنْهُمْ) متعلقان بمحذوف خبر مقدم، والواو للاستئناف. (مَّنْ) اسم موصول في محل رفع مبتدأ مؤخر¹⁰.

نزلت في بعض المنافقين استأذنوا النبي صلى الله عليه وسلم في التخلف عن تبوك ولم يُبدوا عذراً يمنعهم من الغزو ، ولكنهم صرّحوا بأنّ الخروج إلى الغزو يفتنهم لمحبة أموالهم وأهلهم ، ففضح الله أمرهم بأنهم منافقون: لأن ضمير الجمع المجرور عائد إلى (الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر) (التوبة : 45)¹¹

⁹ أبو الحيان، البحر المحيط، ص 23 ج 5.

¹⁰ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاري، دمشق، ط1، 1425.

¹¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 220 ج 10.

كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء **65**
الحفيظ بن فتح ياسن

النموذج الثالث

قال تعالى: الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ

إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٩﴾: (التوبة 79)

الشاهد: (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

(وَلَهُمْ) متعلقان بمحذوف خبر. (عَذَابٌ) مبتدأ. (أَلِيمٌ) صفة والجملة معطوفة على ما قبلها¹². والجملة: ولهم عذاب أليم عطف على الخبر، أي سخر منهم وقضى عليهم بالعذاب في الآخرة¹³.

وقال الأصم: أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقبل معاذيرهم الكاذبة في الظاهر، ووبال فعلهم عليهم كما هو، فكأنه سخر منهم ولهذا قال: ولهم عذاب أليم، وهو عذاب الآخرة المقيم انتهى. وفي هذه الآية دلالة على أن لزم المؤمن والسخرية منه من الكبائر، لما يعقبهما من الوعيد¹⁴.

النموذج الرابع

قال تعالى: لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمْ

الْحَيَّرْتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨٨﴾: (التوبة 88)

¹² أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 274 ج 10. ¹³

¹⁴ أبو الحيان، البحر المحيط، ص 76 ج 5.

الشاهد: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَيْرَاتُ)

(هُمُ) متعلقان بمحذوف خبر المبتدأ الخيرات. (الْخَيْرَاتُ) مبتدأ مؤخر وجملة لهم الخيرات في محل رفع خبر المبتدأ أولئك¹⁵. وعُطفت جملة: (وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ) على جملة (جاهدوا) ولم تُفصل مع جواز الفصل لِيُدَلَّ بالعطف على أَنَّها خبر عن الذين آمنوا، أي على أَنَّها من أوصافهم وأحوالهم لأنَّ تلك أدلَّ على تَمَكَّن مضمونها فيهم من أن يُؤْتَى بها مستأنفة كأنَّها إخبار مستأنف. والإتيان باسم الإشارة لإفادة أنَّ استحقاقهم الخيرات والفلاح كان لأجل جهادهم¹⁶.

النموذج الخامس

قال تعالى: لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩١﴾ (التوبة)

(91)

الشاهد: (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

¹⁵ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاري، دمشق، ط1، 1425.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص290 ج10. 16

كو محمد شربيني بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء **67**

الحفيظ بن فتح ياسن

(ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ) الجار والمجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم وما نافية لا عمل لها. (مِنْ سَبِيلٍ) من حرف جر زائد. (سَبِيلٍ) اسم مجرور لفظاً مرفوع محلاً على أنه مبتدأ مؤخر¹⁷.

والجملة: ما على المحسنين من سبيل واقعة موقع التعليل لنفي الحرج عنهم وهذه الجملة نُظِمَتْ نَظْمَ الأمثال. فقوله: (ما على المحسنين من سبيل) دليل على علة محذوفة. والمعنى ليس على الضعفاء ولا على من عُطِفَ عليهم حرج إذا نصحووا لله ورسوله لأنهم محسنون غير مسيئين وما على المحسنين من سبيل، أي مؤاخذة أو معاقبة والمحسنون الذين فَعَلُوا الإحسان وهو ما فيه النفع التام¹⁸.

ومعنى: لا سبيل عليهم: لا جناح عليهم. ولا طريق للعاتب عليهم¹⁹.

النموذج السادس

قال تعالى: وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ

السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٩٨﴾

الشاهد: (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ)

(وَمِنَ الْأَعْرَابِ) الواو استئنافية ومتعلقان بخبر مقدم محذوف (مَن) موصولة مبتدأ (يَتَّخِذُ) مضارع مرفوع فاعله مستتر والجملة صلة (ما) موصولة مفعول به أول (يُنْفِقُ)

¹⁷ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، إسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنبر ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص294 ج.10. ¹⁸

¹⁹ الزمخشري، الكشاف، ص291 ج.2.

مضارع فاعله مستتر والجملة صلة (مَغْرَمًا) مفعول به ثانٍ ليتخذ (وَيَتَرَبَّصُّ) معطوف على يتخذ وإعرابه مثله (بِكُمْ) متعلقان ببيتربص (الدَّوَائِرَ) مفعول به (عَلَيْهِمْ) متعلقان بالخبر المقدم (دائِرَةٌ) مبتدأ مؤخر (السَّوَاءِ) مضاف إليه²⁰. وجملة: (عليهم دائرة السوء) دعاء عليهم وتحقير، ولذلك فصلت²¹.

النموذج السابع

قال تعالى: **وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ** وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ حَتَّى نَعْلَمَهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾ (التوبة 101)

الشاهد: (وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ)

(وَمَنْ) الواو استئنافية من: حرف جر ومن: اسم موصول والجار والمجرور متعلقان بخبر مقدم محذوف

(حَوْلَكُمْ) ظرف مكان متعلق بصلة الموصول المحذوفة والكاف مضاف إليه (مِنَ الْأَعْرَابِ) متعلقان بمحذوف حال (مُنْفِقُونَ) مبتدأ مؤخر مرفوع بالواو لأنه جمع مذكر سالم²².

²⁰ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425.

²¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص13 ج.11

²² أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير ودار الفاربي، دمشق، ط1، 1425.

كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء **69**

الحفيظ بن فتح ياسن

وتقديم المجرور للتنبيه على أنه خبر، لا نعت. و (من) في قوله (وممن حولكم)
للتبويض و(من) في قوله: (من الأعراب) لبيان (من) الموصولة²³.

النموذج الثامن

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ
رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾ (التوبة 108)

الشاهد: (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا)

(فِيهِ) متعلقان بخبر مقدم محذوف (رِجَالٌ) مبتدأ مؤخر والجملة
مستأنفة²⁴. لقوله: (فيه رجالٌ) ووجه الجمع بين هذين عندي أن يكون المراد بقوله
تعالى: (لمسجدٍ أسس على التقوى من أول يوم) المسجد الذي هذه صفته لا مسجداً
واحداً معيناً، فيكون هذا الوصف كلياً انحصر في فردين المسجد النبوي ومسجد قُباء، فأيهما
صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي دعوه فيه للصلاة في مسجد الضرار
كَانَ ذَلِكَ أَحَقُّ وَأَجْدَرُ، فيحصل النجاء من حظ الشيطان في الامتناع من الصلاة في
مسجدهم، ومن مطاعنهم أيضاً، ويحصل الجمع بين الحديثين الصحيحين. وقد كان قيام
الرسول في المسجد النبوي هو دأبه²⁵.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 19 ج 11. 23

(24) أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، إسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير
ودار الفاري، دمشق، ط 1 1425.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 29 ج 11. 25

وثبت في الصحيح أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن الرجال الذين يحبون أن يتطهروا بأنهم بنو عمرو بن عوف أصحاب مسجد قباء. وذلك يقتضي أن المسجد الذي أسس على التقوى من أول يوم هو مسجدهم ، لقوله: (فيه رجال)²⁶ .

النموذج التاسع

قال تعالى: **إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ** ﴿١١٦﴾ (التوبة 116)

الشاهد: (إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)

(لَهُ) متعلقان بخبر مقدم (مُلْكُ) مبتدأ مؤخر والجملة خبر إن²⁷. ومعنى الملك: التصرف والتدبير. وقد تقدم عند قوله تعالى: (مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ) الفاتحة: 4.²⁸

إن الله - وحده - مالك السموات والأرض وما فيهما ، وهو المتصرف فيهما بالإحياء والإماتة ، وليس لكم سوى الله من ولى يتولى أمركم ، ولا نصير ينصركم ويدافع عنكم²⁹.

²⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 29 ج. 11.

²⁷ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، اسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنبر ودار الفاربي، دمشق، ط 1، 1425.

(ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 48 ج. 11.²⁸

²⁹ المنتخب لعلماء الأزهر.

كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن إسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء **71**
الحفيظ بن فتح ياسن

النموذج العاشر

قال تعالى: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ

رُءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾

(التوبة 128)

الشاهد: (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رُءُوفٌ رَّحِيمٌ)

(عَزِيزٌ) خبر مقدم (عَلَيْهِ) متعلقان بعزير (ما) موصولة مبتدأ والجملة صفة

لرسول³⁰.

"عزير عليه ما عنتم" أي شديد عليه شاق لكونه بعضاً منكم عنتم ولقاؤكم المكروه فهو يخاف عليكم سوء العاقبة والوقوع في العذاب "حريص عليكم" حتى لا يخرج أحد منكم عن اتباعه والاستسعاد بدين الحق الذي جاء به "بالمؤمنين" منكم ومن غيركم "رؤوف رحيم"³¹.

والعزير: الغالب. والعزة: الغلبة. يقال عزّه إذا غلبه. ومنه (وعزني في الخطاب)

(ص:23)، فإذا عُدي بعلى دل على معنى الثقل والشدة على النفس. و(ما) مصدرية.

و(عنتم): تعبتم. والعنت: التعب، أي شاق عليه حزنكم وشقاؤكم. وهذا كقوله: (لعلك

بأخ نفسك أن لا يكونوا مؤمنين) (الشعراء: 3) وذكر هذا في صفة الرسول عليه السلام

يفيد أن هذا خلُق له فيكون أثر ظهوره الرفق بالأمة والحذر مما يلقي بهم إلى العذاب في

الدنيا والآخرة. ومن آثار ذلك شفاعته للناس كلهم في الموقف لتعجيل الحساب. ثم إن ذلك

³⁰ أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، إسماعيل محمود القاسم، إعراب القرآن الكريم، دار المنير

ودار الفاري، دمشق، ط1، 1425.

³¹ الزمخشري، الكشاف، ص110 ج3.

يومىء إلى أن شرعه جاء مناسباً لخلقته فانتفى عنه الحرج والعسر قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
﴿١٨٥﴾) (البقرة : 185) قوله تعالى: (وَجُهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا
جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (الحج:78) ³².

الخلاصة

1. أن الدراسة أكدت أن هناك علاقة وثيقة بين سياق المقام وسياق المقال، وقد تمثل ذلك جلياً في المعاني التي وردت في أثناء عرضها من قبل.
2. أن الدراسة أكدت على العلاقة بين علم النحو وعلم التفسير في فهم الآيات فهما صحيحا.
3. أن الدراسة أكدت دور علماء التفسير في إبراز معاني دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر في أثناء تفسيرهم، حيث لعبوا دوراً مهماً في إظهار أهمية هذه الجملة، وعلاقتها بالمعاني التفسيرية.
4. أن دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر أكثر لواحقاً من الفعلية، ذلك أنها قد تتركب من اسم وفعل؛ فكل ما يُكُونُ الفعل في جملتها من لواحقٍ تحمله معه وبذلك تحمل دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر الفعل ولواحقه، ثم تتميز عنه بأشكال أخرى، أو قل بلواحق على صور شتى.

³² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص 70 ج 11.

5. أن الخبر في دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر توجد لواحق أحياناً للاسم الأول المرفوع فيها (المبتدأ) ومن لواحق المبتدأ الجملة الاسمية: التوابع: نعته، والعطف عليه وتوكيده والبدل منه وهناك لواحق أخرى وبذلك يتضح أن لواحق الجملة الاسمية تتعدد تعدداً واسعاً.
6. يفسر لنا تنوع دلالة دلالة الرتبة بين المبتدأ والخبر بين الثبوت والدوام والتجدد، وذلك أنها تتداخل فيها كل مميزات الجملة الفعلية ولا عكس، ولهذا تحمل الاسمية من الدلالات ما لا تحمله الفعلية، ومن ذلك دلالة التأكيد مثلاً، وهي ما أشار إليه ابن الأثير في حديثه عن (الخطاب بالجملة الفعلية والجملة الاسمية والفرق بينهما).
7. ويظهر من الشواهد التي ساقها البحث أنه يقصد بدلالة التأكيد والمبالغة الجملة الاسمية أولاً وما فيها من مؤكدات مثل (إن)، و (اللام) في خبرها، و (لام) الابتداء، و (لام) القسم.
8. أن التقديم للاسم في التركيب القابل لذلك يشعر بأهمية المقدم، فإن قيل مثلاً: فإذا قُدِّم (زيد) فقيل: زيد سافر كانت اسمية، وهذه الجملة الاسمية لا تشعر بثبوت ولا استمرارية، إلا أن هناك دلالات أخرى نتجت عن تغير موقع الكلمة، وفي الاسمية بُني الفعل على الاسم، فاحتمل الفعل ضميره، فتعددت الدلالة، فقد دلت الجملة على التأكيد لتكرر الإسناد، وربما دلت على الاختصاص.
9. أن الجملة الاسمية تنقسم إلى قسمين، الاسم الظاهر والاسم المبهم.
10. أن عدد الاسم الظاهر يبلغ خمسة عشر اسماً.
11. أن الاسم المبهم يتكون من الاسم الضمير والاسم الإشارة والاسم الموصول.
12. أن الاسم الضمير يبلغ أربعة عشر اسماً. والاسم الإشارة يبلغ خمس عشرة اسماً. وأما الاسم الموصول يبلغ احد عشر اسماً.

13. أن تقسيمه من حيث الرتبة يبلغ أربعة عشر مثالا.

ولا يسعني أخيرا إلا أن أشكر الله على نعمائه عامة، وعلى توفيقه لي في إتمام هذا البحث خاصة، فإن أصبت فيه فله المنة والفضل، وإن أخطأت فذاك من جهلي وتقصيري وقلة علمي، كما أسأله عزوجل أن يجوز هذا العمل رضاه.

التقدير

هذا البحث من نتائج البحث للمنح البحثية Geran Penyelidikan Jangka Pendek (STG) رقم المنح البحثية: STG-033 تحت الجامعة برليس الإسلامية (KUIPs) قسم البحوث والابتكار (RMIC)، ومن ثم يقدم الباحثون الشكر والتقدير إلى جامعة برليس الإسلامية على المنح البحثية في هذا المجال.

المصادر المراجع

Abu al-Faḍl Shibuddīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, Rūh al-Ma'nī fī Tafsīr al-Qurān al-A'zīm wa al-Sabu' al-Mathani, (Dār Ihya' al-Turath al-A'rabī, Beirut).

Abu al-Barakāt Kamāluddīn 'Abd al-Rahmān bin Muhammad al-Anbārī, al-Inṣāf fī Masāil al-Khilāf baina al-Baṣriyyīn wa al-Kufiyyīn, edited by: Dr. Jawdat, (Maktabah Al-Khānijī 2002).

Aḥmad bin Muhammad al-Kharraṭ, al-Mujtaba min Mushkil I'rāb al-Qurān al-Karīm, (Majma' al-Malik Fahad Liṭabāa' al-Muṣhaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah 1426).

Aḥmad U'bīd al-Daa's, Aḥmad Muhammad Ḥamīda, Ismā'īl Maḥmūd al-Qāsīm, I'rāb al-Qurān al-Karīm, (Dār al-Munīr wa Dār al-Farābī, Damascus 1425).

75 كو محمد شريبي بن كو يعقوب، خير الحاكمي بن اسماعيل، محمد مطيع الحق بن فتح ياسن، محمد ضياء
الحفيظ بن فتح ياسن

Aḥmad Qabsh, al-Kāmīl fī al-Nahw wa al-Ṣarf wa al-I'rāb, (Dār al-Jīl Beirūt Lubnān 1973m).

Ahmad bin Muhammad al-Banna, edited by: Sha'bān Muhammad Ismāīl, Iṭḥāf Fuḍala' al-Bashār fī al-Qirāat al-Arbaa'h A'shar, (A'lim al-Kutub, Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1987-1404).

Muhammad bin Ṣāliḥ al-U'thaimīn, Sharḥ Ājurrumiyyah, (Mua'ssasah U'm al-Qura 2009m-1430h).

Abu Muhammad 'Abd Allāh Jamaluddīn bin Yūsuf bin Ahmad bin Hishām, Mughnī al-Labīb Kutub al-A'aārīb, edited by: 'Abd al-Laṭīf Muhammad al-Khāṭīb, (Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī, al-Kuwait , 2000m-1421h).

Abu Muhammad al-Qāsim bin 'Ali bin Muhammad bin 'Othmān al-Harīrī, (Sharḥ Mulihhah al-'Irāb, Dār al-Kalimi al-Ṭayyib, Damasqus, 2005m-1425h).

Abu al-Sa'ūd bin Muhammad al-I'mādī, Irshād al-A'qli al-Salīm ila Mazāya al-Kitāb al-Karīm al-Ma'rūf bitafsīr Abī al-Sa'ūd, edited by: 'Abd al-Qādir Ahmad 'Aṭā, (Maktabah al-Riyaḍ al-Hadītah).

الخصائص السياقية للنواسخ في معلقة الحارث بن حلزة: التحليل الدلالي

The Contextual Characteristics of The Abrogations in The Muallaqat of Al-Hareth bin Hillizah: Semantical Analysis

Ciri-ciri Kontekstual Pemansuhan dalam Muallaqat Al-Hareth bin Hillizah: Analisis Semantik

رحيمة بنت عبد الرحمن*, نور العزة بنت عبد العزيز**

الملخص

يتناول هذا البحث الخصائص السياقية للنواسخ في معلقة الحارث بن حلزة: دراسة دلالية، ويهدف هذا البحث إلى تحليل موضوع النواسخ وأحكامها من خلال الأبيات الشعرية التي تناولها الشاعر في معلقة الحارث بن حلزة، وتعتمد الباحثة على المنهج الوصفي والتحليلي حيث تقوم الباحثة على تحليل الأبيات التي وردت فيها النواسخ تحليلاً دلالياً من خلال السياق التي جاء فيه، ويسهم هذا البحث في جمع الشواهد الشعرية في معلقة الحارث بن حلزة، والقواعد النحوية المتعلقة بالنواسخ في بطون كتب النحو. أما نتائج البحث فسوف تظهر من خلال استخدام الأفعال الناسخة والحروف الناسخة في معلقة الحارث بن حلزة مع بيان الخصائص السياقية منها.

الكلمات المفتاحية: الخصائص السياقية، النواسخ، الحارث بن حلزة، دلالية.

Abstract

This research deals with the contextual characteristics of abrogation in the Muallaqat of Al- Hareth bin Hillizah, a semantical analysis. The purpose of this research

Universiti Sultan Azlan Shah, Bukit Chandan, 33000 Kuala Kangsar, Perak, *
Malaysia. rahimah@usas.edu.my. Tel: +6019-5041484.

Universiti Islam Antarabangsa Sultan Abdul Halim Mu'adzam Shah (UniSHAMS).**
izzatieaziz@unishams.edu.my. Tel: +6013-3004962.

is to analyze the subject of the abrogation and their provisions through the poetic verses addressed by the poet in Al- Hareth bin Hillizah. The researcher relies on the descriptive and analytic approaches. The abrogation will be analyzed semantically through the chosen poetic verses. This research contributes to the collection of poetic evidence in the Muallaqat of Al- Hareth bin Hillizah along with grammatical rules related to abrogation. The results of the research will be shown through the use of abrogation and contextual characteristics in the Muallaqat of Al- Hareth bin Hillizah.

Keywords: Contextual, Characteristics, Abrogation, Al- Hareth bin Hillizah, Semantical.

Abstrak

Penyelidikan ini membincangkan ciri-ciri kontekstual *Nawasikh* dalam Muallaqat Al- Hareth bin Hillizah, analisis semantik. Tujuan kajian ini adalah untuk menganalisis *Nawasikh* dan hukumnya melalui bait-bait puisi yang disampaikan oleh penyair dalam Muallaqat Al- Hareth bin Hillizah. Pengkaji menggunakan pendekatan analisis deskriptif. *Nawasikh* akan dianalisis secara semantik melalui bait-bait puisi yang dipilih. Kajian ini menyumbang kepada pengumpulan bukti syair dalam Muallaqat Al- Hareth bin Hillizah serta kaedah tatabahasa Arab yang berkaitan dengan *Nawasikh*. Hasil kajian menunjukkan terdapat penggunaan *Nawasikh* dan kontekstual dalam bait puisi Muallaqat Al- Hareth bin Hillizah.

Kata kunci: Kontekstual, Ciri-ciri, Nawasikh, Al- Hareth bin Hillizah, Semantik.

المقدمة

النَّوَسخ - كما نصَّ عليها النُّحاة - نوعان، هما: النَّوَسخ الفعليَّة وتشمل: (كان وأخواتها، وظنَّ وأخواتها، وأفعال المقاربة)، والنَّوَسخ الحرفيَّة تشمل: (إنَّ وأخواتها والحروف المشبَّهة بـ(ليسَ) و(لا) التي لنفي الجنس. كما شرحها ابن عقيل في شرحه للألفيَّة، وسمَّها نواسخ الابتداء، فقال: "هي قسمان: أفعال وحروف، فالأفعال هي: كان وأخواتها، وأفعال

المقاربة، وظنَّ وأخواتها. والحروف: ما المشبَّهة بـ(ليس) وأخواتها، و(لا) التي لنفي الجنس، وإنَّ وأخواتها"¹.

ولعلنا نلاحظ من التعريف السابق أنَّ ابن عقيل كان دقيقاً في تقسيمه، إذ ذكر أنَّها أفعال وحروف، وذكر كلَّ الأفعال النَّاسخة، وكذلك الحروف. إنَّ سيبويه قال تحت عنوان: "هذا باب الفعل الذي يتعدَّى اسمَ الفاعل إلى اسمِ المفعول، واسمِ الفاعل واسمِ المفعول فيه لشيءٍ واحدٍ... فمن ثمَّ ذُكر على حدِّته، ولم يذكر مع الأوَّل ولا يجوز فيه الاقتصار على الفاعل. إذ لم يذكر في ذلك إلا: (كان يكون، وصار وما دام وليس)، فقال: وما كان نحوهنَّ من الفعل ممَّا لا يستغني عن الخبر، تقول: كان عبد الله أخاك، فإنَّما أردتَ أن تخبر عن الأخوة وأدخلتَ كان لتجعل ذلك فيما مضى."²

أما لفظ المعلقات فكان في الأصل يطلق على كل ما يعلق. ومن ثم أخذ المعنى يتطور مع الزمن وقيل عدوها (علقاً) أي شيئاً نفيساً، وقيل كتبوها بالذهب على القباطي المصري وعلقوها على جدار الكعبة، وقيل بل علقت بأذهان الناس. وعموماً هي "من أجود الشعر وأدقه معنى وأوسع خيالاً وأبرعه أسلوباً وأسمعه لفظاً وأعمقه معنى"³. وفي اللسان "وعلق الشيء بالشيء ومنه وعليه تعليقاً، ناطه، والعلاقة ما علقت به..."⁴. "قد اختلف الرواة في عدد المعلقات وأصحابها. فمنهم من يجعلها سبعة، وأصحابها هم (امرؤ القيس وطرفة بن العبد وزهير بن أبي

¹ ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى: 769هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (دار التراث: القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة: العشرون 1400 هـ - 1980 م، جزء 1) ص 262.

² عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (المتوفى: 180هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الكتاب (مكتبة الخانجي: القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م، جزء 1) ص 45.

³ القرني، جمهرة أشعار العرب، بيروت: دار المسيرة، ص 34-35.

⁴ لسان العرب، مادة (علق)، ج 10، ص 254.

سلمى ولييد بن ربيعة وعمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد والحارث بن حلزة اليشكري). وبعضهم ثمانية، ويضيف إلى أصحابها (النابعة الذبياني) وبعضهم يجعلها عشرة، ويضيف إليهم (الأعشى ميمونا وعبيد بن الأبرص). وعلى أنهم عشرة درجنا في كتابنا هذا⁵.
 لذلك، فإن هذا البحث ذو أهمية لغوية ونحوية خاصة لمحبي اللغة العربية حيث إنه يفسر وظائف النواسخ الواردة في شعر المعلقات السبع، وذلك ليكون ذا تأثير في إتقان اللغة العربية عامة. قال ابن عباس "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه"⁶. ومن المعلوم أن الشواهد الشعرية لها دور كبير في علم النحو.

منهج البحث:

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي حيث تقوم الباحثة بجمع المعلومات من الكتب والمطبوعات وغيرها من مصادر المعلومات، وتقوم على الاستقصاء والوصف والتحليل معاً، كما أن البحث يستضيء في كثير من جوانبه بمعطيات المنهج التطبيقي.

مشكلة البحث:

ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة تتناول الباحثة موضوع "الخصائص السياقية للنواسخ في معلقة الحارث بن حلزة: التحليل الدلالي". إن هذا الموضوع جدير بالدراسة لأنه يدرس النواسخ وأنواعها الواردة في معلقة الحارث بن حلزة. وهذه الدراسة تقوم الباحثة على المنهج الوصفي والتحليلي حيث تقوم الباحثة على تحليل الأبيات التي وردت فيها النواسخ تحليلاً دلالياً من خلال السياق التي جاء فيه.

أسئلة البحث:

⁵ رجال المعلقات العشر، ج 1، ص 14.

⁶ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت: دار مكتبة هلال، ج 1، ص 119.

وينتج عن مشكلة البحث عدة تساؤلات أهمها:

1. أي نوع من النواسخ أكثر استخداما في شعر معلقة الحارث بن حلزة ؟
2. ما الخصائص السياقية للحروف الناسخة في شعر معلقة الحارث بن حلزة ؟
3. ما الخصائص السياقية للأفعال الناسخة في شعر معلقة الحارث بن حلزة ؟

أهداف البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. تحليل موضوع النواسخ وأحكامها من خلال الأبيات الشعرية التي تناولتها الباحثة في معلقة الحارث بن حلزة.
2. بيان الخصائص السياقية للحروف الناسخة التي ذكرت في معلقة الحارث بن حلزة.
3. بيان الخصائص السياقية للأفعال الناسخة التي ذكرت في معلقة الحارث بن حلزة.

المبحث الأول: مفهوم النسخ

المطلب الأول: النسخ في اللغة

ورد لفظ النسخ في لسان العرب: "نَسَخَ الشَّيْءَ يَنْسُخُهُ نَسْخًا وَانْتَسَخَهُ وَاسْتَنْسَخَهُ: أَكْتَبْتَهُ عَنْ مَعَارِضِهِ. وَالنَّسْخُ: إِبْطَالُ الشَّيْءِ وَإِقَامَةُ آخَرَ مَقَامَهُ؛ وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ((البقرة: 6)) وَالآيَةُ الثَّانِيَةُ نَاسِخَةٌ وَالأولى مَنْسُوخَةٌ. ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: النَّسْخُ تَبْدِيلُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ عَيْزُهُ، وَنَسَخَ الْآيَةَ بِالْآيَةِ: إِزَالَةٌ مِثْلَ حُكْمِهَا. وَنَسَخَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ يَنْسُخُهُ وَانْتَسَخَهُ: أزاله بِهِ وَأَدالَهُ؛ وَالشَّيْءُ يَنْسَخُ الشَّيْءَ نَسْخًا أَي يُزِيلُهُ وَيَكُونُ مَكَانَهُ. تَقُولُ: نَسَخْتُ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَانْتَسَخْتُهُ أَزَالْتَهُ، وَالْمَعْنَى أَذْهَبْتُ الظِّلَّ وَحَلَّتْ مَحَلَّهُ".⁷

⁷ محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب (دار صادر: بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، جزء 3) ص 61.

أما في معجم مقاييس اللغة لابن فارس في مادة (نَسَخَ) التُّونُ وَالسِّينُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، "إِلَّا أَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِي قِيَاسِهِ. قَالَ قَوْمٌ: قِيَاسُهُ رَفْعُ شَيْءٍ وَإِثْبَاتُ غَيْرِهِ مَكَانَهُ. وَقَالَ آخَرُونَ: قِيَاسُهُ تَحْوِيلُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ. قَالُوا: النَّسَخُ: نَسَخَ الْكِتَابَ. وَالنَّسَخُ: أَمْرٌ كَانَ يُعْمَلُ بِهِ مِنْ قَبْلُ ثُمَّ يُنْسَخُ بِحَادِثٍ غَيْرِهِ، كَالآيَةِ يَنْزَلُ فِيهَا أَمْرٌ ثُمَّ تُنْسَخُ بِآيَةٍ أُخْرَى. وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَفَ شَيْئًا فَقَدْ انْتَسَخَهُ. وَانْتَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، وَالشَّيْبُ الشَّبَابَ".⁸ وكذلك ذكرت مادة النسخ في الصحاح: "نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَانْتَسَخَتْهُ: أزالته".⁹

في الاصطلاح:

ورد معنى الناسخ في النحو الوافي أنه: "الجملة الاسمية في مثل "الرياحين مُتعة" - تتكون من اسمين مرفوعين، يسمى أولهما: المبتدأ، وله الصدارة في جملته - غالباً - . ويسمى الثاني: خبراً كما هو معروف. ولكن قد يدخل عليهما ألفاظ معينة تغير اسمهما، وحركة إعرابهما، ومكان المبتدأ من الصدارة في جملته، ومن هذه الألفاظ: كان، إن... ظل... مثل: كان العامل أميناً، وقول الشاعر:

*وإذا كانت النفوس كباراً * تعبت في مرادها الأجسام [خفيف]¹⁰*

فيصير المبتدأ اسم "كان" مرفوعاً وليس له الصدارة، ويصير خبره خبر كان منصوباً. ومثل؛ إنَّ العامل أمينٌ؛ فيصير المبتدأ اسم "إن" منصوباً، وليس له الصدارة، ويصير خبره خبر "إن" مرفوعاً. ونقول: ظننت العامل أميناً فيصير المبتدأ والخبر مفعولين منصوبين للفعل:

⁸ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، معجم مقاييس اللغة (دار الفكر، 1399هـ - 1979م، جزء 5) ص 424-425.

⁹ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصرح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (دار العلم للملايين: بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، جزء 1) ص 433.

¹⁰ انظر: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، شرح ديوان المتنبي، ج 1، ص 193

"ظننت" وليس للمبتدأ الصدارة. وتسمى الكلمات التي تدخل على المبتدأ والخبر فتغير اسمهما وحركة إعرابهما ومكان المبتدأ: "النواسخ"، أو: نواسخ الابتداء؛ لأنها تحدث نسخاً، أى: تغييراً على الوجه الذى شرحناه ولا مانع من دخولها على المبتدأ النكرة... فيصير اسماً لها؛ إذ لا يشترط فى اسمها أن يكون معرفة فى الأصل.

ومما سبق يتبين أن النواسخ بحسب التغيير الذى تحدثه ثلاثة أنواع: نوع يرفع اسمه وينصب خبره - فلا يرفع فاعلاً، ولا ينصب مفعولاً - مثل: "كان وأخواتها"، ونوع ينصب اسمه ويرفع خبره؛ مثل: "إن وأخواتها"، ونوع ينصب الاثنين ولا يستغنى عن الفاعل؛ مثل: "ظن وأخواتها". ولكل نوع أحواله وأحكامه المفصلة فى بابه الخاص".¹¹

قد أشار ابن هشام فى كتابه¹² إن "النواسخ فى الإصطلاح ما يرفع حكم المبتدأ والخبر وهو ثلاثة أنواع ما يرفع المبتدأ وينصب الخبر وهو كان وأخواتها وما ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وهو إن وأخواتها وما ينصبهما معاً وهو ظن وأخواتها ويُسمى الأول من باب كان اسماً وفاعلاً ويُسمى الثانى خبراً ومفعولاً ويُسمى الأول من معمولي باب إن اسماً والثانى خبراً ويُسمى الأول من معمولي باب ظن مفعولاً أولاً والثانى مفعولاً ثانياً"

المطلب الثانى: أقسام النواسخ

النَّوَسَخُ - كما نصَّ عليها النُّحاة - نوعان، هما: النَّوَسَخُ الفِعْلِيَّةُ وتشمل: (كان وأخواتها، وظنَّ وأخواتها، وأفعال المقاربة)، والنَّوَسَخُ الحَرْفِيَّةُ تشمل: (إنَّ وأخواتها والحروف المشبَّهة بـ(ليس) و(لا) التى لنفى الجنس.

¹¹ عباس حسن، النحو الوافى (آوند دانش، 2004م - 1425هـ، ط 1، جزء 1) ص 486-488.

¹² انظر: عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة: الحادية عشرة، 1383، ص 126-127

كما شرحها ابن عقيل في شرحه للألفيَّة، وسمَّها نواسخ الابتداء، فقال: "هي قسمان: أفعال وحروف، فالأفعال هي: كان وأخواتها، وأفعال المقاربة، وظنَّ وأخواتها. والحروف: ما المشبَّهة بـ(ليس) وأخواتها، و(لا) التي لنفي الجنس، وإنَّ وأخواتها"¹³. ولعلنا نلاحظ من التعريف السابق أنَّ ابن عقيل كان دقيقاً في تقسيمه، إذ ذكر أنَّها أفعال وحروف، وذكر كلَّ الأفعال النَّاسخة، وكذلك الحروف.

إن سيبويه قال تحت عنوان: " هذا باب الفعل الذي يتعدَّى اسمَ الفاعل إلى اسمِ المفعول، واسمِ الفاعل واسمِ المفعول فيه لشيءٍ واحدٍ... فمن ثمَّ ذكر على حدِّته، ولم يذكر مع الأوَّل ولا يجوز فيه الاقتصار على الفاعل. إذ لم يذكر في ذلك إلا: (كان يكون، وصار وما دام وليس)، فقال: وما كان نحوهُنَّ من الفعل ممَّا لا يستغني عن الخبر، تقول: كان عبد الله أخاك، فإنَّما أردت أن تخبر عن الأخوة وأدخلت كان لتجعل ذلك فيما مضى."¹⁴

يتَّضح من النصوص السابقة أنَّ سيبويه كان يقصد (كان النَّاقصة)، ويظهر ذلك جلياً في عبارته: "وما كان نحوهُنَّ من الفعل ممَّا لا يستغني عن الخبر" وممَّا يؤكِّد ما أميل إليه هو مثاله السابق: (كان عبد الله أخاك)، فحكم الاسم الرَّفَع، وحكم الخبر النَّصب فيه، ولكنَّه لم يصرح بلفظ (كان وأخواتها)، وأنها من النَّواسخ. "ولعلَّ مردَّ حديث سيبويه عن (كان وأخواتها) بهذا الأسلوب من التَّناول، إلى أنَّ العلاقة بين (كان) أو إحدى أخواتها واسمها وخبرها متَّصلة بالبعد التركيبي، دون أن تكون مشروطة بالبعد الدلالي، إذا استثنينا الدلالة على

¹³ ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (المتوفى: 769هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (دار التراث: القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة: العشرون 1400 هـ - 1980 م، جزء 1) ص 262.

¹⁴ عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب بسيبويه (المتوفى: 180هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الكتاب (مكتبة الخانجي: القاهرة، الطبعة: الثالثة، 1408 هـ - 1988 م، جزء 1) ص 45.

الزَّمان بشكل عام، وفي ذلك قال سيبويه : غير أنَّ (إنَّ وكان) عوامل فيما بعده¹⁵ لذلك تنقسم النواسخ التي تدخل على الجملة الاسمية إلى قسمين وهما:

- 1- الأفعال الناسخة : وهي : كان وأخواتها ، كاد وأخواتها ، ظن وأخواتها .
- 2- الحروف الناسخة : هي : إن وأخواتها ، والمشبهات بليس ، ولا النافية للجنس .

المبحث الثاني: الفرائد في التراث النقدي والبلاغي

تمهيد

من النُّحاة المتقدمين الذين تحدَّثوا عن (كان وأخواتها) سيبويه فقال تحت عنوان " : هذا باب الفعل الذي يتعدَّى اسمَ الفاعل إلى اسمِ المفعول، واسمِ الفاعل واسمِ المفعول فيه لشيءٍ واحدٍ... فمن ثمَّ ذكر على حدِّته، ولم يذكر مع الأوَّل ولا يجوز فيه الاقتصار على الفاعل¹⁶. إذ لم يذكر في ذلك إلاَّ: (كان يكون، وصار، وما دام، وليس) فقال: " وما كان نحوهنَّ من الفعل ممَّا لا يستغني عن الخبر، تقول: (كان عبد الله أخاك)، فإتِّمَّ أردت أن تخبر عن الأخوة وأدخلت كان لتجعل ذلك فيما مضى"¹⁷.

وقال السيوطي في الهمع: " إنَّ سيبويه يقصد باسمِ الفاعل واسمِ المفعول، الاسم والخبر لكان وأخواتها"¹⁸. أمَّا ابن يعيش فقال: " إنَّ سيبويه لم يأتِ على عدَّتْها، وإتِّمَّ ذكر بعضها، ثمَّ نَبَّه على سائرِها، بأن قال: وما كان نحوهنَّ من الفعل ممَّا لا يستغني عن الخبر،

¹⁵ يحيى خليل عطية الطلاق، النواسخ وأثرها التركيبي والدلالي دراسة في كتاب إملاء ما من به

الرحمن في ضوء المنهج التحويلي، ص 29.

¹⁶ سيبويه، الكتاب 1/ 45-46

¹⁷ سيبويه، الكتاب 1/ 45-46

¹⁸ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد

شمس الدين ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ص 16.

يريد ما كان مجرداً من الحدث، فلا يستغنى عن منصوب يقوم مقام الحدث¹⁹. وقال الرضي كذلك: "لم يذكر سيبويه منها سوى: (كان، صار، وما دام، وليس) ثم قال: وما كان نحوهنّ من الفعل ممّا لا يستغني عن الخبر، والظاهر أنّها غير محصورة عنده"²⁰. يتّضح من النصوص السابقة أنّ سيبويه كان يقصد (كان الناقصة)، ويظهر ذلك جلياً في عبارته: "وما كان نحوهنّ من الفعل ممّا لا يستغني عن الخبر"²¹.

أما أفعال المقاربة فهي أفعال تدل على دنو قرب وقوع الخبر رجاءً أو حصولاً أو أخذاً. يقول ابن مالك: ككان كاد وعسى لكن ندر... غير مضارع لهذين خبر²². وسميت بـ (أفعال المقاربة) أو (كاد وأخواتها) من باب تسمية الكل باسم الجزء؛ كتسميتهم الكلام كلمة. وليست كلها للمقاربة. وأفعال المقاربة أو كاد وأخواتها أحد عشر فعلاً، ولا خلاف في أنّها أفعال إلا عسى. "أفعال المقاربة تعمل عمل (كان) أي تدخل على المتبدأ والخبر فيغيرن فيه"²³. "فترفع المتبدأ اسماً لها، ويكون خبره خبراً لها في موضع نصب"²⁴.

¹⁹ يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلية، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، شرح المفصل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ص 90.

²⁰ الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي السمنائي النجفي الرضي، شرح الرضي على الكافية، المحقق: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفطي - يحيى بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1966 - 1417، ج4، ص 113.

²¹ سيبويه، الكتاب 45 / 1

²² محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله جمال الدين، ألفية ابن مالك، ج 1، ص 20.

²³ انظر أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج 1، ص 302.

²⁴ انظر شرح ابن عقيل، ج 1، ص 323.

يبلغ عددها عند النحاة ستة أحرف على الأشهر ، وهي: إنَّ - أنَّ - ليت - لعلَّ - كأنَّ - لكنَّ. كما عدّها ابن مالك في ألفيته ستة أحرف²⁵ وابن الحاجب في كافيته²⁶ والخضري في حاشيته²⁷، ويرى عباس حسن²⁸ في كتابه (النحو الوافي) أنَّ الحروف الناسخة سبعة أحرف لا خلاف في حرفيتها. وزاد (عسى) بشرط أنَّ تكون للرجاء (أي بمعنى لعلَّ) ويشترط أنَّ يكون اسمها ضميراً لغير الرفع. وعند سيبويه²⁹ خمسة باعتبار (أنَّ) فرعاً ل(إنَّ) فلم يذكرها وكذا المبرد³⁰ في المقتضب وعدّها الأزهري في التصريح³¹ ثمانية في باب الأحرف الثمانية إذ زاد (عسى) و(لا) التبرئة وهي (لا) النافية للجنس. "وكل واحد من هذه السبعة يدخل على المبتدأ والخبر بأنواعهما وأحوالهما؛ فيتناولهما بالتغيير في اسمهما، وفي شئ من ضبط آخرهما؛ إذ يصير المبتدأ منصوباً، ويسمى: اسم الناسخ، ويبقى الخبر مرفوعاً، ويسمى؛ خبر الناسخ"³².

²⁵ شرح بن عقيل على الفية ابن مالك، ط 1، ج 1، ص 45.

²⁶ ابن الحاجب ، جلال الدين أبي عمر عثمان بن عمر، الكافية في النحو ، شرح الاستربادي ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 2000 ، 98/6 .

²⁷ الخضري ، محمد بن مصطفى بن حسن الخضري الشافعي ، حاشية الخضري ، تحقيق تركي فرحان مصطفى ، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 2009م، ص 121.

²⁸ النحو الوافي ، ط 18 ، ص 630.

²⁹ كتاب سيبويه ، ط 2 ، ج 2، ص 131.

³⁰ محمد بن يزيد المبرد، المقتضب ، تحقيق محمد عبد الخالق، ط 4 ، 1979م، ج 4، ص 107.

³¹ الشيخ خالد بن عبدالله الأزهري ، شرح التصريح على التوضيح ، تحقيق محمد باسل عيون السود ، بيروت: دار الفكر، 210/1.

³² د. عباس حسن، المصادر السابق، ص 181.

المطلب الأول: الدراسة التطبيقية عن الخصائص السياقية للأفعال الناسخة في

معلقة الحارث بن حلزة

تدخل كان وأخواتها على الجملة الاسمية التي تتكون من المبتدأ والخبر. فتتصب الخبر المسمى بخبر كان وأخواتها، ويبقى المبتدأ مرفوعاً ويسمى باسم كان وأخواتها. من أخوات كان: أصبح، أمسى، أضحى، بات، صار، ظلّ، ما زال، ما دام، ما فتى، ما برح، ليس، ما انفكّ. وردت كان وأخواتها في معلقة الحارث بن حلزة بالتراكيب المتنوعة، وسيتم عرض نماذج لها فيما يلي:

أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ بَلِيلٍ فَلَمَّا أَصْبَحُوا أَصْبَحَتْ لَهُمْ ضَوْضَاءُ

موضع الاستشهاد في قول " أصبحت لهم ضوضاء " حيث ورد جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم لأصبح واسمه ضوضاء. صور الشاعر أن الصباح يحدث صباحاً بعدما أحكموا أمرهم بليل.

أَوْ سَكْتَمَ عَنَّا فَكُنَّا كَمَنْ أَعَى مَضَ عَيْنًا فِي جَفْنِهَا الْأَقْدَاءُ

هذا البيت يدلّ على أن حالته عندما يعرض ويتوقف عن أعدائه أو تكون بينهم هدنة مع وجود الحقد، وهذه الحالة تشبه حالة من يغمض عينه وفيها كثير من القذى، واستخدام كُنَّا بصيغة الماضي فيها دلالة على ثبوت ذلك الأمر وتحققه، فهو أمر ثابت ومتحقق.

لَيْسَ يُنْجِي مُوَائِلًا مِنْ حِذَارِ رَأْسُ طَوْدٍ وَحَرَّةٌ رَجْلَاءُ

فـ (رأس طود) اسم ليس مؤخر مرفوع، و (يُنْجِي) خبرها وردت بصيغة الجملة الفعلية في محل نصب خبر ليس مقدم. حذر الشاعر بصيغة النفي في هذا البيت بأن لا يوجد شخص يستطيع أن يهرب منهم سواء كان يسير في الأرض أو الجبل. والسياق هنا فيه دلالة على إحاطتهم بحركة العدو، وقوتهم ومهارتهم في التعامل مع أعدائهم.

لَيْسَ مِنَّا الْمُضَرَّبُونَ وَلَا قَيْسٌ وَلَا جَنْدَلٌ وَلَا الْحَدَاءُ

ورد اسم ليس مؤخرا (المضربون) وجار ومجورر مقدما على خبرها. ويدل على أن الشاعر يتبرأ منهم فهو لا يريد أن يكون هناك نسب (علاقة) بينه وبين هؤلاء لأنه لا يرضى عنهم وعن عملهم، لأنهم ضربوا وهزموا.

أَمْ عَلَيْنَا جَرَى قُضَاعَةَ أَمْ لَيْسَ عَلَيْنَا مِمَّا جَنَوْنَا أُنْدَاءُ

أكد الشاعر نفيه في هذا البيت بأنهم لا يحملون مسؤوليات في أي جنابة التي ارتكبتها قبيلة قضاة. والسياق هنا فيه دلالة على الشجاعة في قول الحق.

المطلب الثاني: الخصائص السياقية للحروف الناسخة في معلقة الحارث بن حلزة

كثر استخدام (إنّ) أو (أنّ) حرف نصب وتوكيد في معلقة الحارث بن حلزة، منها:

غَيْرَ أَيِّ قَدِ اسْتَعِينُ عَلَى الْهَمِّ إِذَا حَفَّ بِالثَّوِيِّ النَّجَاءُ

استخدم الشاعر (أنّ) في هذا البيت ليؤكد أنه يستعين بهذه الناقة على همّه.

إِنَّ إِخْوَانَنَا الْأَزْقَمَ يَغْلُو نَ عَلَيْنَا فِي قَيْلِهِمْ إِحْفَاءُ

استخدم الشاعر (أنّ) للدلالة على تأكيد شعوره بالحزن على أفعال سيئة التي فعلها إخوانه.

زَعَمُوا أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَرَبَ الْعَيْرَ مَوَالٍ لَنَا وَأَنَا الْوَلَاءُ

دخول "أنّ" في هذا البيت للدلالة على توكيد ما ذكر الشاعر أنّ هؤلاء الناس زعموه. و"أنّ" أفادت توكيد الكلام وأن هناك شمول في الكلام الذي أتى بعدها "كل من ضرب" فكأنه يقول: أن كل من ضرب العير نحكم عليه أنه موالٍ لنا.

وَأَعْلَمُوا أَنَّآ وَإِيَّاكُمْ فِيمَا إِشْتَرَطْنَا يَوْمَ اخْتَلَفْنَا سَوَاءُ³³

³³ قبل هذا البيت بيت آخر يقول: (وَأَذْكُرُوا حِلْفَ ذِي الْمِجَازِ وَمَا قُدِّدَ ... مَ فِيهِ الْعُهُودُ وَالْكَفَالَةُ)

ذو المِجَاز: موضع، وكان عمرو بن هند أصلح فيه بين بني بكر وبني تغلب، فأخذ عليهم المواثيق والرهائن من كل حي ثمانين، فذلك قوله: (وما قدم فيه العهود والكفلاء). ثم يقول في هذا البيت:

إنما اشتَرَطْنَا أَنْ يَكُونَ الْجَنَائِيَاتِ عَلَيْنَا وَعَلَيْكُمْ، فلم تَلْزَمُونَا وَحَدْنَا ذَلِكَ؟

التبريزي أبو عبد الله محمد بن الخطيب، المصدر السابق، ص 168.

استخدم الشاعر (أَنَّ) في هذا البيت ليؤكد تساوي الطرفين في الشروط التي عقدها.

لا نَحْلُنَا عَلَى عَرَاتِكَ إِنَّا
قبل ما قد وشى بنا الأعداء

استخدم الشاعر (أَنَّ) في هذا البيت ليؤكد على الشجاعة عند مواجهه الفتنة.

أَمْ جَنَائِيَا بَنِي عَتِيقٍ فَإِنَّا ... مِنْكُمْ إِنْ غَدَرْتُمْ بُرَاءً

استخدم الشاعر (أَنَّ) في هذا البيت ليؤكد أنهم لا يحملون أي جناية التي ارتكبتها بني عتيق.

فهو يقول: إن نقضتم العهد فإننا برآء منكم. والسياق هنا فيه دلالة على عدم رضاهم عن

الغدر الذي يصدر منهم، فإذا حدث منهم غدر فهم بريئون من عملهم.

أما "كأن" من أخوات "إن" فتستخدم لإفادة التشبيه كما اتفق عليه جميع النحاة. فجاء

استخدامها في هذه المعلقة ومنها:

بِزَفُوفٍ كَأَنَّهَا هِفْلَةٌ أُمَّ
رئالٍ دَوِيَّةٌ سَقْفَاءُ

شبه الشاعر سرعة ناقته بسرعة سير نعامة لها أولاد طويلة منحنية لا تفارق المفاوز، وهذا فيه

مدح لناقته، وفيه دلالة على قوتها، وخفتها ورشاققتها، فهي نعم المَعِين ونعم المُسَاعِد له وقت

الشدّة والأزمات.

فَتَرَى خَلْفَهَا مِنَ الرَّجْعِ وَالْوَقْعِ
مبيناً كأنه إهباء

شبه الشاعر العُبار الدقيق الذي جاء من خلف الناقة عند رجوع قوائمها بإثارة الهباء. وهذا

يدلّ على سرعة الناقة في سيرها.

وَكَأَنَّ الْمُتُونَ تَرْدِي بِنَا أُرْ
عن جوناً ينجاب عنه العماء

شبه الشاعر مكانتهم العليا بعلو الجبل، كما أنهم لا يتأثرون بما ينزل بالناس من مصائب

ومضرات. والسياق هنا فيه دلالة على قوة وعلو مكانة قومه وأنهم لا يُضعفهم شيء من

المصائب والمضرات التي تنزل بغيرهم.

فَتَأَوَّتْ لَهُمْ قَرَاظِبَةٌ مِنْ
كلِّ حَيٍّ كَأَنَّهُمْ أَلْفَاءُ

شبه الشاعر قوتهم وشجاعتهم بالعقبان في قدرتهم على تجمُّع اللصوص الخبثاء. والكلام هنا

فيه دلالة على قوة المخالب وحدة البصر عند مواجهة الأعداء.

حَوْلَ قَيْسٍ مُسْتَلْتِمِينَ بِكَبِشٍ قَرَّظِيٍّ كَأَنَّهُ عِبْلَاءُ

جاءت "كأن" في السياق تفيد تشبيه قيس بن معد يكرب "من ملوك حمير" في منعته وشوكته
بمضبة بيضاء "عبلاء" للدلالة على بأسه وشدته وقوته.

وَمَعَ الْجَوْنِ³⁴ جَوْنِ آلِ بَنِي الْأَوْ سِ عُنُودٌ كَأَنَّهَا دَفَؤَاءُ

شبه الشاعر الكتيبة بطائر العقاب للدلالة على قوة الكتيبة وسرعة انقضاضها على عدوها
ومهارتها في القتال.

الخاتمة (أهم النتائج والتوصيات)

لما كانت الخاتمة جزءاً مهماً من كل بحث، لما يحتويه من نتائج تلفت انتباه القارئ،
فإني في هذه الخاتمة أورد ما ذكرته في خلال هذا البحث الوجيز بصفة موجزة، حيث ظهرت
لي من خلال دراستي الموجزة للخصائص السياقية للنواسخ خصوصاً في معلقة الحارث بن حلزة
يوجد بعض النتائج، يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

³⁴ الجون: ملك من ملوك كندة، وهو ابن عم قيس بن معد يكرب وكان غزا بني بكر في كتيبة خشناء،
فقاتلته بنو بكر وهزمته، وأخذوا ابنه،... والعنود هنا: الكتيبة ... والدفواء: العقاب، والدفواء:
المائلة، وجعل الكتيبة دفواء من بغيها، يقول: كما ينقض العقاب على الصيد كذلك تميل هذه
الكتيبة من بغيها، وبنو الأوس من كندة.

التبريزي أبو عبد الله محمد بن الخطيب، شرح القصائد العشر، ج 1، ط 2، بيروت: دار الكتب
العلمية، 1987م، ص 185-186.

1. استخدم الحارث بن حلزة في معلقته النواسخ الحرفية (إنّ وأخواتها) أكثر من النواسخ الفعلية.
2. كثرة استخدام "إنّ" و"كأنّ" في المعلقة.
3. لم ترد شواهد من الأفعال المقاربة في المعلقة.
4. وردت كأنّ في المعلقة في ستة مواضع.
5. وردت إنّ في المعلقة في ستة مواضع.
6. وردت كان في المعلقة بصيغة الماضي.
7. استخدام ليس أربع مرات في المعلقة واستخدام أصبح مرتين في المعلقة.
8. عدم وجود استخدام لام النافية في المعلقة.
9. ميل الشاعر لكثرة التشبيه من طريقة استخدام "كأنّ" وميله إلى تأكيد كلامه حيث استخدام "إنّ".

وكذلك يوجد بعض التوصيات لهذا البحث على النقاط الآتية:

1. تطبيق القواعد النحوية على الشعر العربي.
2. الاهتمام بشعر المعلقات وإجراء الدراسات النحوية والدلالية فيه.
3. الاهتمام بمثل هذه الدراسة يؤدي إلى الاهتمام باللغة العربية واعتزاز بتراثها ورفع من مكانتها بين اللغات.

وفي الختام، مال الشاعر لكثرة التشبيه من طريقة استخدام "كأنّ" حيث يعتزّ الحارث بن حلزة أشد اهتمام بالناقة في معلقته حيث ذكر بكلمة زفوف مشبها إياها بالنعامة وولدها. الناقة عند الشاعر تتصف بالصبر، والوفاء والإخلاص في مواجهة الصعوبات والمشقات. كثر استخدام "كأنّ" أيضا لوصف الوسائل الحربية التي هي أساس الدفاع والقتال. وكذلك لوصف عن السحاب "العماء" وهو الذي يأتي ثم ينقشع دون نزول المطر. ثم شبه الشاعر اللون الأسود بالجون للدلالة على التشاؤم وعدم التفاؤل وهذا يعود إلى طبيعة الحرب. وميله إلى تأكيد كلامه حيث استخدام "إنّ" في الحديث عن الأمور السياسية زرد بما تكذيب أقوال التغلبيين.

قائمة المصادر والمراجع

‘Abbās Ḥasan (2004-1425), al-Naḥw al-wāfi, Avand Danesh.

‘Abd Allāh Jamāl al-Dīn, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Alfīyat Ibn Mālik.

Abū ‘Uqayl Labīd ibn Rabī‘ah ibn Mālik al-‘Āmirī Ibn Rabī‘ah (2004-1425), Dīwān Lubayd ibn Rabī‘ah al-‘Āmirī, Dār al-Ma‘rifah.

Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān Ibn Jinnī, Khaṣā’iṣ, al-muḥaqqiq :Muḥammad ‘Alī Najjār (2013), al-Qāhirah: Maṭba‘at Dār al-Kutub.

Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Nīsābūrī Wāḥidī, Sharḥ dīwān al-Mutanabbī, al-juz’ al-awwal, al-Riyāḍ: Markaz al-Turāth lil-Barmajiyāt.

Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar Zamakhsharī (1993), al-Mufaṣṣal fī ṣan‘at al-i‘rāb, al-muḥaqqiq: ‘Alī Bū Mulḥim, Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

Aḥmad Ibn Fāris al-Qazwīnī, al-muḥaqqiq: ‘Abd al-Salām Muḥammad. Hārūn (1979-1399), Mu‘jam maqāyīs al-lughah, Dār al-Fikr.

al-Afghānī, Sa‘īd ibn Muḥammad ibn Aḥmad (2003-1423), al-Mūjaz fī qawā‘id al-lughah al-‘Arabīyah, Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Ghalāyīnī, Muṣṭafá ibn Muḥammad Salīm, Rijāl al-Mu‘allaqāt al-‘ashr, j1.

al-Khuḍarī, Muḥammad ibn Muṣṭafa (2009), Ḥāshiyat al-Khuḍarī, al-muḥaqqiq: Turkī Farḥān Muṣṭafá, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

al-Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd Mubarrad (1979), al-Muqtaḍab, al-muḥaqqiq: Muḥammad ‘Abd al-Khāliq.

al-Qurashī, Abū Zayd Muḥammad ibn Abī al-Khaṭṭāb, Jamharat ash‘ār al-‘Arab, Bayrūt: Dār al-Masīrah.

Farḥān Badrī al-Ḥarbī, Zaynab ‘Alī Ṣādiq (2017), Mu‘allaqat al-Ḥārith ibn Ḥillizah dirāsah Uslūbiyah, Jāmi‘at Bābil.

Fawzān, ‘Abd Allāh ibn Ṣāliḥ, Dalīl al-sālik ilá Alfīyat Ibn Mālik, al-Riyāḍ: Dār al-Muslim.

Ḥamdī Farrāj Muḥammad Farrāj al-Miṣrī (1998), al-af‘āl al-nāsikhah (Kitāb fī al-naḥw al-‘Arabī).

Ibn al-Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1990-1420), Asrār al-‘Arabīyah, Bayrūt: Sharikat Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.

Ibn al-Ḥājib, ‘Uthmān ibn ‘Umar, al-Kāfiyah fī al-naḥw, Sharḥ al-Astarābādhī, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Ibn ‘Aqīl, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, Sharḥ Ibn ‘Aqīl ‘alá Alfīyat Ibn Mālik, al-muḥaqqiq: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Qāhirah: Dār al-Turāth al-‘Arabī (1980).

Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf (1309-1360) Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘arīb, al-muḥaqqiq: Māzin Mubārak; Muḥammad ‘Alī Ḥamd Allāh, Damascus: Dār al-Fikr al-‘Arabī.

Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf (1383), Sharḥ Qaṭr al-nadā wa-bal al-ṣadā, al-muḥaqqiq: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Qāhirah.

Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Aḥmad al-Anṣārī, Awḍaḥ al-masālik ilá alfīyat Ibn Mālik, Bayrūt: Dār al-Fikr.

Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh ibn ‘Alī Ibn Ya‘īsh, Sharḥ al-Mufaṣṣal, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Imīl Ya‘qūb (1911-1411), Dīwān al-Ḥārith ibn Ḥillizah, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Imīl Ya‘qūb (1911-1411), Dīwān ‘Amr ibn Kulthūm, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Ismā'īl ibn Ḥammād Jawharī, al-Şihāh : tāj al-lughah wa-şihāh al-'Arabīyah, al-muḥaqqiq: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn (1987-1407).

Jalāl al-Dīn Abū al-Faḍl 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad Suyūṭī, Ham' al-hawāmi' fī sharḥ jam' al-jawāmi', al-muḥaqqiq: Ahmad Shams al-Dīn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Khālid ibn 'Abd Allāh Azharī (2006-1427), Mūşil al-ṭullāb ilā qawā'id al-i'rāb, al-juz' al-awwal.

Khālid ibn 'Abd Allāh Azharī, Sharḥ al-Taşrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1/210.

Makhzūmī, Mahdī, fī al-naḥw al-'Arabī, qawā'id wa-taṭbīq 'alā al-manhaj al-'ilmī al-ḥadīth.

Muḥammad 'Abd al-'Azīz Najjār (2001), Ḍiya' al-sālik ilā awḍaḥ al-masālik.

Muḥammad ibn Ḥabīb ibn Umayyah al-Baghdādī Ibn Ḥabīb (1985-1405), al-Munammaq fī akhbār Quraysh. al-juz' al-awwal, al-muḥaqqiq: Khūrshīd Aḥmad Fārūq, Bayrūt: 'Ālam al-Kitāb.

Muḥammad ibn Ismā'īl Bukhārī (1422), Şaḥīḥ al-Bukhārī, al-muḥaqqiq: Zuhayr ibn Nāşir, Dār Ṭawq al-najāh.

Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manzūr (1414), Lisān al-'Arab, Bayrūt: Dār Şādir.

Mukawwanāt al-Bī'ah fī al-'aşr al-jāhili, dirāsah anthrūbūlūjīyah, Mu'allaqat al-Ḥārith ibn Ḥillizah unmūdhajan, Jāmi'at Umm al-Bawāqī.

Raḍī al-Dīn Muḥammad ibn al-Ḥasan Astarābādī (1966-1417), Sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfīyah, al-muḥaqqiq: Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥifzī- Yaḥyá Bashīr Muşṭafá, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah.

Sībawayh, Abī Bishr ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar, al-Kitāb, al-muḥaqqiq: Hārūn, ‘Abd al-Salām Muḥammad (1988-1408), Maktabat al-Khānjī bi-al-Qāhirah.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Bayrūt: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

‘Ukbarī, ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn (1995), al-Lubāb fī ‘ilal al-binā’ wa-al-i’rāb, al-muḥaqqiq: Ghāzī Mukhtār Ṭulaymāt Nabhān, Dimashq: Dār al-Fikr.

Ushmūnī, ‘Alī ibn Muḥammad (1998-1419), Sharḥ al-Ushmūnī ‘alā Alfīyat Ibn Mālik, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Yaḥyá Khalīl ‘Aṭīyah al-Ṭallāq, al-Nawāsikh wa-atharuhā al-tarkībī wa-al-dalālī fī Kitāb Imlā’ mā manna bi-hi al-Raḥmān fī Ḍaw’ al-manhaj al-taḥwīlī.

Yūsuf ibn Sulaymān A‘lam al-Shantamarī, Ash‘ār al-shu‘arā’ al-sittah al-Jāhilīyīn, J1.

النباتات في السور المفصل ومسئولية الإنسان: دراسة تحليلية من خلال التفسير بالمأثور

Plants in Surah *al-Mufaṣṣal* and Human Responsibility: An Analytical Study on Narrative Interpretation

Tumbuhan Dalam Surah *al-Mufaṣṣal* dan Tanggungjawab Manusiawi: Satu Analisis Berdasarkan Tafsir *Bi al-Ma'thūr*

مطيع الحق فتح ياسين* ومحمد روشيمي عبد الله** ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين*** وكو محمد شربيني بن كو يعقوب****

الملخص

يتناول البحث النباتات في السور المفصل والتي كثر ذكر المشاهد الكونية فيها مما يثير السؤال عن الأغراض من ذكر تلك المشاهد خاصة النباتات، هل هي تتعلق بمسئولية الإنسان تجاه الخالق وحده التي هي مدار القرآن الكريم وسبب نزوله أم تتعدى إلى محيطه الكوني والاجتماعي، وهذه المسئولية تمثل الجانب الواقعي للمسلم إذ لا بد له من أن يتفاعل مع البيئة والمجتمع في أي عصر من العصور أو مكان من الأماكن، وانطلاقاً من هذا يحاول الباحثون دراسة وتحليل الأغراض من ذكر النباتات في السور المفصل مركزاً للإطار المسئولية الإنسانية في تفاعلهم الشخصي والبيئي والاجتماعي من خلال التفسير بالمأثور، استخدم الباحثون المنهج الوصفي الاستقرائي، والمواد البحثية تؤخذ من التفسير بالمأثور للسور المفصل، والبحث عن الأغراض من ذكر النباتات في القرآن الكريم قد كثر وتعددت، ولكن الدراسة الخاصة تركز في الأغراض من ذكر النباتات في السور المفصل وربط تلك الأغراض مع المسئولية الإنسانية يبقى للبحث والاستقصاء، وقد يصل الباحثون إلى النتائج أهمها أن مسئولية الإنسان الرئيسية تتمثل في

* المحاضر، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، ماليزيا، البريد الإلكتروني: muthi@kuips.edu.my

** المحاضر، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، ماليزيا، البريد الإلكتروني:

mohdroshimi@kuips.edu.my

*** المحاضر، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، ماليزيا، البريد الإلكتروني: dhiya@kuips.edu.my

**** المحاضر، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، ماليزيا، البريد الإلكتروني:

syarbaini@kuips.edu.my

الجانب الشخصي إذ أنه مطلوب بمراعاة أموره الدنيوية والأخروية، وتتم ذلك من خلال الاستقراء والنظر في المشهد الكوني وتمثل النباتات الأغلبية من هذا المشهد، كما يتمتع الإنسان فطرته ببيئته الخضراوية مما تتطلب مسؤولية الإنسان المحافظة على نظام بيئي متوازن.

الكلمات المفتاحية: إعجاز القرآن، دور النباتات، النباتات في القرآن، المسؤولية الإنسانية،

السور المفصل.

Abstract

This research studies the mention of plants in Sūrah *al-Mufaṣṣal* which mention subjects related to the nature. This inquire a question on the purpose; is it related to human responsibility toward his Creator which is the main reason of revelation of Quran or also related to his surrounding of nature and society. This is a Muslim`s reality as he interacts with his environment of nature and society at all times and places. From this side, the researchers focus on the relation between plants in Sūrah *al-Mufaṣṣal* and human responsibility toward his environment and society by the finding of *Tafsīr bi al-Ma`thūr*. The method of this study is qualitative. The data processed by inductive and deductive method from related narration on interpretation of Sūrah *al-Mufaṣṣal*. The researches upon reasons behind mentioning plants in the Quran have been made, but nether focus on plants in Sūrah *al-Mufaṣṣal* and the relation with human responsibility which remains to be studied. The result of this study is the main human responsibility relates to individual interest as he care for his own better in this world and after-life which can be achieved through the thinking of nature where plants cover most of this aspect. The human also enjoy green nature as in which he should care for the balanced nature environment system.

Keywords: Miracle of Quran, Plant`s role, Plants in the Quran, Human Responsibility, Surah *Al-Mufaṣṣal*.

Abstrak

Kajian ini memfokuskan kepada tumbuhan yang dikaitkan dengan alam semulajadi dan banyak disebutkan dalam Surah *al-Mufaṣṣal*. Perkara ini menimbulkan persoalan adakah sebutan tersebut berkait dengan tanggungjawab manusia kepada Tuhan yang merupakan tujuan utama al-Quran diturunkan atau berkait dengan persekitaran sama ada dalam bentuk alam semula jadi atau masyarakat setempat. Tanggungjawab ini berbentuk realistik kerana seorang Muslim berinteraksid dengan persekitaran alam semula jadi dan komuniti pada setiap masa dan tempat. Daripada aspek ini, para pengkaji memfokuskan kepada hubungan antara tumbuhan dalam

Surah *al-Mufaṣṣal* dengan tanggungjawab seorang manusia terhadap persekitaran dan masyarakat setempat berdasarkan tafsir *bi al-ma'thūr*. Metodologi digunakan ialah kualitatif. Data-data diambil melalui kaedah induktif dan deduktif daripada riwayat-riwayat berkaitan tafsir Surah-Surah *al-Mufaṣṣal*. Kajian tentang tumbuhan dalam al-Quran telah banyak dijalankan. Walau bagaimanapun, kajian-kajian tersebut tidak mengaitkan antara tumbuhan dalam Surah *al-Mufaṣṣal* dengan tanggungjawab manusiawi.

Kata Kunci: Mukjizat Al-Quran, Peranan Tumbuhan, Tumbuhan dalam Al-Quran, Tanggungjawab Manusiawi, Surah *Al-Mufaṣṣal*.

المقدمة

إن الله خلق الإنسان وما يحيط به من الكون والحيوانات والنباتات لحكمة تقتضيه قدرته، فهو الذي مكّن الإنسان في الأرض وسخر له ما في السماوات وما الأرض لمصلحته الدنيوية والأخروية، فابتلاه بالبأساء والضراء ليعلم الصادقين منهم ويعلم الكافرين، وهذا التمكين لا يكون عبثاً ولا لهواً¹، بل ليقوم الإنسان مسؤولياته تجاه ربه ونفسه ومحيطه. ومن هنا، فإن إفساد الأرض من قطع أشجارها وتلويث مياهها خطيئة يستخفيه صاحبه، ويدخل في قول النبي -صلى الله عليه وسلم- (الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِيْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكُرْهَتْ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ)²، فينبغي للمرء أن يستحي لو يعلم العالم أنه ملوث الأرض، مقلع الغابات بأكملها من أجل أن يملأ حسابه المالية، فالمفسد إذا سئل عن سبب إقلاعه الغابات مما تؤدي إلى انقراض أصناف من النباتات والحيوانات، لقال أنه يفعله من أجل حضارة الإنسان وتقدمهم، مع أن كل ما يهيمه مصلحته الدنيوية، إذن هذا كذب

1 al-Mu'minūn 23: 115.

2 Muslim bin Ḥajjāj, *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasullāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam* (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 2012), hadith no. 2553.

الذي قال فيه النبي -صلى الله عليه وسلم- (إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ)³.

هذا الحديث يدل على أن ملوث الأرض قد جمع فيه ثلثي النفاق، أو نصفه بناء على حديث آخر من النبي -صلى الله عليه وسلم- (أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ مِنَ النَّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا أُؤْتِمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ)⁴.

أما المسلم، فقد أمرهم الله على حب الحيوانات والطبيعة ودرهم به على سبيل الخصوص أثناء زيارتهم بيته العتيق، لما جعل الشارع قطع الأشجار ونفر الصيد من منهيات الحرم وغرم بالفدية عند انتهاكه⁵، وفيه إشارة إلى تقدير هذه النباتات والحيوانات، أما الأمر بدفع الدية لصاحب الحيوان أو النبات إن وجد، أو للفقراء والمساكين إن لم يعرف صاحبه، ففيه إشارة إلى أن الله سبحانه وتعالى علم الإنسان أن كل من الحيوان والنباتات لها صاحبها، إما من البشر الذين هم خليفة الله في الأرض، أو الملك الحقيقي وهو الله سبحانه.

ومن منظور علم مقاصد الشريعة، فإن حماية البيئة داخلة تحت مقصد حفظ النسل من مقاصد الشريعة الخمسة⁶ موافقا لقول الله تعالى في سورة البقرة الذي يبين بعض صفات

³ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, **al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi** (Beirut: Dār Dār Ṭūq al-Najāh, 2012) hadith no. 2459; Muslim bin Ḥajjāj, **al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasulillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam**, hadith no. 2749.

⁴ al-Bukhārī, **al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi**, hadith no. 2459; Muslim bin Ḥajjāj, **al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasulillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam**, hadith no. 58.

⁵ Al-Mā'idah 5: 95.

⁶ Khairul Azhar Meenrangani, "Kepentingan Penjagaan Alam Sekitar Menurut Perspektif Maqasid Syariah" (2018), **website EKMC**, retrieved on 17/01/2022, <https://enviro2.doe.gov.my/>; JAKIM, "Huraian Aplikasi 5

مطبع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

كو يعقوب

المنافقين⁷، وقد أصدر مجلس الإفتاء لولاية فرليس (ماليزيا) فتوى بتحريم أي فعل يلوث الأرض ويضر الإنسان والحيوان والنباتات، وعلى كل إنسان على يحذر من ذلك، وأي فعل يؤدي إلى حماية البيئة فهي محمود في الشرع ويعد من العمل الصالح⁸.

وقد اختار الباحثون السور المفصل في هذا الصدد لكثرة قراءتها من الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الصلوات المكتوبة، وسميت مفصلاً لكثرة الفصول بين السور، فقد قرأ الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الصبح بطوال المفصل، وفي الظهر قريب من ذلك، وفي العصر والعشاء بأوساط المفصل، وفي المغرب بقصاره، هذا وإن لم يداوم عليها الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلا أن هذا ما يقرأ غالباً في صلاته⁹، مما ينبه العقول نحو الحكمة من ذلك، وقد اختلف العلماء في تحديد السور المفصل عدّها السيوطي إلى اثنتي عشر قولاً¹⁰، ورجح ابن حجر القول بأن المفصل بدأت من سورة ق إلى سورة الناس¹¹، ورأي ابن حجر هو الذي يختاره الباحثون في هذا البحث.

ولقد دُرست النباتات في القرآن من نواح مختلفة، فقد أدخل عبد المجيد عمر النجار، 1999، في (قضايا البيئة من منظور إسلامي) قضايا متعلقة بالبيئة ولا يركز في نباتات ولا يفصل الكلام في المسؤولية الإنسانية، كما درس طلال محمد المومني، 2006 (حماية البيئة من منظور إسلامي)، وزغلول راغب محمد النجار، 2014 (المحافظة على البيئة

Prinsip Maqasid Syariah Dalam Tabir Urus” **website JAKIM**, retrieved on 15/04/2022, <https://www.islam.gov.my/>.

⁷ Al-Baqarah 2: 204-206.

⁸ Jabatan Mufti Negeri Perlis, “Fatwa Pencemaran Alam Sekitar”, (2016), **website Jabatan Mufti Negeri Perlis**, retrieved on 20/4/2022, <https://muftiperlis.gov.my/>.

⁹ Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, **al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj** (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.), 3: 381-385; al-Sayyid Sābiq, **Fiqh al-Sunnah** (Kaherah: Dār al-Fatḥ Li al-‘Ilām al-‘Arabī, 2017), 1: 112, 113.

¹⁰ ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Sayūṭī, **al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān** (Mesir: al-Hai’ah al-Maṣriyah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1974), 1: 221.

¹¹ Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalānī, **Fatḥ al-Bārī** (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379H), 2: 259.

في الإسلام)، وعلي محي الدين القره داغي، 2014 (حماية البيئة في الإسلام) طرق المحافظة على البيئة من منظور إسلامي، كما حاول محمد أحمد الخضي ونواف أحمد سمارة، 2009 (القيم البيئية من منظور إسلامي) ومحمد سعيد على الحيدري، 2014 (مبادئ علم البيئة من منظور إسلامي) وضع المبادئ الإسلامية في علم البيئة، أما محمد جابر قاسم، 2007، (التربية البيئية في الإسلام) فقد ركز على الناحية التربوية الإنسانية من البيئة، وركزت ناهدة جليل الغالبي وضرغام كريم كاظم، 2016 (التلوث البيئي من منظور إسلامي) (المواد الكيميائية) (أنموذجا) في التلوث في ضوء نظرة الإسلام، ونجح Meenrangani, 2018 من خلال دراسته إدراج حفظ البيئة تحت المقصود حفظ النسل من مقاصد الشريعة، ومع كثرة البحوث في هذا المجال، الدراسة التي تركز في النباتات في القرآن ودورها في تكوين المجتمع الإسلامي لم يزل قليلا ويبقى للبحث والاستقصاء.

منهج البحث

يستخدم الباحثون المنهج الوصفي في هذا البحث حيث قاموا بجمع الآيات من السور المفصل تذكر فيها النباتات مع الرجوع إلى معاني هذه الآيات من التفسير بالمأثور، ويتم ربط هذه المعاني مع مسؤولية الإنسان عن طريق الاستقراء، ثم الرجوع إلى كتب التفاسير والمعاجم للحصول على المعنى الصحيح من حيث المناسبات، ويقدم المعنى الواردة في التفسير بالمأثور على غيره، مع مراعاة صحة الرواية، ولا يستغنى البحث عن المعاني التي ذكرها العلماء لأنهم توسعوا في بيان منط الألفاظ، مما ينبغي الاستشارة إلى هذه الأقوال في ربط العلاقة بين ذكر النباتات والمسؤولية الإنسانية.

النباتات في السور المفصل

جاء ذكر النباتات في مواطن عديدة من القرآن الكريم خاصة في السور المفصل، لخصها الباحثون مع التفسير المأثوري في الجدول:

الجدول 1،0 النباتات في سور المفصل

رواية	معنى	نص الآية	الكلمة	
مقاتل بن سليمان	مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ من ألوان الفاكهة	{وَأَمَدَدْنَاَهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ} [الطور 52: ٢٢]		
-	-	{فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ} [الرحمن 55: ١١]		
عبد الله بن عباس	فما في الدنيا ثمرة حلوة ولا مرّة إلا وهي في الجنة، حتى الحنظل	{فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ} [الرحمن 55: ٥٢]	فاكهة/فواكه	١
عكرمة مولى ابن عباس	فيهما من كلّ الثمرات			
مقاتل بن سليمان	{فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ} من كلّ لون من ألوان الفاكهة {زَوْجَانِ}			

	يعني: صِنْفَان		
-	-	{ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ } [الرحمن 55: 68]	
عبد الله بن عباس من طريق السُّدِّيِّ، عن أبي مالك وأبي صالح	أي: مما يشتهون	{ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ } [الواقعة 56: 20]	
مقاتل بن سليمان	يختارون من ألوان الفاكهة		
-	-	{ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ } [الواقعة 56: 32]	
عبد الله بن عباس من طريق علي	الثِّمَارِ الرُّطْبَةِ	{ وَفَاكِهَةٍ وَأَبًّا }	
مجاهد بن جبر من طريق ابن أبي نجيح؛ الضَّحَّاكُ بن مُزَاجِمٍ؛	وهو ما أكل الناس	[عبس 80: 31]	

عكرمة مولى ابن عباس؛ الحسن البصري من طريق مبارك؛ قتادة بن دعامة من طريق سعيد				
الحسن البصري	ما طاب واحلّولى			
-	-	{ وَفَوَاكِيَةً مِّمَّا يَشْتَهُونَ } [المرسلات 77: [٤٢		
قُطْبَةٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ مِنْ طَرِيقِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ مِنْ طَرِيقِ إِسْمَاعِيلِ بْنِ أَبِي خَالِدٍ؛ سَعِيدِ بْنِ	بُسُوقِ النَّخْلِ: طُوهَا	{ وَالنَّخْلَ بِاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ } [ق 50: ١٠]	نخل	٢

جُبَيْر؛ مجاهد بن جبر من طريق ابن أبي نجيح؛ عكرمة مولى ابن عباس من طريق سماك؛ عطاء الخراساني من طريق يونس بن يزيد؛ مقاتل بن سليمان؛ وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم من طريق ابن وهب				
سعيد بن جُبَيْر	مستويات			
عكرمة مولى ابن عباس	التفافها			
الحسن البصري	مواقير حوامل			
عبد الله بن عباس من طريق عطية العَوَيْي؛ الحسن	هم قوم عاد حين صرعتهم الرِّيح، كأنهم فلق نخلٍ	{ تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ }		

<p>البصري من طريق محمد بن سيف؛</p>	<p>مُنْقَعِر</p>	<p>[القمر 54: ٢٠]</p>		
<p>عبد الله بن عباس؛ إسماعيل السُّدِّيّ من طريق أسباط بن نصر؛ ومقاتل بن سليمان</p>	<p>{أعجازُ نَخْلِ} أصول نخل {مُنْقَعِرٍ}: مُنْقَلَع</p>			
<p>عبد الله بن عباس</p>	<p>أعجاز سواد النخل</p>			
<p>مجاهد بن جبر - من طريق هلال بن خباب -</p>	<p>وقعت رؤوسهم كأمثال الأَحْيِيَّةِ، وتفرقت أعناقهم، فشبَّهها بأعجاز</p>			

	نخلٍ منقعر			
عبد الله بن عباس	أوعية الطّلع			
الصّحّاح بن مُزاحم	ذات العُلف			
والحسن البصري من طريق محدث؛ قتادة بن دعامة	الليّف؛ كُّمّ به التّخل			
الحسن البصري من طريق أبي رجاء	الأكمام: سبّية من ليف عُصبت بها	{ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالتَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ } [الرحمن 55: ١١]		
مقاتل بن سليمان	ذات الأجواف			
عبد الرحمن بن زيد بن أسلم من طريق ابن وهب	قيل له: هو الطّلع؟ قال: نعم، وهو في كُّمّ منه حتى ينفّث عنه			
سعيد بن جبّير من طريق رجل	نخل الجنة جذوعها ذهب، وكرانيقها زُمرّد. وقال:	{ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَالتَّخْلُ وَرُؤْمَانٌ } [الرحمن 55: ٦٨]		

كو يعقوب

	<p>جذوعها زُمرد، وكرانيفها ذهب، وسعفها كسوة لأهل الجنة، ورُطبها كالذلاء؛ أشدّ بياضًا من اللبن، وألين من الرُّبْد، وأحلى من العسل، ليس له عَجَمٌ</p>			
عبد الله بن عباس	<p>{ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ } قال: أصولها. وفي قوله: { خَاوِيَةٌ } قال: حَرَبَةٌ</p>	<p>{ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقُومَ فِيهَا صَرَغَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٌ } [الحاقة 69: ٧]</p>		٣
قتادة بن دعامة من طريق سعيد	<p>هي أصول النَّخْلِ؛ قد بَقِيَتْ أصولها،</p>			

	وذَهبت أعاليها			
مقاتل بن سليمان	{ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ } فذكر النخل لطولهم، { خَاوِيَةً } يعني: أصول نخل بالية، التي ليست لها رؤوس، وَبَقِيَتْ أصولها، وذَهبت أعناقها			
عبد الله بن عباس من طريق علي	{ الرَّيْحَانُ } : حُضْرَة الزَّرْع	{ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ } [الرحمن 55: ١٢]	الريحان/ ريحان	٤
عبد الله بن عباس من طريق العوفي، والضَّحَّاك بن مُزَاحِم من طريق عبيد.	{ الرَّيْحَانُ } ما أنبَتت الأرض من الريحان الذي يُشَم			

<p>عبد الله بن عباس</p>	<p>{الرَّيْحَانُ} حين يستوي على سُوقه ولم يُسْتَبَل</p>		
<p>عبد الله بن عباس من طريق عكرمة، قال: "كل ريحان في القرآن فهو الرزق"؛ ومجاهد بن جبر من طريق ابن أبي نجيح؛ والضَّحَّاك بن مُزَاحِم من طريق عطية بن الحارث؛ ومحمد بن السَّائِب الكلي؛ ومقاتل بن سليمان، قال: " يعني: الرِّزْق، بلسان جَمِيْر، الذي يَخْرُج من الحَبِّ من دقيق أو سويق أو غيره"؛ مقاتل بن</p>	<p>الرزق، الطعام</p>		

حيان؟				
عبد الله بن عباس من طريق سعيد بن جُبَيْر	الرَّيْح			
عبد الرحمن بن زيد بن أسلم من طريق ابن وهب	الرِّياحِيْنَ التي تُوجد ريحتها			
عبد الله بن عباس من طريق علي؛ والصَّحَّاحُ بن مُزاحِم من طريق عبيد؛ محمد بن كعب الْقُرْظِيُّ؛	الاستراحة	{ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ }		
عبد الله بن عباس؛ وسعيد بن جُبَيْر من طريق أبي إسحاق؛ ومجاهد بن جبر؛ و الصَّحَّاحُ بن مُزاحِم؛	الرَّيْحَانُ: الرِّزْقُ في الجنة	[الواقعة 56: ٨٩]		

مطبيع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

كو يعقوب

مقاتل بن سليمان				
عبد الله بن عباس من طريق الشَّدِّي، عن أبي مالك وأبي صالح؛ وقتادة بن دعامة	الرَّزَق، لا تخرج روح المؤمن من بدنه حتى يأكل من ثمار الجنة قبل موته			
الحسن البصري	الريحان المعروف			
عبد الله بن عباس من طريق علي	الثَّمار الرُّطْبَة			
عبد الله بن عباس من طريق عاصم بن كُليب؛ مجاهد بن جبر من طريق ابن أبي نجيح؛ عكرمة مولى ابن عباس؛ قتادة بن دعامة من طريق معمر؛	ما أنبت الأرضُ مما يأكله الدوابُّ، ولا يأكله الناس	{وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} [عبس 80: ٣١]	أَب	٥

عبد الله بن عباس	الحشيش للبهائم			
عبد الله بن عباس من طريق العوفي؛ سعيد بن جبير؛ الضحّاح بن مزاحم - من طريق عبيد؛ أبي مالك غزوان الغفاري؛ مقاتل بن سليمان	الكلأ والمرعى			
أبي رزين [مسعود بن مالك] من طريق منصور؛	النبات			
الضحّاح بن مزاحم	التبن			
الحسن البصري؛ من طريق يونس؛ إسماعيل السديّ	العشب			
-	-	{ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَمُخَلٌّ } { وَرُؤْمَانٌ } [الرحمن	رمان	٦

مطبيع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

114

كو يعقوب

		[٦٨ : 55]		
-	-	{ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ } [الواقعة 56 : 28]	سدر	٧
عبد الله بن عباس من طريق الشَّدي، عن أبي مالك وأبي صالح	شجرة	{ لَا كِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ } [الواقعة 56 : 52]	زقوم	٨
-	-	{ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِرْأَجُهَا زَنْجَبِيلًا } [الإنسان 76 : 17]	زنجبيل	٩
-	-	{ وَعِنَبًا وَقَضْبًا } [عبس : 28]	عنب / أعناب	١٠
-	-	{ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا } [النبأ 78 : 32]	أعناب	
عبد الله بن عباس من طريق علي؛	الفِصْفِصَة، يعني: القَتِّ، الفصافص،	{ وَعِنَبًا وَقَضْبًا } [عبس 80 : 28]	قضب	١١

قتادة بن دعامة من طريق سعيد؛				
الضَّحَّاك بن مُزَاحِم من طريق عبيد؛ ومقاتل بن سليمان؛	الرَّطْبَةُ، الرطاب			
الحسن البصري من طريق يونس	العلف			
مقاتل بن سليمان	الرَّطْبَةُ التي يُعَصَّر منها الزيت	{ وَرَيْثُونًا وَنَخْلًا } [عبس 80: 29]	زيتون/الزيتون والتين	١٢
-	-	{ وَالتِّينِ وَالرَّيْثُونِ } [التين 95: 1]		
عبد الله بن عباس من طريق عطية العوفيّ	الشَّيْبَرِيقُ، وهو نبت حجازي يؤكل وله شوك، وإذا يبس سُمِّي الضريع	{ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ } [الغاشية 88: 6]	ضريع	١٣
عبد الله بن عباس من طريق علي	شجر من نار			

1. الفاكهة

جاءت كلمة الفاكهة في ثمانية مواضع بين سورة ق إلى سورة الناس، سبعة مواضع منها بصيغة المفرد، وموضع واحد بصيغة الجمع أي فواكه، وكلها نكرة. فهي مذكورة في موضع واحد في سورة الطور، الآية ٢٢، وفي ثلاثة مواضع في سورة الرحمن، مرة في الآية ١١، ومرة أخرى في الآية ٥٢، والأخيرة في الآية ٦٨، وفي سورة الواقعة ذكرت في موضعين، مرة في الآية ٢٠، ومرة أخرى في الآية ٣٢، وفي سورة عبس ذكرت في موضع واحد في الآية ٣١، وكذلك في سورة المرسلات ذكرت في موضع واحد في الآية ٤٢ وهي بصيغة الجمع.

وأغلب المواضع التي فيها كلمة الفاكهة تكلم الله عز وجل عن نعيم عظيم لأهل الجنة، وهي تشمل جميع أنواع الفواكه الموجودة في الدنيا، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى {فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ} ¹²: "فما في الدنيا ثمرة حلوة ولا مُرّة إلا وهي في الجنة، حتى الحنظل" ¹³، وقد أخرج ابن أبي حاتم نحوه ¹⁴ عن عكرمة من طريق الحكم بن أبان، في تفسير قوله تعالى: {لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ} ¹⁵.

أما في سورة عبس وهو قوله تعالى: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} ¹⁶ فالفاكهة المقصودة هي الفاكهة في الدنيا عندما تكلم الله عز وجل عن أنواع الأطعمة التي خلقها الله عز وجل قوام حياة الإنسان من ضمنها الفاكهة، قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية:

¹² Al-Raḥmān 55: 52.

¹³ 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Sayūṭī, **al-Durr al-Manthūr** (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), 7: 709.

¹⁴ 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Idrīs Ibn Abī Ḥātim, **Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm**, ed. As'ad Muḥammad Ṭayyib (Saudi: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419H), 2: 523.

¹⁵ Al-Baqarah 2: 266.

¹⁶ 'Abasa 80: 31.

"الثمار الرطبة"¹⁷، وأخرج نحوه ابن أبي حاتم بسند صحيح كما نقله ابن حجر (١٣٧٩هـ: ١٣، ٢٧١) في فتح الباري شرح صحيح البخاري¹⁸.

2. النخل:

جاءت كلمة النخل في خمسة مواضع بين سورة ق إلى سورة الناس، موضع واحد في سورة ق الآية ١٠، وموضع في سورة القمر الآية ٢٠، وموضعان في سورة الرحمن الآية ١١ والآية ٦٨، وموضع في سورة الحاقة الآية ٧، أما في سورة ق فقال تعالى فيها: {وَالنَّخْلِ بِاسْقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ}¹⁹، والمقصود ببسوق النخل طولها كما فسّرها رسول الله حين سأله قُطبة²⁰، وأخرج مسلم الحديث بدون تفسير البسوق²¹، وفي سورة القمر قال تعالى: {تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ}²²، قال ابن عباس رضي الله عنهما: أعجاز نخل بمعنى أصول النخل²³، وفي سورة الرحمن قال تعالى: {فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ}²⁴، وقال تعالى: {فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ}²⁵ والنخل ذات الأكمام في الآية الأولى بمعنى أوعية

17 Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, **Tafsīr al-Ṭabarī**, ed. ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkiyy (n.p.: Dār Hajar, 2001), 24: 231.

18 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, **Fatḥh al-Bārī**, 13: 271.

19 Qāf 50: 10.

20 Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Muḥammad al-Ḥākīm, **al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain**, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), 2: 504, hadith no.: 3728. Ṣaḥīḥ.

21 Muslim bin Ḥajjāj, **al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-‘Adl ‘An al-‘Adl ‘An Rasullillāh ṣallā Allāh ‘alaihi wa sallam**, 1: 337, hadith no. 457.

22 Al-Qamar 54: 20.

23 Al-Sayūṭī, **al-Durr al-Manthūr**, 7: 678.

24 Al-Raḥmān 55: 11.

25 Al-Raḥmān 55: 68.

مطيع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

كو يعقوب

الطلع كما قال به ابن عباس رضي الله عنهما²⁶، والمراد بالنخل في الآية الثانية فقد قال سعيد بن جبير: "نخل الجنة جذوعها ذهب، وكرانيقها زُمرد"²⁷.

3. الريحان

وردت كلمة الريحان في موضعين بين سورة ق وسورة الناس، إحداهما في سورة الرحمن والثانية في سورة الواقعة، ففي سورة الرحمن قال تعالى: {وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ}²⁸، وجاءت الروايات العديدة في تفسير هذه الكلمة، منها حُضرة الزرع كما قال بها ابن عباس رضي الله عنهما، والرزق أو الطعام عند ابن عباس من طريق عكرمة²⁹ ومجاهد بن جبر³⁰ والضحاك بن مزاحم³¹ ومحمد بن السائب الكلبي³² ومقاتل بن سليمان³³ ومقاتل بن حيان³⁴، ومنها الرِّيح كما قال ابن عباس من طريق سعيد بن جبير³⁵، أما في سورة الواقعة فقال تعالى: {فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ}³⁶، ومن معنى "ريحان" في هذه الآية ثمار الجنة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما من طريق السُّدِّي: "الرزق، لا تخرج روح المؤمن من بدنه حتى يأكل من ثمار الجنة قبل موته".

26 Al-Sayūṭī, **al-Durr al-Manthūr**, 7: 693.

27 'Abd al-Razzāq bin Hammām al-Ṣan'ānī, **Tafsīr 'Abd al-Razzāq**, ed. Maḥmūd Muḥammad 'Abduh (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419H), 3: 271, hadith no. 3104.

28 Al-Raḥmān 55: 12.

29 al-Ṭabarī, **Tafsīr al-Ṭabarī**, 22: 20 & 21.

30 Mujāhid Jibr, **Tafsīr Mujāhid**, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām (Egypt: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989), 636.

31 al-Ṭabarī, **Tafsīr al-Ṭabarī**, 22: 186.

32 Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Īsā Ibn Abī Zamanain, **Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm**, ed. Ḥusain bin 'Ukāsyah and Muḥammad bin Muṣṭafā al-Kanz (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2002), 4: 326.

33 Muqātil bin Sulaimān bin Basyīr, **Tafsīr Muqātil bin Sulaimān**, ed. 'Abd Allāh Mḥmūd Syahḥātah (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1432H), 4: 196.

34 Aḥmad bin Ibrāhīm Abū Ishāq al-Tha'labī, **al-Kasyf wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān** (Jedda: Dār al-Tafsīr, 2015), 25: 301.

35 al-Ṭabarī, **Tafsīr al-Ṭabarī**, 22: 20.

36 Al-Wāqī'ah 56: 89.

4. أ ب

هذه الكلمة جاءت في موضع واحد بين سورة ق إلى سورة الناس، وهو في سورة عبس في قوله تعالى: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} ³⁷، ومن معناها الثمار الرطبة كما قال به ابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي، وقال أيضاً: "ما أنبت الأرض مما يأكله الدواب، ولا يأكله الناس" ³⁸، وفي رواية أخرى من طريق عكرمة بسند حسن فسّر بأنها الحشيش للبهائم ³⁹، ومن معناها أيضاً العُشب، قال به الحسن البصري ⁴⁰، وخالصة القول أن الأب هو النوع من الحشيش الذي لا يأكله الدواب أو البهائم.

5. الرمان

جاءت كلمة الرمان في موضع واحد بين سورة ق وسورة الناس من القرآن الكريم، وهو في سورة الرحمن، فقال تعالى: {فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ} ⁴¹.

6. السدر

إنما وردت كلمة سدر في قوله تعالى: {فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ} ⁴²، وفي تفسير الآية ورد الحديث المرفوع عن أبي أمامة، قال: كان أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقولون: إن الله ينفعنا بالأعراب ومسائلهم. أقبل أعرابي يوماً، فقال: يا رسول الله، لقد ذكر الله في القرآن شجرة مؤذية، وما كنت أرى أنّ في الجنة شجرة تؤذي صاحبها! فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (وما هي؟). قال: السدر؛ فإنّ لها شوكة. فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (أليس يقول: {فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ}؟! يُخْضِدُ الله شوكه، فيجعل

37 'Abasa 80: 31.

38 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 121 & 123.

39 Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 13: 271.

40 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 123.

41 Al-Rahmān 55: 68.

42 Al-Wāqī'ah 56: 28.

مطبع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

120

كو يعقوب

مكان كل شوكة ثمرة، فإنها تُنبتُ ثمراً، تُفْتَقُ الثمرة منها عن اثنين وسبعين لونهاً من الطعام، ما منها لون يشبه الآخر⁴³، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: المخضود الذي لا شوك فيه⁴⁴.

7. زقوم

جاءت كلمة زقوم في قوله تعالى: {لَا كَلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ}⁴⁵، وهي النوع من الشجرة، فعن عبد الله بن عباس من طريق السُّدِّيِّ، عن أبي مالك وأبي صالح قال: والزقوم إذا أكلوا منه غصوا، والزقوم شجرة⁴⁶.

8. زنجبيل

كلمة زنجبيل جاءت في قوله تعالى: {وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا}⁴⁷، قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير الآية: "كل ما ذكر الله في القرآن مما في الجنة وسماه؛ ليس له في الدنيا مثلاً"⁴⁸.

9. عنب أو أعناب

وردت كلمة العنب في موضعين، أحدهما بصيغة المفرد في قوله تعالى: {وَعِنَبًا وَقَضْبًا}⁴⁹، والثاني بصيغة الجمع في قوله تعالى: {حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا}⁵⁰.

43 al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain*, 2: 514, hadith no.: 3778. Ṣaḥīḥ.

44 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 22: 307-311.

45 Al-Wāqī'ah 56: 52.

46 Al-Sayūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, 8: 42.

47 Al-Insān 76: 17.

48 Al-Ḥusain bin Mas'ūd bin Muḥammad al-Bughawī, *Tafsīr al-Bughawī*, ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420H), 8: 296.

49 'Abasa 80: 28.

50 Al-Naba' 78: 32.

10. قضب

وهي في قوله تعالى: {وَعِنَبًا وَقَضْبًا} ⁵¹ [عبس: ٢٨]، وجاءت الروايات المفسرة لها على ثلاثة معان وهي الفصفصة، يعني: القت عند عبد الله بن عباس من طريق علي وقتادة بن دعامة من طريق سعيد ⁵² وابن أبي حاتم ⁵³، كما في ابن حجر، والرطبة عند الصحاح بن مراحم من طريق عبيد ⁵⁴ ومقاتل بن سليمان ⁵⁵، والعلف عند مقاتل بن سليمان الحسن البصري من طريق يونس ⁵⁶.

11. التين والزيتون

وردت كلمة زيتون في موضعين أحدهما في سورة عبس في قوله تعالى: {وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا} ⁵⁷، والثاني في سورة التين في قوله تعالى: {وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ} ⁵⁸، قال مقاتل في تفسير الكلمة: "الزيتون هي الرطبة التي يُعصر منها الزيت" ⁵⁹، وكذا روي عن عبد الله بن عباس من طريق مجاهد قال: "الفاكهة التي يأكلها الناس" ⁶⁰.

12. ضريع

جاءت كلمة ضريع في موضع واحد وهو في قوله تعالى: {لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ} ⁶¹، ووردت الرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق عطية العوفي في تفسير

51 'Abasa 80: 28.

52 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 116.

53 Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 13: 271.

54 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 116.

55 Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, 4: 592.

56 al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 116.

57 'Abasa 80: 29.

58 Al-Tīn 95: 1.

59 Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*, 4: 592.

60 al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain*, 2: 528; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, 8: 713.

61 Al-Ghāsyiyah 88: 6.

مطبع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

كو يعقوب

هذه الكلمة بمعنى الشَّيْرُق⁶²، وهو نبت حجازي يؤكل وله شوك، وإذا يبس سُمِّيَ الضريع⁶³، وفي رواية أخرى لابن عباس رضي الله عنهما من طريق علي يقول بأن الضريع شجر من نار⁶⁴.

المسئولية الإنسانية من ذكر النباتات في السور المفصل

تشمل المسئولية الإنسانية جوانب من حياة الإنسان، إلا أنها بعد التأمل والنظر تجتمع تحت المسئولتين الرئيسيتين: المسئولية العبدية والمسئولية الخلفية، أو بعبارة أخرى علاقة العبد مع ربه وعلاقته مع محيطه من الخلق، فنظرة الإنسان نظرة العبد يخدم سيده يكسب رضاه من خلال فعل ما أمر به ويدبر أمور غيره، وقد لعبت النباتات في الإشارة إلى بعض المسئوليات؛ الانقياد بأمر الله والقيام بالعبادة، والتوازن بين الخوف الرجاء، والشكر على النعم، اتخاذ درس من أسباب هلكة الأمم، واغتنام سبل الخير، وإتباع النفس في الدنيا لمصلحة الآخرة، والاهتمام بأمور المسلمين.

1. الانقياد بأمر الله والقيام بالعبادة

ذكر الله تعالى أن النجم والشجر يسجدان⁶⁵، والنجم نبات ليس له ساق والشجر نبات له ساق⁶⁶، والمراد بالسجود انقيادهما لله تعالى مع أنهما ليسا بعاقلين⁶⁷، ومن هنا يتبادر السؤال إلى الذهن إذا كان هذا أمر مخلوق ما ليس له عقل، فكيف بعاقل ومن خلق

⁶² al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 331.

⁶³ Al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad bin al-Athīr, *al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāhī (Beirut: al-Maktabah al-ʿIlmiyyah, 1979), 2: 440.

⁶⁴ al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 24: 333.

⁶⁵ Al-Raḥmān 55: 6.

⁶⁶ ʿAbd al-Ḥaqq bin Ghālib bin ʿAbd al-Raḥmān bin Tamām bin ʿAṭīyyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*, ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Syāfī (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422H), 5: 224.

⁶⁷ Maḥmūd bin ʿAbd Allāh al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, ed. ʿAlī ʿAbd al-Barr ʿAṭīyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415H), 13: 418.

بأحسن تقويم؟ فالإنسان مطلوب بفعل الأوامر والانتهاز عن المعاصي وهي في الحقيقة ترجع مصلحتها إلى الإنسان نفسه كما بينها الله تعالى في سورة الأعراف⁶⁸، فقد أعد الله الإنسان للعبادة أي خلق الله الجن والإنسان مع رجحان العقل وسلامة الجسم وكمال الحواس ونعم أخرى، متهيئين لعبادة الله وحده، ولكن بعضهم تكسب نفسه عن ذلك، فهو بمثابة البقر التي خلقت للحرث، والخيول للحرب، والماء للشرب والطهور إلى غير ذلك⁶⁹، مطابقا لقول النبي صلى الله عليه وسلم (اعْمَلُوا فِكْلًا مُيَسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ)⁷⁰، فعليه أن يأخذ لنفسه دروسا من سجود الغير العاقل بأن يقوم بعبادة الله تعالى كما يليق بعبديته وافتقاره إلى نعم الله تعالى.

2. التوازن بين الخوف الرجاء

عدد الله تعالى النعم بذكر في الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، ومع ذلك ذكّر الله تعالى النبات في جهنم وهي شجرة الزقوم⁷¹ وضريع⁷²، الزقوم شجرة أصلها في جهنم وطلعها كأنه رؤوس الشياطين⁷³، لو أن قطرة من الزقوم قُطِرَتْ في دار الدنيا، لأفسدت على أهل الدنيا معاشهم⁷⁴، والضريع شيء في النار شبه الشوك أمر من الصبر وأنّ من الجيفة وأشد حرا من النار⁷⁵، سميت ضريعا لأن أهل النار يتضرعون إلى الله تعالى طلبا للخلاص منه⁷⁶ ولا يستطيعون ذلك.

68 Al-A'rāf 7: 29 & 33.

69 Ibn 'Aṭīyyah, *al-Muḥarrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitāb al-'Aziz*, 5: 183.

70 al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*, hadith no. 4949; Muslim bin Ḥajjāj, *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasullāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam*, hadith no. 2647.

71 Al-Wāqī'ah 56: 52.

72 Al-Ghāsiyah 88: 6.

73 Al-Ṣāffāt 37: 64 & 65.

74 Muḥammad bin 'Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Basysyār 'Awād Ma'rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), hadith no. 2585. Ṣaḥīḥ.

75 Al-Sayūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, 8: 492 & 493.

ذكر الله تعالى الشجرتين في جهنم كالعذاب من بين سائر النباتات كالنعمة يوحى معنى التذكير بعذاب الله تعالى مع عدم التوقف عن الرجاء، فالخوف والرجاء بمثابة الجناحين، إذا مال أحدهما لا يستطيع الطائر أن يطير، وكذلك الإنسان، إذا مال إلى الرجاء، قلّ احترازه عن الوقوع في المعاصي، وإذا مال الخوف، قنط عن رحمة الله تعالى، والذي نشاهده اليوم قلة الخوف وطول الرجاء، وقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الكارثة: (يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن. فقال قائل: يا رسول الله، وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت)⁷⁷.

3. الشكر على النعم

نرى ذلك من خلال استخدام كلمة فاكهة أو فواكه في مواضع تعديد النعم، سواء في الحياة الدنيوية أو الحياة الأخروية، ففي الحياة الأخروية ذكر الله تعالى أن الفاكهة هي من تمام نعم أهل الجنة⁷⁸، وفي الحياة الدنيوية أن الفاكهة من جملة كون الأرض مسخرة لنتفيع الإنسان⁷⁹، فيدل على كمال الاعتناء من الله تعالى للإنسان⁸⁰، والنعمة تقتضي الشكر من الإنسان فيأتي بواجبات الشكر.

وأداء واجبات الشكر يظهر لدى الإنسان في جميع أحواله تتمثل في شكر القلب وشكر اللسان وشكر الجوارح، فشكر القلب خضوعاً واستكانة، وشكر اللسان ثناء

⁷⁶ al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, 14: 448.

⁷⁷ Sulaimān bin al-Asy'ath Abū Dawūd, *Sunan Abī Dawūd*, ed. Syu'aib al-Arna'ūt and Muḥammad Kāmil Qurroh Balalī (Beirut: Dār al-Risālah, 2009), hadith no. 4297. Ḥasan.

⁷⁸ Al-Ṭūr 52: 22; al-Raḥmān 55: 52; al-Wāqī'ah 56: 20 & 32.

⁷⁹ Al-Raḥmān 55: 11; 'Abasa 80: 31.

⁸⁰ al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, 14: 343.

واعترافاً، وشكر الجوارح طاعة وانقياداً⁸¹، ولقد أشار الله تعالى إلى الأول في قوله {إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا}⁸²، وأشار إلى الثاني في قوله {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ}⁸³، وإلى الثالث في قوله {فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى}⁸⁴.

4. اتخاذ الدرس من أسباب هلكة الأمم

ذكر الله النخل خمس مرات في السور المفصل، مرتين منها في هلكة قوم عاد⁸⁵، حيث ضرب الله مثلاً في هلاك قوم عاد وهو ريح تقتلع الناس ثم ترمي بهم على رؤوسهم، فتندق رقابهم، وتبين من أجسامهم بنخل منقعر، ويزيد التشبيه حسناً أنهم كانوا ذوي جثث عظام طوال⁸⁶، والتشبيه في هذا الموضوع يزيد التهويل إذ يمكن للإنسان أن يتصور من خلال المشاهدة ما أصاب قوم عاد من عذاب.

يشعر الإنسان عند مشاهدة هذا المشهد شيئاً من الخوف، فينبغي له أن يتخذ درساً في حياته فيجتنب عما فعله عاد، وهذا المعنى بينه الله تعالى باستخدام أسلوب الاستفهام في الآية 21 من سورة القمر ما يوحي معنى الإنكار عما فعله عاد وتحقق العذاب لعاد وأمثالهم.

5. اغتنام سبل الخير

لما ذكر الله تعالى أصنافاً من النباتات كالنعم، عقب بعد ذلك ببيان سبب تلك النعمة في قوله {مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ}⁸⁷، وليس هذا مجرد تذكير الإنسان بنعم الله عليه بل

81 Muḥammad bin Abī Bakr bin al-Qayyim, **Madārij al-Sālikīn**, ed. Muḥammad al-Mu'tašim bi Allāh al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1996), 2: 237.

82 Al-Isrā' 17: 3.

83 Al-Ḍuḥā 93: 11.

84 Al-Lail 92: 5-7.

85 Al-Qamar 54: 20; al-Ḥāqqah 69: 7.

86 al-Alūsī, **Rūḥ al-Ma'ānī**, 14: 399.

87 'Abasa 80: 32.

كو يعقوب

يدل كذلك على الحث على الإطعام، إذ إن أبّ وهو نبت الأرض تأكله الدواب ولا يأكله الإنسان ويطعم بما الأنعام⁸⁸ ويأتي بما صاحب الأنعام إلي بمائمه، فهو الذي في الغالب يطعم الأبّ للحيوان سواء بحصاده ويأتي بما إلى المرعى أم يأتي بالأنعام إلى المكان الذي نبت فيه الأبّ، وكلاهما يوحيان معنى الإطعام، وهذا من الإحسان واغتنام سبل الخير ويدخل في معنى صدقة، ويؤيد ذلك قول الله تعالى في بيان صفة من صفات أهل الجنة: إطعام الطعام على حبه للمحتاجين⁸⁹، فكما أن الإنسان مشجّع على الإطعام للمحتاجين من الطعام الذي يحبه، فهو كذلك مطلوب على قضاء الحاجات ما دام معروفا ويكون في سعته، وقد دلت الأحاديث على هذا المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام (وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ)⁹⁰، وقال عليه الصلاة والسلام (اشفَعُوا تَوْجَرُوا)⁹¹، وقال عليه الصلاة والسلام (كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ)⁹²، ولقد علّق النووي أن معنى الحديث الأخير أنه لا يحتقر شيئا من المعروف وأنه ينبغي أن لا ييخل به بل ينبغي أن يحضره ويصنع المعروف على قدر استطاعته⁹³.

⁸⁸ Ismā'il bin 'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Muḥammad Ḥusain Syams al-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419H), 8: 325.

⁸⁹ Al-Insān 76: 8.

⁹⁰ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*, hadith no. 2442.

⁹¹ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*, hadith no. 1433; Muslim bin Ḥajjāj, *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasulillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam*, hadith no. 2627.

⁹² al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihi*, hadith no. 6021; Muslim bin Ḥajjāj, *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasulillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam*, hadith no. 1005.

⁹³ Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-Turāth, 1392H), 7: 91.

6. إتعاب النفس في الدنيا لمصلحة الآخرة

ذكر الله تعالى الريحان من جملة النعم⁹⁴ وهي كل نبات يشم منه رائحة طيبة⁹⁵، والرائحة الطيبة يعطي الجسد الراحة والاستراحة كما بيّنها الألويسي⁹⁶، والراحة تكون بعد الشغل بالأمور لأنه راحة إنما تكون بعد المشقة والتعب⁹⁷، فلا يسمى الفراغ عند الكسلان أو الاضطجاع عند استيقاظ من النوم راحة، ففي سورة الرحمن، ذكر الله في أول السورة أنواعا من النبات: الفاكهة التي بها يتلذذ الإنسان، ثم النخل الذي يتغذى ويتلذذ، ثم الحب الذي يكون خالصا للتغذي⁹⁸، ثم ذكر الله الريحان بعد ذلك كلها، إذا تأملنا هذه العبارة لوجدنا أن الإنسان يجتهد في الحياة لكسب ما ينتفع ويتمتع به سواء أكان من الضروريات مثل الحب أو التحسينيات وهي التلذذ مثل الفاكهة أو ما بين ذلك مثل التمر، ثم يستريح بعد ما يحصد تحصيله الفلاحية ويتمتع بها، ومن هنا برزت المناسبة في ذكر الريحان في الأخير لأن من معانيها الرحمة والرزق والراحة⁹⁹.

وهذا المعنى يتضح جليا لما قرن الله تعالى بين الروح والريحان وجنة نعيم جزاء لأصحاب اليمين في سورة الواقعة¹⁰⁰، إذ أن الجزاء الحسن لأهل الجنة إنما هو دلالة على مجاهدتهم ومشقاتهم وأتعابهم في الحياة الدنيوية، ولقد تواترت الأخبار في بيان أن الدنيا محل العمل والتعب والآخرة محل الاستراحة والاستمتاع، منها بيان أن نعمهم في الآخرة إنما تكون بسبب أعمالهم في الدنيا في قوله تعالى {جَزَاءِ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}¹⁰¹، ومنها التصريح بأن

94 Al-Raḥmān 55: 12; al-Wāqī'ah 56: 89.

95 al-Ṭabarī, **Tafsīr al-Ṭabarī**, 22: 186-189.

96 al-Alūsī, **Rūḥ al-Ma'ānī**, 13: 422.

97 Muḥammad bin al-Mukarram Ibn Manẓūr, **Lisān al-'Arab** (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2003), 4: 289.

98 al-Alūsī, **Rūḥ al-Ma'ānī**, 13: 423.

99 Ibn Manẓūr, **Lisān al-'Arab**, 4: 288.

100 al-Wāqī'ah 56: 89.

101 Al-Sajdah 32:17; al-Aḥqāf 46: 14; al-Wāqī'ah 56: 24.

مطبع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

128

كو يعقوب

حياة الإنسان مليئة بالمشقة كما في تفسير قوله تعالى {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ} ¹⁰² أي خلق الإنسان في كبد وشدة ومشقة ¹⁰³، وقول عليه الصلاة والسلام: (إِنَّ عِظَمَ الْجَزَاءِ مَعَ عِظَمِ الْبَلَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ، فَمَنْ رَضِيَ فَلَهُ الرِّضَا، وَمَنْ سَخِطَ فَلَهُ السَّخَطُ) ¹⁰⁴، ولما سئل الإمام أحمد: متى يجد العبد الراحة، فأجاب: "عند أول قدم يَضَعُهَا فِي الْجَنَّةِ" ¹⁰⁵.

7. الاهتمام بأمور المسلمين

أقسم الله بالتين والزيتون في سورة التين ليس مجرد للدلالة على نفعهما، بل للدلالة على المكان الذي كثرت فيه شجر التين والزيتون وهو بيت المقدس وما حولها ¹⁰⁶، ولقد جرت في التاريخ أن بيت المقدس محل المعارك منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا ¹⁰⁷، ولما كان المكان مبارك وأمرنا بالأخذ بهذه البركة كما قال عليه الصلاة والسلام: (لَا تَشُدُّوا الرِّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِي هَذَا، وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) ¹⁰⁸، ومن شأن الاهتمام بمكان الاهتمام بأهلها، وكذلك بجميع أحوال المسلمين في العالم، فقد قال الله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ} ¹⁰⁹، وقال عليه الصلاة والسلام

102 Al-Balad 90: 4.

103 Ibn Kathīr, **Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm**, 8: 393.

104 Al-Tirmidhī, **Sunan al-Tirmidhī**, hadith no. 2396. Ḥasan,

105 Ibrāhīm bin Muḥammad Ibn Mufliḥ, **al-Maqṣad al-Arsyad Fī Dhikr Aṣḥāb al-Imām Aḥmad**, ed. 'Abd al-Raḥmān bin Sulaimān al-'Uthaimīn (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1990), 2: 398.

106 Ibn Kathīr, **Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm**, 8: 419.

107 Ismā'īl bin 'Umar Ibn Kathīr, **al-Bidāyah wa al-Nihāyah**, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Turkiyy (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997).

108 Muslim bin Ḥajjāj, **al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasullillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam**, hadith no. 827.

109 Al-Tawbah 9: 71.

(الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا)¹¹⁰، وفسر الشوكاني معنى الآية أن قلوب المؤمنين متحدة في التوادر والتحابب بسبب ما يجمعهم من دين الإسلام¹¹¹.

الخلاصة

إن المسؤولية الإنسانية تقوم على أساسين: العبد يخدم سيده والراعي مسئول عن رعيته، فالأول وضع الإنسان في مقام العبد الذي يسعى إلى إرضاء سيده وهو الله - عز وجل - فيعمل بكل ما أمره ويمتنع عن كل ما نهاه، ولقد ذكّر الله تعالى الإنسان بعبوديته من خلال ذكر أصناف من النباتات أكثرها تكون في منفعة الإنسان في الحياة الدنيوية، أو التميم للنعم وهي النباتات التي تكون في الجنة، أو التهويل والتخويف من الوقوع في محارم الله وهي نباتات جهنم، والثاني وضع الإنسان في مقام الراعي المدبر لشؤون كل من تحته من الرعية من الإنسان والحيوان والنباتات ما يضمن مصلحته في الحياة الدنيوية مع الحياة الأخروية، أما الراعي الذي يجعل رعايته للمصلحة الدنيوية فحسب قد يقع في محارم الله وإفساد الأرض كما نشاهده لدى التقدم الحضاري الغربي حيث لا يستطيع أهلها التمييز بين المصلحة والمفسدة الآجلة لعدم إيمانهم بما أنزل الله من فوق سبع سماوات.

وتكشف كذلك من خلال هذه الدراسة بعض وجوه الإعجاز القرآني وهو وضع الجمادات في سياقات مختلفة يوحى بمعنى غير المعنى المباشر الذي يختلف مع اختلاف أحوال الإنسان القارئ وخلفياتهم الثقافية، فكلما تأملنا النظر في آيات القرآن لوجدنا معنى جديدا يستطيع الإنسان أن يستضيء به في حياته، ومن ثم فإن أهم الأغراض من ذكر النباتات في

¹¹⁰ al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*, hadith no. 2446; Muslim bin Ḥajjāj, *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'An al-'Adl 'An Rasulillāh ṣallā Allāh 'alaihi wa sallam*, hadith no. 2585.

¹¹¹ Muḥammad bin 'Alī al-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr* (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1414H), 2: 434.

مطبع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن

كو يعقوب

السور المفصل هو تذكير الإنسان بواجبتيه الحقيقيتين وهما الواجبات تجاه خالقه والواجبات تجاه الخلق أجمعين، ويصل الباحثون إلى هذه النتيجة من خلال دراستهم للسياق القرآنية التي وردت فيها ذكر النباتات، ومن ثم فالبحث عن دلالات النباتات في القرآن لم يزل مفتوحا للبحوث والدراسات العلمية سواء من حيث السياق نفسه أو الألفاظ أو المعاني البلاغية.

التقدير

هذا البحث من نتائج البحث للمنح البحثية Geran Penyelidikan Jangka Pendek (STG) رقم المنح البحثية: STG-033 تحت الجامعة برليس الإسلامية (KUIPs) قسم البحوث والابتكار (RMIC)، ومن ثم يقدم الباحثون الشكر والتقدير إلى جامعة برليس الإسلامية على المنح البحثية في هذا المجال.

المصادر والمراجع

Abū Dawūd, Sulaimān bin al-Asy‘ath. *Sunan Abī Dawūd*. Beirut: Dār al-Risālah, 2009.

al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar. *Fath al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379H.

al-Alūsī, Maḥmūd bin ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415H.

al-Bughawī, al-Ḥusain bin Mas‘ūd bin Muḥammad. *Tafsīr al-Bughawī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420H.

al-Ḥākīm, Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Muḥammad. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

al-Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.

al-Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf. *al-Minhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-Turāth, 1392H.

al-Naysābūrī, Muslim bin Ḥajjāj. *al-Musnad l-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-‘Adl ‘An al-‘Adl ‘An Rasulillāh ṣallā Allāh ‘alaihi wa sallam*. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 2012.

al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq bin Hammām. *Tafsīr ‘Abd al-Razzāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H.

al-Sayūṭī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Durr al-Manthūr*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.

al-Sayūṭī, ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr. *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mesir: al-Hai’ah al-Maṣriah al-‘Āmmah Li al-Kitāb, 1974.

al-Syawkānī, Muḥammad bin ‘Alī. *Faṭḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1414H.

al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*. N.p.: Dār Hajar, 2001.

al-Tha‘labī, Aḥmad bin Ibrāhīm Abū Ishāq. *al-Kasyf wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Jedda: Dār al-Tafsīr, 2015.

al-Tirmidhī, Muḥammad bin ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.

Basyīr, Muqātil bin Sulaimān. *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 1432H.

132 مطيع الحق فتح ياسين، ومحمد روشيمي عبد الله، ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين، وكو محمد شريبي بن
كو يعقوب

Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq bin Ghālib bin ‘Abd al-Raḥmān bin Tamām. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422H.

Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Idrīs. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Saudi: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419H.

Ibn Abī Zamanain, Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin ‘Īsā. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīthah, 2002.

Ibn al-Athīr, Al-Mubārak bin Muḥammad bin Muḥammad. *al-Nihāyah Fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1979.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad bin Abī Bakr. *Madārij al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996.

Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419H.

Ibn Manzūr, Muḥammad bin al-Mukarram Lisān al-‘Arab Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.

Ibn Mufliḥ, Ibrāhīm bin Muḥammad. *al-Maqṣad al-Arsyad Fī Dhikr Aṣḥāb al-Imām Aḥmad*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1990.

Jabatan Mufti Negeri Perlis. “Fatwa Pencemaran Alam Sekitar”, website Jabatan Mufti Negeri Perlis, <https://muftiperlis.gov.my/>.

JAKIM. “Huraian Aplikasi 5 Prinsip Maqasid Syariah Dalam Tabir Urus” website JAKIM, <https://www.islam.gov.my/>.

Jibr, Mujāhid. *Tafsīr Mujāhid*. Egypt: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989.

Khairul Azhar Meenrangani. “Kepentingan Penjagaan Alam Sekitar Menurut Perspektif Maqasid Syariah”, website EKMC, <https://enviro2.doe.gov.my/>.

Sābiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kaherah: Dār al-Faṭḥ Li al-I’lām al-‘Arabī, 2017.

تأصيل مصطلح السياحة في القرآن والسنة

Understanding The Terminology of 'Siyahah' in the Qur'an and Sunnah

Memahami Makna Istilah 'Siyahah' Dalam al-Qur'an dan Sunnah

محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين* محمد رصفان سازرين بن محمد
صوفي**

الملخص

استهل هذا البحث بتناول تأصيل مصطلح السياحة في القرآن والسنة؛ لأن مصطلح السياحة ورد في القرآن والسنة في سياق يحتمل معنىً إيجابياً وسلبياً، وكذا ورد في صيغة الأمر والنهي. وهذا يتطلب إعداد دراسة لتأصيل مصطلح السياحة؛ لأن تحديد المصطلح لها دور في توضيح الأمور ذات الصلة بالسياحة لغة وشرعاً. ويستخدم البحث المنهج الاستقرائي الوصفي والتحليلي المقارن؛ حيث يجمع البحث الآيات وبعض الأحاديث التي تحتوي على كلمة السياحة ومرادفتها. ومن أهم نتائج البحث: أن كلمة السياحة ومشتقاتها في القرآن والحديث تستخدم لمعان عدة، وهي: السير خارج البلد المسكون بقطع المسافة البعيدة، والسير بالتجول داخل البلد، ولكن بقطع مساحة كبيرة لا مسافة بعيدة، ويستعمل صفة لجريان الماء وظهوره، والاتساع، والصيام، والجهاد، وطلب العلم، ولزوم المساجد، والرهينة وكذا اسم العلم. وتوصل البحث -أيضاً- إلى أن معنى السياحة في القرآن والسنة هي عبارة عن حبس النفس إما بالصيام أو بتحمل مشقة التجول على وجه الأرض. وكما توصل اليه البحث بناء على المفهوم المعاصر للسياحة، أن السياحة أمر إيجابي وأنها تُعدّ من العبادة المأمورة بها.

* دكتور. قسم أصول الدين، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، البريد الإلكتروني: dhiya@kuips.edu.my
** قسم أصول الدين، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة برليس الإسلامية، البريد الإلكتروني: sazrin@kuips.edu.my

الكلمات المفتاحية: السياحة الإسلامية، السياحة في القرآن، السياحة في السنة، السياحة عبادة.

Abstract

The focus of the research is to identify to root meaning of *siyahah* (trans. Tourism) in the Qur'an and Sunnah. This is due to the fact that *siyahah* was mentioned in the Qur'an and Sunnah in both of positive and negative meanings, as well as in the form of command and prohibition. Thus, the understanding of the root of the term in both revelations sources is crucial. It also contribute in clarifying matters related to tourism, both in terms of common understanding and in Islamic law. The research uses the inductive, descriptive and comparative analytical methods, where the research collects verses and some hadiths that contain the word *siyahah* and its synonym. One of the most important results of the research: that the word *siyahah* and its derivatives was used in the Qur'an and hadith for several meanings, namely: travelling outside the inhabited state by crossing a long distance; errands within the state, but by crossing a large area not a long distance; the flowing on surface of a water; breadth; fasting; *jihad*; seeking knowledge; keeping oneself in mosque; monasticism, as well as the names of objects. The research also concluded that the root meaning of *siyahah* in the Qur'an and Sunnah is enduring oneself either by fasting or facing the difficulties of roaming on the earth. The research has also determined that the contemporary concept of *siyahah* fall in a positive side of those meanings, and it is a thing commanded by the revelation.

Keywords: Islamic tourism, Tourism in Qur'an, Tourism in Sunnah, Tourism as *ibadah*.

Abstrak

Fokus kajian ini ialah untuk mencari makna asal untuk perkataan "*siyahah*" (pejalan) dalam al-Qur'an dan hadis. Ini kerana perkataan ini didapati digunakan oleh kedua-dua wahyu ini untuk kedua-dua situasi: Positif dan negatif. Ia juga disebut dalam kedua-dua laras ayat: Perintah dan larangan. Justeru pemahaman terhadap makna sebenar perkataan ini memerlukan kepada proses penelitian terhadap penggunaannya oleh kedua-dua wahyu ini secara holistik dan ia dapat membantu dalam menjelaskan beberapa perkara berkaitan *siyahah* dari sudut bahasa dan syarak. Dengan menggunakan metodologi induktif, deskriptif dan analisis perbandingan, kajian mendapati bahawa perkataan *siyahah* digunakan oleh al-Quran dan hadis untuk membawa maksud berjalan merentas jarak yang jauh; berjalan dalam negeri dengan merentas kawasan yang luas, bukan jarak yang jauh; sifat mengalirnya air; kawasan yang luas; puasa; *jihad*; menuntut ilmu; iktikaf di masjid; dan nama. Kajian ini mendapati makna asal kepada perkataan "*siyahah*" ini ialah menahan diri sama ada dengan berpuasa atau menanggung kesusahan berkelana di muka bumi. Kajian juga mendapati "*siyahah*" hanya digunakan pada zaman kini untuk makna yang positif, dan boleh menjadi ibadah yang dituntut syarak.

Kata Kunci: Pelancongan dalam Islam, Al-Quran, Al-Sunnah, Ibadah.

المقدمة

السياحة نشاط بشري بدأت مع بداية تاريخ البشرية. كان الناس يسيحون في الأرض عبر القارات والمحيطات في اتجاهات مختلفة لأهداف متنوعة؛ بحثًا عن الطعام والشراب والأمن وللاستكشاف وغيره مع أن كل هذه الأنشطة تتشارك مع غرض رئيس واحد وهو الاطلاع على أمر جديد حسيًا كان أو معنويًا. ومن المدونة التي سجلت تاريخ السياحة في سجل تاريخي مكتوب هي وثيقة تعريف عن تاريخ البشر الذي تسمى بـ "نصوص الشرق الأدنى القديمة (Ancient Near Eastern Texts)"، وهذه الوثيقة هي المصدر الرئيس لمعرفة ما حدث للأمم السابقة من حضارة بلاد ما وراء النهر ومصر القديمة وبابل وغيرها، إضافة إلى مصدر الوحي في الأديان السماوية. ويعود تاريخ هذه الوثيقة إلى ما قبل (3500 ق م) سنة قبل الميلاد، وقام بجمعها وترتيبها وترجمتها جيمس بريدشارد (James B. Pritchard) في 1950. ففيها قصة طويلة عن سياحة جلجامش - إمبراطور ما وراء النهر - حول الخبرات التي اكتسبها من تلك الرحلة، وتجربة الحياة، والقيم الأخلاقية، وروايات وقصص عن الصداقة والصحبة وغير ذلك. وقد يُستنبط من تلك الوثيقة عدد من الأمور التي قد أسهمت في تلك الحضارات في مجال السياحة البشرية، منها ما استفاد منه الباحثون في الإنجيل وذلك في إنشاء نظام الضيافة الإنجيلية (Biblical Hospitality) خصوصًا ما يتعلق بالنصوص التي يتشابه مضمونها في الوثيقة مع العهد القديم (التوراة).

ولما ظهر الإسلام وأخذ زمام قيادة العالم، أصبح نظام السياحة الإسلامية هو النظام السائد؛ فازدهرت حينها أنواع السياحة مثل: الرحلة لطلب العلم، ونشر الدعوة الإسلامية، إضافة إلى التجارة وصلة الرحم والسفر لزيارة الأحباب والأصدقاء طبيعة وديانة. ولهذا ازدهار ارتباط وثيق بما حثَّ عليه القرآن والسنة من القيام بضيافة المسافرين وإكرامهم. فلا شك أن حسن المعاملة للضيوف عامة وللمسافر خاصة من أهم بواعث ازدهار السياحة. وقد انتشرت في البلدان الإسلامية خصوصًا منذ عهد عمر الفاروق، الأوقاف التي تبنى لأبناء السبيل، سواء في المدن أو في طرق القوافل. وما أجمل الشريعة الإسلامية لما جعلت ابن السبيل كأحد

الأصناف الذي يستحق الإحسان إليهم كما في وقوله ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 36]

فلهم أيضا حقوق من أموال الأغنياء من الصدقة والزكاة والأوقاف كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]

وقوله ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 215] وقوله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60] وقوله ﴿وَوَاعَدَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَلَا تُبَدِّرْ تَبْدِيرًا﴾ [الإسراء: 36] وقوله ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٣٧) فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الروم: 37-38]

بل لأبناء السبيل أيضا حظ من أموال الدولة كما في قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41] وقوله ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7] علما بأن الغنيمة والفيء والحزبة من المصادر الأساسية لأموال الدولة الإسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه صلى الله عليه وسلم قد نهى عن المكس في قوله: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ صَاحِبُ مَكْسٍ" [أبو داود: 2937، ضعفه الألباني]، وكان المكس المصدر الرئيس لدخل دول غير المسلمين حينئذ .

ولما ضعف المسلمون، وتحولت قيادة العالم ومركز حضارتها إلى غير المسلمين، ساد غير المسلمين العالم وطبعوا فيها هويتهم. مع الاعتراف بالجميل والخيرات التي أسهمت بها الحضارة الغربية في تنمية مستوى المعيشة البشرية بشكل عام والسياحة بشكل خاص، ومع ذلك جدير بالذكر والتنبيه أن لانحرافاتهم وبعدهم عن الهدى والحق، ووقوعهم في بعض المنهيات الشرعية أثر ذلك سلبا على الشعوب والأمم والحضارات. فعلى سبيل المثال، أصبحت الخمور من الخدمات الأساسية التي تقدمها الفنادق، ولاسيما في المواصلات العامة كما في الخطوط الجوية والسفن والبواخر والقطارات وما أشبه ذلك من الخدمات التي تخدم السياح. وكذلك مع انتشار خدمة مرافقة الرجل للمرأة الأجنبية والزوار والسياح مما قد يؤدي - وفيه شبه - لخدمة الدعارة، والله المستعان .

ولكن ثمة إيجابيات أسهموا فيها، وعلى سبيل المثال: توظيف التكنولوجيا في أماكن إقامة المسافرين مثل: الفنادق، والمنتديات وغيرها، وكذا في وسائل النقل مما يريح المسافرين من بعض الأذى الذي يلزم المسافرين في القديم المشار في الحديث المرفوع الذي رواه أبو هريرة: "السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ، يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ نَوْمَهُ وَطَعَامَهُ، فَإِذَا قَضَى نَهْمَتَهُ مِنْ وَجْهِهِ فَلْيُعَجِّلْ إِلَى أَهْلِهِ" [البخاري: 5429] حتى دعا البعض أن السفر قطعة من العذاب يحتاج إلى إعادة النظر في فهمه كأنه أمر غير واقعي لبعض أنواع السياحة في هذا الزمان.

فظل الأمر كذلك حتى جاء عصر نهضة الأمة الإسلامية الحديثة. فهناك من جهابذة العلماء والأمراء وتجار المسلمين الذين ألقوا اهتمامهم لإصلاح وضع السياحة المعاصرة، خصوصًا في مجال السياحة التي تحتوي على المخالفات الشرعية. فمن تلك الجهود انبثاق مصطلح "السياحة الإسلامية" (Islamic Tourism) و"السياحة الحلال" (Halal Tourism) و"السياحة المناسبة للمسلم" (Muslim-Friendly Tourism). ولكل من هذه المصطلحات تفاصيل وضعها أصحابها وتعارف عليه مستخدموها، مع تنوع واختلاف يسير فيما بينها. على سبيل المثال: لا يشترط لمن يستخدم مصطلح "السياحة المناسبة للمسلم" سابقًا في ماليزيا أن يشترط على الفنادق أن تكون خالية من المسكرات، وإنما يكفي أن تكون في هذه الفنادق

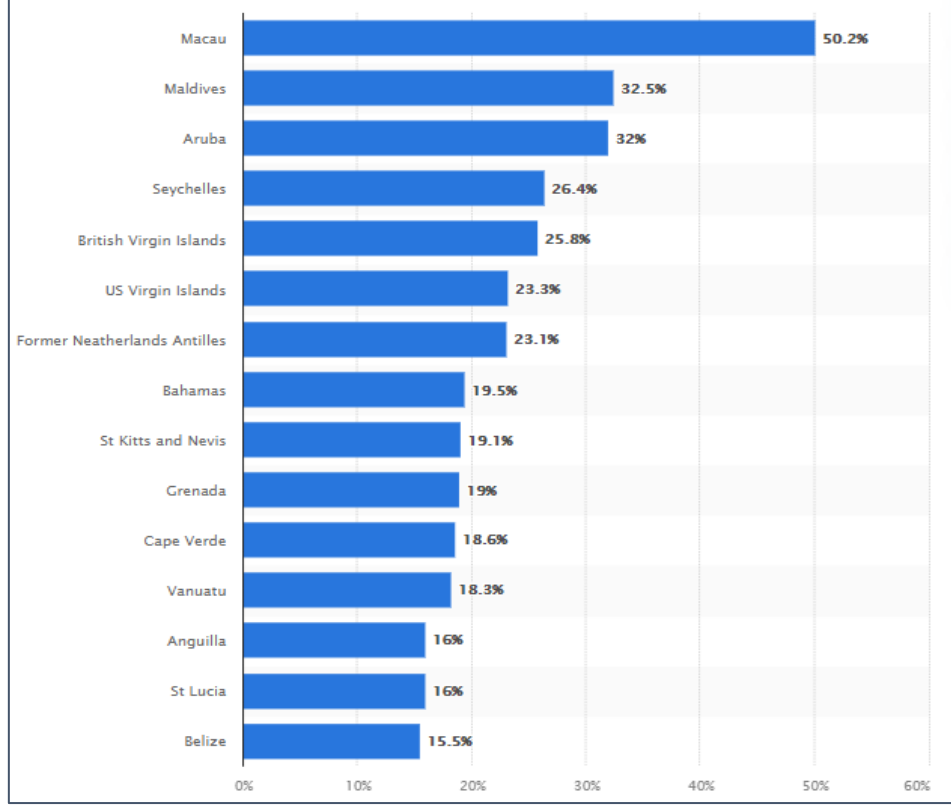
مطاعم حصلت ترخيص وشهادة "حلال" من إدارة تطوير الشؤون الدينية الماليزية. بينما في السابق لم تكن الشروط خالية من المسكرات من المتطلبات على الفنادق تحمل نفس الشعار. وقد ظهر الاهتمام بتوضيح هذا النظام سواء من قبل المؤسسات الحكومية والأهلية، وكذلك الأفراد. قام عدد من الباحثين مثل: فتحي يكن (1999)، وهاشم بن محمد بن حسين ناقور (2002)، ومحمد رصفان سارزين بن محمد صوفي (2010) ومحمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين (2013 و 2015) وغيرهم بدراسة هذا الموضوع.

إشكالية البحث:

كلمة السياحة وردت في النصوص الشرعية وكما أنه مصطلح عصري تعارف عليها الناس. ولكن لم يقف الباحثان على بحث مستقل يؤصل هذا المصطلح أو يربطه بمفهومه اللغوي، والشرعي والصناعي. ويترتب على هذا البيان، تعيين الحكم الأصل للسياحة من خلال الأحكام الشرعية التكاليفية الخمسة؛ لأنه كما تقرر في القاعدة: الحكم على الشيء فرع عن تصوره. ويرى الباحثان أن الخطوة الأولى للوقوف على مفهوم السياحة وما يتعلق بها ينبني على تأصيل معنى السياحة من منظور الشرع المستوحاة من الكتاب والسنة. عسى الله أن يوفق الباحثين لذلك.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث من خلال تأصيل مصطلح السياحة المعاصر بالنظر والوقوف على المعلومات التي توضح حجم السياحة المعاصرة حسب الإحصائيات الرسمية. فقد أصدرت منظمة السياحة العالمية التابعة للأمم المتحدة (2021) تقريراً عام 2020م، ذكرت فيه أن مجموعة الفواتير الرسمية من استهلاكات السياحة لعام 2019 تبلغ 1.481 تريليون دولار أمريكي. وقد أصدرت كذلك الإحصائيات (2021) قائمة الدول التي تعتمد على السياحة كأهم مصادر الدولة وهي كالآتي:



جدول 1: نسبة السياحة حسب انتاج المحلي الإجمالي (GDP)

الدراسات السابقة:

يعالج البحث موضوع تأصيل مصطلح السياحة من خلال النصوص في القرآن والسنة. ولم يركز البحث في تأصيل مصطلح السياحة بالتركيز والاعتماد على كتب التراث خصوصاً كتب التفاسير وشروح الحديث فقط، وإنما يركز البحث أيضاً على المؤلفات المعاصرة التي تعالج مصطلح السياحة. يجد البحث أن من أهم من ألف في هذا الموضوع:

- فتحي يكن (2003) يعدّ من أول من ألف دراسة مستقلة معاصرة تتحدث عن معنى السياحة في القرآن والسنة في كتابه "فقه السياحة في الإسلام ونماذج من رحلات في أرض الله الواسعة". وقد تحدث المؤلف عن فقه السياحة وأهميته في مقدمة

الكتاب بأسلوب بليغ، يثير همّة القارئ ويوقظه من الغفلة وينبهه إلى أهمية وضع الضوابط للسياحة الإسلامية المناسبة في ظروفها المعاصرة. ثم تحدث المؤلف عن نماذج رحلاته الدعوية إلى بلدان مختلفة، وما استفاد لنفسه من هذه الرحلات وأوصل الفوائد إلى غيره. وتطرق هذا الكتاب لبيان بعض النماذج لأهداف السفر المشروعة والمحظورة، والتي استفاد البحث منها في هذا الجانب. ولكن قد اقتصر المؤلف في بيان معنى السياحة في القرآن بنقل كلام العلماء حول تفسير كلمة "فسيحوا" و"السائحون" في سورة التوبة الآية 2 و112.

- صنف هاشم بن محمد بن حسين ناقور (2003) بكتابه "أحكام السياحة وآثارها، دراسة شرعية مقارنة" وعرض فيه النقاط المهمة المتعلقة بالسياحة بشكل مختصر نافع. ويرى الباحثان أن هذا الكتاب هو أفضل الكتب التي صنفت في علم السياحة الإسلامية، حيث جمع الماضي والحاضر جمعاً وافياً. وتطرق المؤلف إلى بعض النقاط التي تمم المسلمين السائحين المعاصرين، مثل قضية سياحة المسلم في بلاد الكفار وعكسه، وكذلك آثار السياحة الإيجابية والسلبية على الأمة الإسلامية خصوصاً، وعلى البشرية عمومًا. وازدادت جودة الكتاب حيث إن المؤلف ختم كتابه بثلاث نقاط مهمة للقراء والمجتمع وهي: وسائل الجذب السياحي وموقف الشريعة منها؛ والسياسة الشرعية في السياحة؛ ودور الوازع الديني لهذا المجال.
- وتطرق محمد رصفان سارزين بن محمد صوفي في رسالته للماجستير المقدمة إلى كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية (قسم دراسات القرآن والسنة) الجامعة الإسلامية العالمية- ماليزيا، سنة 2010م، بعنوان "السياحة وضوابطها في ضوء السنة النبوية، دراسة تحليلية من الكتب الستة". وقد ذكر الباحث في تمهيده أنه "لم يجد كتابا مفردًا في موضوع السياحة في منظور السنة النبوية". وتطرق في ثنايا بحثه عن بعض ما يتعلق بتأصيل مصطلح السياحة، كما أنه عالج بعض القضايا المتعلقة بالسياحة مفهومًا ونشأةً وضوابطًا من الكتاب والسنة حسب طبيعة السياحة المعاصرة.

- وفي عقبه محمد ضياء الحفيظ بن فتح ياسين عبر رسالته للماجستير في كلية أصول الدين، بالجامعة الإنسانية (حاليا تسمى الجامعة الإسلامية العالمية السلطان عبد الحلیم معظم شاه)، بقده، ماليزيا، في 2013 بعنوان: "السياحة والفندقة في ضوء القرآن والسنة (دراسة استقرائية تحليلية نقدية: ماليزيا نموذجا)". وقد ذكر في طليعة البحث أن من فوائد تأصيل مصطلح السياحة أنها تؤدي إلى معرفة الحكم الشرعي للسياحة. كما أن عددًا من مواقع الفتوى قد تحدث عن أحكام السياحة وضوابطها منها موقع إسلام-ويب (2016) حيث ذكر فيه أن الأصل في الحكم الشرعي إباحة وجواز السفر للسياحة. أما موقع الإسلام سؤال وجواب (2007)، فقد ذكر ما يجوز وما لا يجوز من مقاصد السياحة ولم يتطرق في البحث إلى أصل الحكم الشرعي للسياح. وقد نقل الدليل الفقهي (د.ت) قول ابن حزم باتفاق جواز سفر الرجل، وقول ابن عابدين بإباحة السفر إلا بعارض. وقول الحسنوي (2018) بذكر السياحة الترويحية، وذكر في المقدمة أن أصل حكم السياحة الجواز ولكن ذكر أيضًا بأن الراحة والاستجمام حق طبيعي مشروع للبشر رعاها الاسلام ودعا إليه وذلك لإشباع حاجاته الروحية.

منهجية البحث وحدوده:

يسير الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي وذلك بالرجوع إلى المعاجم للحصول على اشتقاقات ومرادفات السياحة، ثم يجمع الباحثان تلك المفردات والتعريفات مع الكلمات الواردة في نصوص القرآن السنة ثم تحليلها من أجل الحصول على المفهوم الأصيل للفظ السياحة من خلال هذين المصدرين لكل ما يرتبط بالإسلام، لا سيما السياحة. وكما أن الوصف والتحليل يستدعيان نوعًا من جمع المعلومات شبيهة بعملية الاستقراء؛ ليقارن الباحثان بين تعريفات السياحة الإسلامية المتداولة وفي الدراسات المعاصرة؛ لاستخراج جوانب التوافق والتباين بينها.

وأما من ناحية حدود البحث، يركز البحث على بيان تأصيل مصطلح السياحة من خلال مراجع اللغوية باللغة العربية، والملايوية، والتفديد بكلمة السياحة التي وردت في الآيات والأحاديث ونقل نماذج من أقوال المفسرين وشراح غريب الحديث لكلمة السياحة؛ لأن الهدف الرئيس تعيين المعنى الأصيل لمصطلح السياحة. وإذا أحس القارئ أن البحث تطرق إلى الحديث عن شيء من الأحكام أو ضوابط أو مقاصد السياحة في ضوء القرآن والسنة فإن ذلك لغرض تعزيز بيان أهمية تأصيل مصطلح السياحة وأما الموضوعات الأخرى قد ترد تبعاً وإضافة وليست أساساً.

المطلب الأول: تعريف السياحة في التراث الإسلامي

للسياحة معان عدة، تتشارك في الدلالة الأصلية التي يدل عليها اللفظ. وقد ذكر هاشم (2003، ص14) أن المعنى الأصلي للسياحة هو: استمرار الشيء. وقد زاد عليه محمد ضياء (2013، ص54) فقال: استمرار الشيء وظهوره. وهذان الرأيان يخالفان ما ذكره ابن منظور (2003، 4/770) الذي ذكر أن أصل السبح هو الماء الظاهر الجاري على وجه الأرض. وكذلك ابن الأثير (2001، 2/278) الذي قال: وأصله من السبح وهو الماء الجاري. ولكن تعقبهما الفيروزآبادي (2005، ص277) فقال: إن السبح ليس الماء، وإنما هو صفة الجري للماء؛ لذلك يصح أن يقال: ساح الماء، وهو الماء إذا جرى. وبهذا يكون استعمال السبح للماء من باب إطلاق الصفة وإرادة الموصوف. وفيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة هاجر وبئر زمزم: "يرحمها الله لو تركتها لكانت عينا سائحة تجري إلى يوم القيامة" [أحمد: 2285]¹. ففيه توصيف العين بالسبح. وأما المعاني الأخرى التي تستعمل فيها لفظ السبح لغة فهي: السير في الأرض بقطع المسافة، والسير بالتجول داخل البلد بقطع

¹ وتام الحديث، أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: "إن إبراهيم جاء بإسماعيل عليهما السلام وهاجر، فوضعهما بمكة في موضع زمزم -فذكر الحديث-، ثم جاءت من المروة إلى إسماعيل وقد نبعت العين، فجعلت تفحص العين بيدها - هكذا- حتى اجتمع الماء من شقه، ثم تأخذه بقدها فتجعله في سقائها". فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يرحمها الله لو تركتها لكانت عينا سائحة تجري إلى يوم القيامة». وقال الأرنؤوط: صحيح وهذا إسناد حسن.

مساحة كبيرة، لا مسافة بعيدة، وصفة جري الماء وظهوره، والاتساع، والصيام، والجهاد، وطلب العلم، ولزوم المساجد، واسم العلم، وفيما يلي تفصيل هذه المعاني:

1. السير في الأرض بقطع المسافة

ورد فيه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعاء العودة من السفر: "أيون تائبون عابدون سائحون لرينا حامدون" [الترمذي: 951]². وعلى هذا المعنى يدور البحث. وله ألفاظ مترادفة كالسفر والسير والسرى والرحلة والنزهة والذهاب وغيرها.

² أخرجه الترمذي، كتاب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء ما يقول عند القفول من الحج والعمرة، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، ص300/حديث رقم 951. وتام الحديث فإنه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا قفل من غزوة أو حج أو عمرة فعلا فدفدا من الأرض أو شرفا كبير ثلاثا ثم قال: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير أيون تائبون عابدون سائحون لرينا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده». وقال فيه الترمذي: "حسن صحيح". ولم يرو بلفظ "سائحون" إلا الترمذي. وخالفه البخاري (كتاب العمرة، باب ما يقول إذا رجع من الحج أو العمرة أو الغزو، ج1/ص1008/حديث رقم 1797، وكتاب الجهاد والسير، باب التكبير إذا علا شرفا، ج2/ص1439/حديث رقم 2995، وباب ما يقول إذا رجع من الغزو، ج2/ص3088/حديث رقم 3084) ومسلم (كتاب الحج، باب ما يقول إذا قفل من سفر الحج وغيره، ج5/ص105/حديث رقم 3343)، وغيرهما من الصحاح والسنن والمسانيد، فإنهم رووا بلفظ "ساجدون" بدل "سائحون" في الحديث، أي بلفظ "أيون تائبون عابدون ساجدون لرينا حامدون". ومن خلال اطلاع الباحث، وجد أن أكثر السياق في دواوين السنة بدون "ساجدون" ولا "سائحون"، مثل ما رواه البخاري (عن أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب الجهاد والسير، باب ما يقول إذا رجع من الغزو، ج2/ص1465/حديث رقم 3085 و3086، وكتاب اللباس، باب إرداف المرأة خلف الرجل، ج3/ص2630/حديث رقم 5968، وكتاب الأدب، باب قول الرجل جعلني الله فداك وقال أبو بكر للنبي صلى الله عليه وسلم فدينك بآبائنا وأمهاتنا، ج3/ص2700/حديث رقم 6183. ثم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، كتاب المغازي، باب غزوة الأحزاب وهي الخندق، ج2/ص1819/حديث رقم 4116، وكتاب الدعوات، باب الدعاء إذا أراد سفرا أو رجع، ج3/ص2793/حديث رقم 6385)، ومسلم (عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، ج4/ص104/حديث رقم 3339، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب الحج، باب ما يقول إذا قفل من سفر الحج وغيره، ج5/ص105/حديث رقم 3343).

2. السير بالتجول داخل البلد بقطع المساحة الكبيرة، لا مسافة بعيدة

كما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: " تعلموا العلم تعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله، فإنه سيأتي بعد هذا زمان لا يعرف فيه تسعة عشراتهم المعروف، ولا ينجو منه إلا كل نومة³، فأولئك أئمة الهدى، ومصايح العلم، ليسوا بالمساييح، ولا المذاييع البذر" [الدارمي: 259]⁴.

وفسّر ابن الأثير (2001، 978/2) وابن منظور (2003، 770/4) المساييح لمن يمشي بالغيبة والنميمة. بهذه الحال، يكون المرء حينئذ يقطع المساحة لا مسافة. وذكر الفيروزآبادي (2005، ص288) مثله المسيح عيسى ابن مريم، فإنه يسير في بلده يدعو إلى الله ويتعبد به. ويفيد هذا المعنى أن السياحة قد لا تحدث بقطع السائح مسافة معينة، وإنما قد يكون السائح يبقى في بلده، ولكن يتجول فيها فيقطع فيها مساحة كبيرة.

3. صفة الجري والظهور للماء

وقد ورد عن رسول الله عليه الصلاة والسلام قوله: " ما سقي سيحا ففيه العشر وما سقي بالغرب⁵ ففيه نصف العشر" [ابن أبي شيبة: 10078] أي أن العشر فيما سقي بالماء من العيون الجارية أو الأنهار الظاهرة، التي تجعل عمل سقاية الزرع أمرا ميسرا.

4. الاتساع

وذلك في قول الله جل جلاله: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْدَرِينَ﴾ (الصافات: 177) وكذلك قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: "فانساحت عنهم الصخرة" [البخاري: 3278].

³ قال ابن الأثير: "النومة بوزن الهمزة: الخامل الذكر الذي لا يؤبه له. وقيل: الغامض في الناس الذي لا يعرف الشر وأهله".
النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4/ص1446.

⁴ وقال حسين سليم أسد: رجاله ثقات غير أنه منقطع أوفى بن دهم لم يسمع عليا فيما نعلم.

⁵ الغرب: بسكون الراء، الدلو العظيمة التي تتخذ من جلد الثور. فإذا فتحت الراء، فهو الماء السائل من البئر والحوض - ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والآثار، ج3/ص990.

قال الإمام الطبري رحمه الله في هذه الآية: "والساحة هي فناء دار الرجل" (الطبري، 2000، 123/21). وفي المعجم الوسيط: أن الساحة هي المكان الواسع في الدار (مجمع اللغة العربية، 1972، 476/1). وقال الراغب: "والسائح: الماء الدائم الجارية في ساحة" (الراغب الأصبهاني، د.ت.، 507/1). وبهذا، يكون إطلاق السائح على الماء من باب إطلاق الشيء يراد به المكان.

وفي الحديث، قال ابن منظور (2003، 492/2): ومنها انساح الثوب، وانساح الصبح، وانساحت الصخرة، وساحة الدار، وانساح البطن. وقال ابن الأثير (2001، 678/2): أي اندفعت واتسعت.

5. الصيام

وذلك في قول الله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 112] وكذلك تأنيته في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلَمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم: 5]، فإن المفسرين كالطبري (2000، 467/1) وابن كثير (1999، 220/4) والزحيلي (2003، 25/6) وغيرهم ذكروا في هاتين الآيتين الكريمتين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "السائحون هم الصائمون"⁶. وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "سياحة هذه الأمة الصيام" [الحاكم: 3288]⁷.

⁶ عن أبي هريرة رضي الله عنه. وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه على أنه مما أرسله أكثر أصحاب ابن عيينة ولم يذكروا أبا هريرة في إسناده". وقال الذهبي: "على شرط البخاري ومسلم، أرسله أكثر أصحاب ابن عيينة".

⁷ أخرجه الطبري في تفسيره، تفسير الآية 112 من سورة التوبة، ج 14/ص 505-506/الأثر رقم 17313 فقال: حدثنا أحمد بن إسحاق، قال: حدثنا أبو أحمد، قال: حدثنا إبراهيم بن يزيد، عن الوليد بن عبد الله، عن عائشة رضي الله عنها. وقال فيه أحمد شاكر: "إبراهيم بن يزيد الخوزي متروك الحديث، والوليد بن عبد الله بن أبي مغيث ثقة، ولم يدرك أن يروي عن

ووجه الشبه بين السياحة والصيام فهو كما قال ابن منظور (2000، 492/2):
 إنما قيل للصائم سائح؛ لأن الذي يسبح متعبداً يسبح ولا زاد معه. وقال الطبري (2000،
 505/14) إنما يطعم إذا وجد الزاد، والصائم لا يطعم أيضاً. فلشبهه به سمي سائحاً. وكذلك
 أن الصوم يشترك في معنى الاستمرار، حيث يستمر الصائم عمله طوال النهار، مراعاة لضوابط
 معينة، وهي أداء أركان وواجبات الصيام واجتناب مبطلاته. وفيه أيضاً الانفساح، أي ينفسح
 الصائم نفسه من شغل الأكل والشرب، أو يقال: إنه ينفسح نفسه بالصوم؛ إذ لا يصوم إلا
 صابر، والصابر صدره منفسح.

6. الجهاد

وذلك في قول الرسول عليه الصلاة والسلام: "إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله
 تعالى عز وجل" [أبو داود: 2476، والحاكم: 2398]⁸.
 وذكر الجهاد في الحديث إما لبيان نوع السياحة المباحة، أي إن من السياحة المباحة
 السياحة التي تنشأ لأجل الجهاد، أو لبيان بديل مساوٍ كما ذكر الحافظ المناوي (1988،
 689/1): "الجهاد في سبيل الله تعالى مطلوب منهم (أي من المسلمين) كما أن السياحة
 مطلوبة في دين النصرانية".

7. طلب العلم

وذلك في قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ
 الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:

[112]

عائشة، فهو مرسل عن عائشة. فهذا خبر ضعيف الإسناد جداً". قلت: وإن كان سنده ضعيفاً، ولكن معناه صحيح بحديث
 أبي هريرة رضي الله عنه الذي مضى آنفاً وغيره من الأحاديث.
⁸ كلاهما عن أبي أمامة رضي الله عنه. وقد صححه الحاكم وحسنه الألباني.

فقد روي عن عكرمة أنه قال: "السائقون هم طلبة العلم" (ابن كثير، 1999، 220/4). ووجه الشبه بين طلب العلم والسياحة إن طالب العلم لا بد أن يسيح من أجل الحصول على العلم، ويسافر ويرتحل إلى هنا وهناك، مع بذل وقت غير قصير كما نقل البجيرامي (1996، 86/1) عن الإمام الشافعي:

أخي لن تنال العلم إلا بستة
سأنيك عن تفصيلها بيان
ذكاء وحرص واجتهاد وبلغة
وصحبة أستاذ وطول زمان

8. لزوم المساجد

وروي عن سعد بن مسعود⁹ أنه قال: "إن عثمان بن مظعون أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إئذن لي في الاختصاص. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من اختصي، إن خصاء أمتي الصيام". قال: يا رسول الله! ائذن لنا في السياحة. قال: "إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله". قال: يا رسول الله! ائذن لنا في الترهيب. قال: "إن ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظار الصلاة" [ابن عبد البر، 1967، 226/21؛ والبغوي، 484]¹⁰.

⁹ وهو سعد بن مسعود القيسي التابعي، سمع عن ابن عباس رضي الله عنهما، وروى عنه صالح بن غزوان. ويقال سعد بن عتيق. (البخاري، التاريخ الكبير، ج4/ص63) وأشار ابن أبي حاتم إلى أنه أكثر الإرسال. (ابن أبي حاتم، المراسيل، ص16).

¹⁰ أخرجه ابن عبد البر في التمهيد، من طريق نعيم بن حماد، ج21/ص226؛ والبغوي في شرح السنة، ج2/ص370، رقم 484، من طريق أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله الخلال، قال: حدثنا ابن المبارك، قال: أخبرنا رشدين بن سعد، قال: حدثني ابن أنعم، عن سعد بن مسعود. والحديث ضعيف لأسباب:

- 1- قال ابن ماكولا في سعد بن مسعود: وكان رجلا صالحا أسند حديثنا واحدا (الإكمال: ج4/ص97) وليس الحديث هذا الحديث. وذكره ابن حبان في الثقات (الثقات، ج4 ص297).
- 2- وقال المزني في ابن أنعم: عبد الرحمن بن زياد بن أنعم... إلى قوله... وقال عمرو بن علي: كان يحكي لا يحدث عنه، وما سمعت عبد الرحمن بن مهدي ذكره قط إلا مرة. وقال سفيان: وهو مليح الحديث ليس مثل غيره في الضعف. (تخذيب الكمال: ج17/ص107).
- 3- وقال الذهبي في رشدين بن سعد: وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال أبو زرعة: ضعيف. وقال الجوزجاني: عنده مناكير كثيرة. قلت: كان صالحا عابدا سيئ الحفظ غير معتمد. (ميزان الاعتدال: ج2/ص49).

قال الفيروزآبادي (2005، ص288): "والسائح: الصائم الملازم للمساجد". وقال ابن منظور (2000، 492/2): "وسياحة هذه الأمة الصيام ولزوم المساجد". وعند مجمع اللغة العربية (1972، 467/1): ساح: ذهب وسار، وذهب فيها للتعبد والترهب، ولزم المسجد، وأدام المسجد.

9. الرهينة

وفي نفس الحديث المذكور أعلاه، قال ابن عيينة: "إذا ترك الطعام والشراب والنساء، فهو السائح" [الطبري، 2000، 55/14]. والربط بين السياحة والرهينة، أن في كليهما نوع من حبس النفس من الملذات بالاستمرار لفترة ما.

4- الإرسال في سعد بن مسعود لأنه تابعي، وعثمان بن مظعون رضي الله عنه قد توفي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رواه عن أم العلاء امرأة من الأنصار بايعت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: أنه اقتسم المهاجرون قرعة، فطار لنا عثمان بن مظعون فأنزلناه في أبياتنا فوجع وجعه الذي توفي فيه. فلما توفي وغسل وكفن في أثوابه، دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت: "رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله". فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وما يدريك أن الله قد أكرمك؟» فقلت: "بأبي أنت يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟" فقال: «أما هو فقد جاءه اليقين، والله إني لأرجو له الخير. والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي». قالت: "فوالله لا أركي أحدا بعده أبدا" أخرجه البخاري عن خارجة بن زيد بن ثابت، كتاب الشهادات، باب القرعة في المشكلات، ج2/ص954/حديث رقم 1243. وله متابع أخرجه ابن الجوزي في تلييس إبليس، ص270 من طريق القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم العمري، عن عبيد الله بن عمر، عن علي بن زيد بن جدعان، عن سعيد بن المسيب قال: جاء عثمان بن مظعون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! غلبني حديث النفس، فلم أحب أن أحدث شيئا حتى أذكر لك ذلك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وما تحدثك نفسك يا عثمان؟». قال: تحدثني نفسي بأن أختصي. فقال: «مهلا يا عثمان فإن خصي أمتي الصيام». قال: يا رسول الله! فإن نفسي تحدثني أن أترب في الجبال. قال: «مهلا يا عثمان فإن ترهب أمتي الجلوس في المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة». قال: يا رسول الله! فإن نفسي تحدثني بأن أسبح في الأرض. قال: «مهلا يا عثمان فإن سياحة أمتي الغزو في سبيل الله، والحج والعمرة...». وهو أيضا ضعيف بسبب علي بن زيد بن جدعان. ولأنه أيضا منقطع بين سعيد بن المسيب وعثمان بن مظعون. وبمجموع الطريقتين يمكن أن يرتقي هذا الحديث إلى الحسن لغيره.

10. اسم العَلَم

فيه قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: "أربعة أجيال من أجيال الجنة، وأربعة أنهار من أنهار الجنة، وأربعة ملاحم من ملاحم الجنة". قيل: "فما الجبال؟". قال: "أحد يجبنا ونحبه جبل من جبال الجنة، والطور جبل من جبال الجنة، ولبنان جبل من جبال الجنة، والأنهار الأربعة النيل والفرات وسيحان وجيحان¹¹، والملاحم بدر وأحد والخندق وحنين" [الطبراني في الكبير، 1983، 405/11]¹².

فقد ذكر الفيروزآبادي (2005، ص288) السيح كإسماء العلم وهي:

1. السيح: اسم لثلاثة أودية باليمامة، واسم لماء بني حسان بن عوف باليمامة.
2. السيوح: اسم لقرية باليمامة.
3. وسيحان: نهر بالشام.
4. وساحين: قرية بالبلقاء التي بها قبر موسى عليه السلام.
5. وسيحان أو ساحين: نهر بالبصرة، يطلق عليه كلا الاسمين.
6. وسيحون: نهر بما وراء النهر، ونهر بالهند.
7. سياح: جبل يحدُّ بين الشام والروم.
8. ومسلم بن علي بن السیحي - بالكسر - محدث.

¹¹ نهر آسيوي يبلغ طوله 2,525 كيلومتر، عرف قديماً باسم "أوكسوس" ولدى العرب باسم جيحون يتكون من التقاء نهرَي فخش وبانديج اللذين ينبعان من جبل بامير في آسيا الوسطى، عبره الفاتح قتيبة بن مسلم بجيشه إبان الفتوحات الإسلامية. وقد عرف النهر بالحد الفاصل بين كل من أفغانستان وطاجكستان وأوزبكستان. وذكر بأن النهر في أنهار الجنة في الحديث النبوي وقبله في التوراة. (نهر جيحان، www.ar.wikipedia.org) بتصرف.

¹² عن عمرو بن عوف المزني رضي الله عنه. قال الحافظ الهيثمي: فيه كثير بن عبد الله وهو ضعيف. (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج4/ص19).

المطلب الثاني: تعريف السياحة في الاصطلاح المعاصر

قبل الحديث عن هذا الموضوع بنوع من التفصيل، فإنه يحسن الإشارة إلى نقاط ضرورية ألا وهي:

1. أن تعاريف السياحة يختلف بعضها عن بعض، وكل واحد منها يتضمن ضوابط السياحة التي ذهب إليها صاحب التعريف.
2. كاد أن يقال إن جميع المصنفين الغربيين مثل الكُتَّاب للمنظمة الأمم المتحدة الذين اطلع الباحثان على مؤلفاتهم، لا يتحدثون في تعريف السياحة، وإنما يدخلون إلى صلب الموضوع مباشرة. وربما هذا؛ لأنهم يعتقدون أن السياحة أمر معروف، والمعروف لا يُعرَّف.
3. أن التعاريف الجديدة قد تضيق حدودها بالنسبة إلى ما قبلها للأغراض الأكاديمية والسياسية. وهذا لأن السياحة قد نمت واتسعت، وبطبيعة البشر، إنهم يجعلون الأمر إذا اتسع ضاق، وإذا ضاق اتسع.
4. ثم فرقوا بين السياحة ومطلق الذهاب بوضع القيود شيئاً فشيئاً. والقيود التي وضعتها الجهات المسؤولة عن السياحة لأجل تضيق نطاق السياحة الواسع الذي يعبر عن العودة والفترة والمسافة والهدف. ولكن الباحثين يرغبان في إبقاء تعريف السياحة على الأصل المطلق، وهو مطلق الذهاب في الأرض، كما أشرنا في المطلب الماضي في التعريف من ناحية اللغة.

وبذلك، سيركز هذا المطلب على المحورين التاليين:

- 1- المحور الأول: تعريف السياحة العام
- 2- المحور الثاني: تعريف السياحة المقيدة

المحور الأول: تعريف السياحة العام

إن الأصل في مفهوم السياحة هو إطلاق السفر، وهو المعنى المتبادر إلى الذهن عند سماع لفظ السياحة. وإذا نظرنا في التعريف القديم للسياحة التي وضعتها جمعية السياحة العالمية التابعة لجمعية الأمم المتحدة حيث إنهما قد عقدت اجتماعا بعنوان "مؤتمر السفر والسياحة العالمية" في مدينة مانايلا، في دولة فلبين، عام 1980م، وأصدروا فيه تعريفا رسميا للسياحة وهو، "أحد النشاطات الأساسية للشعوب، ولها ارتباط مباشر بالحياة الاجتماعية والتقاليد والتعليم والاقتصاد الداخلية والخارجية" (جمعية السياحة العالمية، 2009، ص10).

والتعريف الرسمي الحالي عند الحكومة الماليزية، قسم إدارة تطوير وتنمية الأداء (PEMANDU) (2008، ص341) هو "أن السياحة هي القضية النفسية والاقتصادية وتشمل نشاطات السكن والتسوق ومنتجات السياحة (السياحة الطبيعية وسفن السياحة والخدمات المرتبطة مثل المنتجعات والمراكز الصحية) والأغذية والمشروبات والوسائل النقلية". وكذا في ديوان اللغة والمكتبة الماليزية (DBP) (2007، ص881) حيث عرفت السياحة بأنها "السفر لأجل الاستطلاع أو الترفيه" و"أحوال المسافرين والخدمات المتعلقة بهم". فنجد أن هذه التعاريف عامة، لا تقيد بقيود العودة أو الفترة أو المسافة أو الهدف. ويرى الباحث أن هذه التعاريف هي الأولى للسياحة، وذلك لاتفاقها مع القرآن والسنة حيث أن الأحكام الشرعية في العبادات مثل قصر الصلاة والمسح على الخفين أو الآداب مثل أدعية السفر وآداب السفر ونحوها لا ترتبط بهذه القيود.

المحور الثاني: تعريف السياحة المقيدة

كما أنه قد ذهب بعض الجهات والدارسين إلى تعميم السياحة بمطلق السير، فهناك جهات أخرى تقيد السياحة بالعودة أو الفترة الزمنية المعينة أو الهدف أو المسافة. وهذه القيود تعقد تدرجا لتحقيق غرض السياسة أو الدراسة التي قامت بها هذه الجهات، حتى صارت هذه القيود عاملا قويا في بعض القوانين الحكومية المتعلقة بالسياحة. وهذه القيود، أصلها من نتيجة

الاجتماع الذي عقده جمعية السياحة العالمية التابعة للجمعية الأمم المتحدة في مدينة أوتاوا في دولة كندا عام 1991م، حيث عرفت فيه السياحة بتعريف جديد وهو، "عبارة عن نشاط فرد يسافر ويستقر خارج مكان إقامته الأصلي لفترة لا تزيد عن العام، سواء للترفيه أو العمل التجاري، أو أي غرض من الأغراض التي تلي رغبات الفرد واحتياجه" (جمعية السياحة العالمية، 2009، ص10). فلنكتفي بذكر هذا التعريف على سائر التعريفات التي تقيد السياحة. وقد استنبطنا مما سبق:

(أ) أن السائح لا بد من أن يعود إلى بلده.

وهذا شرط من شروط اعتبار السائح سائحا. لذلك نجد أن مكتب الجوازات يشترط على طالب التأشيرة السياحية أن يكون عنده تذكرة الذهاب والإياب حتى يستحق أن يتمتع بالخصوصيات السياحية (Malaysia Immigration، 2013).

(ب) الفترة الأقصى هي سنة واحدة.

ومن زاد على ذلك يعد مهاجراً وإن كان يسكن في الفندق ويستخدم وسائل التنقلات بالأجور. ونجد ممارسة هذا الضابط واعتباره عند إدارة الجوازات الماليزية؛ فإن أقصى مدة التأشيرة للأجانب هي اثنا عشر شهراً أو سنة واحدة (Malaysia Immigration، 2013). وبعد انتهاء المدة، عليهم أن يخرجوا خارج ماليزيا لمدة يوم وليلة على الأقل قبل أن يسمح لهم دخول ماليزيا بالتأشيرة الجديدة لمدة أقصاها سنة واحدة.

(ج) أن يكون السفر يستغرق مسافة معينة.

تقرر في دولة كندا أن السائح لا يعد سائحا حتى خرج لمسافة 25 ميلا (نحو 40 كيلومتر) من مجتمعه، أو خمسين ميلا باتجاه واحد في قرار الولايات المتحدة (هاشم، 2007، ص17).

(د) الفترة الأدنى لسفر السائح هي اليوم والليلة.

وما دون ذلك يعدّ نزهة أو نحوها. وزاد بعض الجهات قيّداً آخر وهو اعتبار ممن خرج دون هذه الفترة الزمنية؛ لأن منهم من خرج للعمل عبر حدود الدولة، مثل العاملين في دولة

سنغافورا، فهناك الكثير منهم يسكنون في ولاية جوهور بماليزيا لانخفاض تكلفة الحياة بالنسبة إلى دولة سنغافورا. فهم يخرجون من دولة إلى دولة عبر حدود دولية مع تصريح الدخول عبر ختم جواز السفر، ولكن هذا الخروج يحدث يومياً فلا يعدّ سياحة. ونجد أن هذا الضابط تمارسه إدارة الجمارك (الهجرة) الماليزية في جزيرة لنكاوي (Langkawi)، قدح-ماليزيا وغيرها من الأماكن. من المعروف أن التسوق في هذه الجزيرة لنكاوي مُعفى من الرسوم الجمركية. ولكن في الحقيقة هذه الرخصة محدودة للسائحين الذين يمكثون في هذه الجزيرة لمدة أكثر من يوم وليلة، كما أفاده أحد موظفو الجمارك بميناء لانكاوي عندما استفسر منهم الباحثان. فموظفوا الجمارك في قسم المغادرة في ميناء لنكاوي يطلبون ممن يحمل العفش الكبير أن يوربهم تذكرة المجيء. فمن مكث في هذه الجزيرة لمدة يوم وليلة فأكثر، فإنه حينئذ يعدّ من السياح ويستثنى من الرسوم على الأغراض دون RM1000 (ألف رنجيت ماليزي فقط) الذي يحملها إلى خارج الجزيرة. فإذا كان مدة إقامته دون هذه الفترة، فإن حقه في الإعفاء عن الرسوم الجمركية لا تزيد على RM500 (خمسمائة رنجيت ماليزي فقط).

الخاتمة

من أهم نتائج هذا البحث ما يلي:

- توصل البحثان إلى أن السائحين الذين مدحهم الله في القرآن في قوله: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: 112] وقوله لما ذكر نعوت الزوجات الصالحات ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: 5] وقوله يأمر المشركين بأداءه ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾ [التوبة: 2] قد تنوعت معانيها. فالسائح في التوبة: 2 تصلح لمعنى السير في الأرض بقطع المسافة أو المساحة فقط. أما السائحة في التحريم: 5 تصلح لمعنى الصائمة،

كما أنها تصلح لطلب العلم. ولكن السائح في التوبة: 112 يصلح لكل من ذلك زيادة على الجهاد ولزوم المساجد.

- السياحة التي نهي عنها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: " لا رهبانية في الإسلام ولا سياحة" (ابن رجب، 2001) فهي التي بمعنى الرهينة التي كان يفعلها أصحاب بعض أصحاب الديانات الأخرى يبحثون من خلال تلك الرهينة عن الإشراقات المعنوية.
- يترتب على هذا البيان، تعيين الحكم الأصل للسياحة من الأحكام الشرعية الخمسة. فالسياحة التي كما يفهما الناس في هذا العصر هو السير في الأرض بقطع المسافة ولمدة معينة، فهي في الأصل مأمور بها، والأصل في الأمر يقتضي الوجوب وهذا واقع خصوصاً؛ لأن الحج أحد أركان الإسلام الخمسة ولا تسقط فرضية الحج إلا لمن لا يستطيع إليه سبيلاً، والحج والعمرة من أنواع السياحة. أما حكم أنواع السياحة الأخرى، فحكمه يتراوح بين الأحكام الشرعية الخمسة، وضابطه يعود إلى النية والكيفية والوضع الحالي، ولا يسع هذا البحث الحديث هنا؛ لأن التفصيل في هذه الأمور يحتاج إلى دراسة مستقلة.

المصادر والمراجع

Abu Dawud, al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*. Muhammad Nasir al-Sin al-Albani (Ed.). (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1998)

Ahmad, bin Hanbal. *Al-Musnad*. (Kaherah: Mu'assasah al-Qurtubah, t.t.)

Al-'Amiri. Ahmad bin 'Abd al-Karim al-Ghazzi. *Al-Jd al-Hathith fi Bayan ma Laysa bi Hadith*. (Bayrut: Tab'ah Dar Ibn Hazm, t.t.)

Al-Albani. Muhammad Nasir al-Din. *Silsilah al-Ahadith al-Sahihah*. (Masdar al-Kitab min al-Maktabah al-Syamilah, t.t.)

Al-Baghawi, Husayn bin Mas'ud. *Syarh al-Sunnah*. (Bayrut: Al-Maktab al-Islami, 1983)

Al-Bujayrimi. Sulayman bin Muhammad bin ‘Umar al-Syafi‘i. *Tuhfah al-Habib ‘Ala Syarh al-Khatib*. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1996)

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘il. *Al-Tarikh al-Kabir*. (Haydar Abad: Da‘irah al-Ma‘arif al-‘Uthmaniyyah, t.t.)

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma‘il. *Sahih al-Bukhari*. (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawlah, 1999)

Al-Dalil al-Fiqhi. *Hukm al-Siyahah fi al-Islam*. www.fikhquide.com accessed 30 Oktober 2021

Al-Darimi, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman. *Musnad al-Darimi*. (Bayrut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1986)

Al-Fayruz Abadi, Muhammad bin Ya‘qub. *Al-Qamus al-Muhit*. (Maktabah al-Syamilah, t.t)

Al-Hakim, al-Naysaburi. *Al-Mustadrak ‘Ala Sahihayn*. Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990)

Al-Hasnawi, ‘Adnan Muhammad Dabbagh. *Al-Siyahah fi al-Islam*. (Iraq: Majallah Ahl al-Bayt, 2018)

Al-Islam Su‘al wa Jawab. *Haqiqah al-Siyahah fi al-Islam wa Ahkamuha wa Anwa‘uha*. www.islamqa.info. Accessed 30 Oktober 2021.

Al-Munawi, Muhammad ‘Abd al-Ra‘uf. *Al-Taysir bi Syarh al-Jami‘ al-Saghir*. Riyadh: Maktabah al-Imam al-Syafi‘i, 1988)

Al-Raghib, Al-Asbahani. *Mufradat Alfaz al-Qur‘an* (Damsyik: Tab‘ah Dar al-Qalam, t.t.)

Al-San‘ani, ‘Abd al-Razzaq. *Musannaf*. (Bayrut: Al-Maktab al-Islami, 1983)

Al-Tabari, Muhammad bin Jarir. *Jami‘ al-Bayan fi Ta‘wil al-Qur‘an*. (Bayrut: Mu‘assasah al-Risalah, 2000)

Al-Tirmidhi, Muhammad bin ‘Isa. *Al-Jami‘*. (Bayrut: Dar Ibn Hazm, 2002)

Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir*. (Damsyik: Dar al-Fikr, 2003)

Dewan Bahasa dan Pustaka. *Kamus Dewan*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007)

Fath Yakan. *Fiqh al-Siyahah fi al-Islam wa Namazaj min Rihlat fi Ard Allah al-Wasi'ah*. (Bayrut: Mu'assasah al-Risalah, 1999)

Hasyim bin Muhammad bin Husayn Naqur. *Ahkam al-Siyahah wa Atharuha: Dirasah Syar'iyah Muqaranah*. (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2003)

Ibn Abd al-Bar, al-Qurtubi. *Al-Tamhid lima fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-Asanid* (Morocco: Wizarah 'Umum al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1967)

Ibn Abi Hatim. *Al-Marasil*. (Bayrut: Muassasah al-Risalah, 1977)

Ibn Abi Syaybah. *Al-Musannaf*. (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1988)

Ibn al-Athir, al-Jazari. *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. (Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2001)

Ibn Hajar, al-'Asqalani. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. (Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 1999)

Ibn Kathir, Muhammad bin Isma'il. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. (Riyadh: Dar al-Taybah, 1999).

Ibn Manzur, al-Ifriqi. *Lisan al-'Arab*. (Kaherah: Dar al-Hadith, 2003)

Islam online. *Al-Siyahah al-Tarfihiyyah fi al-Mizan al-Fiqhi*. www.islamonline.net accessed 30 Oktober 2021.

Islam Web. *Hukm al-Safar li al-Siyahah*. No. Fatwa: 338161. www.islamweb.net. Accessed 30 Oktober 2021

Jabatan Imigresen Malaysia. *Jenis Visa*. <http://www.imi.gov.my/index.php/ms/perkhidmatan-utama-3/visa/jenis-visa>. Access 20 February 2018.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wasit*. (Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1972)

Malaysia Department of Immigration. *Jenis-jenis Visa*. <http://www.imi.gov.my/index.php/ms/perkhidmatan-utama-3/visa/jenis-visa>.

Muhammad Dhiya'ul Hafidh bin Fatah Yasin. *Al-Siyahah wa al-Funduqah fi Dhaw' al-Qur'an wa al-Sunnah: Dirasah Istiqra'iyah Thaliliyyah Naqdiyyah: Maliziya Namuzajan*. (Master's Thesis, Fakulti Usuluddin, UniSHAMS)

Muhammad Rosfan Syazrin. *Al-Siyahah wa Dawabituha fi Dhaw' al-Sunnah al-Nabawiyyah: Dirasah Tahliyyah min al-Kutub al-Sittah*. (Master's Thesis, Fakulti Ilmu Wahyu Islam dan Sains Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia).

Muslim, bin Hajjaj. *Sahih Muslim*. (Bayrut: Dar al-Jayl, t.t.)

Statista. *Al-Safar wa al-Siyahah wa al-Diyafah: Al-Buldan dhat al-Hissah al-Akbar min al-Natij al-Mahalli al-Ijmali al-Natijah 'an al-Safar al-Mubasyr wa al-Siyahah fi Jami' anha' al-'Alam fi 'Am 2019*. www.statista.com accessed 20 Ogos 2021.

Unit Pengurusan Prestasi dan Pelaksanaan Malaysia. *Program Transformasi Ekonomi - Hala Tuju Malaysia, 2009*. (Kuala Lumpur: PEMANDU, 2008).

United Nation World Tourism Organization. *Abraz al-Malamih al-Siyahiyyah al-Dawliyyah Isdar 2020*. (Madrid: United Nation World Tourism Organization, 2021)

United Nation World Tourism Organization. *Technical Manual No. 2, Collection of Expenditure Statistics 1995* (Madrid: United Nation World Tourism Organization, 1996)

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu ‘Alā Mawdūdī

Hakikat Penguatkuasaan Shariah dan Keperluannya Bagi Kemakmuran Manusia: Analisis Terhadap Abu ‘Alā Mawdūdī

Issah Abeeblahi Obalowu,* Adibah Binti AbdulRahim**

Abstract

This paper aims at analysing the necessity and inevitability of Islamic governance based on Shariah enforcement for the prosperity and wellbeing of mankind. So, the concept of Shariah enforcement, its essential principles, and the current situations of the people regarding the application of Shariah are addressed based on the perspectives of Sayyid Abu ‘Alā Mawdūdī. The major objective of the paper is to demonstrate the value of Islamic law and its capability to solve human problems. It also aims to illustrate the essence of Shariah enforcement and its significance in providing for human needs. Since the paper is theoretical in nature, it is purely based on library research by adopting the qualitative method. The inductive approach is used to explore al-Mawdūdī’s arguments and discourse about the topic, meanwhile, the analytical approach is employed for the explanation of the arguments. The study reveals that the concept of Shariah enforcement is beyond the narrow perception that limits it to the mere enactment and enforcement of the Islamic penal code, but it also entails the total adherence to the rules of Allah in the entire political, social, and economic systems.

Keywords: Shariah, Abū ‘Alā Mawdūdī, Islamic law, Enforcement, Prosperity.

* Dr. Research Fellow Department Usul al-Din and Comparative Religion, Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

** Assoc. Prof. Dr. Department Usul al-Din and Comparative Religion, Abdul Hamid Abu Sulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 160

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan untuk menganalisis keperluan tadbir urus Islam berdasarkan penguatkuasaan Syariah bagi memastikan kemakmuran dan kesejahteraan manusia. Oleh itu, kertas kerja ini akan membincangkan konsep penguatkuasaan Syariah, prinsip-prinsip penting dan situasi semasa rakyat terhadap penerapan Syariah berdasarkan perspektif Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī. Objektif utama kertas kerja ini adalah untuk menunjukkan nilai undang-undang Islam dan keupayaannya untuk menyelesaikan masalah manusia. Ia bertujuan untuk menggarap intipati penguatkuasaan Syariah dan kepentingannya terhadap keperluan manusia. Memandangkan kertas kerja ini bersifat teori, ia menggunakan kaedah penyelidikan perpustakaan secara kualitatif. Pendekatan induktif digunakan untuk meneroka hujah dan wacana al-Mawdūdī mengenai topik terbabit, manakala pendekatan analisis digunakan untuk penjelasan hujah-hujah beliau. Kajian itu mendapati bahawa konsep penguatkuasaan Syariah adalah di luar persepsi sempit yang membatasinya kepada enakmen dan penguatkuasaan Kanun Keseksaaan Islam semata-mata, tetapi ia juga melibatkan kepatuhan sepenuhnya kepada peraturan Allah dalam keseluruhan sistem politik, sosial dan ekonomi.

Kata kunci: Syariah, Abū 'Alā Mawdūdī, undang-undang Islam, Penguatkuasaan, Kemakmuran.

Introduction

The significance of Islamic governance for human wellbeing is not recognized by many contemporary Muslims, let alone non-Muslims, since its aspect of capital punishment is always discussed and presented to the masses by anti-Islamic law enforcement. Whereas such capital punishments are found and stipulated in all other social and political systems. It is indisputable that no nation can be harmonious and prosperous without such capital punishments in its system to curb the culprits. Allah that created man and made him His vicegerent on the land is the All-Knower of human nature. So, He sent His messengers to restrain the unavoidable mischief that occurs from them. The mischievous act is a part of human nature, and the angels of Allah knew this fact, hence, when Allah informed them about creating man on the earth, they asked Him for the reason.¹

According to Ibn Khaldūn, since man is social by nature, several kinds of conflicts, transgressions, and social injustices are unavoidable in

¹ Qur'an, al-Baqarah: 30.

their midst, therefore, a strict means of prevention must be adopted to curb all sorts of social atrocities and mayhems, or else, man will not live harmoniously and prosperously.² Moreover, man is most inclined to the wrongdoing except if he/she is afraid of the punishment. Qur'an says while reporting the statement of Prophet Yusuf (Joseph): "I do not claim innocence for my soul, for surely the human soul always enjoins evil."³ Therefore, the penal code that is found in the Islamic system, as it is found in all other systems, is a requirement and necessity for harmony in society. Though, the Islamic penal code supersedes all others in terms of benefit, justice, and effectiveness, since it is a divine law that comes from the One Who created mankind and knew what is perfect for them.⁴

The main purpose of the divine law that was brought by the Prophets of Allah (pbuh) is well established in many verses of the Qur'an, as the mere interest of humanity. Since none of the human services renders any benefit to Allah.⁵ Allah sent His messengers to eliminate all forms of social and political injustice and launch an ideal, healthy and divine-guided social and political system that is capable of solving the entire life problems and preserving the values and morals that are the essential aspect of humans. Thus, every messenger of Allah rigorously fought all forms of social, religious and political immoralities found in their communities in parallel with the propagation of *al-tawhīd* (monotheism).⁶

Unfortunately, many contemporary Muslims reject the enforcement of Shariah and fail to acknowledge its potential ability to solve global problems due to their sheer ignorance about the essence of Shariah and its real content that is mainly made for human interest. Though the rejection of Shariah enforcement in most cases is not mainly resulted from the antagonism towards Islam as a religion, however, it is often established on the ignorance and bad experience resulting from poor governance and incompetence of some Muslim leaders that have led to massive failure in many aspects.⁷ Actually, if we consider the

² See: Abd Al-Rahman bin Muhammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Damshq: Dār Ya'rab, 1st edn. 2004), 122-139.

³ Qur'an, Yusuf: 53.

⁴ See: Quran, al-Maidah: 50; al-Mulk: 14.

⁵ See: Qur'an, Adh-Dhariyat: 57-58.

⁶ See: Qur'an, Shu'arai; al-Hadid: 25; al-Baqarah: 213.

⁷ See: Sayyid Abu al-'Alā Mawdūdī, *The Islamic law and constitution*, Trans. and Edit: Kurshid Ahmad, (Pakistan: Islamic Publication Limited, 1960), 40-44.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 162

current situation of many Muslims around the world towards the enforcement of the Shariah of Allah in their daily social and political activities, and examine their stances based on the verses of the Qur'an and the Hadith that state the meaning and essence of Islam and Īmān, we will discover a wide margin between their perceptions and correct teachings of Islam. Qur'an stated that:

- All believers must adhere to Islamic principles and norms completely.⁸
- A believer should not have any choice regarding the decision and decree of Allah and His Messenger.⁹
- No one will be a true believer until he/she accepts the judgement of the Prophet unconditionally and without any resistance or reluctance.¹⁰
- Any social or political decision that is not based on the principle of Islam is an act of ignorance and accusation toward the Shariah of Allah.¹¹

However, the current situation of many Muslims, whether individuals or governments represents otherwise. Hence you discover that:¹²

- The governments of many Muslim states have restricted the application of Islamic law to the personal Status: Family Law.
- Many contemporary individual Muslims restrict Islam to the act of *ibadat* (worship) and do not perceive Islam as the whole system of life, thus Muslim countries are full of liberal and secular Muslims.
- Several Muslims do not perceive the Islamic system to be capable of solving human problems, hence they subscribe to Western ideologies at the cost of losing the value of their religion.
- Many people restrict Islamic law to certain capital punishments made for specific crimes, and therefore, consider Islamic law as

⁸ See: Al-Qur'an, al-Baqarah: 208.

⁹ Qur'an, al-Ahzab: 36.

¹⁰ Qur'an, al-Nisai: 65.

¹¹ Qur'an, al-Maidah: 50.

¹² Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, Trans and Edit: Kurshid Ahmad, (Pakistan: Islamic Publication Limited, 1960), 40-44.

a Relic of Barbarism and antiquated law that cannot serve the human interest in the contemporary world.

Actually, Islam has come to regulate human affairs and provide solutions to all their problems. Allah says: "We have sent you [Muhammad] as a benevolence to the entire creatures of the world."¹³ The Messenger of Allah (pbuh) said, "I was sent to perfect good character."¹⁴ Unfortunately, the massive failure of many Muslim counties is biasedly associated with the incompetence of the Islamic political system. Whereas there is a wide vacuum between being a Muslim nation and being a nation that is strictly enforcing Islamic law accordingly. Thus, the Islamic system is being judged by the failure of the Muslims who do not accordingly represent Islam. Considering the above arguments, a thorough orientation and strict awareness are needed to be provided to revise these ideas. So, the major objective of this assessment is to demonstrate the value of Islamic law and its capability to solve human problems and illustrate the essence of Shariah enforcement and its actual significance in the discourse of Abu 'Alā Mawdūdī.

Concept of Shariah Enforcement

It is emphatically affirmed and emphasized by Allah, whose words are absolutely true, that the Prophet (pbuh) was mainly sent to the entire world as mercy and a source of prosperity and harmony.¹⁵ Shariah of Allah is the only system that is wholly characterized by pure justice in considering human interests since Allah does not give preference to anyone over another except by the level of righteousness.¹⁶ Likewise, Shariah is the only system that appreciates the value and morality which are the essential aspects of humans.¹⁷ Islamic law is considered to be the best system for man, while any other forms of social and political systems are considered to be an act of ignorance since it is only Allah that creates and knows what is the best for His creatures.¹⁸ He says regarding those who seek the judgement from other sources

¹³ Qur'an, al-Anbiyah: 107.

¹⁴ Mālik bin Anas, Muwaṭṭa Iman Malik, (Mu'assash al-Risalah, 1412 A.H), 2/75.

¹⁵ Qur'an, al-Anbiyah: 107.

¹⁶ See: Qur'an, al-Hujrat: 13

¹⁷ Issah Abeebllahi Obalowu and Adibah Binti AbdulRahim, "The Concept of Al-Ḥākimiyyah and its Divergence from the Concept of Sovereignty: An Analysis of Mawdūdī's and Sayyid Quṭb's Ideas", Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC), 11, no. 2 (2021): 91.

¹⁸ See: Qur'an: al-Mulk:14.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 164

besides Shariah of Allah: “Then is it the judgement of jāhiliyah (ignorance) they desire? But who is better than Allah in judgement for a people who are certain [in faith]?”¹⁹ The Prophet (pbuh) was even sent purposely to complete the moral and ethical aspects of human life.²⁰ Contrarily, all other social and political systems have failed in incorporating values and moralities into their systems.²¹

Mawdūdī argues that Islam recognizes not any other authoritative lawgiver and determinant of man’s affairs besides Allah. So, no other sovereignty other than that of Allah’s. The real interpretation of Islam is the total submission of a Muslim to the divinity and lordship of Allah, which contains not only the subjection to His being the sole deity to whom all the worships should be offered but also includes the full submission to His complete supremacy over the social, political and ethical affairs of mankind. Both aspects of the submission are inseparable and twin facets of the real Muslim faith. So, any deficiency on one side inevitably affects the other. Based on this argument, Mawdūdī strongly opposes the view says that the Arabic word “*hukm*”, in the context of Islamic teachings merely connotes the law of nature that made every being naturally submissive to the will of Allah and nothing more. According to him, the concept of tawḥīd advocated in Islam is not restricted to being Allah the only object of worship, but also entails the total belief in the fact that Allah is invested with complete legal sovereignty in the sense in which the term is understood in Jurisprudence and Political Sciences.²² So, in a society that is considered to be submissive to the sovereignty of Allah, Allah should be the original Lawgiver, while man functions as the vicegerent of Allah that implements that law.²³ Thus, fundamental change is required in the structure of all human governments to suit an ideal Islamic community.²⁴ In a nutshell, the concept of Shariah enforcement in the discourse of

¹⁹ Qur’an, al-Maidah: 50.

²⁰ Abu Hurayrah reported in an authentic narration: Prophet of Allah (pbuh) said: “I was sent to perfect and complete the morality.” (See: Aḥmad bin Ḥambal, *Musnad Aḥmad*, vol. 14, (Mu’assasah al-Risālah, 2001), 513, Ḥadīth no. 8952.

²¹ See: Issah Abeebllahi Obalowu, “The Concept of Al- Ḥakimiyyah in the Discourse of Selected Contemporary Islamic Scholars: An Analytical Study”, (PhD Thesis: International Islamic University Malaysia, 2021), 144.

²² Ibid.

²³ See: Sayyid Abu Al-‘Alā Mawdudi, *Islam and Ignorance*, (n.p, n.d), 17.

²⁴ Mawdudi, *Let Us be Muslims*, Editor: Khurram Murad, (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1985), 290.

Mawdūdī simply means the adoption of a political and social system whereby the whole system is based on the principles of Islam. Any enactment in such a system must coincide with the fundamentals of Islam.²⁵ According to him:

The citizen, in an ideal Islamic community, pays taxes as donations in the service of God; the tax collectors and the men responsible for spending the tax money consider it the wealth of God and themselves only as its trustees. From an ordinary policeman to the Judge and the Governor, every State official performs his functions in the same frame of mind in which he performs service to God, for both are equally acts of devotion to the Almighty, and in both cases, the same spirit of piety and dread of Divine Authority is required.²⁶

Essential Principles of Shariah Enforcement

Mawdūdī argues that the essential fundamental of the Islamic political system is based on the three principles: *Tawḥīd* (monotheism) *Nubuwwah* (prophethood) *Khilāfat* (vicegerency).²⁷

1. **Tawḥīd:** The belief in the oneness of Allah, who is the Maker and Sustainer of all beings. In His hand, the full dominion and sovereignty of the whole universe are only vested.²⁸ So, according to Mawdūdī the principle of *tawḥīd* totally negates the concept of the legal and political independence of human beings.²⁹
2. **Prophethood:** The second essential fundamental of the Islamic political system is believing in Prophet Muhammad as the last Messenger and Prophet of Allah, through whom the message of Allah and total understanding of the concept of Islam as a complete way of life transformed from the abstract theory into the feasible and empirical system of life. Upon this foundation, the whole matter of Islam is built. According to him, the teachings of the Prophet “constitute the only source of divine guidance and law, since there will be no further revelation which may become necessary for mankind to turn to. It is this dispensation by Muhammad (pbuh) that constitutes the supreme law

²⁵ Obalowu et al., *The Concept of al-Hakimiyyah*, 93.

²⁶ Mawdudi, *Islam and Ignorance*, 17.

²⁷ Mawdudi, *The Islamic Way of Life*, editors: kurshid Ahmad and Khurram Murad, <http://www.al-islamforall.org/Prpmohd/PRPMOHD.ASP>, 13.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.; Qur’an, al-Ahzab: 36

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 166

which represents the will of God, the real Sovereign.”³⁰ These had been transmitted to us by the Prophet through two means: (1) Qur’an that embodies the verbatim text of Allah’s word that contains His injunctions. (2) Prophetic traditions that serve as the explanation and illustration of Allah’s book. The means through which the Prophet (pbuh) was able to transform the ignorant Arab society into an ideal Islamic one within that short period of his prophethood. Thus, he demonstrated the potential of establishing an ideal Islamic state founded on the full civilization and principles of Islam in any society at any period. The whole Prophethood-span in twenty-three years in conjunction with the Qur’an formulate the Supreme Law of the real sovereign, and this Law constitutes what is known as “Shariah” in Islamic terminology.³¹

3. **Khilāfah:** According to Mawdūdī, it is highly demanded from Muslims who have truly believed in Allah and His Messenger, and are ready to interpret that belief into action, to strive and rise to establish an Islamic system of government, by destroying the authority of those who rebel against the rule and wish of Allah and make themselves superior over Allah’s subjects. This sacred effort should be made by Muslims wherever they found themselves, and under any wrong leadership that made himself Allah’s rival in His sovereignty. He argues that doing so would pave a way for the establishment of Shariah on the earth and make us be the true vicegerent of Allah on the earth as He wishes. More so, the believers would be freed from the burden of servitude to human beings like themselves. The strives and efforts made towards the accomplishment of this mission are known as *Jihad* in Islam.³² Since man is Khalifah, by the power conferred on him by Allah, he is required to exercise that authority in this world within the limits prescribed by Allah.³³

Essential Need of Shariah Enforcement for Human Interest

Mawdūdī argues that the establishment of a pure Islamic-based system of government in the whole Islamic states, and even all over the universe is paramount for the sake of human interest. The Islamic system

³⁰ Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 76.

³¹ *Ibid.*, 77.

³² Sayyid Abu A’la Mawdudi, *Let Us be Muslims*, Editor: Khurram Murad, (London: The Islamic Foundation), 290.

³³ Sayyid Abu A’la Mawdudi, *The Islamic Way of Life*, Edited by Khurram Murad and Kurshid Ahmad, via <www.usislam.org> pdf > The-Islamic-Way-of-Life>, 13.

is characterized by the following unique features which can never be found in any other man-made political and social system.

1. **Actualization of Allah's Right:** According to Mawdūdī Shariah enforcement is Allah's absolute right over everybody. Everyone must be aware of Allah's right over him, and ought to acknowledge that he owes Allah full obedience due to His countless bounties and graces upon him/her. Allah gave man his life and made every system of his whole body operates correctly and accordingly without taking anything in return, except that He requests man to recognize and appreciate Him by surrendering and submitting to Him as the Lord. He created many other creatures and made them subservient to man basically for their pleasure. Obviously, all creatures are living in a systematic universe that is subjected to the divine order; the skies and what they comprise are knit together in a gorgeous model. All creatures naturally comply with an irrevocable decree of Allah without any fewest deviation from their assigned courses. Man is naturally subjected to the law of the biological life cycle from his embryonic stage till death and after.³⁴ So, it is compulsory for man to willingly submit to Allah's injunctions such as he unconsciously submitted to His will of nature. Then, a believer can only become a perfect Muslim and Allah's viceregent on the earth.³⁵ However, the misuse of the freedom of choice and intuition given to man by denying Allah's sovereignty is an ungratefulness to Him. It is indeed an utmost ignorance and ungratefulness to deny the One who made this superb universe out of lifeless materials and made them work ceaselessly. The consequence of such denial and revolt against the will of Allah is an inevitable failure in this life and hereafter.³⁶
2. **Universality and Eternity of the System:** The universality and eternity of the Islamic social and political system lie in the fact that its contents have been made to be fit and suitable for every time and all phenomena. Shariah of Allah is distinguished by zero tolerance of hierarchy, racism and all other forms of discrimination that are based on social status. The privilege can only be given to anyone based on his good deeds, piety, public services and decency. On the other hand, other political and social systems discriminate between people based on their races, colours and countries. Therefore, such systems can never be described as universal

³⁴ Mawdudi, *Towards Understanding of Islam*, 7.

³⁵ *Ibid.*, 8.

³⁶ *Ibid.*, 9.

168

**The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for
Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī**

or eternal systems of life but must remain confined to a particular race or community.³⁷

More so, according to the Islamic principle, anybody who declares Islam as his religion has entered into Islam and is being protected under the auspices of Islam. The Messenger of Allah (pbuh) said: "Muslims are equal in respect of blood. The lowest of them is entitled to give protection on behalf of them, and the one residing far away may give protection on behalf of them."³⁸ He also said to the Muslims that your Lord is one, and your father (Adam) is one, so, no preference for the Arabs over non-Arabs, and no preference for non-Arab over the Arabs.³⁹ Therefore, every believer irrespective of his race and colour is entitled to the same rights as the others. In addition, the eternity of Islamic law reveals the fact that Islamic principles are in harmony with nature. So, the system will remain forever in all circumstances. The system is not formed based on the traditions and customs of certain people and is not made for a specific period of human history.⁴⁰ Therefore, an ideal Islamic state can be established at any time in any part of the world, since there is no restriction of human rights in Islam to a specific race or geographical area. Islam has rather set up the universal fundamental rights for the entire humanity. Those rights are to be respected at all costs and irrespective of any circumstances.⁴¹

The rights of non-Muslims living in Islamic states are specially treated in Islam. Their lives and properties should be protected. Their honour and dignity should be respected exactly as Muslims. Civil and criminal laws should be applied to Muslims and non-Muslims in the same way. No interference in their personal and religious affairs; freedom of belief and conscience is given. Likewise, the freedom of their religious rites and ceremonies is guaranteed. The right of criticism is even given to them within its limit.⁴²

3. Comprehensiveness and Encompassment of all Aspects of Life: Islamic law is made and designed to shape both human components i.e.,

³⁷ Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, 65.

³⁸ Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, (Bayrūt: al-Maktabat al-'Aşriyyah, n.d), (3) 80. Hadith no: 2751. (Sound hadith: says al-Albānī).

³⁹ See: Ahmad bin Ḥambalī, *Musnad Ahmad*, (Muassasah al-Risalah, 2001), (38) 474, Hadith no: 23489.

⁴⁰ Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, 65.

⁴¹ Mawdudi, *The Islamic Way of Life*, 15.

⁴² *Ibid.*, 16.

spiritual and physical aspects/religious and secular aspects that made up mankind. One of the main characteristics that distinguish Islamic law from all other social and political systems lies in the fact that Islam makes no difference between spiritual and secular matters. Both aspects were thoroughly addressed in all sources of Islamic law. However, the objective of Shariah is to influence both individual and public lives in such a way that will actualize the well-being of every creature of Allah on the earth. Thus, Islamic law encompasses all aspects of human needs whether spiritual, moral, political, social, international or economic aspects to live harmoniously and prosperously in this life.⁴³

Another main objective of Islamic law is to promote all that is known as *Ma'rūf* (righteousness and morality) and forbid all that is known as *Munkar* (evil and immorality). Islamic law is made to shape society to be conducive to the promotion of morality and transparency in all spheres of human activities, whether public or private. Likewise, it is prepared to eliminate all forms of corruption and get rid of all impediments preventing the actualization of social justice.⁴⁴

4. Perfect Solution to the Life Problems

Naturally, man encounters several challenges which cannot be appropriately dealt with, unless the real nature and condition of those challenges as well as their relationship with humans are known. The determinant of appropriate and inappropriate reactions of a man towards those challenges lies in the extent of the accuracy of the perception formed about those challenges. Such as the fire that is being perceived by an infant as a play toy which he can stretch his hand to hold. The same fire is perceived by a man as a divine substance that can be worshipped, thus, he takes fire as a god. While another person sees the fire as something that can be used for burning or cooking. These opinions on the same substance -fire- is resulted from different perceptions formed about the fire.⁴⁵ Consequently, man has adopted several approaches to providing solutions to the endless life challenges, most of which were characterized by sheer ignorance since the formation of these opinions and solutions about the fundamental life problems were based on mere sensorial perception and observation. Therefore, man

⁴³ Ibid., 2

⁴⁴ Ibid., 7; Mawdudi, *Jihad in Islam*, Trans: Kurshid Ahmad, Editor: Huda Khattab, (United Kingdom: U.K.I.M Dawah Centre), 7; Mawdudi, *The Islamic Way of Life*, 8.

⁴⁵ See: Mawdudi, *Islam and Ignorance*, 1-2.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 170

failed to get perfect solutions to his problems.⁴⁶ Qur'an describes these categories of people in the following verses.

Have you seen he who has taken as his god his [own] desire, and Allah has sent him astray due to knowledge and has set a seal upon his hearing and his heart and put over his vision a veil? So, who will guide him after Allah? Then will you not be reminded? And they say, (such people) 'There is not but our worldly life; we die and live, and nothing destroys us except time.' And they have of that no knowledge; they are only assuming.⁴⁷

However, another solution that has been adopted so far for solving life problems is the formation of the opinion and solution about the fundamental life problems based on the application of the divine solution offered by the Prophets of Allah. Mawdūdī argues that the correctness and idealism of this system in providing the solution to man's problems have been realistically and scientifically proven. The illustration of this method is like a man that found himself in a strange land which he is not acquainted with. This world is a strange place to man; he has no idea of the suitable system for dealing with the perpetual phenomena of life. Scientifically, the correct solution can only be provided by the One Who created the whole universe.⁴⁸ He argues that upon scrutinizing Islamic viewpoints about the man and the universe the following facts that make the system perfect and suitable for man's prosperity are derived:

- The whole ideas are knitted together and coherent
- The idea is the most explanatory and comprehensive interpretation of the whole universe.
- The idea is distinguished by the principles that can be considered as the bases for the interpretation and management of the entire global issues
- The idea is a scientific interpretation of the universe and not a mere myth like other theories. Moreover, no other genuine and reliable observation or experience has negated the validity of the idea and interpretation.
- The idea is very logical, as the fabulous organization and structure of the universe subjected us to believe in the existence of a Mighty

⁴⁶ See: Ibid.

⁴⁷ *Qur'an*, al-Jāthiyah: 23-28.

⁴⁸ See: Mawdudi, *Islam and Ignorance*.

administrator in control, and not a work of mere nature. Thus, it is so logical to conclude that the control of this world is centralized in the hand of a single authority, which we believe to be the God Almighty.

- The feasibility of the system and its full encompassment of the whole scheme of man's life.⁴⁹

Any other political and social systems that contradict the fundamentals of Islam are considered to be ignorance. Allah says: "Is it the judgment of ignorance they seek? Who could be a better judge than Allah for people of sure faith?"⁵⁰ According to ibn Kathīr, Allah has condemned in this verse all forms of law that are not based on the principles of Islam, as He described them as ignorance. Shariah of Allah is mainly made for the interest and betterment of mankind; thus, it forbids all forms of immorality and enjoins all forms of righteousness. So, any deviation from the Shariah of Allah to the man-made law that is based on man's conjectures and views without any evidence from Allah is a misguidance.⁵¹ Islamic viewpoint establishes the spirit of self-discipline and accountability. Man will not see himself as the sole master of himself, let alone all other beings under his control. However, he sees himself and all other beings as Allah's belongings entrusted to him, all of which he will surely give account. Under normal circumstances, such a belief leads man to discharge his duties accordingly irrespective of any circumstance. Since he fears only divine retribution he doesn't wait for any official monitoring before carrying out his duties. This view about life produces individuals of such excellence that it is difficult to imagine that any other viewpoint can produce.⁵² Since every community, nation, and the entire world is made up of its citizens, the fundamentals of human society will surely change for the best if Islamic law is properly managed. Thus, the noble Prophet (pbuh) was able, within that short period, to uproot the immoral attitudes and transform his companions into other entities entirely. Mawdūdī summarizes in the following phrase, the potential impact of Islamic law on society, provided that it is properly enforced:

In the first place, the Islamic faith changes the foundations of human society. According to this doctrine, all persons are the

⁴⁹ Ibid., 15.

⁵⁰ Al-Qur'an, al-Maidah: 50.

⁵¹ Ibn Kathir, Tafsir Ibn Kathir, (Dār Ṭibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), (3) 131.

⁵² Mawdudi, Islam and Ignorance, 16.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 172

subjects of God. Hence all enjoy equal rights, equal status and equal opportunities. No individual, family, class, nation or race has any superior or preferential rights or rights of dominance over other people. In this way, the concept of man's dominance or superiority over other men is rooted out, and all evils arising out of Monarchy, Feudalism, Aristocracy, Brahmanism, Papal rule and Dictatorship are instantly knocked down. The doctrine of Islam also removed all prejudices of the tribe, nation, race, country or colour which have been the major cause of bloodshed in the world. According to the Islamic faith, the whole earth is the property of God. All men are the progeny of Adam and Creatures of God. Merit is attained by virtue of purity of morals and fear of God and not on account of race, genealogy, goods, wealth, or the white or pink colour of the skin. The distinction is conferred on those who fear God most and practice piety and carry out ennoblement of their souls.⁵³

Why Do People Deny Shariah?

According to Mawdūdī, most of the people that reject and oppose the enforcement of Shariah among Muslims and non-Muslims are driven by sheer ignorance about the real content of Islamic law. Their opposition to Shariah enforcement in most cases is not mainly based on their antagonism towards Islam as a religion, however, it is established on their ignorance and bad experiences resulting from the poor management and incompetence of some Muslim leaders. Below is a summary of some of the reasons that lead to such opposition.⁵⁴

- Gradual retrogression of Islamic authority and prestige over many centuries.
- Stagnation of Muslim scholars in the field of modern discovery and research and lack of promoting Islamic culture and heritage.
- Islamic political breakdown that led some Muslim countries to become the victim of Western imperialism.
- Western hegemony over Muslim countries that led to intellectual serfdom and an inferiority complex which has stripped off Muslims' confidence in their divine law.

⁵³ Ibid., 17.

⁵⁴ See: Mawdudi, *The Islamic Law*, 40-44.

- Bad leadership that lacks the initiation and construction of a solid system that can bring the solution to the public problems and give the answer to the contemporary challenges. The system that will be better than the Westerns, or at least withstands it. This disappointment, of course, led many common Muslims to lose hope in the effectiveness and suitability of the Islamic system. Consequently, many Muslims succumbed to the Western system. Thus, “many Muslim countries have, in the recent past, either completely abrogated the Islamic Law or confined its operation to the domain of purely personal matters only.”⁵⁵

Based on the above reasons there are many objections raised against the effectiveness and suitability of Islamic Law for the contemporary world. The main objections are assessed as follows in the discourse of Mawdūdī:⁵⁶

Islamic Laws are Antiquated: According to Mawdūdī, this claim is unrealistic, but it is mainly based on ignorance and inexperience, especially if the early centuries of Islamic governance are considered. He doubts whether those people who have subscribed to this opinion are conversant with the basic knowledge of the principles of Islamic law. Probably, their stance is based on mere hearsays and rumours. How possibly can someone assume that Islamic law which has been in existence and operating for over thirteen centuries -since the time of the Prophet till the downfall of the Ottoman empire- has remained rigid and failed to respond to the requirements of social and political changes over those periods? However, Islamic law has shaped the part and parcel of the Muslim communities which formed the states that have been run under the system of Islamic law. Moreover, some principles of Islamic law related to social and political affairs are flexible and characterized by many principles, such as *Ijtihād*, (independent reasoning) *Qiyās*, (Analogy deduction) *Istihsān* (Application of discretion in legal matters) etc., which gives the system potentiality of meeting the needs and requirements of any period. In addition, the Islamic system has not once stopped operating and facing different challenges since the time of the Prophet till the end of the eighteenth century, when the oppressive Western hegemony invaded Muslim countries.⁵⁷

⁵⁵ Ibid., 43.

⁵⁶ See: Mawdudi, *The Islamic Law*, 64-72

⁵⁷ Ibid., 65.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 174

Islamic Laws are Relic of Barbarism: Mawdūdī argues that this objection and other similar ones that were raised by the pro-modern Western civilization against the demand for the introduction and enforcement of Shariah in Pakistan after the independence were presented with much hatred and imbalance. The people of this statement restrict Islamic law to certain capital penalties made for certain crimes. Whereas the Islamic system is a whole organic in nature and inseparable system. It is a big prejudice to judge Shariah mainly based on its penal aspect, which is the fewest aspect of it, and neglect the greatest aspects that cover all other facets of life. Surprisingly, those who have this stance do kill people massively and indiscriminately with an atomic bomb and punish their political opponents with severe punishment. Rather, they do sentence the innocent mainly for their political interest. Nevertheless, all other constitutions, also do declare severe and capital punishment on certain acts considered to be the crime in their views. In addition, it is undoubtedly that every social and political system consists of penalties made for certain crimes; no standard social and political system can govern without stipulated penalties for the crimes.⁵⁸

Sectarian Differences Barrier: Another question is raised on how to compromise and agree upon a code of law since there are different schools of thought that are all recognized in Islam. This question is not only raised by those who oppose the enforcement of Shariah but also baffles those who are sincere with the implementation of Islamic law among the people who are not conversant with the principles of Islamic law. In response to this objection, Mawdūdī argues that it should be known to everyone that the major principles of Islamic law consist of lawful, unlawful, mandatory, unalterable, forbidden, commandment, restriction, and other fundamental principles of Islamic law have ever and always been unanimously agreed upon and accepted by the scholars of all schools of thought in Islam.⁵⁹ So, these differences are minor issues and the same thing happens in all other laws and constitutions. Moreover, Islam possesses an ideal method of solving such problems, and therefore cannot hinder the implementation of Shariah. In addition, those schools of thought have been in existence ever before now and Shariah was implemented then without any obstacle.

⁵⁸ Ibid., 64-66.

⁵⁹ Ibid., 69.

The problem of Non-Muslim Minorities Living in the Islamic States: Under Islamic law, the lives, properties, and dignity of non-Muslims living in Muslim land should be protected. Severe punishment of Allah is awaiting any Muslim that violates the right of non-Muslims living under the auspices of the Islamic state.⁶⁰ Civil and criminal laws should be similarly applied to Muslims and non-Muslims. There should be no interference in their laws. Freedom of belief and conscience is given to them, as well as freedom of their religious rites and ceremonies. Even, the right of criticism is guaranteed within its limit.

Assessment of the Contemporary Muslim Communities

According to Mawdūdī, the major difference between Muslims and non-Muslims lies in two things i.e., knowledge and action. The knowledge is to know your lord and what He requests from you as His servant. Then, you are required to act based on that request as an obedient servant of your Lord.⁶¹ Islamism of individuals or groups can only be judged based on the level of their submissiveness to the wills of Allah. He argues that if anyone decides to manage his affairs based on man-made laws, such a person has deliberately chosen the path of *kufir* to be his way. Allah says:

Have you not seen those who claim to have believed in what was revealed to you, [O Muhammad], and what was revealed before you? They wish to refer legislation to *Ṭāgūt*, while they were commanded to reject it; and Satan wishes to lead them far astray. And when it is said to them, "Come to what Allah has revealed and to the Messenger," you see the hypocrites turning away from you in aversion.⁶²

According to him, whoever decides to subscribe to any other injunctions other than that of Allah's in the entire aspects of his/her social and spiritual affairs has completely become *kāfir* (unbeliever). However, any Muslim who obeys the directions of Allah in some of his social matters and follows self-desires, societal norms, or man-made laws in others has become guilty of *kufir* (disbelief) to the extent of his disobedience. Thus, someone may be a pure unbeliever, half unbeliever, quarter unbeliever,

⁶⁰ The Prophet (pbuh) said, "Whoever killed a person (non-Muslim) having a treaty with the Muslims, shall not smell the smell of Paradise though its smell is perceived from a distance of forty years." (Sahih al-Bukhari).

⁶¹ Mawdudi, *Fundamental of Islam*, 5.

⁶² *Qur'an*, al-Nisai: 60-61.

The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu 'Alā Mawdūdī 176

or less or more. Simply, *Kufr* exists in a person according to the amount of his rebellion against the injunctions of Allah.⁶³ He argues based on the current situation of many Muslims, whether we could call ourselves ideal and obedient Muslims. In response to this question, he mentions that a true Muslim must be free from the following three ailments that make men go astray, even though they bear Muslim names. (1) Ignoring the guidance of Allah and becoming the slave of desire. (2) Giving precedence to the family, culture, society, customs and the ways of forefathers over the law of Allah. (3) Abandoning the way of Allah and His Messenger and following the ways either of so-called important people or other civilizations and cultures.⁶⁴ So, a deliberate revolt of any society against the enforcement of the *Shariah* of Allah negates Islamism and turns it into un-Islamic. He argues the following:

But we must clearly distinguish between the everyday sins of the individual and a deliberate revolt against the *Shariah*. The former may not mean a breaking up of the contract, while the latter most certainly would. The point that should be clearly understood is that if an Islamic society consciously resolves not to accept the *Shariah* and decides to enact its own constitution and laws or borrows them from any other source in disregard of the *Shariah*, such a society breaks its contract with God and forfeits its right to be called Islam.⁶⁵

Conclusion

This paper addresses the essence of Islamic governance/Shariah enforcement and its inevitability for the prosperity and wellbeing of mankind, as well as its potentiality for providing ideal solutions to life problems, based on the analysis of Sayyid Abū 'Alā Mawdūdī. The paper discusses the concept of Shariah enforcement and its essential principles, as well as the current situation of Muslims regarding this issue. So, the study reveals that the concept of Shariah enforcement/Islamic governance is beyond mere enactment and enforcement of Islamic law but also entails the total adherence to the rules of Allah in the entire political, social, and economic systems, whereby all human affairs and policies will be strictly based on the principles of Islam. Then the total submission and complete servitude of the believers to Allah can be

⁶³ Mawdudi, *Fundamental of Islam*, 28.

⁶⁴ *Ibid*, 33.

⁶⁵ Mawdudi, *The Islamic Way of Life*, 6; Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution*, 50.

expressed. Only through the proper implementation of Shariah and full obedience to Allah, man can express his total submission to his Lord. Therefore, any enactment in such a system must coincide with the fundamentals of Islam. More so, the Shariah of Allah is characterized by several unique features which cannot be found in any other social and political system. So far, man has adopted various approaches to provide the answer to the endless challenges and perpetual life problems, among which Islam is the only system that is most explanatory and comprehensive in its interpretation of the whole universe. Likewise, it is the most perfect and suitable system for the prosperity of mankind. In addition, Islam is the only system that recognizes value and morality which are the essential aspect of humans. It is also revealed that most of the criticisms raised against Shariah enforcement have resulted, on one side, from sheer ignorance about the real content of Islamic law, and bad experiences resulting from the poor management and incompetence of some Muslim leaders on another side. According to Mawdūdī, an ideal Muslim state that is realistically enforcing Shariah is nowhere to be found in our contemporary time. So, the responsibility of creating a thorough and proper public awareness about the importance of Shariah enforcement rests on Muslim scholars' shoulders.

BIBLIOGRAPHY

Al-Qur'an.

Abū Dāwūd. (n.d). Sunan Abū Dāwūd. Bayrūt: al-Maktabat al-‘Aşriyyah.

Aḥmad bin Ḥambal. (2001). *Musnad Aḥmad*. Mu’assasah al-Risālah.

Ahmad bin Ḥambalī. (2001). *Musnad Ahmad*. Muassasah al-Risalah.

Al- Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl. (1422 A.H.). *Şaḥiḥ al-Bukhārī* (1st edn.). Dār Ṭawq al- Najāt.

Ibn Kathir. (1999). *Tafsir Ibn Kathir*. Dār Ṭibah li al-Nashr wa al-Tawzī‘.

178

**The Essence of Shariah Enforcement and Its Necessity for
Human Prosperity: An Analysis of Sayyid Abu ‘Alā Mawdūdī**

Issah Abeebllahi Obalowu. (2021). “The Concept of Al- Ḥakimiyyah in the Discourse of Selected Contemporary Islamic Scholars: An Analytical Study”. PhD Thesis: International Islamic University Malaysia.

Mawdudi, Abu Ala. (1997). *Islamic Way of Life*. Edited by Kurshid Ahmad. International Islamic Federation of Students Organization.

Mawdudi, Sayyid Abu ‘Ala. (1960). *The Islamic Law and Constitution*. Trans and Edit: Kurshid Ahmad. Pakistan: Islamic Publication Limited.

Mawdūdī, Sayyid Abu Al-‘Ala. (1980). *Towards Understanding Islam*. Tran: Khurshid Ahmad. Islamabad, Pakistan: Institute of Policy Studies.

Mawdūdī, Sayyid Abu Al-‘Alā *Islam and Ignorance*. Retrieved 01/23/2020 https://www.muslimlibrary.com/dl/books/English_Islam_and_Ignorance.pdf

Mawdūdī, Sayyid Abu Al-‘Alā. (n.d). *Jihad in Islam*. Trans: Kurshid Ahmad. Editor: Huda Khattab. United Kingdom: U.K.I.M Dawah Centre.

Mawdudi. (1986). *Let us be Muslims*. Editor: Khurram Murad. United Kingdom: The Islamic Foundation.

Mawdudi. (n.d). *Fundamentals of Islam* Retrieved 10/11/2021. <https://www.noor-book.com/en/ebook-Fundamentals-of-Islam--pdf>

Obalowu, Issah Abeebllahi and Adibah Binti Abdul Rahim. (2021). “The concept of Al- Ḥakimiyyah and its divergence from the concept of sovereignty: An analysis of Mawdūdī’s and Sayyid Qutb’s Ideas.” *Journal of Islamic Thought and Civilization*. 11, no. 2. 87–103.

**Analisis Penghujahan Hadis *Fada'il Al-A'mal* Syaykh
Dawud Al-Fatani dalam Kitab *Jam'U Al-Fawa'id Wa
Jawahir Al-Qala'id***

**An Analysis of The Hadith Argument of *Fada'il Al-A'mal* by
Syaykh Dawud Al-Fatani in *Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir
Al-Qala'id***

Mohd Aizul bin Yaakob,* Affuan bin Che Mansor,** Mohamad Roshimi bin
Abdullah,*** Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin****

Abstrak

Kitab *Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id* merupakan antara karya yang banyak menghimpunkan riwayat-riwayat mengenai *fada'il al-a'mal*. Dalam karya ini, Syaykh Dawud al-Fatani telah menjelaskan secara ringkas metode penghujahan beliau bagi hadis dalam kategori ini. Metode ini jika ditinjau secara eksplisit didapati ia berbeza dengan metode yang dipraktikkan oleh majoriti sarjana hadis. Sehubungan daripada itu, artikel ini bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis metode penghujahan hadis-hadis *fada'il al-a'mal* oleh Syaykh Dawud dalam kitabnya *Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*. Sekaligus melakukan perbandingan antara metode beliau dengan metode majoriti sarjana hadis dalam persoalan ini. Kajian yang dijalankan ini adalah berbentuk kualitatif sepenuhnya dan melibatkan pengumpulan data melalui kajian perpustakaan. Data-data yang diperolehi akan dianalisis berdasarkan kepada kaedah induktif dan deduktif. Dapatan kajian mendapati bahawa Syaykh Dawud menerima riwayat *mardud* bahkan batil sebagai hujah dalam *fada'il al-a'mal*.

* Senior Lecturer, Faculty of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), email: aizulyaakob@kuips.edu.my

** Lecturer, Faculty of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), email: affuan2021@kuips.edu.my

*** Lecturer, Faculty of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), email: mohdroshimi@kuips.edu.my

**** Lecturer, Faculty of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), email: zulhamdi@kuips.edu.my

Analisis Penghujahan Hadis Fada'il Al-A'Mal Syaykh Dawud Al-Fatani dalam Kitab Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id 180

Justeru, metode ini secara tidak langsung berbeza dengan metode majoriti sarjana hadis. Selain daripada itu, dapatan turut menunjukkan bahawa beliau mengikuti metode penghujahan aliran ahli sufi bagi kategori hadis seperti ini.

Kata Kunci: Syaykh Dawud al-Fatani, Penghujahan, Fada'il al-a'mal, Metode, Sufi.

Abstract

Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id is one of the books that contains numerous narrations about *fada'il al-a'mal*. In this book, Shaykh Dawud al-Fatani has given a brief explanation of his approach to argumentation for the hadiths in this category. When this approach is specifically examined, it is seen to be different from that used by the majority of hadith scholars. Therefore, the purpose of this article is to examine and critically evaluate Shaykh Dawud's method of presenting the hadiths of *fada'il al-a'mal* in *Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*. While also comparing his method to the methods employed by the majority of hadith scholars on this issue. This research is completely qualitative and involves data collection through library research. The data obtained will be analysed based on inductive and deductive methods. The findings of the study found that Shaykh Dawud accepted the narration of *mardud* as invalid as an argument in *fada'il al-a'mal*. Thus, this method is indirectly different from the method of the majority of hadith scholars. Apart from that, the findings also show that he followed the Sufi method of argumentation for this category of hadith.

Keywords: Syaykh Dawud al-Fatani, Argumentation, Fada'il al-a'mal, Method, Sufi.

Pengenalan

Nama Syaykh Dawud al-Fatani (m. 1297 H) tidak asing lagi dalam dunia Islam di Tanah Melayu. Kesarjanaan beliau dalam pelbagai bidang agama sentiasa disebut oleh segenap masyarakat sekalipun beliau telah meninggal dunia hampir 146 tahun yang lalu. Himpunan penulisan beliau sentiasa mendapat tempat dalam kalangan para penuntut ilmu khususnya di alam Nusantara. Penulisan-penulisan ini telah dijadikan silibus di pusat-pusat pendidikan tradisional seperti pondok dan pasentren. Tidak ketinggalan ia turut diajar di pusat-pusat ibadah seperti masjid dan surau di seluruh negara.

Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id merupakan antara karya Syaykh Dawud yang masyhur di alam Nusantara. Karya ini umumnya berkaitan tasawuf dan penyucian jiwa. Sehubungan daripada itu, karya ini telah menghimpunkan sejumlah besar riwayat-riwayat berkenaan

181 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin

fada'il al-a'mal dan *al-targhib wa al-tarhib* (Mohd Aizul, 2011). Dalam karya ini juga, Syaykh Dawud ada meletakkan satu perbincangan ringkas yang berjudul "*matlab diberi pahala beramal dengan hadis yang batil*" di mana umumnya ia berkaitan metode penghujahan terhadap hadis-hadis *fada'il* serta *al-targhib wa al-tarhib* (Syaykh Dawud, t.t.). Dalam perbincangan ringkas ini, didapati bahawa metode yang diutarakan oleh Syaykh Dawud berbeza secara total dengan metode yang dipraktikkan oleh sarjana hadis. Beliau dilihat berpendirian bahawa hadis lemah, bahkan hadis batil boleh dijadikan sandaran dalam *fada'il al- a'mal*. Ini dapat dilihat dengan jelas melalui judul bab yang diutarakan di atas di samping dokongan dari beberapa riwayat iaitu antaranya seperti berikut:

"Kata Jabir Ibn 'Abd Allah RA, sabda Nabi SAW, barangsiapa sampai akan dia daripada Allah Ta'ala suatu padanya kelebihan maka mengambil ia dengan dia percaya ia dengan dia dan harap akan pahala diberi akan dia Allah Ta'ala akan yang demikian itu" (Syaykh Dawud, t.t.).

"Kata setengah daripada orang Solihin, aku lihat akan Nabi SAW di dalam tidurku di tepi Kaabah maka kataku: Ya Rasulullah, telah sampai akan kami daripadamu bahawa engkau bersabda barangsiapa mendengar hadis padanya pahala maka diamalkan dengan dia hal keadaannya harap akan demikian pahala itu dan jikalau adalah hadis itu batil sekalipun yakni diberi pahalanya" (Syaykh Dawud, t.t.).

Berdasarkan tinjauan awal penulis, riwayat-riwayat di atas menunjukkan bahawa Syaykh Dawud menerima hadis lemah, bahkan batil dalam berhujah dengan riwayat-riwayat berbentuk *fada'il al-a'mal* dan *al-targhib wa al-tarhib*. Sekaligus, metode seperti ini berbeza dengan metode yang diaplikasikan oleh sarjana hadis. Sehubungan daripada itu, artikel ini bertujuan untuk menganalisis metode Syaykh Dawud dalam persoalan ini.

Kajian Literatur

Ketokohan Syaykh Dawud seringkali dijadikan topik perbincangan dan penyelidikan dalam kalangan ahli akademik khususnya di Asia Tenggara. Skop kajian mereka terhadap tokoh ini

bervariasi, sama ada dalam lapangan akidah, tafsir, hadis, fekah, tasawuf dan sebagainya. Menurut Fauzi Deraman (1997), kebanyakan karya-karya yang dihasilkan oleh Syaykh Dawud adalah terfokus kepada tiga bidang utama, iaitu fekah, akidah dan tasawuf. Bagaimanapun, beliau menambah bahawa terdapat tiga karya Syaykh Dawud yang boleh dikategorikan sebagai karya hadis, iaitu *Fara'id Fawa'id*, *Kasyf al-Ghummah*, dan *Hikayat Iman* (Fauzi Deraman, 1997). Penentuan ini menurut beliau mengambilkira bilangan hadis dan riwayat yang banyak dalam ketiga-tiga karya tersebut (Fauzi Deraman, 1997). Sehubungan daripada itu, terdapat dua kajian ditemui yang memberi fokus kepada kajian bertemakan hadis dalam kitab *Kasyf al-Ghummah* iaitu kajian daripada Rosni (2006) dan Muhammad Darul (2017). Sekaligus dua kajian ini menguatkan pandangan Fauzi Deraman yang memasukkan kitab *Kasyf al-Ghummah* sebagai karya dalam kategori hadis.

Pada tinjauan penulis, selain tiga karya yang dijelaskan di atas, karya beliau yang berjudul *Jam' al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id* juga merupakan karya yang boleh diletakkan dalam kategori hadis lantaran memiliki jumlah hadis yang banyak. Menurut Mohd Aizul (2011) dan Fatihah et.al (2019), karya ini mengandungi sejumlah hadis yang banyak khususnya hadis berkaitan *fada'il al-a'mal* serta *al-tarhib wa al-tarhib*. Justeru, dalam kajian takhrij dan analisis yang dijalankan oleh Mohd Aizul (2011) dan Muhammad Faidz (2014) terhadap 6 bab dalam karya ini, masing-masing ditemui sebanyak 73 dan 24 riwayat. Jumlah ini sekaligus menunjukkan bahawa karya ini juga memiliki bilangan hadis yang banyak dan boleh dikategorikan sebagai karya hadis.

Menurut Mohd Aizul (2011), dalam karya ini Syaykh Dawud dilihat agak bermudah dalam penggunaan hadis-hadis dalam karya ini. Dalam erti kata yang lain, beliau banyak menggunakan hadis dalam kategori *mardud* berbanding *maqbul*. Seiring dengan itu, penelitian penulis terhadap dapatan kajian daripada Muhammad Faidz (2014) dan Fatihah et.al (2019) juga menunjukkan bahawa Syaykh Dawud agak bermudah dalam penggunaan hadis dalam karya ini. Dalam hal ini, penulis berpandangan bahawa metode yang dipraktikkan oleh Syaykh Dawud mempengaruhi dapatan beberapa kajian di atas. Fauzi Deraman (1997) ketika membahas berkenaan penggunaan salah satu hadis dalam kitab *Kasyf al-Ghummah*, beliau ada jelaskan bahawa Syaykh Dawud mengikuti metodologi ahli sufi. Senada pandangan ini, Mohd Aizul (2011) dalam kajian beliau terhadap karya *Jam'u al-Fawa'id* secara khusus turut menjelaskan hal yang sama, iaitu Syaykh Dawud mengikuti

metodologi ahli sufi dalam berhujah menggunakan hadis khususnya dalam konteks hadis *fada'il al-a'mal* dan *al-targhib wa al-tarhib*.

Sebenarnya, perbincangan berkenaan metodologi penghujahan aliran ini terhadap hadis *fada'il al-a'mal* dan *al-targhib wa al-tarhib* telah disentuh oleh para sarjana. Ibn Hajar (m. 7852 H) antaranya menyebut, dinukilkan sebahagian ahli sufi bahawa harus memalsukan hadis dalam *al-targhib wa al-tarhib* (Ibn Hajar, 2013). Pendirian ini menurut Ibn Hajar (2013), terbina kerana kejahilan dan ternyata ia adalah silap lantaran *al-targhib dan al-tarhib* juga merupakan sebahagian daripada hukum-hakam syariat (Ibn Hajar, 2013). Selain Ibn Hajar, pengkaji semasa seperti Abu Su'aylik (1995), Umar (2021), Khader (2021) dan ramai lagi turut menyentuh persoalan ini dalam kajian-kajian mereka.

Metodologi

Kajian yang dijalankan ini adalah berbentuk kualitatif sepenuhnya dan melibatkan pengumpulan data melalui kajian kepustakaan. Oleh yang demikian, subjek kajian iaitu bab "*matlab diberi pahala beramal dengan hadis yang batil*" dalam karya *Jam' al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id* menjadi kajian utama untuk dianalisis. Bagi memperoleh natijah yang holistik, penulis akan merujuk kepada data-data primer dalam disiplin ilmu hadis, iaitu seperti *Muqaddimah Ibn al-Salah* (m. 643 H), *Nuzhah al-Nazar* oleh Ibn Hajar (m. 852 H) dan beberapa lagi karya-karya utama yang lain. Selain daripada itu juga, sumber-sumber sekunder yang lain tetap menjadi rujukan penulis bagi memperoleh data-data yang memuaskan. Data yang telah dikumpul akan dianalisis berdasarkan kaedah induktif dan deduktif.

Penglibatan Syaykh Dawud Dalam Tasawuf Dan Kitab *Jam' Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id*

Syaykh Dawud al-Fatani atau nama penuh beliau adalah Dawud bin Abdullah bin Idris al-Jawi al-Fatani atau Wan Dawud bin Wan Abdullah bin Wan Idris al-Fatani. Beliau dikenali juga dalam kalangan masyarakat dengan panggilan Tok Syaykh Dawud Fatani (Wan Saghir, 1990), Syaykh Dawud Waliyullah dan Syaykh Dawud Pengarang Kitab (Wan Saghir, 1991a). Selain itu juga, beliau turut dipanggil dengan Syaykh Haji Melayu Pertama ekoran kegiataannya yang membantu jemaah Nusantara menunaikan Haji ke Mekah (Ahmad Fathi, 2001).

Analisis Penghujahan Hadis Fada'il Al-A'Mal Syaykh Dawud Al-Fatani dalam Kitab Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id **184**

Syaykh Dawud telah dilahirkan pada tahun 1131 H/1718 M di kampung Parik Marhum, iaitu berdekatan dengan kampung Kersik, kira-kira 7 kilometer daripada selatan bandar Patani (Wan Saghir, 1991b). Beliau dibesarkan dalam keluarga yang mementingkan ilmu pengetahuan. Bapanya Syaykh Wan Abdullah dan datuknya Syaykh Wan Idris merupakan tokoh ulama besar di zaman mereka (Rosni, 2006). Bapa saudaranya pula, iaitu Syaykh Safiuddin juga merupakan tokoh ulama di Patani dan beliau pernah belajar dengan bapa saudaranya ini (Ahmad Fathi, 2001). Direkodkan bahawa beliau telah menuntut ilmu di Patani selama lima tahun, kemudian berhijrah pula ke Aceh dan menuntut ilmu di sana selama dua tahun (Ahmad Fathi, 2001). Kemudian beliau meneruskan pencarian ilmu dengan mengembara ke Mekah selama tiga puluh tahun dan mengembara ke Madinah selama lima tahun (Ahmad Fathi, 2001). Selain itu, turut direkodkan bahawa Syaykh Dawud pernah mengembara ke Afrika utara buat beberapa ketika untuk mendalami ilmu pengetahuan di sana (Wan Saghir, 1990). Syaykh Dawud telah meninggal Dunia pada tahun 1297 H/1879 M iaitu ketika usianya menjangkau 90 tahun (Rosni, 2006).

Syaykh Dawud direkodkan terlibat secara serius dalam lapangan tasawuf. Ini dikesan apabila beliau menjadi salah seorang penyambung *Tariqat Syatariyah* di Nusantara (Rosni, 2006. Memandangkan beliau berpengaruh dalam lapangan ini, beliau turut dikenali di tengah masyarakat sebagai *Syaykh Mursyid Kamil Mukammil* dan dianggap sebagai salah seorang yang sangat berpengaruh di Nusantara selepas Syaykh 'Abd Rauf Fansuri (Wan Saghir, 1990). Pemikiran Syaykh Dawud dalam lapangan tasawuf terbukti apabila kelahiran beberapa karyanya yang menjurus kepada aliran ini. Iaitu antaranya seperti *Diya' al-Murid*, *Kayfiat Khatm al-Quran*, *Risalah Tariqat Syatariyah wa Samaniyah*, *Manhal al-Safi* dan sebagainya (Mohd Aizul, 2011). Menurut Abd Aziz (1991), karya-karya yang beliau hasilkan ini juga terpapar kekaguman beliau terhadap pemikiran tokoh Sufi terdahulu iaitu seperti 'Abd al-Qadir al-Jilani (m. 165 H), Abu al-Qasim al-Qusyayri (m. 465 H), al-Ghazali (m. 505 H) dan sebagainya.

185 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin

Syaykh Dawud merupakan antara sarjana prolifik di rantau Tanah Melayu. Beliau telah menghasilkan sekurang-kurangnya mencecah sebanyak 99 atau 101 judul dan 66 daripadanya telah didokumentasikan (Wan Saghir, 1991a). Kebanyakan karya-karyanya telah dicetak pada awalnya di Mekah, Mesir Istanbul, dan Turki. Kemudian diulang cetak di kepulauan Melayu seperti di Pulau Pinang, Singapura, Patani, Bangkok, Kota Bharu, Ceribon, dan Surabaya (Fauzi Deraman, 1997). Salah satu daripada karya beliau yang masyhur adalah *Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*. Judul karya ini diterjemahkan sendiri oleh beliau sebagai "*Perhimpunan Beberapa Faedah dan Beberapa Permata yang Indah-indah Lagi Tinggi*" (Syaykh Dawud, t.t.). Berdasarkan catatan, karya ini telah siap ditulis oleh Syaykh Dawud pada hari Jumaat bersamaan 27 Jamadilawal 1239 Hijrah. Ia dicetak buat pertama kalinya di Mekah pada tahun 1303 Hijrah (Wan Saghir, 1990).

Berdasarkan tinjauan pengkaji, kandungan karya ini adalah berkaitan anjuran melakukan kebaikan. Hal ini memandangkan Syaykh Dawud dilihat mendatangkan kumpulan jumlah yang besar riwayat mengenai kelebihan serta anjuran sesuatu amalan. Malah, penelitian pengkaji mendapati terdapat sekurang-kurangnya lima puluh bab dan boleh dikatakan kesemua bab-bab berikut adalah berkisar kelebihan sesuatu amalan. Antara bab-bab yang dimaksudkan adalah seperti kelebihan *basmalah*, kelebihan sabar, kelebihan *bang* dan *iqamah*, kelebihan jihad dan *ghazwah*, kelebihan berbakti kepada ibu bapa dan seumpamanya. Dalam karya ini juga, Syaykh Dawud dilihat turut membahaskan berkenaan penghujahan hadis *fada'il al-a'mal* dan *al-targib wa al-tarhib* dengan perbahasan yang ringkas. Perbahasan ini diletakkan di bawah perbincangan "*matlab diberi pahala beramal dengan hadis yang batil*".

Penghujahan Hadis *Fada'il al-A'mal*

Pada asasnya, para sarjana hadith bersepakat bahawa hadis *maqbul* iaitu *sahih* dan *hassan* boleh dijadikan sandaran dalam bab *fada'il al-'amal*. Bahkan ketelitian al-Bukhari sangat halus sehinggakan beliau sangat berhati-hati ketika beramal dengan hadith *hassan*. Al-

San'ani menegaskan bahawa al-Bukhari sangat tegas dalam mengambil sesuatu hadis, sehingga beliau tidak akan mengambil hadis *hassan* dalam perkara hukum melainkan terdapat riwayat lain yang menyokong riwayat sesuatu riwayat tersebut. (al-San'ani, 2006).

Majoriti sarjana hadis bersepakat bahawa hadis *da'if* yang terlalu berat tidak boleh diriwayatkan melainkan perlu menjelaskan hukumnya (Siddiq Maqbul, 2002). Bagaimanapun, bagi kategori hadis yang ringan terdapat perbezaan pandangan dalam kalangan sarjana hadis. Sebahagian mereka konsisten menolak riwayat *da'if* secara mutlak walaupun dalam kategori *da'if* yang ringan. Namun, sebahagian yang lain pula memberikan keringanan terhadap periwayatan dalam kategori hadith *da'if* ringan pada bab *fada'il al-a'mal* (Al-Qasimi, 2010). Manakala, majoriti sarjana hadis pula menerima periwayatan hadith *da'if* dengan syarat yang ketat. Al-Suyuthi (2001) menegaskan bahawa diperbolehkan bersama *al-tanbih* (peringatan) beramal dengan *fada'il al-a'mal* dengan 3 syarat seperti berikut seperti yang diletakkan oleh Ibn Taimiyah (m. 724 H):

- 1) Hadis *da'if* yang bukan dalam kategori berat. Perawi mestilah bukan dari mereka yang dikatakan penipu atau dituduh sebagai penipu atau perawi yang dikenali melakukan kesalahan dalam periwayatannya.
- 2) Hadis tersebut termasuk di bawah perkara usul yang diamalkan.
- 3) Tidak beriktikad ketika beramal dengannya sebagai sahih yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW, bahkan perlu berhati-hati beramal dengannya.

Walaupun hadith dalam kategori *da'if* ringan, para sarjana berbeza pandangan adakah boleh beramal dengannya atau tidak. Abu Bakar Ibn al-'Arabi (m. 543 H) tidak mengharuskan beramal dengan hadith *da'if* walaupun dalam kategori *da'if* ringan. Bagaimanapun Ahmad dan Abu Dawud pula mengharuskannya secara mutlak.

Selain daripada metod sarjana hadis, ahli sufi turut memiliki metod tersendiri dalam berhujah dengan hadis. Tajuddin (2017) menyatakan sekurang-kurangnya terdapat dua metod yang digunakan

**187 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi
bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin**

oleh ahli sufi dalam menilai hadis iaitu *tariq al-kasyaf* dan *liqa al-nabi*. Dari sudut bahasa *kasyaf* boleh diertikan sebagai hilang sesuat yang menghalan. Dari sudut istilah pula, *kasyaf* adalah terzahirnya sesuatu yang *ghaib* atau sesuatu yang berada disebalik tirai. Metod ini merupakan antara kaedah yang diguna oleh sebahagian ahli sufi dalam menentukan kualiti sesuatu hadis. Ia sama sekali tidak memerlukan lagi kaedah atau metod penilaian hadis yang digunakan oleh sarjana hadis (Kudhori, 2018).

Pada asasnya, metod *kasyaf* muncul antara abad 6 dan 7 hijriyah. Tokoh yang pertama kali dikesan menggunakan kaedah ini ialah Ibn Arabi (m. 638 H). Berdasarkan metod ini, syarat yang harus dipenuhi adalah hadis-hadis yang dinilai sahih tidak bertentangan dengan kaedah-kaedah umum syarak. Di samping itu, penilaian hadis dengan metod *kasyaf* harus melihat kepada kedudukan wali tersebut (Kudhori, 2018). Menurut Adnan Abdullah (t.t), metod *kasyaf* adalah metod penilaian hadis yang muktamad di kalangan para guru sufi. Pandangan beliau dikuatkan lagi dengan nukilan pendapat oleh al-Kattani yang mengatakan seperti berikut: “*Sesungguhnya wahyu itu boleh diturunkan kepada para wali sepertimana wahyu diturunkan kepada para Nabi kecuali dalam pensyariatan. Antara keistimewaan wahyu yang diturunkan tersebut para wali boleh mensahihkan dan mendaiifkan hadis-hadis yang dinilai berbeza oleh ulama lain*”. Oleh itu hadis-hadis yang batil, palsu dan lemah itu hanyalah disisi ulama hadis atau menurut penilaian mazhab mereka, bukan menurut ulama sufi.

Metod penilaian seperti ini jelas menolak peranan dan kepentingan sanad kerana dalam *kasyaf* sanadnya langsung kepada Rasulullah SAW tanpa melalui perawi hadis. Sedangkan kedudukan antara ahli sufi dan Rasulullah SAW adalah jauh dan terputus mengikut zaman mereka. Begitu juga metod ini akan merosakkan peranan ilmu *al-jarh wa al-ta’dil* yang telah ditetapkan oleh sarjana ahli hadis (Tajuddin, 2017). Khudori (2015), membawakan kenyataan al-‘Ajluni dalam mukadimah kitabnya *Kasyf al-Khafa’*, penilaian sebuah hadis sebagai hadis palsu, sahih maupun yang lainnya sesungguhnya berdasarkan maklumat yang terlihat pada para ahli hadis, baik dari segi sanad maupun yang lainnya, bukan berdasarkan hadis tersebut, kerana boleh jadi sebuah hadis dinilai sebagai hadis sahih dalam pandangan ahli hadis sebenarnya adalah palsu maupun *da’if*, demikian juga sebaliknya. Shaykh al-Akbar Ibn ‘Arabi (m. 638 H.) dalam kitabnya *al-Futuhat al-*

Makiyyah mengatakan bahawa beberapa hadis dinilai sahih kerana jalur para perawinya. Bagaimanapun, ahli *kashf* menilainya tidak sahih kerana telah ditanyakan kepada Rasulullah SAW. Sebaliknya, beberapa hadis tidak diamalkan kerana sanad *da'if*, kerana dalam sanadnya terdapat perawi yang memalsukan hadis, namun hadis berikut dinilai sahih, kerana ahli *kasyaf* telah mendengarnya sendiri dari Rasulullah SAW.

Antara metod lain dalam penilaian sesebuah hadis disisi ahli sufi juga adalah *liqa al-nabi*. Metod ini digunakan oleh ahli sufi dalam periwayatan hadis melalui mimpi atau dalam keadaan terjaga. Menurut Usman (2000), metod *liqa al-nabi* merupakan metod yang dipraktikkan oleh sebahagian ahli tasawuf untuk menetapkan kualiti sesuatu hadis. Ia dapat dilihat dengan ramainya ahli tasawuf yang mendakwa pernah bertemu dengan Nabi SAW, baik melalui mimpi mahupun bercakap-cakap secara langsung dalam keadaan jaga. Menurut ahli sufi, seseorang dapat bertemu Nabi Muhammad SAW setelah baginda wafat. Hal ini kerana, pada hakikatnya Nabi SAW masih hidup dan sentiasa mengawasi umatnya (Idri, 2015). Pegangan mereka ini berdasarkan firman Allah SWT seperti berikut:

"Jangan kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah bahawa mereka itu mati, bahkan mereka itu sebenarnya hidup tapi kamu tidak menyedarinya" (Al-Baqarah:154)

Menurut Ibn Kathir (1999), Allah SWT menjelaskan bahawa orang syahid itu hidup di alam barzakh. Ini berdasarkan hadis dari Nabi SAW

"Ruh seorang mukmin terbang dan berlegar di pohon syurga sehinggalah Allah SWT mengembalikannya pada jasadnya pada hari kebangkitannya" (Ahmad: 15231)

keyakinan mereka ini dikuatkan lagi dengan hadis Nabi:

"Para Nabi itu hidup di dalam kubur mereka sentiasa dalam keadaan solat" (Al-Bayhaqi)

Menurut al-Ghazali orang-orang yang mengikuti metod ahli sufi mampu untuk melihat para malaikat roh para nabi, mereka mampu mendengar suara-suara paranormal dan mengambil manfaat daripadanya (al-

189 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin

Ghazali, 2005). Metod *liqa al-nabi* ini sangat jelas menyelisihi metod ahli hadis, kerana dakwaan ini akan meletakkan kedudukan mereka seperti sahabat yang melihat langsung dan hidup pada zaman Nabi Muhammad SAW.

Analisis Penghujahan Hadis Fada'il al-A'mal Syaykh Dawud dalam Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id

Ketika membahaskan penghujahan hadis-hadis *fada'il al-a'mal* dan *al-targib wa al-tarhib*, Syaykh Dawud ada menukulkan riwayat daripada sebahagian orang soleh mengenai galakan beramal dan meyakini akan memperolehi pahala hasil daripada amalan yang disebutkan dalam hadis tersebut. Walaubagaimanapun, riwayat yang dinukulkan tersebut adalah bersumberkan mimpi orang soleh tersebut, bukannya melalui jalur sanad yang diriwayatkan oleh para perawi hadis. Hal ini dapat dilihat pada kata-kata Syaykh Dawud seperti berikut:

"Kata setengah daripada orang Solihin, aku lihat akan Nabi SAW di dalam tidurku di tepi Kaabah..."

Berdasarkan kepada nukilan di atas, jelas menunjukkan bahawa Syaykh Dawud telah menjadikan mimpi orang soleh sebagai sandaran dalam berhujah. Mimpi orang soleh adalah termasuk mimpi yang baik sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA, Nabi SAW bersabda:

إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكُذِّبْ تَكْذِبًا، رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ
وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ

Makudnya: Apabila telah menghampiri zaman, mimpi seseorang yang beriman itu hampir tidak dusta, dan mimpi orang yang beriman itu satu bahagian daripada 46 bahagian kenabian (Al-Bukhari: 7017).

Begitu juga hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik RA, Rasulullah SAW. bersabda:

الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ، مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ، جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ

Maksudnya: Mimpi baik yang berasal dari seorang yang soleh adalah satu bahagian dari 46 juzuk kenabian (Al-Bukhari: 6893).

Namun, mimpi adalah berbeza hal dan keadaannya bagi setiap orang yang bermimpi, ia memerlukan takwil yang khusus kepada perkara tersebut dan ia boleh jadi datang daripada Allah SWT dan juga boleh jadi merupakan permainan syaitan (Naquiuddin, 2019). Oleh itu, mimpi termasuk dalil-dalil yang diperselisihkan oleh para sarjana (*al-adillah al-mukhtalafih*) dan bersifat sangkaan (*zanniyyah*) (Ali Jumuah, 2004).

Begitu juga tafsiran dan takwilan mimpi tersebut tidak boleh dijadikan hujah kepada orang yang bermimpi dan ke atas orang lain, ini berdasarkan kaedah:

لَا قِيَاسَ فِي الْأَشْخَاصِ

Maksudnya: Tidak ada qiyas terhadap individu kepada individu yang lain (Ali Jumuah, 2004)

Justeru, dapatlah disimpulkan bahawa mimpi bukan termasuk dalil syarak dan tidak boleh dijadikan sebagai hujah untuk menetapkan sesuatu hukum syarak samada halal, wajib atau haram. Hal ini kerana orang biasa tidak mampu melepaskan diri daripada hasutan syaitan, justeru tidak dapat memastikan kesahihan takwilan mimpi yang dialaminya tersebut walaupun dia bermimpi berjumpa Rasulullah SAW. Hanya mimpi para Nabi dan Rasul sahaja merupakan mimpi benar yang boleh dijadikan sebagai sumber hukum dan hujah syarak, kerana mereka dilindungi oleh Allah SWT daripada mainan syaitan.

Seterusnya, dalam riwayat yang sama, dinyatakan bahawa ganjaran pahala juga akan dikurniakan sekiranya diyakini dan diamalkan walaupun disebutkan dalam riwayat yang batil. Hal ini dapat dilihat daripada ungkapan riwayat tersebut seperti berikut:

"...dan jikalau adalah hadis itu batil sekalipun yakni diberi pahalanya"

**191 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi
bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin**

Berdasarkan kepada ungkapan dalam riwayat di atas, ungkapan 'hadis itu batil' adalah lafaz *kinayah* yang merujuk kepada hadis palsu (*mawdu'*). Hal ini dapat dikenalpasti daripada ungkapan beberapa sarjana hadis khususnya sarjana *al-jarh wa ta'dil* yang menggunakan lafaz batil samada dalam bentuk *mufrad* atau *jama'* bagi merujuk kepada *hadis mawdu'* (Falatah, 1981). Ibn 'Adi (m. 365H) telah menggunakan ungkapan '*haddatha bi al-bawatil*' kepada seorang perawi yang bernama Ibrahim bin Zakaria al-'Ajali sebagaimana yang dinukilkan oleh al-Dhahabi (1963). Selain itu, Ibn 'Adi juga menggunakan ungkapan '*lahu ahadith batilah 'an Malik*' merujuk kepada perawi bernama 'Ali bin Qutaybah al-Rifa'i yang juga dinukilkan oleh al-Dhahabi (1963).

Dalam metodologi ilmu hadis, hadis *mawdu'* didefinisikan sebagai hadis yang direka dan disandarkan kepada Rasulullah SAW samada dengan sengaja atau tersalah (al-Suyuti, 2003; al-Sakhawi, 2003). Ia dikategorikan di bawah hadis *da'if*, iaitu *da'if* yang sangat berat, yang mana ia adalah hadis yang paling rendah kedudukannya antara hadis-hadis *da'if*, bahkan sebahagian sarjana hadis menganggapnya sebagai satu bahagian yang berasingan dan bukan daripada bahagian hadis *da'if* (Shayuthy, 2016). Dari sudut hukum periwayatannya, para sarjana bersepakat bahawa haram bagi seseorang untuk meriwayatkan hadis *mawdu'* melainkan untuk menerangkan kedudukannya sebagai hadis *mawdu'* (Shayuthy, 2016).

Hadis *mawdu'* termasuk di bawah kategori hadis yang tidak dapat ditampung atau dikuatkan statusnya melalui hadis-hadis lain serta sukar untuk menghilangkan tahap *keda'ifannya*, iaitu hadis yang lemah tahapnya disebabkan *al-ta'n* (celaan) pada tahap '*adalah al-rawi*, seperti riwayat *al-kazzab* atau *al-muttaham bi al-kazzab* atau *al-mughfil fahish al-khata'*. Riwayat-riwayat di bawah kategori ini adalah telah disepakati oleh para sarjana Hadis bahawa ia tidak boleh diamalkan sama sekali (Falatah, 1981), kesepakatan ini telah dinukilkan oleh al-'Ala'i (al-Suyuti, 2003).

Justeru, melalui riwayat yang dinukilkan oleh Syaykh Dawud tersebut jelas menunjukkan bahawa beliau juga didapati bersetuju dengan metodologi Ahli Sufi dalam penghujahan hadis *fada'il al-a'mal* iaitu menerima kelebihan yang terdapat dalam sesuatu riwayat walaupun riwayat tersebut berstatus batil (*mawdu'*).

Penutup

Kajian menunjukkan bahawa metod penghujahan hadis-hadis *fada'il al-a'mal* berbeza antara ahli hadis dan ahli sufi. Sehubungan daripada itu, terdapat kadangkala hadis-hadis yang dida'ifkan oleh sarjana hadis tetapi disahihkan oleh ahli sufi. Demikian juga sebaliknya. Dalam kajian ini juga mendapati bahawa metod penghujahan Syaykh Dawud al-Fatani dalam hadis *fada'il al-a'mal* adalah mengikuti metode ahli sufi. Keadaan ini sangat jelas apabila beliau dilihat menerima beberapa kaedah penghujahan ahli sufi iaitu antaranya seperti mimpi bertemu dengan Nabi SAW dan menerima pakai hadis yang batil. Kaedah ini dilihat bercanggah dengan metodologi yang telah dipraktikkan oleh sarjana hadis, sekaligus mendapat kritikan dan ditolak oleh majoriti sarjana hadis.

BIBLIOGRAFI

Abd Aziz, Ismail. "Sumbangan Syeikh Daud al-Fatani kepada Aqidah Nusantara". (Kertas kerja Seminar Nadwah Ilmiah Tokoh Ulama Kali Keempat: Syeikh Daud al-Fatani, 17-19 Disember 1991).

Ahmad Fathi. *Ulama' Besar Dari Patani*. (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001).

Ahmad Tajuddin Arafat. "Mata Rantai Sufi Perawi hadis dalam al-Kutub al-Tis'ah". (Tesis Doktor Falsafah, UIN Walisongo, Semarang, 2017)

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. *Tamam al-Minnah fi Ta'liq 'ala Fiqh al-Sunnah*. (Riyadh: Dar al-Rayah, 1417H)

Al-Asqalani, Ibn Hajar. *Nuzhah al-Nazar fi Tawdih Nukhbah al-Fikar*, ed. Abu 'Abd al-'Aziz Turki (Yaman: Dar al-'Asimah. 2013)

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Sahih al-Bukhari al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulillahi Sallahu 'alaihi wa Sallam wa Sunanihi wa Ayyamihi*. (Bayrut: Muassasah al-Risalah Nashirun, 2010)

Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. *Mizān al-Itidāl fi Naqd al-Rijāl*. (Bayrut: Dār al-Ma'rifah, 1963)

**193 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi
bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin**

Al-Ghazali. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Maqsad -Asma' fi Syarh Asma Allah al-Husna*. (Bayrut: Dar al-Kutub, 2005)

Ali Jum'ah, Muhammad 'Abd al-Wahhab. *Mada Hujjiyyah al-Ru'ya 'inda al-Usuliyin*. (Kaherah: Dar al-Risalah, 2004)

Al-Khudair, 'Abd al-Karim bin 'Abd al-Allah. *Al-Hadith al-Da'if wa Hukm al-Ihtijaj bih*. (Riyadh: Dar Muslim, 1997)

Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin bin Muhammad Sa'id. *Qawa'id al-Tahdith min Funun Mustalah al-Hadith*. (Bayrut: Muassasah al-Risalah Nashirun, 2004)

Al-Qasimi. Muhammad Jamaluddin. *Qawa'id al-Tahdith min Funun Mustalah al-Hadith*. (Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2010).

Al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman. *Al-Qawl al-Badi' fi al-Salah 'ala al-Habib al-Shafi'*. (Damsyiq: Maktabah Dar al-Bayan, t.t)

Al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman. *Fath al-Mughith bi Syarh Alfiah al-Hadith li al-'Iraqi*. (Riyadh: Kementerian Hal Ehwal Islam Arab Saudi, 2003)

Al-San'ani, Izzuddin. *Isbal al-Mathar 'Ala Qasb al-Sukar*, ed. Abdul Hamid bin Saleh. (Bayrut: Dar Ibn Hazm, 2006).

Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*. (Riyadh: Dar al-'Asimah, 2003).

Al-Suyuti, Jalaluddin. *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqriq al-Nawawi*. (Bayrut: Dar Taiyyibah, 2010)

Al-Syatibi, Ibrahim bin Musa. *Al-I'tisam*. (Riyadh: Dar Ibn al-Jawzi, 2008).

Falatah, Umar bin Hasan. *Al-Wad' fi al-Hadith*. (Bayrut: Muassasah Manahil al-'Irfan, 1981)

194

Analisis Penghujahan Hadis Fada'il Al-A'Mal Syaykh Dawud Al-Fatani dalam Kitab Jam'U Al-Fawa'id Wa Jawahir Al-Qala'id

Fatihah Ismail, Latifah Abd. Majid & Mohd Arif Nazri. *Metode Interaksi Syeikh Dawud al-Fatani Terhadap Hadith Da'if dalam Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*. Jurnal al-Turath. 4/2 (2019): 1-12.

Fauzi Deraman. *Kedudukan Hadith Dalam Kitab Jawi: Satu Kajian Terhadap Karya-karya Syeikh Dawud bin Abdullaha al-Fataniy*. (Tesis Doktor Falsafah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 1997).

Ibn al-Taimiyyah, Ahmad bin 'abd al-Halim. *Majmu' al-Fatawa*. (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Tiba'ah al-Mushaf al-Syarif, 1995).

Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma'il bin Kathir. *Tafsir al-Quran al-'Azim*. (T.T: Dar Taibah, 1999).

Idri. *Metod Liqa dan Kashf dalam Periwaiyatan Hadis*. Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis. 5/2 (2015).

Khader Ahmad. "Aliran Tasawuf dan Metode Mereka dalam Kritikan dan Interaksi Hadis" dalam Aliran Klasik dan Moden dalam Pengajian Tafsir dan Hadis, ed. Khader Ahmad & Selamat. (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya. 2021). 195-239.

Maqbul. Siddiq Muhammad. *'Ulum al-Hadith al-Nabawi al-Syarif*. (Jordan: Dar al-Masar, 2002)

Mohd Aizul. Yaakob. *Riwayat Mengenai Kelebihan Bulan Hijri Dalam Jam'u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id oleh Syeikh Dawud al-Fatani: Takhrij dan Analisis*. (Disertasi Sarjana Usuluddin, Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

Muhammad Darul Ehsan & Mohd Arif Nazri. *Kedudukan Hadis dalam Juzuk 2 Kitab Kasyf al-Ghummahfi Ahwalil Mauta fil Barzakh wal Qiyamah*. Al-Banjari. 16/2 (2017): 307-322.

Muhammad Faidz. *Hadith-hadith Munakahat Dalam Kitab Jawi: Takhrij dan Analisis Kitab Muhimmah dan Jam' al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*.

195 Mohd Aizul bin Yaakob, Affuan bin Che Mansor, Mohamad Roshimi bin Abdullah and Mohd Zulhamdi bin Zainol Abidin

(Disertasi Sarjana Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2014)

Muhammad Kudhori. *Metod Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di kalangan Kaum Sufi*. Jurnal Afkaruna. 14/1 (2018).

Rosni Wazir. *Hadith-hadith dalam Kasyf al-Ghummah Juzuk Pertama Karya Syeikh Daud Fatani: Takhrij dan Ulasan* (Disertasi Sarjana. Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006).

Shayuthy Abdul Manas. *Asas Kenali Hadis Sahih, Dhaif dan Palsu*. (Klang: Malaha PLT, 2016)

Syeikh Dawud al-Fatani. *Jam' u al-Fawa'id wa Jawahir al-Qala'id*. (T.T: Maktabah wa Matba'ah Muhammad al-Nahdi wa Awladuh. t.t.)

Umar. Muhammad Noor. *Aliran Kritik Hadis Semasa*. (Kual Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2021)

Usman Sya'roni. *Otentisitas Hadis menurut Ahli hadis dan Kaum Sufi*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).

Wan Saghir. "Sejarah Ringkas Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani dan karya-karyanya." Kertas Kerja Seminar Nadwah Ilmiah Tokoh Ulama Kali Keempat: Syeikh Daud al-Fatani. (Kuala Lumpur: Jabatan Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri dengan Kerjasama Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 17-19 Disember 1991a).

Wan Saghir. *Munyat al-Musalli Syeikh Daud al-Fatani Pengetahuan Sembahyang Masyhur*. (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniah, 1991b).

Wan Saghir. *Syeikh Daud b. Abdullah al-Fatani: Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. (Syah Alam: Penerbit Hizbi, 1990).

Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab Salaf

The Acknowledgment of Malay Scholar to The Creed of Salaf: A Study Based on The Thought of Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Through A Shield for Those Who are Commissioned or Faith Knot According to The Salaf

Muhammad Ihsan Bin Idris,* Nurul Faezah Binti Yahaya,** Nor Athirah Binti Mohamed Indera Alim Sah***

Abstrak

Akidah Salaf telah menjadi tunjang utama pembentukan Ahli Sunnah Wal Jamaah jauh sebelum wujudnya mazhab Khalaf. Penghayatan akidah generasi Salaf dari kalangan Sahabat dan Tabiin merupakan contoh terbaik bagi seluruh umat untuk melaksanakan tuntutan mentauhidkan Allah. Dominasi akidah Asyairah dan Maturidiyah yang diwarisi sejak berabad lamanya di Nusantara sememangnya telah memberi sumbangan yang besar kepada penerusan mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah namun tanpa sedar, dominasi ini telah menyempitkan kefahaman masyarakat awam tentang Ahli Sunnah Wal Jamaah di mana aliran Salaf tidak dianggap sebahagian daripada Ahli Sunnah. Lebih parah, keterasingan ini telah mengakibatkan perpecahan dan permusuhan sesama muslim. Ironinya, para ulama Melayu zaman silam tidak pernah menafikan akidah Salaf sebagai satu aliran dalam mazhab Ahli Sunnah Wal

*Lecturer, Faculty Of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis, email: ihsan@kuips.edu.my

**Lecturer, Faculty Of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis, email: faezahyahaya@kuips.edu.my

***Lecturer, Faculty Of Islamic Studies, Kolej Universiti Islam Perlis, email: norathirah@kuips.edu.my

197

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

Jamaah. Solusi kepada kemelut yang berlaku ini telah lama dirintis oleh Syeikh Abdul Qadir al-Mandili, seorang tokoh ulama prolific Melayu yang telah memperkenalkan akidah Salaf kepada masyarakat awam Islam di Malaysia. Karyanya yang berjudul Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Atau Simpulan Iman Atas Mazhab Salaf merupakan terjemahan dan syarah kepada matan akidah al-Tahawiyah dan dapat dianggap karya terawal yang mengupas perbincangan dan prinsip akidah Salaf secara menyeluruh dalam bahasa Melayu untuk tatapan umat Islam di Nusantara. Dapatan kajian bersifat kualitatif ini menunjukkan huraian akidah al-Mandili mengaplikasikan sepenuhnya prinsip dan kefahaman Salaf dalam setiap perbincangan yang diketengahkan.

Kata kunci: Ulama, Melayu, Akidah, Al-Mandili, Perisai, Salaf.

Abstract

The creed of Salaf has become the main essence of the formation of Ahli Sunnah Wal Jamaah long before the khalaf sect exists. The implementation of Islamic creed among the companions of Muhammad p.b.u.h and tabiin is the best model for all people to carry out the obligation to worship Allah alone. On the other hand, the dominance of the Ashairah and Maturidiyah creeds inherited for centuries in the archipelago have contributed significantly to the continuation of the Ahli Sunnah Wal Jamaah sect but at the same time, without anyone notice, this domination has narrowed the understanding of Ahli Sunnah Wal Jamaah among muslims as the Salaf creed is not considered part of the Ahli Sunnah Wal Jamaah. Worse comes to worst, this phenomenon has resulted in a split and hostility of fellow Muslims. Ironically, the Malay scholars of the past have never denied the Salaf Akidah as a stream in the Ahli Sunnah Wal Jamaah. As a matter of fact, the solution to this crisis has long been pioneered by Sheikh Abdul Qadir al-Mandili, a prolific scholar who has introduced the Salaf Akidah to the Muslim public in Malaysia. His work entitled A Shield For Those Who Are Commissioned Or Faith Knot According To The Salaf is a translation and explanation to Akidah al-Tahawiyah and can be considered the earliest work that examines the debate and the principle of the Salaf faith in Malay for the views of Muslims in the Nusantara. The findings of this qualitative study show that the description of Akidah al-Mandili applies the full principle and understanding of Salaf in every debate highlighted.

Keywords: Attributes of Allah, al-Mandili, Perisai, Salaf.

Pengenalan

Pengajian akidah merupakan satu cabang ilmu paling penting dalam kurikulum pengajian Islam. Keutamaannya tidak terbatas hanya dari sudut silibus pengajian yang mendasari seluruh ajaran Islam, tetapi juga dari segi kemampuannya untuk mempertahankan jatidiri umat Islam dan membangun potensi ummah (Mohd Fauzi, 2004, 25). Sejak

berabad lamanya, masyarakat Islam di Malaysia telah sebatu dengan pegangan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah beraliran Asya'irah dan Maturidiyah. Pegangan akidah yang telah lama mendarah daging dan diwariskan secara tradisi dari generasi ke generasi ini tanpa sangsi telah membuahkan kestabilan rohani dan perpaduan dalam kalangan ummah (Abdul Shukor, 2000, 7). Namun begitu, secara sedar atau tidak, fahaman tradisi ini tidak dapat memberikan kefahaman yang tepat dan menyeluruh tentang Ahli Sunnah Wal Jamaah. Dalam kalangan masyarakat, hanya aliran Asya'irah dan Maturidiyah dianggap sebagai Ahli Sunnah sedang aliran-aliran lainnya seperti Salaf atau Wahabi tidak dianggap sebahagian daripada Ahli Sunnah. Keterasingan ini sedikit demi sedikit telah menimbulkan keresahan dan kejanggalan dalam kalangan masyarakat hingga menjurus kepada fenomena takfir sesama umat Islam.

Kajian Lepas

Terdapat banyak kajian telah dilakukan oleh para penyelidik berhubung ulama Melayu. Ada yang mengkaji pemikiran ulama Melayu dengan merentas pelbagai disiplin ilmu seperti usuluddin, fiqh, hadis dan sebagainya. Ada pula yang meneliti sumbangan dan pengaruh pemikiran tersebut kepada masyarakat. Tidak kurang juga yang mengkaji biografi dan latar belakang seseorang tokoh.

Menyentuh kajian tentang pemikiran ulama Melayu, sumbangan dan pengaruh mereka dengan menghusus kepada disiplin ilmu akidah, Engku Ku Hassan dan Mohd Fauzi Hamat menerusi kajian mereka "*Pengaruh Umm al-Barahin Karangan al-Sanusi Dalam Penulisan Karya Akidah Di Alam Melayu*" membuktikan betapa kitab akidah bermanhaj Asya'irah ini sangat mempengaruhi karya-karya akidah yang ditulis oleh ulama-ulama Melayu (Engku Ku Hassan, Mohd Fauzi, 2009). Faizuri dan Ahmad telah mengkaji tentang pemikiran Tuan Minal terhadap sifat-sifat Allah. Artikel yang berjudul "Perbahasan Mengenai Sifat-sifat Allah S.W.T: Analisis Pemikiran Tuan Minal" mengkaji pendirian Tuan Minal mengenai sifat-sifat Allah menerusi karyanya *Aqidah al-Najin*. Dapatan kajian menunjukkan Tuan Minal merupakan ulama yang sangat berpegang teguh dengan aliran akidah Asya'irah yang telah menjadi tunjang utama pembentukan akidah umat Islam di Nusantara (Faizuri, Ahmad Faisal, 2012). Najat Mat Nor dan Mohd Safri Ali turut menyumbang kajian menerusi penyelidikan mereka berhubung ayat

Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian 199

**Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

mutasyabihat. “Kajian Literatur Terhadap Sumbangan Ulama Melayu Dalam Menjelaskan Ayat Mutasyabihat” mengetengahkan bukti-bukti keterlibatan ulama Melayu dalam memberi pencerahan kepada masyarakat tentang tafsiran ayat mutasyabihat (Mat Nor, N., Ali, M.S, 2021).

Melihat kepada sorotan kajian lepas, dapat disimpulkan bahawa kajian tentang keterbukaan ulama Melayu terhadap akidah Salaf belum dijadikan penyelidikan oleh mana-mana ahli akademik. Kajian ini sangat signifikan bagi meninjau pengaruh dan peranan ulama Melayu serta sikap mereka terhadap akidah Salaf.

Permasalahan Kajian

Merujuk kepada kajian Abdul Shukor, fahaman akidah Asyairah dan Maturidiyah yang diwarisi secara tradisi dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia telah menyempitkan kefahaman mereka tentang Ahli Sunnah Wal Jamaah. Bagi orang awam, mereka melihat hanya Asyairah dan Maturidiyah sebagai Ahli Sunnah, manakala aliran lain seperti Salaf atau aliran Wahabi tidak dianggap sebahagian daripada Ahli Sunnah. Keterasingan ini menjadikan sebarang bentuk perbahasan berkaitan Salaf yang diketengahkan dalam masyarakat, walaupun untuk tujuan ilmiah, dilihat janggal dan boleh menimbulkan suasana yang tidak harmoni (Abdul Shukor, 2000, 13). Tambahan daripada itu, Basri bin Ibrahim dalam kajiannya mendapati telah wujud polemik tidak sihat antara segelintir pendokong Salaf dengan Khalaf apabila masing-masing aliran saling melontarkan tuduhan kasar dan keras terhadap satu sama lain (Basri, 2019, 5). Fenomena yang berlaku ini jika tidak ditangani dengan berhikmah sudah pastinya akan mengeruhkan lagi perpaduan dan keharmonian umat Islam.

Tiada penyakit yang tiada penawarnya. Merujuk kepada fenomena yang berlaku, Abdul Shukor menyarankan agar fahaman tradisi ini dinilai kembali dengan acuan yang komprehensif dan lebih terbuka agar jurang perbezaan dan keresahan dalam kalangan masyarakat dapat diharmonikan (Abdul Shukor, 2000, 14). Menyedari hakikat yang telah disebutkan, penyelidik merasakan perlunya satu kajian ilmiah dilakukan bagi meninjau sikap dan peranan ulama Melayu dalam menyampaikan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah menerusi kitab-

kitab karya mereka. Hal yang demikian kerana pengaruh ulama Melayu sememangnya sangat signifikan dalam pembentukan nilai intelek, watak dan jati diri masyarakat Melayu Islam sekaligus mampu memberikan implikasi yang besar dalam mengubah hala tuju dan corak pemikiran masyarakat ke arah yang lebih harmoni dan sempurna.

Kedudukan Akidah Salaf Dan Khalaf Dalam Ahli Sunnah Wal Jamaah

Secara umumnya, akidah Salaf adalah sinonim dengan Ahli Sunnah Wal Jamaah memandangkan pengasas kepada mazhab ini adalah para Sahabat dan tabiin (Abdul Shukor, 2000, 20). Berdasarkan kenyataan ini, Abdul Shukor menegaskan Abu Hasan Asyaari dan Abu Mansur Maturidi bukanlah pengasas Ahli Sunnah Wal Jamaah sepertimana sangkaan kebanyakan umat Islam. Pada hakikatnya, kedua-dua tokoh yang disebutkan adalah penerus kepada mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah (Abdul Shukor, 2000, 28). Mazhab Salaf dalam berakidah tidak berakhir dengan berakhirnya generasi pertama Islam. Fahaman akidah yang diwarisi para sahabat dan tabiin ini terus diperjuangkan oleh ulama yang ikhlas seperti Imam Malik bin Anas dan Ahmad bin Hanbal (Abdul Shukor, 2000, 32). Mazhab ini akan terus malar segar selagi ada dalam kalangan umat Islam yang berpegang dan menghayati metodologi Salaf dalam berakidah. Aliran Salaf tidak wajar dibataskan hanya pada tempoh masa tetapi lebih utama dilihat pada metodologi yang menjadi pegangan (Abdul Shukor, 2000, 30).

Kemunculan aliran Salaf dan Khalaf dalam mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah bermula daripada perbezaan mereka memahami firman Allah berhubung ayat-ayat *mutasyabihat* sebagaimana tersebut dalam Surah Ali Imran ayat 7. Golongan Salaf berpandangan hanya Allah yang mengetahui murad ayat *mutasyabihat* sedang golongan Khalaf berpendirian orang-orang yang cukup mendalam ilmunya dalam bidang agama mampu dan layak mentafsirkan ayat *mutasyabihat* (Abdul Shukor, 2000, 34). Bertitik tolak daripada perbezaan ini, mereka yang beraliran Salaf cenderung untuk tidak mentakwilkan sifat-sifat Allah manakala mereka yang beraliran Khalaf menggunakan pendekatan takwil dalam mentafsirkan ayat *mutasyabihat*.

Menelusuri kronologi kemunculan aliran Salaf dan Khalaf, sejarah awal Islam memperlihatkan generasi sahabat dan tabiin sebagai penerus akidah yang diwarisi daripada Rasulullah s.a.w. Mereka adalah golongan

201

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

yang menghayati akidah Islam sesuai dengan petunjuk al-Quran dan al-Sunnah. Pada zaman ini, terdapat juga mereka yang menyelisih mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah seperti Syiah, Khawarij, Jahmiyyah dan lain-lainnya namun dalam bilangan yang minoriti. Kecelaruhan akidah dan pemikiran umat Islam semakin membarah bermula dengan kemasukan pemikiran bersifat falsafah daripada Greek, Parsi dan budaya lainnya dalam aspek ketuhanan yang dibawa masuk ke dalam masyarakat Islam menerusi pelbagai saluran (Abdul Shukor, 2000, 22). Akibatnya, pemikiran falsafah ketuhanan Yunani, kepercayaan Batiniah dan Tasawuf falsafi semakin mendapat tempat dalam masyarakat Islam (Abdul Shukor, 2000, 33). Pengaruh pemikiran falsafah yang meresapi pemikiran umat Islam telah memecah-belahkan perpaduan umat Islam, menjadikan mereka sibuk dengan perdebatan teori akal sesama mereka dan saling menyalahkan satu sama lain. Akibatnya, ilmu akidah yang sewajarnya menjadi pegangan hidup bertukar kepada pertelingkahan dan perdebatan yang tidak kunjung selesai (Ramli Awang, 2013, 181-182.)

Pada ketika inilah, iaitu ketika umat Islam dilanda kegawatan pemikiran akidah dan kecelaruhan dalam mentafsirkan nusus agama, satu pendekatan baru yang dipandang bersesuaian dengan keadaan dan situasi masyarakat semasa telah diambil bagi menangani kemelut yang sedang dihadapi. Kehadiran golongan Khalaf, antaranya Imam Ghazali sebagai salah seorang tokoh yang mempelopori pendekatan Khalaf telah berjaya membersihkan akidah Islam daripada pemikiran falsafah ketuhanan Yunani, Batiniah, Tasawuf falsafi dan kebudayaan lama Parsi daripada terus bertapak dalam masyarakat Islam. Kaedah Khalaf dalam pemikiran akidah Islam masih terus diguna pakai hingga ke hari ini khususnya di Nusantara manakala pendekatan Salaf juga masih dihayati oleh masyarakat Islam khususnya di Timur Tengah. Secara prinsipnya, kedua-dua manhaj Salaf dan Khalaf diiktiraf dan diakui dalam Ahli Sunnah Wa al-Jamaah. Kedua-dua pendekatan ini sesuai diamalkan menurut tingkat kefahaman umat Islam itu sendiri (Abdul Shukor, 2000, 37).

Akidah Islam Dalam Worldview Ulama Melayu

Sejak berabad lamanya, majoriti umat Islam di Malaysia dan Nusantara telah menerima dan mengamalkan akidah Islam Ahli Sunnah Wal Jamaah beraliran Khalaf atau sinonim dengan aliran Asyairah dan Maturidiyah. Pegangan yang terpasak kukuh ini telah menjadi begitu dominan sekaligus memberikan satu sumbangan yang sangat tinggi nilainya kepada penerusan aliran Ahli Sunnah Wal Jamaah. Kajian Abdul Shukor mendedahkan aras penanda kekuatan pegangan akidah Asyairah dan Maturidiyah dalam kalangan masyarakat Islam Malaysia dapat dilihat menerusi kitab akidah yang menjadi sumber pengajian dan rujukan utama di institusi pengajian formal atau tidak formal. Jelas beliau, keseluruhan institusi pengajian menggunakan kitab akidah aliran Asyairah dan Maturidiyah yang ditulis sendiri oleh tokoh-tokohnya sama ada dalam Bahasa Melayu, Arab atau terjemahan. Tambah beliau lagi, kitab-kitab beraliran Asyairah dan Maturidiyah ini telah bertapak kukuh dalam sistem pengajian Islam bermula daripada sistem pengajian pondok hingga kepada sistem yang lebih teratur dan tersusun seperti di sekolah agama, kolej dan universiti. Kitab-kitab selain aliran Asyairah dan Maturidiyah tidak banyak digunakan melainkan atas tujuan penyelidikan. (2000, 8-9).

Melihat kepada tradisi pengajian akidah Islam di Nusantara, lipatan sejarah menyaksikan majoriti ulama Melayu memilih manhaj Khalaf sebagai dasar akidah. Namun begitu, hakikat ini tidak menjadikan mereka menyetepikan huraian tentang akidah Salaf sebagai satu aliran dalam mazhab Ahli Sunnah wal Jamaah. Berdasarkan karya-karya peninggalan ulama Melayu, terbukti bahawa ulama-ulama Melayu zaman silam tidak pernah mengesampingkan apatah lagi menafikan Akidah *Salaf* sebagai satu aliran yang bernaung di bawah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*.

Sejak abad ke-19, dalam suasana rata-rata dalam kalangan umat Islam berpegang dengan aliran Asyairah dan Maturidiyah sebagai tonggak akidah, Syeikh Wan Zainul Abidin bin Muhammad al-Fatani atau lebih dikenal sebagai Tuan Minal menerusi karyanya *Akidah al-Najin fi 'Ilmi Usul al-Din*¹ telah memberikan penerangan ringkas tetapi adil tentang *Salaf* dan *Khalaf*. Menukilkan kata-kata beliau: “Dan bermula

203

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

thariqah Khalaf itu terlebih mengetahui dan terlebih teguh kerana barang yang padanya bertambah *wadhih* (jelas) dan iaitu terlebih rajih Dan bermula *thariqah Salaf* itu terlebih selamat kerana barang yang di dalamnya selamat daripada *menta'yinkan* (menentukan) maknanya terkadang ada ia bukan *murad* (kehendak) bagi Allah Ta'ala." (al-Fatani (a), t.t, 49). Pada halaman lainnya, beliau melanjutkan: "Dan hasil *thariqah Salaf* dan *Khalaf* itu *Ahli al-Sunnah*." (al-Fatani (a), t.t, 51).

Dengan berpandukan kenyataan di atas, dapat disimpulkan bahawa walaupun Syeikh Zainul Abidin memandang pendirian *Khalaf* lebih *rajih* berbanding Salaf, beliau tidak memencilkan akidah Salaf sebagai satu kefahaman yang bernaung di bawah lembayung *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* dan wajar dihormati. Ketika membahaskan tentang ayat-ayat berkaitan nama-nama dan sifat-sifat Allah, beliau tidak hanya membataskan pada pandangan *Khalaf* namun turut menjelaskan pendirian *Salaf* dalam masalah tersebut. Sebagai contoh, penyelidik memetik nukilan beliau berhubung sifat *istiwa'* bagi Allah. Beliau menyatakan:

"Maka Salaf berkata oleh mereka itu, tiada kami ketahui akan hakikat tertinggi itu tetapi Maha Suci zat-Nya itu berhubung dengan 'Arasy. Dan Khalaf berkata mereka itu, bermula *murad* dengan tertinggi di atas 'Arasy itu memerintah dan memilik jua." (al-Fatani (a), t.t, 50)

Pada contoh lainnya ketika membahaskan sifat *wajh* (muka), *yad* (tangan) dan *asabi'* (jari) Allah, beliau menyatakan:

"Maka bermula Salaf berkata mereka itu, bagi Allah itu muka dan tangan dan segala anak jari, tiada kami ketahui akan dia. Dan bermula Khalaf berkata mereka itu, bermula *murad* daripada muka itu zat-Nya dan *murad* dengan tangan itu kudrat dan *murad* daripada katanya antara dua anak jari daripada segala anak jari Rahman itu antara dua sifat daripada segala sifat-Nya dan dua sifat itu kudrat dan iradat." (al-Fatani (a), t.t, 50-51)

Selain Tuan Minal, Syeikh Wan Ahmad bin Wan Muhammad Zain al-Fatani menerusi karyanya *Faridatul Faraid* turut mempamerkan nilai integriti dan amanah ilmiah dalam menyampaikan risalah agama dengan

bersikap *mu'tadil* ketika membahaskan perbezaan pandangan antara mazhab Salaf dan Khalaf. Merujuk kepada kata-kata beliau:

“Dan ketahui olehmu bahawasanya apabila datang di dalam al-Quran atau hadis barang yang memberi wahamkan menyerupai maka mazhab Salaf diserahkan kehendaknya kepada Allah Taala dan mazhab al-Khalaf ditakwil akan dia maka seperti firmannya Allah Taala “*al-Rahmaan ‘ala ‘Arsy istawa*” ertinya bermula Tuhan yang Rahman itu di atas ‘Arasy-Nya tertinggi maka kata Salaf tertinggi Ia sebagai tertinggi yang tiada kita ketahuikan kaifiyatnya maka kita serahkan kehendaknya kepada-Nya Taala dan kata Khalaf dikehendaki dengan tertinggi itu memerintah dan *mulk.*” (al-Fatani (b), t.t, 6)

Pendirian senada juga dapat dilihat pada tokoh ulama Melayu pengarang *Bahr al-Madhi*, Syeikh Mohamed Idris al-Marbawi. Melihat kepada pandangannya, al-Marbawi cenderung berpegang kepada mazhab *Khalaf*, namun kecenderungan ini tidak menjadikan beliau bersikap berat sebelah atau fanatik pada aliran yang dipegang (Faisal, 2013, 156-157). Bagi al-Marbawi, kedua-dua aliran iaitu Salaf dan Khalaf adalah benar dan kenyataan ini sudah pastinya memperlihatkan keterbukaan ulama Melayu terhadap akidah Salaf. Sebagai contoh, penyelidik memetik kupasan al-Marbawi ketika menghuraikan hadis-hadis sifat. Pada masalah bernombor 353: Tangan Allah itu terbuka, al-Marbawi menjelaskan:

“Dan telah bersalah-salahan ulama pada makna tangan Allah itu atas dua *qaul*. Pertamanya *qaul* mazhab jumhur Salaf dan ulama Ahl al-Sunnah dan setengah daripada ulama mutakallimin. Bahawasanya tangan Allah itu satu sifat daripada beberapa sifat zat-Nya semacam sifat *sama'* dan *basar* dan lainnya juga. Maka wajib atas kita beriman dengan dia, dan menerimanya sebagaimana yang datang ia di dalam kitab Quran dan hadis Nabi, datang dengan tiada menyebutkan berkaifiyat dan tiada serupa. Dan tiada *ta'til*....*Qaul* yang keduanya ialah *qaul* jumhur Mutakallimin dan Ahl al-Takwil maka bahawasanya mereka itu telah berkata, tangan itu disebutkan di dalam *lughah* atas beberapa maknanya. Pertamanya ialah tangan itu anggota yang maklum itu. Keduanya dengan makna nikmat. ...Ketiganya dengan makna kudrat.” (al-Marbawi, t.t, 251)

205

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

Selain tokoh-tokoh ulama yang telah disebutkan, Syeikh Muhammad Nur bin Muhammad bin Ismail al-Fatani juga telah menghuraikan juzuk akidah Salaf ketika membahaskan perkara berkaitan akidah. Ketika menghuraikan matan kitab *Sullam al-Mubtadi* karya Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani, beliau telah menghuraikan prinsip Salaf dalam mentafsirkan sifat *istiwa'* bagi Allah:

“Adapun Ahl al-Sunnah berkata mereka itu, bermula *istiwa'* Allah atas 'Arasy-Nya satu sifat bagi Allah tiada diketahuikan bagaimananya, wajib atas seorang beriman dengan dia dan menyerahkan mengetahuikan bagaimananya itu kepada Allah.” (al-Fatani (c), t.t, 11).

Perbahasan akidah antara Salaf dan Khalaf khususnya berkaitan ayat sifat turut diwarnai secara *mu'tadil* oleh tokoh ulama dari Singapura, Syeikh Ahmad Sonhadji. Disertasi Norlaila binti Sulaiman mendapati Ahmad Sonhadji (1922-2010), dalam tafsirnya *'Abr al-Athir* telah mengaplikasikan manhaj Salaf ketika menjelaskan tafsiran ayat al-Quran berhubung sifat-sifat Allah (Norlaila, 2010). Sebagai contoh, merujuk kepada tafsiran tangan Allah, Ahmad Sonhadji mengatakan:

“Perkataan tangan Allah – mengikut ulama Ahli Sunnah dan ulama tauhid – di sini merupakan salah satu sifat zat Allah seperti sifat *al-sam'u* dan *al-basar*. Kita wajib beriman dengannya dan menerimanya bulat-bulat – mengikut yang tersebut dalam al-Quran dan al-Hadis – dengan tidak payah hendak tahu bagaimana dan seperti apakah tangan Allah itu. Adapun mengikut kebanyakan para ulama Mutakallimin dan Ahli Takwil mengatakan bahawa perkataan tangan Allah itu ialah dimaksudkan dengan nikmat-Nya, kekuasaan-Nya dan milik-Nya – tidaklah sekali-kali Allah mempunyai tangan yang dapat diserupakan seperti makhluk” (Ahmad Sonhadji, 2012, 185-186).

Penelitian ke atas fakta-fakta di atas jelas membuktikan ketokohan dan keterbukaan ulama Melayu dalam menyampaikan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah dengan penuh amanah ilmiah tanpa dipengaruhi sikap taasub mazhab dan seumpamanya. Inilah jejak-jejak peninggalan ulama yang diikuti oleh al-Mandili. Sehubungan dengan itu, dapat disimpulkan bahawa selain al-Mandili, telah ada ulama-ulama Melayu yang membahaskan juzuk akidah Salaf kepada masyarakat

awam. Al-Mandili bukanlah orang pertama dalam kalangan ulama Melayu yang memecah tradisi apabila membicarakan tentang akidah Salaf. Akan tetapi beliau adalah orang pertama yang mengupas persoalan akidah Salaf secara lengkap dan menyeluruh dalam sebuah karya akidah berbahasa Melayu.

Latar Belakang Syeikh Abdul Qadir al-Mandili

Syeikh Abdul Qadir al-Mandili bukanlah satu nama asing bagi masyarakat Nusantara khususnya di Malaysia dan Thailand. Dalam kalangan pelajar dan guru pondok, nama al-Mandili adalah sebaris dengan tokoh-tokoh ulama Melayu abad ke-19. Mula menempa nama di persada dunia dakwah seawal usia 20an, nama al-Mandili terus dijulang dan diberi kepercayaan untuk menjadi tenaga pengajar di Masjidil Haram (Ramli Awang, 2008, 17).

Menelusuri riwayat hidup al-Mandili, anak kelahiran Tapanuli Selatan, Sumatera Utara ini dibesarkan dalam keluarga petani. Al-Mandili mendapat pendidikan awal di Sekolah Rendah Belanda hingga darjah lima. Beliau kemudiannya dihantar ke negeri Kedah untuk mendalami pengajian agama di pondok-pondok di Kedah (Ishamuddin, 1987, 3). Terdapat tiga pondok pengajian yang melakar sejarah pendidikan al-Mandili iaitu Pondok Penyarom di Tobiar, Pendang Kedah, Pondok Air Hitam dan Pondok Gajah Mati (Ramli Awang, 2008, 11-12). Pondok Penyarom menjadi saksi kesungguhan al-Mandili mengenal asas huruf dan bacaan jawi manakala di Pondok Air Hitam, al-Mandili mula mendalami kitab-kitab nahu dan tatabahasa Arab. Selanjutnya, pengajian yang lebih terfokus kepada ilmu-ilmu agama adalah di Pondok Gajah Mati di mana beliau telah mengabdikan diri selama sepuluh tahun di pondok ini. Di sinilah al-Mandili mula mengukir nama dalam kalangan guru dan pelajar pondok di mana beliau telah diberi kepercayaan untuk mengajar semua mata pelajaran di Pondok Gajah Mati.

Setelah lebih kurang 12 tahun menuntut ilmu di negeri Kedah, pada tahun 1936 al-Mandili menyambung pengajiannya ke Mekah dengan berguru kepada beberapa ulama terkenal yang mengajar di Masjidil Haram. Antara guru-guru beliau ialah Wan Ismail bin Wan Abd. Al-Qadir atau masyhur dengan panggilan Pak Da Ail Patani, Syeikh Ali al-Maliki dan Syeikh Muhammad Ahyad (Ramli Awang, 2008, 20-21). Mohammed Bazri turut melaporkan berdasarkan temubualnya dengan anak sulung al-Mandili, sekolah yang dimasuki al-Mandili ketika di

207

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

Mekah ialah Dar al-Ulum al-Diniyah, Mekah (2012, 51). Berbekalkan ilmu dan sikap taqwa beliau, al-Mandili telah diberi amanah yang besar untuk mengajar di Masjidil Haram. Hal ini pastinya merupakan satu penghormatan dan pengiktirafan ke atas keilmuan dan ketokohan al-Mandili sebagai tokoh ulama terbilang.

Menilai dari segi latar belakang pendidikan al-Mandili, dapat dilihat ciri keistimewaan pengajian beliau yang bertunjangkan dua aliran yang berbeza. Di Nusantara, beliau telah mempelajari dan mengamalkan akidah aliran Khalaf al-Asya'irah dan pengamalan fiqh bermazhab Syafi'i. Sebaliknya, di Mekah, beliau didedahkan dengan akidah beraliran Salaf dan pengamalan fiqh Hanbali. Melihat kepada hasil karya beliau iaitu Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Atau Simpulan Iman Atas Mazhab Salaf, dapat penyelidik tegaskan bahawa al-Mandili adalah seorang ulama yang bersikap terbuka dan sentiasa berdiri atas prinsip ilmu. Meski beliau menyedari bahawa aliran akidah Khalaf telah lama mendominasi pengajian akidah di Nusantara, beliau tetap berusaha untuk menterjemah dan mensyarahkan kitab al-Akidah al-Tahawiyah ke dalam Bahasa Melayu untuk tatapan umat Islam di Nusantara.

Selain itu, satu ciri utama yang dapat penyelidik gambarkan tentang al-Mandili ialah nilai keikhlasannya dalam menyampaikan agama Allah. Al-Mandili bukan seorang ulama yang mengejar nama, popularity atau kemewahan. Ramli Awang menyatakan al-Mandili pernah ditawarkan jawatan Qadhi al-Qudhat di Mekah pada zaman Malik Saud dengan gaji bulanan sebanyak 13 ribu riyal Saudi namun beliau menolaknya dengan baik sambil mengatakan "Saya menuntut ganjaran daripada Allah" (2008, 23).

Selain itu, antara ciri lain yang menjadikan al-Mandili istimewa adalah sikapnya yang sentiasa berpegang atas prinsip kebenaran. Sepanjang kajian penyelidik, dapat disimpulkan keyakinan al-Mandili tidak bertunjangkan fanatik mazhab. Beliau akan tetap bertegas dan lantang menyuarakan pandangannya tanpa mengira seseorang itu semazhab dengannya atau berlainan mazhab. Menurut Nornajwa dan Mustaffa, al-Mandili pernah menyanggah fatwa-fatwa kontroversi yang ditimbulkan oleh Syeikh Abu Bakar al-Ashaari menerusi karyanya *Sinar Matahari Buat Penyuluh Kesilapan Abu Bakar al-Ashaari*. Isu yang

didebatkan adalah berhubung status binatang halal seperti biawak, ular, labi-labi dan penyu (2015, 18).

Merujuk kepada sumbangan al-Mandili kepada umat Islam khususnya di Nusantara, tokoh ulama prolifik yang aktif menjalankan kelas-kelas pengajian agama ini telah meninggalkan sejumlah besar karya untuk tatapan umat Islam di Nusantara dan Tanah Melayu. Sejumlah 24 penulisan al-Mandili telah diterbitkan dalam pelbagai disiplin ilmu agama seperti usuluddin, fiqh, politik, hadis, Pendidikan, perundangan dan akhlak. Hingga ke hari ini, kitab-kitab al-Mandili masih dijadikan rujukan khususnya di pondok-pondok pengajian di Kedah, Kelantan dan Patani (Ramli Awang, 2008, 39).

Selain sumbangan dari segi karya penulisan, al-Mandili turut berjaya melahirkan para dai dan tokoh ternama. Menurut Abdul Basit Haji Abdul Rahman, pengasas Pondok Sungai Durian, Kuala Krai Kelantan iaitu Tuan Guru Haji Abdul Rahman bin Sulaiman merupakan salah seorang anak murid al-Mandili. Tambahnya lagi, kebanyakan tuan guru pondok di Malaysia yang belajar di Mekah sekitar tahun 1950-an dan 60-an pernah berguru dengan al-Mandili (Abdul Basit, 2015, xiv). Merentasi sempadan Tanah Melayu, Islyas Mahyudin menyatakan anak-anak murid al-Mandili tidak terbatas hanya kepada guru-guru pondok di Malaysia bahkan hingga di Pattani, antaranya Tuan Guru Haji Hussein, pengasas Pondok Dalor, Pattani, Tuan Guru Haji Harun, pengasas Madrasah Muassasah al-Saqofah al-Islamiah, Yala dan banyak lagi nama-nama yang tidak dapat disebutkan di sini (Islyas, 2002).

Sebagai kesimpulan, tidak keterlaluan dinyatakan bahawa al-Mandili merupakan antara tokoh ulama Melayu yang telah banyak menyumbang jasa dan keringat dalam menyebarkan dakwah Islam. Keilmuan dan ketokohnya diakui bukan sahaja oleh ulama tempatan bahkan di persada dunia. Hingga kini, karya-karya al-Mandili masih terus subur malar dan menjadi khazanah keilmuan bagi penuntut ilmu agama yang bertutur dalam Bahasa Melayu.

Kitab Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Atau Simpulan Iman Atas Mazhab Salaf

Sebagai pengenalan, kitab *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Atau Simpulan Iman Atas Mazhab Salaf* merupakan kitab terjemahan dan syarah kepada kitab *al-Akidah al-Tahawiyah*, sebuah kitab induk dalam

Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian 209

**Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

mempelajari ilmu akidah. Isi kitab ini mengandungi huraian tentang persoalan akidah sebagaimana difahami generasi Salaf (Ibn Abi al-Izz, 2007, xii). Kitab setebal 207 halaman ini dibahagikan kepada 107 subtopik mengikut turutan matan al-Tahawi.

Kesungguhan al-Mandili menterjemah dan menghuraikan akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah berdasarkan matan akidah al-Tahawiyah tidak seharusnya dipandang kecil dan kurang bernilai. Bagi penyelidik, khazanah ilmu yang terkandung dalam karya ini wajar diangkat sebagai satu karya sejarah dan sumbangan besar ulama Melayu dalam mengukuhkan akidah umat Islam. Tambahan pula, penerangan dan penjelasan yang diutarakan oleh al-Mandili dalam usaha memurnikan akidah masyarakat adalah sangat relevan dengan persekitaran dan adat budaya Melayu. Sebagai contoh, al-Mandili menyelar amalan perbomohan yang mendakwa mampu mengunci hantu, pelesit dan seumpamanya dalam tubuh pesakit. Tegas al-Mandili, inilah antara punca perbalahan dan permusuhan yang berlaku dalam kalangan sebahagian umat Islam apabila mereka dengan mudah percaya pada apa saja yang dikatakan oleh bomoh (al-Mandili, t.t, 185-186)

Kitab PERISAI telah selesai ditulis oleh al-Mandili pada tahun 1376H/1956M. Walaupun kitab ini telah berusia lebih separuh abad atau lebih tepat berusia 65 tahun dan ditulis dengan tulisan jawi lama menggunakan susunan gaya Bahasa Melayu separa klasik, permintaan dan sambutan masyarakat terhadap kitab ini tidak pernah pudar. Bahkan, sambutan yang menggalakkan daripada pembaca telah mendorong para penerbit untuk menerbitkan kitab ini dalam versi transliterasi ke dalam tulisan rumi bagi memudahkan golongan muda membacanya.

Menyentuh tentang huraian dan metodologi akidah, berdasarkan huraian al-Mandili, manhaj Salaf dalam berakidah adalah lebih selamat kerana bebas daripada pentakwilan yang mungkin berlaku padanya kesilapan. Selain itu, generasi Salaf adalah sebaik-baik generasi berbanding mereka yang datang setelah mereka (al-Mandili, t.t, 3). Oleh kerana itu, jalan beragama yang ditunjukkan oleh para sahabat dan tabiin sewajarnya dijadikan ikutan dan panduan dalam melaksanakan tuntutan beragama. Hakikat ini selari dengan apa yang telah disampaikan oleh Rasulullah s.a.w. sebagaimana sabdanya: Sebaik-baik

umatku ialah yang berada pada abadku kemudian selepas mereka kemudian selepas mereka (Riwayat al-Bukhari). Al-Syafi'i dalam sepotong kata-katanya mengatakan:

“Allah Tabaraka wa Taala telah memuji para sahabat Rasulullah s.a.w. di dalam al-Quran, Taurat dan Injil. Telah terlebih dahulu disampaikan tentang keutamaan mereka melalui lisan Rasulullah s.a.w., sesuatu yang tidak dimiliki oleh seorang pun setelah mereka...Mereka mengerti apa yang dikehendaki oleh Rasul dalam keadaan umum mahupun khusus dan mereka mengetahui dari sunnahnya apa yang kita ketahui dan apa yang tidak kita ketahui. Mereka berada di atas kita dalam bidang ilmu pengetahuan, ijtihad, sikap wara' serta perkara yang dapat difahami oleh ilmu dan disimpulkannya. Pemikiran-pemikiran mereka bagi kita lebih terpuji dan lebih utama daripada pemikiran-pemikiran yang datang daripada kita untuk kita” (al-Baihaqi, t.t, 442-443).

Merujuk kepada manhaj akidah dalam kitab ini, penyelidik mendapati sememangnya huraian akidah yang diketengahkan berdasarkan manhaj Salaf. Dari sudut pendalilan sebagai contoh, al-Mandili dilihat sangat teliti dalam kritiknya terhadap nama al-Qadim yang disandarkan kepada Allah. Menurut al-Mandili, ulama Usuluddin telah memasukkan nama al-Qadim sebagai satu nama daripada nama-nama Allah tetapi penggunaan nama ini tidak terdapat dalam al-Quran, al-Sunnah atau ijma'. Tegasnya lagi, nama-nama Allah bersifat *tawqifiyyah* (perlu bersandarkan wahyu), bukan rekaan. Tambahnya lagi, penggunaan kata nama al-Qadim itu tidak tepat dari sudut maksud yang layak bagi Allah. Oleh kerana itu, beliau lebih cenderung menggunakan kata nama al-Awwal sebagaimana datangnya nas berhubung perkara ini (al-Mandili, t.t, 22-23). Dalam kenyataan lainnya beliau menegaskan:

“Pendeknya, segala lafaz yang datang di dalam al-Quran dan hadis yang sahih mengisbatkannya, nescaya kita isbatkan dia. Dan segala lafaz yang datang pada keduanya menafikan dia, nescaya menafikan kita akan dia. Dan adapun segala lafaz yang tiada datang mengisbatkannya dan tiada menafikannya maka hendaklah ditilik padanya (al-Mandili, t.t, 65).

Dalam bab beriman kepada Allah, al-Mandili membahagikan tauhid kepada tiga bahagian iaitu rububiyah, uluhiyyah dan al-asma' wa al-sifat. Sejauh penelitian penyelidik, pembahagian tauhid ini hanya digunakan oleh mereka yang beraliran Salaf dalam berakidah dan tidak

211

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

digunapakai oleh mereka yang beraliran Khalaf. Selain itu, ketika menghuraikan nama dan sifat Allah, al-Mandili menggunakan pendekatan isbat dan tafwidh. Beliau mengisbatkan sifat-sifat Allah sepertimana zahir nas dan menyerahkan (tafwidh) kaifiyat sifat tersebut kepada Allah tanpa mentakwilkan sifat tersebut kepada maksud lainnya. Menerusi kitab Perisai, al-Mandili menggariskan beberapa prinsip dalam memahami nama-nama dan sifat-sifat Allah. Prinsip-prinsip tersebut dapat dihuraikan seperti berikut:

1. Mengisbatkan nama dan sifat Allah atas makna zahir (al-Mandili, t.t, 12).
2. Menafikan penyerupaan sifat Allah dengan sifat makhluk (al-Mandili, t.t, 26).
3. Tidak memalingkan sifat Allah daripada makna zahirnya dengan mentakwil sifat tersebut kepada maksud yang lain (al-Mandili, t.t, 56).
4. Tunduk dan menerima perkhabaran wahyu tanpa mendahulukan akal dan pandangan manusia (al-Mandili, t.t, 57).
5. Menyerahkan hakikat zat ketuhanan hanya pada Allah (al-Mandili, t.t, 25).

Prinsip-prinsip yang telah dinyatakan merupakan bukti jelas pendirian al-Mandili terhadap akidah Salaf.

Berkait rapat dengan pernyataan di atas, al-Mandili menerusi huraianya telah mengisyaratkan kepada keterbatasan akal dan peranannya dalam agama. Dalam hal ini, al-Mandili mendidik masyarakat awam supaya mereka sedar keterbatasan akal dalam mengetahui serta memahami hakikat sesuatu yang bersifat ghaibiyat. Peranan akal hanyalah untuk tunduk dan beriman atas apa yang telah dinyatakan nas syara'. Menukilkan kata-kata al-Mandili:

“Bahawasanya Allah Taala tiada sampai kepada hakikat-Nya oleh sangka makhluk dan tiada meliputi dengan dia oleh pengetahuan yang baharu...yakni tiada mendapat mereka itu akan hakikat Allah Taala dan tiada mengetahui akan hakikat Allah Taala melainkan Dia jua. Dan hanyasanya mengetahui kita akan Dia dengan nama-Nya dan sifat-Nya” (al-Mandili, t.t, 25).

Pada halaman lainnya, beliau menyatakan:

“Seperti tiada kita ketahui hakikat zat-Nya dan segala sifat-Nya. Bahkan beberapa banyak kalam baharu yang tiada kita tahu kaifiyatnya, sekalipun beriman kita dengan ada itu perkataan; seperti tasbih anak batu di tangan Nabi s.a.w. dan memberi salam oleh batu atasnya. Dan perkataan tangan dan bersaksi oleh kaki dan bercakap oleh kulit pada hari Kiamat dan semuanya dengan tiada ada mulut yang keluar daripadanya suara” (al-Mandili, t.t, 49).

Penjelasan al-Mandili ini jelas membuktikan keterbatasan akal untuk memahami hakikat berkata-kata sebahagian makhluk tetapi perkara ini wajib diimani sebagaimana datangnya nas tanpa sebarang pentakwilan. Ibn Rajab al-Hanbali menghuraikan bahawa sikap berdiam diri dari membahaskan perkara ghaib dan keengganan ulama Salaf mentakwil ayat-ayat sifat bukan kerana kurangnya tahap penguasaan ilmu akan tetapi kerana mereka takut untuk mengatakan sesuatu yang tidak diberikan ilmu pada mereka. Mereka enggan memaksa diri untuk menjelaskan sesuatu yang di luar jangkauan akal mereka dan memadai dengan beriman serta *ittiba'* di atas jalan yang telah dicontohkan oleh Rasulullah s.a.w (Ibn Rajab, 2008, 43).

Kesimpulan & Saranan

Dengan merujuk kepada karya-karya peninggalan ulama Melayu silam, penulisan dan wadah ilmiah mereka jelas membuktikan keterbukaan dan penerimaan mereka terhadap akidah Salaf sebagai salah satu aliran dalam mazhab Ahli Sunnah Wal Jamaah. Di sebalik kecenderungan mereka terhadap aliran Asya'irah dan Maturidiyah, mereka tidak meminggirkan perbahasan tentang akidah Salaf dalam kitab-kitab mereka dan perbezaan pandangan antara Salaf dan Khalaf dilontarkan secara adil dan saksama.

Keterasingan akidah Salaf dalam kalangan masyarakat awam dapat ditangani menerusi pendidikan dan sebaran maklumat secara amanah ilmiah serta tuntas. al-Haramayn al-Juwayni menerusi karyanya *al-Ghiyathi* menyarankan agar golongan pemerintah memainkan peranan utama dengan mengajarkan akidah Salaf kepada masyarakat. Hal ini kerana kefahaman Salaf bersifat mudah dan tidak merumitkan. Lebih dari itu, golongan Salaf adalah generasi yang memiliki pemikiran dan pandangan yang paling bijak dan penerangan yang paling jelas. Jalan mereka lebih selamat berbanding jalan selainnya (al-Qaradawi, 2014, 272-273). Selain kurikulum pengajian akidah berteraskan aliran

213

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

Asyairah dan Maturidiyah, pendedahan tentang akidah Salaf juga perlu disebarikan sama ada dalam institusi pengajian yang bersifat formal atau tidak formal seperti kuliah di masjid atau surau. Salah faham, kekeliruan, syubhat dan penyelewengan fakta berhubung akidah Salaf wajar diluruskan. Para pendakwah, guru takmir dan guru agama dan ahli akademik harus bersikap terbuka dan mempunyai nilai amanah ilmiah dalam menyampaikan maklumat kepada masyarakat awam supaya polemik antara mazhab Salaf dan Khalaf dapat ditangani secara harmoni dan telus.

BIBLIOGRAFI

Abdul Shukor Haji Husin. *Ahli Sunah Waljamaah Pemahaman Semula*. (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2000).

Ahmad Sonhadji bin Mohamad. *'Abr al-Athir, Tafsir al-Quran*. (Kuala Lumpur: Pustaka Salam, 2012).

Basri bin Ibrahim. *Akidah Ahli Sunnah Wa al-Jamaah Berdasarkan Manhaj Asya'irah*. (Batu Caves: al-Hidayah Publication, 2019).

Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain. *Manaqib al-Syafi'i*. Diselenggara oleh al-Sayyid Ahmad Saqr. (Kaherah: Maktabah Dar al-Turath, t.t).

Al-Fatani (a), Wan Zainul Abidin bin Muhammad. *Akidah al-Najin fi 'Ilmi Usul al-Din*. Cetakan Keempat. (Patani: Percetakan Bin Halabi, t.t).

Al-Fatani (b), Ahmad bin Muhammad. *Faridatul Faraid Fi 'Ilm al-'Aqid*. (Pulau Pinang: Percetakan al-Ma'arif, t.t).

al-Fatani (c), Syeikh Muhammad Nur bin Muhammad Ismail. *Kifayatul Muhtadi Pada Menerangkan Cahaya Sullamil Muhtadi*. (Fattani: Matba'ah Bin Halabi, t.t).

214 **Muhammad Ihsan Bin Idris, Nurul Faezah Binti Yahaya and Nor Athirah Binti Mohamed Indera Alim Sah**

al-Mandili, Abdul Qadir bin Abdul Mutalib. *Perisai Bagi Sekalian Mukallaf Atau Simpulan Iman Atas Mazhab Salaf*. (Fatani: Matba'ah Bin Halabi, t.t)

al-Qaradawi, Yusof bin Abdullah. *Isu Akidah Antara Salaf Dan Khalaf*. Edisi terjemahan oleh Ahmad Waliyuddin Johari dan Solihuddin Mohamad Jahar. (Batu Caves: PTS Islamika, 2014).

Al-Marbawi, Mohamed Idris Abdul Rauf. *Bahr al-Madhi*. (Dar al-Fikr. t.t). Jilid 11, Juz 21.

Engku Ku Hassan, Mohd Fauzi Hamat, 'Pengaruh Umm al-Barahin Karangan al-Sanusi Dalam Penulisan Karya Akidah Di Alam Melayu,' *Jurnal Usuluddin* 30, (2009):1-31, <http://jupidi.um.edu.my/index.php/JUD/article/view/7331/4983>, diakses pada 10 Ogos 2022.

Faisal Ahmad Shah. *Biografi Ulama Malaysia: Mohamed Idris al-Marbawi: Penulis Karya Agung Bahr al-Madhi*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2013).

Ramli Awang. *Akidah Penghayatan Tauhid al-Quran*. Edisi Kedua. (Johor Bahru: Penerbit UTM Press, 2013).

Hamat, M. F. (2017) 'Sumbangan Pengajian Akidah Dalam Membangun Minda Melayu: Suatu Sorotan Ringkas.' *AFKAR Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*. 5/1 (2017):25-44, ojie.um.edu.my/index.php/afkar/article/view/12177/7920, diakses pada 10 Ogos 2022.

Mat Nor, N., & Ali, M.S, 'Kajian Literatur Terhadap Sumbangan Ulama Melayu Dalam Menjelaskan Ayat Mutasyabihat.' *IJQK International Journal of al-Quran And Knowledge*. 1/1 (2021): 49-56, ejurnal.kqt.edu.my/index.php/kqt-ojs/article/view/13/6, diakses pada 10 Ogos 2022.

Norlaila binti Sulaiman (2010) *Isu-isu Akidah Terpilih Dalam Tafsir 'Abr al-Athir Karya Ahmad Sonhadji*. (Disertasi Ijazah Sarjana Usuluddin, Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Universiti Malaya. 2010).

**Keterbukaan Ulama Melayu Terhadap Akidah Salaf: Satu Kajian 215
Berdasarkan Pemikiran Syeikh Abdul Qadir Al-Mandili Menerusi
Kitab Perisai bagi Sekalian Mukallaf atau Simpulan Iman atas Mazhab
Salaf**

Ibn Rajab. *Bayan Fadhl 'Ilm al-Salaf 'Ala 'Ilm al-Khalaf* (edisi terjemahan dalam Bahasa Inggeris oleh Abu Rumaysah dengan judul *The Excellence of Knowledge*). Cetakan Pertama. (Birmingham: Daar Us-Sunnah Publishers, 2008).

Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

The Implementation Of Fiqh Methods During Medical Emergencies: Analysis Of The Selected Fatwas Of The Selangor Mufti Department

Mohammad Khairul Anuar Adnan*, Ahmad Irdha Mokhtar,** Mohd Al Adib Samuri***

Abstrak

Darurat adalah keterdesakan akibat sesuatu perkara yang tidak diingini. Dalam aspek fiqah, risiko, jangkaan, kemungkinan dan implikasi telah menyebabkan tindakan yang asalnya haram diberikan kelonggaran tertentu. Penulisan ini untuk menganalisis kaedah fiqah yang berelemenkan darurat dalam isu-isu perubatan menerusi pewartaan fatwa terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor Darul Ehsan. Penulisan ini mengguna pakai kajian kualitatif dengan merujuk kepada kitab-kitab yang relevan dengan perbincangan ini dan menggunakan kaedah analisis dokumen menerusi analisis kandungan sebagai kaedah pengumpulan data dan kaedah deskriptif sebagai metod analisis data dengan mengakses direktori fatwa Jabatan Mufti Negeri Selangor, di samping kertas-kertas penyelidikan dalam lingkungan perbincangan yang berkaitan. Dapatan menunjukkan bahawa penerapan kaedah fiqah berkaitan darurat dalam isu-isu perubatan yang difatwa adalah wujud tetapi tidak dijelaskan secara zahir disebabkan oleh persoalan yang diterima secara dasarnya bersifat umum dan telah pun dibincangkan oleh ilmuwan Fiqah. Walaupun tidak disebut secara jelas, tetapi hakikatnya selari dengan kaedah fiqah yang dibahaskan. Justeru, ulama fiqah menyusunnya, mengambil kira elemen darurat daripada al-Quran dan hadis. Menjadi

* Institusi Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, e-mel: mkanuaradnan@gmail.com

** Pusat Kajian Dakwah dan Kepimpinan, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

*** Pusat Kajian Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia

Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam 217 Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

tanggungjawab umat Islam agar melakukan tindakan yang membawa kebaikan dan mengelakkan mudarat.

Kata kunci: Kaedah Fiqah, Darurat, Fiqah Perubatan, Fatwa, Jabatan Mufti Negeri Selangor.

Abstract

Harm is an urgency due to something unwanted. In the aspect of Fiqh, risks, expectations, possibilities and implications have caused actions that were originally illegal to be given certain leeway. This writing is to analyze the Fiqh method that has an element of harm in medical issues through selected fatwas of the Jabatan Mufti Negeri Selangor Darul Ehsan. This writing uses qualitative research by referring to books that are relevant to this discussion and using the document analysis method through content analysis as a data collection method and the descriptive method as a data analysis method by accessing the Jabatan Mufti Negeri Selangor Darul Ehsan fatwa directory, in addition to the papers research in a related discussion environment. Findings show that the application of Qawaid Fiqhiyyah related to harm in fatwas for medical issues are exist but is not explained outwardly due to the general question and has already been discussed by Fiqh scholars. Although it is not mentioned clearly, but the fact is in line. Therefore, Shariah scholars compiled it, taking into account the emergency elements from the Quran and hadith. It is the responsibility of Muslims to do actions that bring good and avoid any risks and harm.

Keywords: Fiqh Methods, Emergency, Medical Fiqh, Fatwa, Selangor Mufti Department.

Pendahuluan

Dalam sesebuah pentadbiran negara Islam, institusi fatwa menjadi antara institusi yang mempunyai elemen terpenting dan dalam kedudukannya yang tersendiri. Seiring peredaran masa, ditambah tahap kesedaran agama yang tinggi, umat Islam khususnya di Malaysia sering menjadikan insitusi fatwa sebagai nukleus rujukan akan segala permasalahan hukum syarak yang berlegar dalam pelbagai skala, lingkungan bidang dan tahap, baik mencakupi fiqah atau Syariah dalam pelbagai lapangan seperti ibadah, muamalat dan kewangan serta ekonomi, fatwa-fatwa yang melibatkan bidang sains dan teknologi serta perubatan juga turut menjadi perhatian untuk dibahaskan bagi memberi jawapan dan menjadi rujukan mereka. Secara tidak langsung, kemajuan keupayaan institusi fatwa di sebalik isu, konflik dan kemusykilan dalam hukum-hakam menjadikan masyarakat semakin peka dan terkehadapan

dengan keadaan semasa. Dalam erti kata lain, jika bertambah majunya sesebuah komuniti atau masyarakat, maka keupayaan insitisi fatwa akan menjadi semakin proaktif, sesuai dengan kapasitinya selaku medium utama yang sentiasa bereaksi terhadap respon isu-isu yang diutarakan dalam kalangan masyarakat Islam.

Sehubungan dengan itu, betapa tanggungjawab fatwa ini begitu berhubung kait dengan fungsi ijthad oleh para mujtahid. Oleh itu, dengan berjalannya proses kajian, analisis dan penelitian yang dilaksanakan, maka barulah terbitnya sesebuah fatwa sepertimana yang dikehendaki (Naemah 2002). Mendepani situasi semakin maju dan kompleks yang menimbulkan pelbagai kemusykilan hukum, seseorang mufti akan menyelesaikan isu hukum yang diutarakan. Dalam konteks institusi fatwa di negara ini khususnya dalam proses istinbat hukum yang dilaksanakan, sama ada mufti sendiri atau hasil konsensus peribncangan jawatankuasa fatwa turut sama menekuni himpunan nukilan pandangan mazhab yang ditemukan dalam kitab-kitab masyhur dan muktabar seperti *Mughni al-Muhtaj*, *al-Iqna'* dan seumpama dengannya (Ahmad Hidayat 2004). Kaedah-kaedah fiqah menjadi sokongan kepada fatwa, lebih-lebih lagi jika perbahasannya melingkari persoalan *al-darurah*, *al-haajah* dan *al-maslahah* (Mat Saad 2007). Walaupun begitu, implementasi kaedah fiqah sebagai panduan penghasilan sesuatu fatwa yang diterbitkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor adalah belum dapat kenalpasti setakat ini.

Metodologi Kajian

Kajian ini merupakan kajian kualitatif di mana sumber maklumat yang diakses datang daripada nas al-Quran, matan hadis, kitab-kitab fiqah yang selari dengan tajuk penulisan, himpunan keputusan fatwa Negeri Selangor, artikel-artikel ilmiah, jurnal, laman sesawang dan lain-lain. Reka bentuk kajian menjurus kepada analisis dokumen sebagai landasan utama penulisan ini, seterusnya memilih kaedah analisis kandungan untuk mengumpul data-data yang telah dikumpul dan dikategorikan mengikut subtopik yang telah disenaraikan dengan fokus kepada persoalan darurat dari sudut konsep dan garis panduan, seterusnya menumpukan perhatian kepada implementasinya dalam isu-isu perbuatan yang digazetkan sebagai fatwa di negeri Selangor dan diperincikan menerusi analisis secara deskriptif melibatkan perincian

isu berbangkit yang dinyatakan dalam fatwa tersebut dan analisis kaedah fiqah tentangnya.

Kajian Literatur

Kebanyakan isu semasa yang sedang berlaku banyak berkaitan dengan persoalan situasi darurat yang mengharuskan sesuatu hukum. Dalam usaha menyelesaikan konflik permasalahan yang berlaku, indikator dan status terhadap elemen darurat dan kesukaran yang berlaku dirujuk bagi menentukan hukum-hakam tentangnya. Antara kaedah fiqah yang dirumuskan oleh ulama berkaitan isu ini adalah seperti 'darurat mengharuskan sesuatu larangan', 'tidak boleh memudaratkan diri dan tidak boleh memudaratkan orang lain', 'mudarat itu dicegah seberapa yang mampu', 'mudarat itu dihilangkan semampu mungkin' dan 'mudarat tidak boleh dihilangkan dengan mudarat serupa atau lebih besar. Dalam erti kata lain, apa-apa yang diharuskan rentetan faktor darurat memiliki lingkungan hadnya yang telah ditetapkan (Muallimin et al. 2020).

Pandemik Coronavirus atau Covid-19 yang masih berlegar ketika ini menyaksikan betapa aplikasi kaedah fiqah 'tidak mudarat dan tidak memudaratkan' (لا ضرر ولا ضرار) dan beberapa cabang kaedah banyak membantu merungkai permasalahan dalam siri-siri pelaksanaan dan arahan semasa kerajaan sepanjang kawalan pandemik ini digerakkan, di samping menjadi penanda aras dalam soal perlindungan sendiri dan komuniti akibat ancaman virus ini. Mendedahkan diri kepada jangkitan Covid-19 ini boleh mengakibatkan mudarat kepada diri sendiri dan memindahkan virus kepada orang lain. Perkara ini adalah ditegah kerana mendedahkan diri kepada kematian akibat jangkitan virus ini. Arahan penjarakan fizikal ketika solat berjemaah di masjid dan surau seperti yang ditetapkan dalam tatacara operasi piawai (SOP) adalah bertepatan melalui kaedah ini. Impak penularan virus ini menjadi elemen mudarat yang wajib dihapuskan agar rangkaian penyebarannya dapat diputuskan. Jika tidak dibuat, dikhuatiri mengakibatkan kematian dalam kalangan rakyat (Musfirah & Azhan 2021).

Namun begitu, dalam persoalan autoriti kerajaan untuk mewajibkan vaksinasi kanak-kanak, Anuar et al. (2019) menyimpulkan bahawa Islam memberi ruang kepada pemerintah untuk memastikan

rakyat wajib mematuhi sesuatu polisi berprinsipkan masalah kepentingan umum. Dalam isu ini, ibu bapa boleh diwajibkan untuk memvaksin anak-anak mereka, melihatkan implikasi negatif dan risikonya, bukan sahaja kepada golongan kanak-kanak tetapi melibatkan melibatkan komuniti masyarakat sebagaimana kaedah fiqah ‘tindakan penguasa ke atas rakyat berpandukan masalah atau disebut (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة). Selagi perkara itu dilingkungi kepatuhan syarak serta mendatangkan kemaslahatan dan mengelak kemudaratan dalam risiko penyebaran penyakit, maka tindakan pemerintah tersebut dibenarkan, seiring keperluan memelihara nyawa dalam neraca Maqasid Syariah (Fauzi et al. 2016).

Menekuni isu peranti perubatan halal lebih-lebih lagi aplikasi sutur yang termasuk dalam kategori haram sebagai keperluan perubatan dan menjadi tatacara amalan semasa pembedahan untuk menutup luka pesakit (Nur Farhani et al. 2017). Dalam situasi ini, bekas Mufti Wilayah Persekutuan dan Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama), Datuk Dr. Zulkifli Mohamad al-Bakri menyatakan aplikasi konsep darurat untuk membenarkan penggunaan peranti sutur katgut sekalipun kandungannya mengandungi najis, merujuk kepada kaedah fiqah ‘darurat mengharuskan tegahan dilakukan’ atau disebut (الضرورات). Tetapi keharusan ini terpakai jika ketiadaan alternatif lain dan memiliki had seperti yang dinyatakan dalam kaedah fiqah iaitu ‘apa yang diharuskan dalam perkara darurat hendaklah dibatasi mengikut kadar (yang sepatutnya)’ atau (ما أبيع للضرورة تقدر بقدرها).

Dalam dunia materniti, kaedah kelahiran secara *lotus birth* atau kelahiran dengan membiarkan tali pusat dibiarkan bersambung dengan bayi dengan dakwaan mewujudkan mengeratkan hubungan ibu dengan anak serta membekalkan nutrisi yang cukup dilihat memudaratkan berbanding *masalah*. Kaedah ini ditegah kerana kekhuatiran terdedah kepada jangkitan kuman, impak daripada faktor kebersihan. Malah, laporan Pertubuhan Kesihatan Sedunia (WHO) menyaksikan setiap tahun lebih kurang 500,000 kelahiran meninggal dunia kerana jangkitan bakteria dan salah satunya terkait tentang tali pusat yang diurus secara

221

**Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor**

tidak steril. Merujuk faktor ini, memastikan usaha berpandukan kaedah fiqh ‘menghilangkan kemudaratan lebih utama berbanding masalah’ (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) kerana membiarkan tali pusat tidak dipotong akan membawa mudarat lebih besar adalah diperlukan (Siti Khatijah et al. 2018).

Dalam keharusan fatwa rawatan In-Vitro Fertilisation (IVF), isu-isu lain sampingan yang berhubungkait dengan prosedur rawatan turut diberikan perhatian. Dalam hal ini, Mansor et al. (2019) menyatakan bahawa kaedah *dharurah* lebih banyak digunakan, dibandingkan dalil al-Quran dan hadis, bahkan isu yang bersandarkan nas al-Quran dan hadis dalam peribncangan di atas juga masih berkisar dalam peribncangan berkenaan aspek *dharurah* itu sendiri seperti keperluan mandi wajib dan priskripsi ubat tidak halal. Dalam suatu hadis menyebutkan:

لا ضرر ولا ضرار

Maksudnya: *Tidak mudarat dan tidak memudaratkan*

(al-Muwatta'. *Kitab al-Aqdiyyah. bab al-Qadha' Fi al-Mirfaq*,
Hadith No. 1461)

Peribncangan ini menunjukkan bahawa kebanyakan isu peribncangan bersifat pengecualian daripada hukum asal yang melonggarkan perkara yang sebaliknya dilakukan, misalnya privasi dalam menceritakan keaiban pasangan kepada doktor. Sekalipun hukum asalnya adalah haram untuk menceritakan kelemahan pasangan kepada orang lain, tetapi keperluan tertentu mengecualikannya daripada menutupnya. Oleh itu, dibenarkan untuk menceritakan perkara tersebut atas dasar untuk mengetahui kaedah rawatan yang sesuai untuk masalah yang berkenaan, merujuk kaedah fiqh ‘diambil mudarat yang lebih kecil berbanding mudarat yang lebih besar bagi mengelakkan mudarat yang lebih besar (ارتكاب أهون الضررين لتفويت أشدهما لدرء الضرر العام).

Dalam bidang yang sama, kes-kes kehamilan berisiko dan komplikasi semasa proses bersalin, nyawa ibu dan janin perlu diutamakan berbanding dengan perkara-perkara lain. Sekiranya pakar melihat sesuatu prosedur terpaksa dilakukan sekalipun bercanggah

dengan syarak, maka itu menjadi suatu kemestian agar nyawa ibu dan anak yang bakal dilahirkan terselamat kerana haram menjebakkan diri kepada keibnasaan. Daripada ini, rukhsah berfungsi untuk memudahkan selari dengan kaedah fiqah 'darurat mengharuskan tegahan atau (الضرورات تبيح المحظورات) untuk melakukan perkara yang ditegah sekadarnya agar kemudaratan dihindarkan (Siti Khatijah et al. 2013).

Naqib et al. (2016) dalam analisis berdasarkan parameter Maqasid Syariah tentang pembedahan plastik dan rekonstruktif, terdapat pelbagai hukum berdasarkan parameter tersebut sama ada *daruriyyat*, *hajiyyat* ataupun *tahsiniyyat*. Pembedahan *tahsiniyyat* dapat dibahagikan kepada dua; mengubah kondisi cacat kepada normal dan untuk kecantikan tubuh semata-mata. Kebiasaannya, pembedahan jenis pertama adalah untuk menambah keyakinan akibat kesan kecacatan pada tubuhnya. Oleh sebab itu, faktor keyakinan diri yang hilang dikhuatiri boleh memudaratkan seseorang dan berhubungkait dengan salah satu kaedah fiqah bermaksud *setiap mudarat perlu dihilangkan* (الضرر يزال), meliputi fizikal dan mental.

Selain itu, kaedah pembedahan klef orofasial atau sumibng seterusnya adalah diharuskan mengikut prinsip asas fiqah dengan bertujuan bukan untuk sekadar mencantikkan, tetapi lebih kepada pemulihan kecacatan dan menghidupkan semula fungsinya secara normal. Matlamat ini dapat menghapuskan apa-apa kesukaran dan tujuan pembedahan ini juga dilaksanakan sekadar memadai untuk membuang kecacatan kepada keadaan normal mengikut kaedah 'perkara darurat dilakukan sekadarnya' (الضرورة تقدر بقدرها). Sekiranya didapati melangkaui tujuan asal, maka alternatif pembedahan adalah sama sekali ditegah (Fattah et al. 2015).

Kesimpulannya, kaedah fiqah berelemenkan darurat yang ditunjukkan dalam kajian-kajian lepas telah berjaya membuktikan aplikasinya berdasarkan situasi dan perincian serta kriteria dan penanda aras terhadap masalah yang membolehkan kaedah fiqah tersebut digunapakai. Oleh itu, kajian ini akan memberikan ruang dan menjelaskan tentang implementasi kaedah fiqah berelemenkan darurat

dalam perubatan, khususnya merujuk kepada analisis fatwa terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor.

Konsep dan Garis Panduan Darurat Menurut Syarak

Darurat atau *al-darurah* dalam bahasa Arab berasal dari perkataan *al-darar* yang bermaksud musibah yang tidak dapat dielak (al-Jurjani t.t.), antonim atau berlawanan dengannya adalah *al-nafu* (manfaat). Jadi, *al-dar* adalah lawan kepada manfaat iaitu sesuatu yang tidak elok (Ibn Manzur t.t.). Ulama klasik semisal al-Nawawi dan ulama kontemporari seperti Dr. Wahbah al-Zuhayli mentafsirkan darurat ini dengan mengaitkannya melalui hal-hal yang akan membahayakan nyawa sekiranya alternatif mengambil atau memakan benda yang haram tidak diambil. Dalam perkara ini, kebinasaan tersebut merujuk kepada nyawa ataupun fizikal anggota badan (Siti Khatijah et al. 2016). Namun huraian umum tentang darurat tanpa sebarang hubungkait kepada mudarat yang berlaku kerana tidak memakan benda yang diharamkan seperti yang dinyatakan oleh fuqaha mazhab Maliki kerana rasa kebimbangan jika berlaku kebinasaan diri secara pasti atau *zann* atau khuatir akan risiko maut yang menimpa. Ketakutan itu saja sudah dianggap memadai kepada seseorang itu dikategorikan dalam situasi darurat (Muhammad 2009).

Perkara *daruriyyat* yang diulas oleh al-Qaradawi (2002) pula bererti sesuatu keperluan mendesak dan apa sahaja yang mesti diperlukan. Pemahaman terhadap keadaan yang mendesak ini adalah apabila pengabaian kepada perkara melibatkan *al-daruriyyat* bukan sahaja menyebabkan *maslahah* manusia tidak berjaya disempurnakan, bahkan dikhuatiri akan membinasakan mereka pula (Nasr Farid 1980). Menerusi kedua-dua pengertian di atas, dapatlah difahami bahawa definisi tentang *al-daruriyyat* bermaksud perkara yang mutlak diperlukan untuk kehidupan manusia (Mustafa 2002). Perkara ini juga sangat penting untuk menegakkan *maslahah* agama dan dunia yang mana merupakan sesuatu yang kita tidak boleh hidup tanpanya. Hal ini kerana ketiadaannya akan menyebabkan kebinasaan dan luputnya kenikmatan dan kejayaan dalam kehidupan serta dikategorikan sebagai seorang yang rugi (al-Shatibi 2012).

Keadaan ini diatasi dengan memelihara lima perkara yang menjadi Maqasid atau objektif Syariah iaitu memelihara agama, nyawa,

akal, dan harta (Siti Khatijah et al. 2016). Jelasnya perkara *daruriyyat* ini merupakan perkara yang mesti dipelihara dan situasi darurat pula adalah keadaan terdesak sehinggakan kegagalan menanganinya boleh membawa kepada gagal mencapai perkara *daruriyyat*. Sehubungan dengan itu, lahirlah kaedah-kaedah yang menjadi panduan ketika berhadapan dengan situasi darurat ini.

Konsep *al-darurah tu'khazu biqadariha* merupakan salah satu garis panduan kepada pengambilan kaedah *al-darurah tubih al-mahzurah* yang memberi kelonggaran (*rukhsah*) kepada *mukallaf* dalam melaksanakan syariat yang diturunkan ke atas mereka. Kaedah ini merupakan cabang kepada salah satu kaedah yang penting dalam kaedah *fiqh* iaitu *al-darar yuzal* (kemudaratan dihilangkan). Kaedah ini dan cabang-cabangnya membawa kepada terhasilnya Maqasid Syariah (al-Nadwi 2004). Hal ini berlaku apabila kemaslahatan terpelihara dengan mengangkat segala kemudaratan melalui kebenaran melakukan perkara yang ditegah ketika terdesak yang mana boleh memudaratkan *mukallaf*. Keanjalan hukum ini menunjukkan kepada rahmat kepada umat dalam memastikan syariat dapat dilaksanakan dan mencapai Maqasid Syariah. Konsep yang menetapkan pengambilan hukum darurat mengikut kadar yang diperlukan sahaja adalah berdasarkan kepada firman Allah SWT:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُوتَ الْحَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعَبْرٍ اللَّهُ فَمَنْ اضْطُرَّ
عَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan ibnatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah [108]. Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

(Surah al-Baqarah: 173)

225

**Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor**

Selain daripada ayat di atas terdapat beberapa ayat lain yang menerangkan tentang prinsip yang sama seperti ayat berikut iaitu:

قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ
خِنزِيرٌ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ
أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Katakanlah: Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, kerana sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

(Surah al-An‘am: 145)

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ
غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan ke atasmu (memakan) bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak menganiaya dan tidak pula melampaui batas, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

(Surah al-Nahl: 115)

Dalam ketiga-tiga ayat tersebut, ungkapan *ولا عاد* dalam ketiga-tiga ayat di atas dimaksudkan iaitu tidak melepasi had darurat. Had yang dimaksudkan berlaku jika telah melebihi kadar yang sepatutnya dalam situasi darurat yang berlaku. Dengan itu, tidak dibolehkan secara sebarangan mengambil atau melakukan perkara yang diharamkan

sewenang-wenangnya, tetapi cukup berkadaran yang mampu menghilangkan situasi darurat tersebut (Basri & Wan Mohd Yusof 2012).

Sebagai contoh, seorang perawat dilarang melihat aurat pesakit selain kawasan yang diperlukan bagi tujuan rawatan. Secara asas, faktor yang mendesak, sukar dan sempit memberikan ruang seseorang mukalaf memilih hukum yang memberi kelonggaran bagi menyelesaikan situasi tersebut. Justifikasi bagi tindakan ini adalah berdasarkan kepada konsep syariat yang diturunkan untuk dilaksanakan bagi merealisasikan objektifnya. Namun kesukaran dalam melaksanakannya menjadikan syariat tadi tidak dapat dilakukan dan tidak mencapai Maqasid Syariah. Justeru, keharusan mengambil perkara yang diharamkan ketika darurat menjadi jalan keluar kepada kejayaan melaksanakan taklif syarak. Kebenaran mengambil hukum darurat ini pula dibatasi dengan kaedah yang menetapkan ianya boleh diambil sekadar hanya dapat menghilangkan situasi darurat tersebut sahaja tanpa melampaui keperluan tersebut (Wahbah t.t.)

Apabila hilangnya situasi darurat, maka kelonggaran hukum itu tidak terpakai dan tertakluk semula kepada hukum asal seperti yang dinyatakan dalam kaedah (إذا زال المانع عاد الممنوع) yang bermakna apabila perkara yang menjadi halangan hilang, kembali semula perkara yang dihalang pada hukum asal. Situasi sebegini banyak terjadi dalam perubatan dan ulama mempunyai pendekatan yang sama apabila isu darurat terjadi semasa prosedur perubatan dilakukan. Dalam rawatan materniti, isu ini lebih dominan kerana melibatkan yang lebih besar seperti payu dara, bawah abdomen dan perineum (Siti Khatijah et al. 2016).

Analisis Kaedah Fiqh Fatwa Perubatan Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

a) Eutanasia Atau Mercy Killing (2012)

Jawatankuasa Fatwa di bawah Seksyen 47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 bertarikh 20 Disember 2012 memutuskan bahawa:

- i) Haram melaksanakan Eutanasia atau Mercy Killing kerana berusaha mempercepatkan kematian dengan

Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam 227
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

memberhentikan rawatan atau mengambil ubat-ubatan pada dos yang berlebihan untuk menghentikan hayat adalah perbuatan membunuh. Perbuatan membunuh adalah perbuatan yang berlawanan kehendak Allah SWT dan merampas hak-Nya;

- ii) Tugas seorang doktor adalah menolong pesakit dalam perkara kebaikan. Membantu mempercepatkan kematian tidak termasuk dalam perkara kebaikan tetapi tergolong dalam perkara yang mendatangkan keburukan dan dosa; dan
- iii) Dalam kaedah perubatan, mati otak (brain death) adalah dianggap sebagai mati. Justeru, harus memberhentikan rawatan bantuan sokongan dengan persetujuan waris-waris terdekat contohnya penggunaan mesin ventilator selepas disahkan oleh dua orang pakar perubatan Muslim yang tidak terlibat dalam urusan pendermaan organ.

Dalam hal yang sama diutarakan semasa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-97 yang bersidang pada 15-17 Disember 2011 sebelumnya, menghentikan hayat hidup pesakit sebelum disahkan mati dengan menggunakan apa-apa cara dan bersandarkan kepada apa-apa alasan adalah haram dan dilarang oleh Islam. Sehubungan itu, Muzakarah memutuskan bahawa perbuatan mempercepatkan kematian melalui amalan Euthanasia (sama ada Euthanasia Voluntary, Non-Voluntary atau Involuntary) atau Mercy Killing adalah haram menurut Islam kerana menyamai perbuatan membunuh dan bertentangan dengan etika perubatan di Malaysia (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2015).

Tanggungjawab seorang doktor ialah membantu pesakit dalam perkara kebaikan. Oleh itu, membantu mempercepatkan kematian tidak dikira melakukan perkara kebaikan tetapi termasuk dalam larangan dan mendatangkan dosa. Walau bagaimanapun, seandainya pakar perubatan berjaya membuktikan jantung dan/atau otak pesakit tidak berfungsi mengikut kadar normal dan pesakit disahkan tiada harapan yang tersisa untuk hidup kerana semata-mata bergantung kepada sokongan pernafasan, maka menghentikannya adalah

dibenarkan oleh Islam disebabkan telah disahkan mati oleh pakar perubatan dan sebarang rawatan tidak lagi diperlukan. Dalam situasi kes lain, pakar perubatan telah mengesahkan tiada lagi peluang untuk pesakit terus bertahan dan dibawa pulang dengan hanya memberi rawatan sokongan atau *conventional treatment* adalah dibenarkan kerana tidak termasuk amalan Euthanasia atau Mercy Killing.

Dalam isu pengharaman ini, kaedah fiqah yang sesuai untuk diaplikasikan adalah 'kemudaratan tidak boleh dihilangkan dengan kemudaratan' (الضرر لا يزال بالضرر). Kaedah ini juga bermaksud apa sahaja perkara yang mendatangkan bahaya sama sekali tidak boleh dihilangkan dengan bahaya juga. Biarpun bahaya itu mesti dihilangkan, namun bukanlah dengan cara menimbulkan bahaya seperti itu atau yang sama dengannya, apatah lagi jika lahir bahaya yang lebih besar (an-Nadwi 1998). Kaedah ini juga dapat difahami bahawa dalam sesuatu perkara jika kemudaratan telah berlaku, maka tidak boleh dihilangkan dengan mewujudkan kemudaratan baru yang lain yang setara dengan kemudaratan pertama, terlebih utama lagi kemudaratan baharu yang bersifat lebih kritikal. Amalan dalam fiqah perubatan dapat dilihat dalam proses rawatan, iaitu pengamal perubatan dilarang sama sekali menghapuskan kemudaratan pesakit dengan menghasilkan implikasi baharu dengan tahap kemudaratan yang sama dengan kemudaratan sebelumnya, bahkan lebih berisiko membawa kemudaratan yang lebih besar (al-Matrudi 2008).

Walau bagaimanapun, jika alat tersebut digunakan untuk tujuan lain, misalnya mengeluarkan bendalir untuk memudahkan pernafasan, maka memberhentikannya adalah tidak dibenarkan. Sesetengah kes menyaksikan pesakit perlu berdepan dengan dua pilihan, sama ada meneruskan rawatan sekalipun merisikokan diri kepada kematian atau kekal menanggung kesakitan, Muzakarah juga berpendirian bahawa harus memberikan rawatan/ubat-ubatan kepada pesakit walaupun ada kemungkinan risiko terhadap nyawa pesakit sebagaimana

Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam **229**
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

kaedah fiqah 'darurat membolehkan larangan dilakukan' (الضرورات تبيح المحظورات).

Oleh itu, amalan yang dinamakan antaranya Eutanasia Indirect atau Double-Effect Medication boleh dilaksanakan menurut pandangan syarak bagi memastikan kesengsaraan yang dihadapi pesakit dapat dikawal dan pelaksanaannya tidak langsung bertujuan untuk mempercepatkan kematian. Dalam kaedah perubatan, mati otak atau *brain death* dikira sebagai kematian dan apabila disahkan oleh pakar, tersabitlah semua hukum berkaitan kematian sebagaimana ketetapan syarak. Justeru, apabila waris bersetuju, rawatan sokongan tersebut harus untuk diberhentikan dengan syarat pengesahan dua orang pakar perubatan yang tidak terlibat dalam urusan pendermaan organ babi (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2015).

Antara isu lain yang turut mengambil kaedah ini sebagai pertimbangan adalah seperti:

- i) Situasi tidak boleh mencabut alat sokongan perubatan daripada seseorang pesakit dengan tujuan untuk digunakan oleh pesakit lain;
- ii) Tidak memberikan preskripsi ubat yang memudaratkan setara atau lebih teruk daripada kesakitan penyakit asal (al-Sa'idan t.t.); dan
- iii) Pengamal perubatan juga tidak boleh memberikan ubat yang mengandungi kandungan haram seperti najis. Keputusan Muzakarah Fatwa Kebangsaan juga antara lain telah menetapkan beberapa keputusan pengharaman serupa dalam ubat-ubatan seperti suntikan *botulinum toxin type A-botox*, vaksin Biothrax dan Rotateq, ubat *claxane* dan *fraxiparine* dan kanta *implantable collamer lens* (ICL) untuk rawatan mata kerana elemen kandungannya daripada babi (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2015).

b) Menubuhkan Bank Susu Ibu di Malaysia (2012)

Berpandukan ketetapan Jawatankuasa Fatwa di bawah Seksyen 47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 bertarikh 20 Disember 2012, fatwa telah menyatakan tentang hukum penubuhan bank susu ibu adalah tidak diharuskan kerana:

- i) Penubuhan bank susu boleh mengakibatkan percampuran nasab dan membawa umat Islam terjebak dalam keraguan dan perkara yang haram; dan
- ii) Keperluan penubuhannya juga tidak berada dalam keadaan darurat sehingga mengancam masalah awam.

Hukum penubuhan bank susu amat berkait rapat dengan syarat-syarat pengharaman atas sebab susuan di mana bayi-bayi yang menyusu dengan seorang wanita atau lebih daripada seorang wanita akan menjadi adik beradik susuan dan perkahwinan antara mereka adalah haram apabila memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan. Pandangan ini adalah selaras dengan pandangan jumhur fuqaha bahawa seseorang bayi itu sah sebagai anak susuan sama ada melalui penyusuan secara langsung dari payudara atau penyusuan secara tidak langsung dan ini menjadi rangkuman resolusi yang disepakati semasa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-97 yang bersidang pada 15-17 Disember 2011 yang membincangkan isu ini. Hadis riwayat Abu Dawud menyatakan:

لا رضاع إلا ما شد العظم وأثبت اللحم

Maksudnya: *Daripada Ibn Mas'ud berkata, tidak berlaku hukum penyusuan melainkan dengan apa yang menguatkan tulang dan menumbuhkan daging.*

Sehubungan itu, memandangkan penubuhan bank susu boleh mengakibatkan percampuran nasab dan membawa umat Islam terjebak dalam keraguan dan perkara yang haram, dan keperluan penubuhannya juga tidak berada dalam keadaan darurat sehingga mengancam masalah awam, Muzakarah bersetuju memutuskan bahawa penubuhan bank susu adalah tidak diharuskan. Muzakarah juga memutuskan bahawa bagi memenuhi keperluan bayi pra-matang

231

**Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor**

yang memerlukan rawatan, juga ibu yang mempunyai kekurangan susu atau mempunyai penyakit kronik/berjangkit dan tidak dapat menyusukan bayi, adalah harus bagi ibu-ibu menderma susu ibu secara sukarela kepada bayi-bayi yang memerlukan dan keluarga bayi serta perderma perlu mengenali antara satu sama lain (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2015).

Dalam isu ini, penekanan terhadap kaedah fiqah diperlukan dalam menimbang tara penubuhan bank susu ini. Namun demikian, fatwa pengharaman dalam perkara ini mengambil kira kaedah fiqah iaitu 'menghindari kerosakan didahulukan daripada mengambil kebaikan' (درء المفساد مقدم على جلب المصالح). Kaedah ini membawa maksud apabila bertembung antara perkara yang membawa kemaslahatan dengan perkara yang membawa kerosakan atau bahaya, pelaksanaannya hendaklah diarahkan kepada mencegah kemudaratan. Antara lain, keadah tersebut bermaksud, sekiranya ada pertentangan atau pertembungan antara kebaikan dengan kerosakan, usaha mencegah kerosakan lebih diberikan keutamaan daripada usaha untuk mendapat kebaikan yang cuma sedikit (Abd Latif & Rosmawati 2000).

Dalam pada itu, al-Matrudi (2008) menjelaskan, jika terdapat tindakan yang menjurus kepada pertembungan antara kemudaratan dengan kemaslahatan, maka keutamaannya adalah memastikan agar dielakkan sebarang kemudaratan walaupun menghilangkan kemaslahatan. Elemen sama ada kemudaratan atau kemaslahatan perlu dikenalpasti dalam segalan tindakan yang diambil. Senarionya adalah, jika kemudaratan lebih dominan, maka perlulah dijauhi. Dalam konteks perubatan, jika rawatan itu berupaya membuahkan kemaslahatan yang lebih dominan kepada pesakit, tiada masalah jika rawatan itu dilaksanakan. Sebaliknya, jika rawatan itu memenuhi kemaslahatan pesakit, pada masa yang sama implikasi negatif lebih terserlah, maka hendaklah sama sekali dielak atau dihentikan. Antara isu lain yang turut mengambil kaedah ini sebagai pertimbangan adalah seperti (Arieff et al. 2019):

- i) Menghalang apa-apa risiko rawatan yang memudaratkan seperti tindakan pengharaman bank air mani;

- ii) Pembedahan penukaran jantina atau untuk kecantikan;
- iii) Pengklonan manusia;
- iv) Pendermaan jasad si mati untuk tujuan penyelidikan; dan
- v) Pendermaan rahim.

Walaupun sains perubatan melihatnya sebagai solusi terbaik, tetapi hakikatnya terpalit dengan elemen diharamkan syarak. Malah setiap perkara yang diharamkan oleh syarak lebih besar kemudaratanya, sekalipun kemungkinan wujudnya masalah masih ada.

c) Menggunakan Rawatan Terapi Larva (*Maggot Debridement Therapy*) Bagi Pesakit Luka Kronik (2013)

Berpandukan ketetapan Jawatankuasa Fatwa di bawah Seksyen 47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 bertarikh 7 Oktober 2013, fatwa telah menyatakan bahawa:

- i) Harus menggunakan Rawatan Terapi Larva (*Maggot Debridement Therapy*) bagi Pesakit Luka Kronik
- ii) Sah ibadah solat yang dilakukan oleh pesakit ketika menjalani rawatan terapi ini mengikut Panduan Melaksanakan Ibadat Bagi Pesakit.

Hasil Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-98 yang bersidang pada 13-15 Februari 2012, setelah meneliti keterangan, hujah-hujah dan pandangan yang dikemukakan, Muzakarah menegaskan bahawa Islam tidak pernah melarang bahkan menggalakkan umat Islam mencari penawar kepada penyakit yang dialami sepertimana sabda Rasulullah SAW ketika ditanya oleh para sahabat:

قالوا يا رسول الله هل علينا أن ننداوى فقال تداووا عباد الله فإن الله لم ينزل داء إلا وقد أنزل له دواء وقال مرة شفاء إلا الهرم

Maksudnya: Para sahabat bertanya: "Wahai Rasulullah, adakah berdosa jika kami tidak merawat (penyakit kami)?" Rasulullah bersabda, "Dapatkanlah rawatan wahai hamba-hamba Allah! Sesungguhnya Allah Yang Maha Suci tidak menjadikan sesuatu penyakit melainkan dijadikan bersama-samanya penawar, melainkan penyakit tua".

Penegasan ini juga telah dirumuskan dalam satu kaedah fiqah yang menyebutkan tentang 'kemudharatan perlu dihilangkan' (الضرر يزال). Muzakarah berpandangan bahawa asal sesuatu haiwan itu adalah suci melainkan babi dan anjing yang jelas hukumnya najis. Kaedah fiqah menyebut 'hukum asal dalam semua perkara (kecuali ibadat dan hubungan lelaki dan perempuan) adalah harus dilakukan kecuali terdapat dalil yang menyatakannya sebagai haram' (الأصل في الأشياء (الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم).

Hukum bagi bangkai haiwan yang tidak mempunyai darah adalah suci, bermaksud sekiranya larva yang digunakan semasa rawatan dijalankan itu mati, maka hukumnya suci kerana tubuh larva itu sendiri tidak mengandungi darah, sekaligus tidak merosakkan kesucian ibadah seseorang pesakit itu. Justeru, hukum menggunakan Rawatan Terapi Larva (*Maggot Debridement Therapy*) bagi pesakit luka kronik adalah harus dan ibadah yang dilakukan oleh pesakit terutamanya solat ketika menjalani rawatan terapi ini dikira sah. Pesakit luka kronik yang menjalani rawatan ini juga dibolehkan bertayammum untuk mengangkat hadas besar atau hadas kecil bagi mengelakkan mudarat jika terkena air pada anggota yang sakit (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia 2015). Antara isu perubatan lain yang turut mengambil kaedah ini adalah seperti:

- i) Kewajipan pengamal perubatan berusaha semampunya memberikan solusi bagi menghilangkan kemudharatan daripada pesakit dalam bentuk konsultasi dan preskripsi ubat yang munasabah (al-Matrudi 2008);
- ii) Meminimumkan interaksi antara pesakit dan pengamal perubatan berlainan jantina kerana risiko auratnya yang terdedah kepada perawat berlainan jantina dikira satu kemudharatan, maka wajib dihapuskan yang memerlukan pihak kerajaan menilai semula sumber manusia khususnya dalam bidang pakar sakit puan dan sakit tuan (al-Sa'idan t.t); dan
- iii) Isu tentang kos perubatan yang mahal kerana faktor dualiti kos dan kualiti perubatan (Arieff et al. 2019).

d) Menggunakan DNA Untuk Menentukan Status Nasab Anak (2014)

Sejak tahun 1951, James Watson yang merupakan seorang pakar genetik dan Francis Crick yang merupakan ahli fizik berkolaboratif mengumpul informasi tentang struktur DNA. Kedua-dua mereka menyatakan gambaran suatu kod didapati pada urutan bes kimia pada molekul DNA dan sel perlu mentafsirkan dan menggunakannya sebagai panduan kepada penghasilan protein. DNA merupakan molekul kompleks yang ditemui dalam seluruh hidupan yang melakukan banyak tugas termasuklah membawa bahan ke seluruh tubuh dan pelindung daripada jangkitan, di samping memastikan pergerakan otot dan maklumat dapat dihantar oleh saraf. Protein pula memastikan tindak balas kimia yang berlaku dalam sel hidup dapat dikawal menerusi komponen yang dipanggil enzim.

Memasuki 1984, teknik menghasilkan profil DNA pula dikembangkan oleh Alec Jeffreys di Universiti Leicester. Beliau yang juga seorang ahli sains British mengenal pasti dan memadankan urutan pendek DNA yang unik. Hasilnya, kesan darah atau sel kulit yang ditemui di lokasi sesuatu kes jenayah boleh digunakan untuk mengesan identiti individu dalam kes itu (Robert Snedden 1995). Pakar dalam undang-undang dan sains di Malaysia juga mengiktiraf ujian DNA dalam penentuan identiti mana-mana individu, di samping menjadi pengesah hubungan biologi antara si bapa dan si anak dipanggil ujian paterniti. Kebiasaannya ujian ini mengabsahkan atau menolak status hubungan biologi si bapa kepada si anak itu dan sangat diyakini bahkan berskala pantas serta berpatutan kosnya dengan nilai ketepatan mencecah 99.9999%. Ujian ini juga boleh dilaksanakan kepada individu tanpa mengira usia (Jabatan Kimia Malaysia 2016).

Meneliti relevansi ujian DNA ini, satu ketetapan telah ditentukan oleh Jawatankuasa Fatwa di bawah Seksyen 47 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003 bertarikh 17 Julai 2014 yang bersetuju sepertimana dinyatakan pada poin ketiga berbunyi:

Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam **235**
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor

“3. Tempoh segera bagi seseorang bapa yang hendak melakukan li’an bagi menafikan nasab anaknya adalah bermula dari tarikh isterinya disahkan mengandung sehinggalah tiga (3) hari selepas bersalin. Penafian setelah tempoh munasabah tersebut adalah tertolak dan anak tersebut adalah sah dan sabit sebagai anaknya.”

Hal ini bermaksud bahawa pemilikan sesuatu hak oleh seseorang seperti lelaki yang ingin menafikan anak akan tertolak jika syarat-syarat itu gagal dipenuhi. Dalam ungkapan lain, secara automatik kegagalan untuk hadir pada tempoh yang ditetapkan akan menggugurkan hak untuk penafian dan ditambah dengan pernyataan berikut:

“4. Mesyuarat memutuskan supaya garis panduan untuk menjalankan ujian DNA oleh pihak berkuasa berkaitan hendaklah diperketatkan lebih-lebih lagi dalam isu untuk menafikan nasab kerana DNA hanya sekadar qarinah atau sokongan semata-mata dan tidak boleh dijadikan bukti utama.”

Keputusan tersebut adalah bertepatan dengan kaedah fiqah ‘kemudaratan itu dielakkan dengan semampunya’ (الضرر يدفع بقدر الإمكان). Kaedah ini menjelaskan tindakan yang perlu diambil sebelum berlakunya apa-apa kemudaratan. Asasnya, penyakit adalah antara perkara yang mudarat dan memudaratkan. Disebabkan hal demikian, tindakan perlu diambil bagi menghalang penyakit itu daripada merebak kepada masyarakat (al-Matrudi 2008). Kaedah ini juga memberi kefahaman bahawa dalam lingkungan sebarang kemungkinan, kemudaratan harus dihindarkan dan secara tersirat menunjukkan bahawa terdapatnya kewajipan untuk menghindarkan daripada terjadinya sesuatu kemudaratan dan usaha-usaha ke arahnya perlu dilaksanakan sesegera mungkin sebagai langkah terbaik. Isu-isu lain yang memilih kaedah fiqah serupa untuk digunapakai antaranya seperti:

- i) Langkah mengkuarantin pesakit bagi mengelakkan penyakit merebak dan berjangkit kepada orang lain (al-Sa’idan t.t.);
- ii) Tindakan menyekat dan melupuskan ubat-ubatan yang tidak berdaftar dengan Kementerian Kesihatan supaya pengguna dalam kalangan masyarakat tidak ditimpa mudarat dan

musibah serta langkah membunuh ibnatang yang berisiko menjadi ejen penyebar virus penyakit seperti selsema burung (al-Matrudi 2008); dan

- iii) Melakukan proses pensterilan instrumen dan peranti perubatan (al-Matrudi 2008).

Kesimpulan

Kaedah fiqah menjadi instrumen penting dalam menganalisis dan mengistinbat hukum-hukum dalam pelbagai isu semasa berkaitan dunia perubatan yang menjadi panduan penting kepada pengamal perubatan dan pesakit. Dalam beberapa situasi, dapat dilihat peranan Jabatan Mufti Negeri Selangor telah membentangkan ketetapan fatwa dalam isu-isu perubatan terpilih yang menjadi kemusykilan awam dan memerlukan pencerahan segera. Namun begitu, hukum tersebut tidak dapat dilaksanakan sekiranya tidak dilakukan sebarang analisis dan penelitian, seterusnya dirumuskan sebagai suatu ketetapan yang diterjemahkan kepada hukum dan fatwa. Dalam soal ini, elemen darurat dalam isu-isu perubatan dapat dilihat sebagai bukti kepada implementasi kepada kaedah fiqah yang berkaitan secara langsung dalam konteks tersebut, baik dari segi rawatan, peralatan dan faktor dan situasi tertentu melibatkan pengamal dan pesakit itu sendiri. Oleh itu, sewajarnya umat Islam khususnya di Selangor perlu mengambil peranan menjadikannya sebagai panduan penting dalam kehidupan dengan menjadikan institusi fatwa di negeri ini khususnya di seluruh negeri amnya sebagai rujukan utama yang diyakini dan dipercayai agar pengamalan hidup Islam dapat diaplikasikan sepenuhnya dan sebaiknya.

BIBLIOGRAFI

Abd. Jalil Borham. (2002). Pengantar Perundangan Islam. Johor: Universiti Teknologi Malaysia.

Abd. Latif Muda dan Rosmawati Ali. (2000). Perbahasan Kaedah-Kaedah Fiqah. Kuala Lumpur: Pustaka Salam Sdn.Bhd.

Abi Ishaq al-Shatibi. (2012). *al-Muwafaqat*. j.2. Qahirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, 272.

237

**Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor**

Ade Dedi Rohayana. (2008). Ilmu Qawa'id Fiqahiyyah Kaidah-Kaidah Hukum Islam. Jakarta: Gaya Media Pratama.

Ahmad Hidayat Buang. (t.t.). Fatwa di Malaysia. (t.p.), 106.

Ahmad Hidayat Buang. (2004). *Penyediaan dan pengeluaran Fatwa: fatwa di Malaysia*. Kuala Lumpur: Jabatan Syariah dan Undang-Undang, 124.

Al-Matrudi, Ali ibn Abd al-Aziz ibn Ibrahim. (2008). *Tatbiq al-Qawa'id al-Fiqahiyyah ala al-Masa'il al-Tibbiyyah*.

Al-Sa'idan, Walid ibn Rashid (t.t.). *al-Ifadah al-Syar'iyah fi Ba'd al-Masa'il al-Tibbiyyah*.

Al-Zarqa', Ahmad Muhammad. (2001). *Syarh al-Qawa'id al-Fiqahiyyah li Mustafa Ahmad Al-Zarqa'*. Damsyik: Dar al-Qalam, 33.

Ali Ahmad al-Nadawi. (2004). *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damshiq: Dar al-Qalam, 287).

Arieff Salleh Rosman, Nurrulhidayah Ahmad Fadzillah, Zulkiflee Haron, Mohd Nasir Ripin, Aminuddin Hehsan, Mifedvil Jandra, Nor Azwa Omar Jamli. (2019). Fatwa & sains perubatan moden menurut perspektif Maqasid Syariah. *International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 2(2), 151-164.

Enakmen Pentadbiran Agama Islam (Negeri Selangor) 2003.

Faizah bt Haji Ismail. (2010). Ijtihad Sebagai Manhaj Istinbat Hukum Dalam Pengeluaran Fatwa, *Monograf al-Ifta' Siri 1*, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 20.

Hasnan Kasan & Jasri Jamal. (2003). Fatwa dalam perundangan Islam dan fungsinya menangani keperluan hukum semasa menurut siasah al-syariah. *Jurnal Undang-Undang dan Masyarakat* 7, 105.

238 **Mohammad Khairul Anuar Adnan, Ahmad Irdha Mokhtar, and
Mohd Al Adib Samuri**

Kompilasi Pandangan Hukum Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia. (2015). Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia.

Jabatan Kimia Malaysia. (2017). *Ujian Paterniti*. Diambil daripada <http://www.kimia.gov.my/v3/ms/fungsi-bahagian/forensik/paterniti.html>

Mat Saad Abd. Rahman. (2007). *Istinbat: Asas Dan Metodologi. Persidangan Mufti dan Fatwa di Negara-Negara ASEAN* (4), 25.

Jabatan Mufti Negeri Selangor. (2021). *Koleksi fatwa tahunan Negeri Selangor (2010 - 2016) yang dikeluarkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor*. Diambil daripada <https://www.muftiselangor.gov.my/fatwa-tahunan/pewartaan/2010-2016>

Malik, Ibn Anas Ibn Malik. (1994). *al-Muwatta'*. Dubai: Maktabah al-Furqan

Mohammad Naqib Hamdan, Mohd Anuar Ramli & Wan Nur Deeni Wan Ali. (2016). Pembedahan plastik dan rekonstruksi yang melibatkan pengubahan ciptaan Allah SWT: analisis berdasarkan parameter maqasid al-shari'ah. *Maqasid al-Shari'ah: Aplikasi Dalam Aspek Sains & Teknologi*, 101-114.

Mohd Anuar Ramli, Tengku Fatimah Azzahra Tengku Md Fauzi & Noor Fahimah Mohd Razif (2019). *Autoriti Kerajaan Dalam Mewajibkan Vaksinasi Kanak-kanak: Kajian Menurut Perspektif Hukum Islam. International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 6(2), 21-35.

Mohd Fauzi Hamat & Mohd Sobri Ellias. (t.t.). *Aspek-Aspek Pemikiran Kritis dalam Al-Qawaid Al-Fiqahiyyah*. T.p..

Mualimin Mochammad Sahid, Fettane Amar & Ahmad Syukran Baharuddin. (2020). Aplikasi kaedah-kaedah fiqah dalam isu-isu semasa pandemik covid-19. *Insla E-Proceedings* 3(1), 535-543.

239

**Implementasi Kaedah Fiqah Berelemenkan Darurat dalam
Perubatan: Analisis Fatwa Terpilih Jabatan Mufti Negeri Selangor**

Muhammad ibn Makram Ibn al-Manzur. (t.t.). *Lisan al-'Arab*. j.4. Beirut: Dar Sadir, 482.

Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd Allah ibn Jazzi. (2009). *al-Qawanin al-Fiqhiyyah fi Talkhis Madhhab al-Malikiyyah: wa al-Tanbih 'ala Madhhab al-Shafi'iyah wa al-Hanafiyah wa al-Hanabilah* (Qahirah: Muassasah al-Mukhtar, 137.

Mustafa Malaikah. (2002). *Kewajipan Menguasai Enam Jenis Fiqh Bagi Pendakwah Islam di Alaf Baru*, terj. Basri Ibrahim (Johor Bharu: Perniagaan Jahabersa, 104.

Nasr Farid Muhammad Wasil. (1980). *al-Madkhal al-Wasit li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah wa al-Fiqh wa al-Tasyri'*. Qahirah: Matba'ah al-Nasr, 167.

Noor Naemah Abd. Rahman. (2002). ruang ijtihad dalam amalan fatwa di Malaysia: sorotan dari sudut *pentadbiran fatwa*. *Jurnal Syariah* 10(2), 19-30.

Nor Musfirah Mohamad & Azhan Taqiyaddin Arizan. (2021). Aplikasi kaedah fiqah 'tiada mudarat dan tidak boleh memberi mudarat' (la darar wa la dirar) dalam mendepani isu pandemik Covid-19 di Malaysia. *Malaysian Journal for Islamic Studies* 5(1), 153-166.

Nur Farhani Zarmani, Mohd Anuar Ramli & Shaikh Mohd Saifuddeen Shaikh Mohd Salleh (2017). Pembangunan garis panduan peranti perubatan halal: analisis terhadap isu-isu sutur pembedahan. *Jurnal Fiqah* (14), 51-74.

Robert Snedden. (1995). *Penemuan Sains-Genetik*. Selangor: Headstart Publishing.

Subhi Mahmassani. (1961). *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*, (Translated in English by Farhat J Ziadeh). Kuala Lumpur: The Open Press, 152.

Siti Khatijah Ismail, Dr. Ridzwan Ahmad & Prof. Madya Dr. Anisah Abd. Ghani. (2013). Konsep masalah dalam keperluan rawatan dan

240 **Mohammad Khairul Anuar Adnan, Ahmad Irdha Mokhtar, and
Mohd Al Adib Samuri**

aplikasinya dalam rawatan materniti. *International Seminar on Islamic Jurisprudence in Contemporary Society*, 304-314

Siti Khatijah Ismail, Ridzwan Ahmad & Siti Fatimah Salleh. (2018). Kaedah kelahiran lotus birth menurut perubatan dan *maqasid al-syariah*. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 19(1), 201-215.

Wahbah al-Zuhayli. (2005). *Nazariyyah al-Darurah al-Syar'iyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 54.

Wan Abdul Fattah Wan Ismail, Nalisha Mohamed Ramli, Mualimin Mochammad Sahid, Nik Salida Suhaila Nik Salleh, Haslinda Ramli, Nadia Halib, Nor Azura Ahmad Tarmidzi, Nur Akilah Abdul Ghaffar, Shofian Ahmad. (2015). Klef orofasial: panduan prinsip fiqah dalam perancangan rawatan. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 10, 19- 35.

Wan Mohd Yusof Wan Chik. (t.t.). Tesis Pemakaian Kaedah Hukum Islam Secara Bersepadu dalam Penentuan Hukum Islam di Malysia, 81.

Yusuf al-Qaradawi. (1999). *Fatwa antara Ketelitian dan Kecerobohan*. Selangor: Thinker's Library, 13-14.

Yusuf al-Qaradawi. (2002). *Fiqh Keutamaan: Satu Kajian Baru dari Perspektif al-Quran dan al-Sunnah*, terj. Ahmad Nuryadi Asmawi. Selangor: Thinker's Library, 26.

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

Announcing Marriage Through Social Media: A Research Based on Shariah Law and The Current Economic Situation

Azhan Taqiyaddin bin Arizan*, Nor Musfirah binti Mohammad,** dan Shahirah Nadiyah binti Shahrudin***

Abstrak

Pernikahan adalah suatu syariat Islam yang indah dan diadakan Walimatul 'Urus adalah sesuatu yang seringkali dilakukan dalam keraian pasangan serta hebahan sesuatu pernikahan. Hikmah Walimatul 'Urus adalah dapat memberi informasi atau mengiklankan dan menghebahkan pernikahan secara pantas pada era kini. Penelitian ini akan membahaskan tentang hukum dan etika syariah yang berkaitan dengan hebahan pernikahan dalam media sosial tanpa Walimatul 'Urus bagi pasangan atau golongan yang tidak berkemampuan kerana kenduri kendara adalah majlis resepsi yang akan menggunakan perbelanjaan yang tinggi dari sudut kewangan. Pemerhatian bebanan ekonomi dari sudut kemampuan kewangan pasangan pengantin atau ahli keluarga bagi mengadakan Walimatul 'Urus serta mengambil langkah hanya menggunakan kaedah hebahan pernikahan di media sosial sahaja akan melengkap tujuan utama penelitian dalam penulisan ini. Kajian ini menggunakan metode kajian pustaka dengan penggunaan analisis normatif-komparatif, data kualitatif juga akan dianalisis sebagai dapatan hasil kajian. Hebahan pernikahan adalah perkara penting dalam mengelak perkara negatif seperti tuduhan zina berlaku. Penggunaan media sosial masa kini akan memberi kesan positif terhadap penyampaian sesuatu hebahan pernikah. Hasil kajian mendapati keharusan menyebarkan pernikahan dalam media sosial sahaja tanpa Walimatul 'Urus telah melengkap syariat Islam bagi pasangan tidak berkemampuan dari sudut situasi semasa terhadap kos perbelanjaan Walimatul 'Urus.

* Pensyarah, Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis, Email : azhan@kuips.edu.my

** Pensyarah, Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis, Email : musfirah@kuips.edu.my

*** Pensyarah, Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis, Email : shahirah@kuips.edu.my

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 242 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

Kata Kunci: Pernikahan, Walimatul 'Urus , Perbelanjaan, Media Sosial, Tidak Berkemampuan, Situasi Semasa.

Abstract

Marriage is known as one of the beautiful commandments in Shariah law and on the other hand Walimatul Urus is a wedding reception where guests would feast to celebrate the matrimonial unity of the bride and groom after a nikah solemnization is done. The intention of a Walimatul Urus is to announce publicly about the marriage of a couple promptly in this era. Hence, this research will discuss matters related to Shariah law and ethics on announcing a marriage through social media without conducting a Walimatul Urus for couples or groups who can't afford it as holding a wedding reception will consume high expenses on financial side. Observing the economic state of a couple or their family's financial ability to hold a wedding reception, revealing the marriage on social media works as a wise action. And with that, it complements the main purpose of this research. This study implements literature review method by analysing normative-comparative data. Besides that, qualitative data also will be evaluated as a result of this research. Marriage announcement are important to avoid any negative thoughts such as accusing of adultery towards couples. Using social media as a medium to deliver an announcement regarding a marriage has given positive effects. Thus, results from this study has found that spreading the news of a marriage on social media alone is adequate from the perspective of Shariah view without holding a Walimatul Urus and at the same time understand the situation of a couple in facing the wedding reception cost.

Keywords: Marriage, Walimatul 'Urus, Expenses, Social Media, Incapacity, Current Situation.

Pengenalan

Pernikahan adalah perkara yang dituntut dalam syariat Islam. Pernikahan juga antara amalan Sunnah Rasulullah SAW yang sangat digalakkan kepada umat Islam seperti mana Rasulullah SAW bersabda :

*“Nikah itu sunnahku, barang siapa yang tidak suka,
maka ia bukan dari
golonganku !”*

(Hadis Riwayat Ibnu Majah)

Fitrah manusia tidak kira lelaki atau perempuan lazimnya saling memerlukan antara satu sama lain. Dorongan sifat kasih sayang, ketenangan dan mahu nasab keturunan itu adalah fitrah yang umum sebagai seorang manusia. Pernikahan akan menyebabkan seseorang

243 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

insan itu mampu mendapat apa yang dihajati dari sudut emosi, fizikal dan semangat sebagaimana Allah telah berfirman yang bermaksud :

dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatnya, Bahawa ia menciptakan untuk kamu (Wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya Yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang Yang berfikir.
(al-Rum: 21)

Ikatan akad suci pernikahan memerlukan adanya persetujuan bagi ke dua - dua belah pihak bagi bertujuan mewujudkan suasana kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah. Hal sedemikian akan menghasilkan hikmah yang dapat mengingatkan kebesaran Allah seperti mana Allah telah berfirman dalam surah Al-Dzariyat (51):49 :

“Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.”

Oleh itu sebagai seorang Muslim pastinya akan memilih dan memastikan aktiviti pernikahan memenuhi kriteria syariah seperti amalan soleh bagi menjamin rezeki dari makan dan minum yang halal dan menolak perkara yang haram sebagaimana Rasulullah SAW bersabda :

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: { يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا، إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ } [المؤمنون: 51] وَقَالَ: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ } [البقرة: 172] ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغَدِيَّ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لِذَلِكَ؟.

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi 244

Maksudnya “Sesungguhnya Allah Ta'ala Maha Baik dan hanya menerima yang baik. Sesungguhnya Allah telah memerintahkan orang-orang yang beriman untuk (melakukan) perintah yang disampaikan kepada para nabi. Kemudian beliau membaca firman Allah, ‘Wahai rasul-rasul, makanlah dari makanan yang baik-baik dan kerjakanlah amalan yang soleh.’ Dan firman-Nya, ‘Wahai orang-orang yang beriman, makanlah dari makanan yang baik yang telah Kami anugerahkan kepadamu. ‘Kemudian beliau menceritakan seorang lelaki yang melakukan perjalanan jauh (lama), tubuhnya diliputi debu lagi kusut, dia menadah tangannya ke langit dan berdoa, ‘Ya Rabbku, ya Rabbku’. Akan tetapi makanannya haram, minumannya haram, dan ia diberi makan dengan yang haram. Maka bagaimana mungkin doanya dikabulkan?”
(Riwayat Muslim no.1015)

Perkahwinan adalah suatu keadaan yang diraikan dengan rasa syukur dan gembira. Hal ini menyebabkan keperluan Walimatul ‘Urus yang akan melibatkan aktiviti setelah selesai ijab dan qabul dalam akad pernikahan. Peristiwa Walimatul ‘Urus adalah bertujuan untuk hebahan bagi memberitahu masyarakat bahawa pasangan telah di ijab kabulkan dengan akad pernikahan yang sah disisi syarak. Walaubagaimanapun, perkahwinan yang melibatkan Walimatul ‘Urus dilihat sebagai sesuatu yang menyukarkan lantaran melibatkan pelbagai perbelanjaan sebagaimana *trend* upacara kenduri kendara masa kini yang dipenuhi adat dan syarat tambahan yang sukar ditinggalkan akan menyusahkan pasangan pengantin. Namun, perbelanjaan tersebut juga merangkumi keseluruhan perbelanjaan sebagaimana yang dianjurkan syariat dan *uruf*. Maka, tidak hairanlah, apabila Rasulullah SAW menyeru kepada setiap Insan di muka atas bumi ini untuk bernikah bagi yang telah mempunyai kemampuan. Namun suruhan ini perlu dipandang sebagai sesuatu yang tidak sukar dan dapat disambut oleh semua umat Islam. Syh Noorul Madidah, Raihanah & Asmak (2016).

Tidak dinafikan, masa kini penggunaan media sosial berkembang pesat dalam kalangan masyarakat dunia. Masyarakat pada hari ini lebih gemar untuk mencari maklumat dalam laman sosial berbanding mendapatkannya secara bersemuka. Media sosial dapat menyediakan pelbagai medium hebahan untuk berinteraksi dan

berkomunikasi serta memaklumkan sesuatu hal. Noor Shakirah (2006) menjelaskan bahawa penggunaan teknologi dalam media sosial ini dapat memperkembangkan Islam seantero dunia dalam jangka waktu yang singkat sahaja kerana semuanya berada di hujung jari (Anwar, 2017; Azman, 2018; Doni, 2017; Fatmawati, 2017; Fitriani, 2017; Gunawan, 2017; Kurniasih, Rahim, K. H. M. H. A., 2017; Sherlyanita & Rakhmawati, 2016; Watie, 2016).

Namun begitu, kemudahan media sosial sebagai hebahan sesuatu pernikahan boleh digunakan secara meluas dan tidak boleh disalah gunakan oleh segelintir masyarakat yang tidak bertanggungjawab. Penggunaan hebahan melalui media sosial yang tidak berlandaskan nilai Islam mampu mendatangkan keburukan kepada masyarakat Islam terutamanya. Oleh itu hebahan pasangan yang telah selesai akad nikah melalui Media sosial pada masa kini boleh di aplikasikan dalam masyarakat muslim dengan penuh beretika bagi memenuhi tuntutan syariat hebahan dan makluman pernikahan kepada masyarakat sekeliling. Hebahan ini dapat menegah tuduhan zina dalam kalangan masyarakat dan mengelakkan perbelanjaan bagi Walimatul 'Urus tidak mendatangkan kemudaratan kepada pasangan pengantin.

Permasalahan Kajian

Dalam konteks majlis kenduri atau Walimatul 'Urus adalah suatu tuntutan dalam agama Islam, Walimatul 'Urus akan dilakukan dengan keperluan kepada perbelanjaan kewangan. Walaupun majlis kenduri ini akan mendatangkan kemeriahan dan kegembiraan, perkara yang membimbangkan pasangan adalah bebanan tanggungan perbelanjaan yang tinggi bagi pasangan yang kurang berkemampuan. Perkara ini berlaku hanya kerana ingin mendapat kepuasan dan memenuhi adat-adat yang sukar ditinggalkan.

Permasalahan situasi semasa kini timbul apabila dilakukan majlis kenduri kendara sehingga boleh menyebabkan bebanan hutang atau perbelanjaan yang membebankan pasangan baru bernikah. Faktor kos pengurusan perbelanjaan perkahwinan menyebabkan kesukaran sesuatu urusan perkahwinan kepada golongan yang kurang berkemampuan. Amalan menyediakan wang hantaran yang tinggi nilainya menyebabkan perkara wajib selain mahar masa kini. Masyarakat melayu mengangap bahawa hantaran pernikahan lebih penting atau disamai mahar yang diwajibkan. Nilai adat wang hantaran digambarkan semakin meningkat dari masa ke semasa. Menurut

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 246 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

Fatimah Daud, budaya masyarakat melayu menetapkan kadar wang hantaran tinggi telah berlarutan dari tahun 1990-an lagi, dan keadaan itu semakin membimbangkan dalam tempoh 10 tahun akan datang. (Kosmo,10 Ogos 2013) Selain itu, faktor ekonomi semasa juga menjadi alasan atau permasalahan dalam menjayakan majlis kenduri kendara apabila berlakunya kenaikan harga barang atau makanan.

Oleh yang demikian, Isu hebahan pernikahan menerusi media sosial menjadi tunjang utama permasalahan kajian, dalam memudahkan sesuatu urusan Walimatul 'Urus pernikahan yang mengikut syariat biarlah menepati tujuan sebenar majlis kenduri tersebut. Penyampaian dan hebahan kepada masyarakat dan ahli keluarga menjadi agenda utama dalam melakukan sesuatu Walimatul 'Urus. Permasalahan bagi golongan tidak berkemampuan untuk mengadakan Walimatul 'Urus boleh di selesaikan dengan hanya melakukan hebahan dalam media sosial. Namun penggunaan laman media sosial bagi tujuan hebahan pernikahan perlulah selari dengan syariat Islam dan menolak perkara negatif terhadap sesuatu hebahan tersebut. Penulisan ini akan mengkaji keharusan melakukan hebahan tentang pernikahan dalam laman media sosial mestilah menepati elemen syariat pernikahan dan etika penyebaran melalui media sosial menurut Islam.

Objektif Kajian

Objektif kajian ini dijalankan bagi mengenal pasti hebahan pernikahan dalam media sosial melengkapi etika syariah dan menjadi keperluan utama masa kini dalam memudahkan sesuatu pernikahan itu dapat disebarluaskan bagi menjamin kemaslahatan serta mengelakkan kemudaratan pasangan. Penulisan ini juga berobjektifkan perbincangan berkaitan keharusan hebahan pernikahan menggunakan media sosial akan melengkapi tujuan majlis Walimatul 'Urus tanpa membebankan pasangan yang tidak berkemampuan dalam mengadakan majlis Walimatul 'Urus. Selain itu penulisan ini menggambarkan situasi semasa mengikut arus zaman dalam perkahwinan menggunakan teknologi media sosial sebagai perantara sesuatu hebahan.

Sorotan Literatur

Kajian berkaitan amalan dalam mengadakan majlis pernikahan banyak telah dibincangkan. Di semenanjung negara arab, sambutan majlis pernikahan lebih dikenali dengan *haflat al-zifaf*. Tahir

Muhammad Matar al-Adinat (2006) menyatakan hukum berkaitan amalan dalam mengadakan sambutan *haflat al-zifaf* dari perspektif syarak adalah sebahagian daripada amalan sambutan *haflat al-zifaf* tidak bercanggah dengan ajaran Islam dan ada juga amalan yang bercanggah dari ajaran Islam sekiranya mempunyai unsur maksiat. Beliau juga menyatakan pendapat bahawa kaum muda pada zaman sekarang perlu mempunyai persediaan lengkap dari segi kewangan bagi memenuhi keperluan majlis perkahwinan termasuk bayaran mahar, majlis pertunangan dan pelbagai unsur-unsur adat baru yang memerlukan kepada perbelanjaan kewangan yang akan ditanggung bagi menjayakan sambutan perkahwinan.

Majlis pernikahan masyarakat arab bermula dari proses pertunangan sehingga majlis perkahwinan (*haflat al-zifaf*). Isu pembaziran dalam sambutan majlis perkahwinan telah dibincangkan oleh Hanan 'Isa Ahmad alRiba' (2009) dengan mengemukakan Islam melarang pembaziran dalam sambutan pernikahan secara besar-besaran di hotel mewah, penyediaan kad kahwin mewah dan kos persiapan pakaian pasangan yang terlalu tinggi. Hal ini turut didorong oleh pandangan Mohamad Akram Laldin (2013) dan Surtahman Kastin Hasan (2007) yang menekankan bahawasanya perbelanjaan upacara perkahwinan secara sederhana dan bermanfaat boleh mengelakkan dari melakukan pembaziran. Bagi membendung dan memupuk sifat kesederhanaan, Basri Abd Ghani, Sayuti Abd Ghani dan Jamal Ali (2010) memberi langkah dalam mewujudkan perbelanjaan secara sederhana dengan mendidik akhlak secara Islamik, membentuk budaya sendiri dan menekankan pendidikan *infaq*. Kajian beliau menyatakan sikap sederhana dalam perbelanjaan semasa akan menghasilkan kesan positif dari aspek ekonomi termasuklah penggunaan secara sistematik dalam perbelanjaan serta meningkatkan tabungan.

Sambutan majlis perkahwinan atau kenduri yang tertumpu dalam kalangan masyarakat melayu banyak menjurus bagi memenuhi budaya dan adat tradisi. Hasil pemerhatian Fatimah Abdullah (2009) menjumpai perubahan yang berlaku dalam masyarakat melayu Muslim tidak kira moden atau lama lebih mementingkan cara sambutan majlis pernikahan yang semakin luput perpaduan kelompok, lebih bersikap individualisme dan nilai perdagangan yang mana ia juga berlaku dengan lokasi pernikahan ke luar rumah seperti hotel atau dewan serta menu hidangan majlis perkahwinan yang melampaui batas. Perbelanjaan yang diklasifikasikan dalam masyarakat melayu terbahagi

kepada tiga elemen iaitu perbelanjaan pra perkahwinan, perbelanjaan semasa majlis perkahwinan dan perbelanjaan pasca perkahwinan. Syh Noorul Madidah Syed Husin (2017). Oleh yang demikian, Rabiatul Adawiyah Abd Rahman (2009) telah mengkaji perubahan sosial dalam gaya jamuan makan dalam majlis kenduri perkahwinan berpunca dari faktor sosial ekonomi semasa, perubahan cara hidup, persekitaran dan perubahan budaya masyarakat. Perubahan yang berpunca dari trend sosial ekonomi dan budaya ini telah mengurangkan semangat kerjasama dan interaksi sesama masyarakat terutamanya dalam generasi muda remaja masa kini.

Perubahan trend dan sikap ingin meniru atau berlawanan dalam majlis perkahwinan itu sendiri menyebabkan keperluan kewangan yang banyak perlu disediakan. Dalam menonjolkan aktiviti majlis pernikahan yang melampaui batas menyebabkan sebahagian daripada golongan muda atau pihak pengantin yang terpaksa meminjam sejumlah wang daripada pihak bank atau pihak lain bagi tujuan menyelesaikan perbelanjaan majlis perkahwinan tersebut. Isu berhutang untuk tujuan perbelanjaan bagi persiapan perkahwinan seperti yang dikemukakan Abdul Halim Abd. Kadir, Nor 'Azzah Kamri dan Baharom Kassim (2013) ini adalah satu perkara yang perlu difikirkan kerasionalannya kerana cabaran semasa dalam isu kepenggunaan melalui berhutang pada masa kini adalah satu aktiviti yang perlu dielakkan kecuali hanya dalam keadaan kesempitan serta keperluan sahaja. Majlis perkahwinan melayu tradisional yang berbeza dengan masyarakat moden hari ini dijelaskan oleh Khairuddin dan Fauzi (2016) bahawa kebanyakan majlis perkahwinan lebih mementingkan perkara yang tidak wajib dalam syarak yang mengakibatkan pembaziran dan berlebih-lebihan dalam sesuatu majlis.

Selain itu, Qurratul Aien Fatah Yassin (2011) membahasakan isu bebanan perbelanjaan perkahwinan juga sering dikaitkan dengan perkahwinan semasa lewat usia. Dalam kajian beliau mengemukakan fenomena ini berlaku melalui punca bebanan perbelanjaan yang perlu ditanggung oleh kaum lelaki untuk menyediakan mas kahwin dan hantaran. Hal ini disokong oleh 'Abd al-Rabb Nawwab al Din al-Nawwab melalui kitab *Ta'akhkhur Sin al-Zawaj* menyatakan bahawa antara sebab tertinggi berlakunya trend tidak bernikah dalam kalangan pemuda hari ini adalah disebabkan kenaikan kadar mas kahwin yang mahal atau tinggi dan peningkatan bebanan perbelanjaan majlis perkahwinan. Jalal al-Sanad (2007) menemui dapatan yang agak sama

apabila kajinya menunjukkan ketinggian kadar mas kahwin merupakan antara faktor kelewatan mendirikan rumah tangga yang paling utama bagi seorang lelaki. Dalam kajian tersebut, responden lelaki sebanyak 72.73% menyatakan ketinggian kadar mas kahwin merupakan faktor berlakunya kelewatan berkahwin. Hal ini berlaku kerana Syh Noorul Madihah Syed Husin (2014) menyatakan mahar pernikahan tidak lagi dicontohi daripada Rasulullah SAW dalam masyarakat dewasa kini yang mana Rasulullah SAW menyuruh kita mempermudah urusan perkahwinan tanpa melibatkan perbelanjaan yang boleh menyebabkan pembaziran.

Perbelanjaan terhadap majlis perkahwinan yang melibatkan banyak upacara adat secara mewah dalam persiapan majlis perkahwinan sudah tentu akan mendatangkan kesan negatif dalam kehidupan masyarakat. Apa yang dibelanjakan seolah-olah sambutan seperti masyarakat barat untuk memenuhi kepuasan peribadi dengan mengikut trend, tanpa menekankan nilai positif ke arah kesejahteraan di akhirat dalam konteks patuh syariat Islam. Walaupun ia merupakan perbelanjaan untuk urusan persiapan perkahwinan, namun ia sewajarnya memenuhi tujuan asas kepenggunaan dalam Islam. Menurut Anas Zarqa (1992) memaksimumkan pahala mengikut syariat memenuhi kehendak teori kepenggunaan dalam Islam. Monzer Kahf (1980) menekankan bahawa teori ekonomi Islam pula adalah memaksimumkan *falah* iaitu kejayaan hidup di dunia dan akhirat. Ini menggambarkan tujuan untuk memperolehi kejayaan di akhirat melalui perbelanjaan dan kepenggunaan bukan hanya untuk mendapat kepuasan daripada barangan dan perkhidmatan di dunia semata-mata. Perbelanjaan perkahwinan yang mewah akan diambil kesempatan oleh pihak – pihak tertentu untuk mengkomersialkan sambutan majlis perkahwinan.

Menurut Rinwanto dan Yudi (2020) kedudukan saksi sebagai rukun pernikahan telah di sepakati oleh fuqaha empat mazhab. Oleh itu, hebahan pernikahan melalui saksi adalah satu tuntutan dalam agama Islam. Namun, pandangan Sanders dan Richard (2020) agak berbeza menyatakan pengumuman pernikahan melalui saksi atau wali diminta untuk tidak memberitahu perihal akad pernikahan tersebut kepada masyarakat mengikut situasi dan kehendak wali atau pasangan pengantin. Oleh itu, pernikahan secara tersembunyi banyak berlaku dalam kalangan masyarakat. Hal ini juga ditegaskan oleh Mujiburrahman (2017) menyatakan sekiranya ada mudarat dari

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 250 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

pernikahan yang tersembunyi maka wajib untuk dicatat sebagai langkah mengelak kerosakan masa akan datang seperti tuduhan yang dilarang dalam Islam (Aryad dan Aisyah 2019). Walaubagaimanapun nikah secara sembunyi ini hukumnya adalah sah sekiranya memenuhi rukun pernikahan, namun Agusri (2021) menegaskan pernikahan adalah ibadah yang harus diketahui atau dihebahkan kepada orang lain.

Gusmia (2017) menjelaskan penggunaan media sosial dapat memberi kepuasan kepada remaja sebagai alat berkomunikasi. Oleh yang demikian hebahan pernikahan boleh disebar melalui penggunaan media sosial seperti yang dijelaskan. Namun, pada zaman serba canggih ini, penyebaran fitnah juga mengalami proses transformasi yang dahulunya bermula dengan hanya mulut ke mulut, kini hanya melalui media sosial fitnah dan umpatan juga boleh tersebar. Oleh yang demikian Fahmi (2017) berpandangan harus digunakan secara bijak untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan dan setiap individu pengguna media sosial seharusnya memiliki kesedaran peribadi, bahawa apa pun yang disampaikan ke dalam media sosial dapat mempengaruhi hubungan sosial dengan pihak lain serta tidak melanggar norma dan nilai-nilai yang berlaku dalam kehidupan sosial. Oleh itu akan terhasil kesan positif sekiranya penggunaan media sosial sebagai hebahan pernikahan seperti yang di tegaskan oleh Nur, Marjan dan Siti (2019) ianya sebagai platform penyampaian maklumat dan informasi, medium iklan dan hindari dengan mengadakan berita yang tidak benar yang akan menimbulkan persepsi negatif masyarakat.

Metodologi Kajian

Pendekatan yuridis-normatif digunakan dalam kajian ini bagi melihat teori-teori dan konsep yang berhubung kait dengan penggunaan media sosial sebagai hebahan perkahwinan secara umum atau dengan alasan tidak kemampuan dari sudut kewangan. Data sekunder yang diperoleh akan dikumpulkan serta dianalisis berdasarkan hukum atau referensi dalam penelitian ini. Kajian ini adalah berbentuk deskriptif kualitatif yang mengguna pakai kaedah perpustakaan pada aspek pengumpulan data bagi tujuan mendeskripsikan secara fakta dan sistematik.

**Perbicangan
Majlis Walimatul 'Urus**

Kenduri kahwin atau Walimatul 'Urus adalah suatu tuntutan dalam agama Islam. Ia adalah aktiviti jamuan yang bertujuan dalam tuntutan agama dan bukannya sekadar suatu upacara, adat atau budaya semata-mata. Menurut Jumhur mengadakan Walimatul 'Urus hukumnya adalah sunat bukannya wajib kerana Walimatul 'Urus pernikahan itu adalah jamuan makan dan kegembiraan serta bertujuan menyebarkan sesuatu berkaitan pernikahan. Hasil kajian Syh Noorul Madihah Syed Husin (2017) mendapati bahawa elemen yang paling perlu diutamakan ialah mahar pernikahan, diikuti dengan jamuan seterusnya perbelanjaan kad kahwin, kelengkapan serta lokasi jamuan. Mas kahwin (mahar) adalah dalam kategori *dharuriyyat* kerana tujuannya adalah untuk menyelesaikan perkara wajib sebagaimana firman Allah SWT yang bermaksud:

dan berikanlah kepada perempuan-perempuan itu mas kahwin-mas kahwin mereka sebagai pemberian Yang wajib. kemudian jika mereka Dengan suka hatinya memberikan kepada kamu sebahagian dari mas kahwinnya maka makanlah (gunakanlah) pemberian (yang halal) itu sebagai nikmat Yang lazat, lagi baik kesudahannya.
(al-Nisa: 4)

Manakala perkara dalam kategori *hajiyyat* adalah perbelanjaan untuk jamuan bertujuan untuk memenuhi tuntutan sunat Walimatul 'Urus, manakala perbelanjaan untuk kad kahwin, kelengkapan serta lokasi jamuan pula bertujuan untuk memenuhi perkara harus dalam *tahsiniyyat* (Syh Noorul Madihah Syed Husin 2017). Realiti sebenar zaman Rasulullah SAW telah terlibat secara langsung dalam aktiviti pengurusan perbelanjaan perkahwinan termasuk pembayaran mahar dan penganjuran Walimatul 'Urus. Apa yang pernah ditunjukkan oleh Rasulullah SAW dalam menguruskan perbelanjaan majlis perkahwinan perlu dijadikan panduan kepada golongan yang akan mendirikan rumah tangga. Tanpa panduan dan tegahan boleh menyebabkan masyarakat akan terikut-ikut dengan trend semasa dan berbangga dengan perbelanjaan perkahwinan yang tinggi. Justeru, artikel ini

membincangkan pendekatan hebahan perkahwinan melalui media sosial juga menuntut kepada tujuan Walimatul 'Urus yang menepati syariat Islam dan situasi semasa golongan tidak berkemampuan dari sudut kewangan.

Pendapat Fuqaha Berkaitan Walimatul 'Urus

Kepelbagaian pandangan Ulama berkaitan Walimatul 'Urus. Ada pendapat yang mewajibkan dan pendapat lainnya adalah sunat *muakkad*. Adapun yang mewajibkan Walimatul 'Urus berikutan perintah Rasulullah SAW karena Walimatul 'Urus yang dilaksanakannya ketika menikahi isteri-isterinya seperti mana dalam hadis dari Anas bin Malik R.A. ia berkata:

"Nabi SAW, menikahi Shafiyah dan kemerdekaannya sebagai mas kahwinnya, kemudian beliau menyelenggarakan Walimatul 'Urus selama tiga hari"

(HR. al- Bukhari dan Muslim)

Pendapat Syaikh Abdul Azhim bin Badawi al-Khalafi menyatakan wajib bagi orang yang menikah untuk mengadakan Walimatul 'Urus setelah menggauli isteri, sebagaimana perintah Nabi SAW. Kepada 'Abdurrahman bin 'Auf dalam hadis diriwayatkan oleh Buraidah bin al-Hashib, ia berkata, *"Tatkala 'Ali meminang Fatimah, ia berkata, 'Rasulullah SAW bersabda, Sesungguhnya merupakan keharusan bagi pengantin untuk menyelenggarakan Walimatul 'Urus.*

Sebahagian ahli ilmu berpendapat wajibnya mengadakan Walimatul 'Urus dengan mengambil kira dalil dari hadis Buraidah bin Hushaib ra, bahawa Rasulullah SAW, bersabda *"Tiap - tiap perkahwinan harus diadakan Walimatul 'Urus. Jika ditelusuri Hadis yang diriwayatkan Ibnu 'Asakir ianya tidak dapat dijadikan hujah karena status sanadnya dha'if atau lemah dan tidak kuat. Pandangan yang menyatakan sunnah muakkadah menjelaskan untuk mengadakan Walimatul 'Urus haruslah menurut kemampuan masing - masing. Dalam hal ini Rasulullah SAW, berkata kepada Abdurrahman bin Auf ketika ia menikah:*

"Semoga Allah memberkahimu. Adakanlah Walimatul 'Urus walau hanya dengan menyembelih seekor kambing"

(HR. al-Bukhari dan Muslim).

253 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

Hadis tersebut menegaskan bahawa pelaksanaan kenduri kendara pernikahan sangat dianjurkan, bahkan disebutkan berwalimahlah sekalipun hanya dengan jamuan berasaskan seekor kambing. Konsep mengikut kemampuan serta tidak membebankan dalam majlis pernikahan, Maka anjuran untuk mengadakan Walimatul 'Urus dari hadis tersebut adalah sangat digalakkan dalam konteks mengikut kondisi pasangan terhadap kemampuan walaupun dengan jamuan yang sangat ringan atau sederhana. Bahkan dikatakan bahawa Rasulullah SAW, mengadakan Walimatul 'Urus semasa beliau menikahi Shafiyah jamuannya hanya dengan *al-syai'ir* iaitu makanan yang bahan asalnya dari kurma yang dicampur dengan tepung atau susu. Oleh yang demikian, jumhur ulama berpendapat hukumnya adalah sunnah dan tidak wajib.

Hal yang sama ditegaskan juga dalam mazhab Syafi'i sebagaimana disebutkan oleh Al-Ghazali (450-505 H) adalah hukum Walimatul 'Urus itu sunnah mu'akkad. Sunnah mu'akkad ini mempunyai Dalil-dalil yang sangat dominan bagi pelaksanaan Walimatul 'Urus, sebagaimana yang diutarakan oleh Al-Syarbaini mengatakan secara terperinci Walimatul 'Urus Hukumnya Sunnah Mu'akkad berdasarkan adanya ketetapan dalil dari Rasulullah SAW tentang Walimatul 'Urus tersebut baik secara *qauli* maupun *fi'li* dalam *Mughni Al-Muhtaj*, yang merupakan ulama Syafi'iyah (w. 977 H) ia. Dalam Riwayat Imam Bukhari bahawa Rasulullah SAW pernah mengadakan walimah ketika perkahwinannya dengan sebahagian isterinya dengan dua *mud* gandum.

Konsep Perbelanjaan Dalam Aktiviti Pernikahan Mengikut Sunnah Rasulullah SAW

Hasil daripada contoh penelitian yang telah dilalui oleh Rasulullah SAW dalam urusan pemberian mas kahwin dan penganjuran Walimatul 'Urus baginda, didapati terdapat beberapa konsep berbelanja dalam hal berkaitan persediaan perkahwinan telah diketengahkan oleh baginda. Dalam menguruskan hal perkahwinan, Rasulullah SAW telah gambarkan amalan mahar yang diberikan kepada isteri-isteri baginda tidak kurang dari 500 dirham sebagaimana yang diriwayatkan Abu Salamah bin 'Abd al-Rahman. Selain itu, pemberian perkakas rumah yang bernilai 500 dirham juga boleh dijadikan mahar kepada Saidatina 'Aishah r.a. Oleh yang demikian pemberian mahar tidak hanya tertumpu kepada wang sahaja.

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 254 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

Hal ini menunjukkan ketika Walimatul 'Urus hanya berasaskan seekor kambing sempena perkahwinan baginda dengan Saidatina Zaynab binti Jahsh r.a yang. Rasulullah SAW mementingkan unsur kemampuan dalam menyediakan hidangan untuk Walimatul 'Urus. Ibn Hajar membincangkan konsep kemampuan berbelanja dengan memperincikan perlunya mengikut tahap kemampuan penyediaan hidangan untuk Walimatul 'Urus adalah satu perkara yang disunatkan. Hal ini disokong dengan peristiwa baginda Rasulullah SAW pernah menegur seorang sahabat yang membayar mahar pernikahan kepada isterinya dengan satu kadar yang melebihi dengan tahap kemampuan beliau. Al-Nawawi pula menyatakan kesukaran pihak suami membayar mahar yang melebihi tahap kemampuan dirinya sendiri seperti yang diminta oleh pihak bakal isteri adalah hukumnya makruh. Ini kerana ia akan menyukarkan pihak suami untuk memenuhi bayaran tersebut. Perbelanjaan perkahwinan secara keseluruhannya akan lebih terkawal dan dapat mengelakkan daripada berlakunya perbelanjaan di luar batas kemampuan.

Faktor Kewangan

Faktor kewangan menjadi perkara yang dibelenggu golongan kurang berkemampuan. Antara sebab utama yang di ketengahkan Berita Harian Rabu, 25 Julai 2018 kaum lelaki atau perempuan belum berkahwin adalah perbelanjaan yang tinggi akan memberi kesan dalam perangan berkeluarga selepas bernikah. Sidang Dewan Negara pada tahun lalu tahun 2017, kajian yang telah dijalankan oleh Kementerian Pembangunan Wanita, keluarga dan masyarakat pada 2010 mendapati faktor utama ramai lelaki tidak berkahwin ialah kerana masalah kewangan sebanyak 44.7 peratus (Kosmo, 2013). Kewujudan kepelbagaian adat resam perkahwinan masyarakat melayu yang sukar ditinggalkan telah menyumbang kepada peningkatan perbelanjaan perkahwinan. Syh Noorul Madiah Binti Syed Husin et.al (2017) menyatakan elemen perbelanjaan perkahwinan yang ada pada masa kini adalah mas kahwin, Walimatul 'Urus, dan juga elemen sampingan seperti pemberian hadiah sesama pasangan, penyediaan persiapan majlis perkahwinan dan pemberian hadiah kepada tetamu sehingga boleh menyebabkan bebanan hutang.

Hakikat Semasa Golongan Tidak Berkemampuan (Miskin)

Menurut data yang dikeluarkan oleh unit statistik sosial ekonomi menerusi statistik kemiskinan mengikut jenis miskin tegar di Malaysia menunjukkan trend yang mendatar dari tahun 2009 hingga 2019 seperti yang dipaparkan jadual di bawah:

Negeri	2009	2012	2014	2016	2019
Johor	17.2	16.1	10.2	13.5	15.5
Kedah	16.0	16.5	12.1	15.9	10.9
Kelantan	11.4	14.3	12.4	12.1	9.9
Melaka	14.8	15.4	8.8	10.7	17.0
Negeri Sembilan	12.7	15.5	13.0	15.5	11.6
Pahang	12.0	12.7	12.1	8.2	6.0
Pulau Pinang	15.4	16.5	12.4	6.6	13.2
Perak	13.3	18.6	16.0	14.1	11.3
Perlis	17.0	19.2	10.1	12.0	12.0
Selangor	16.2	15.6	11.1	10.7	15.3
Terengganu	12.1	20.5	13.7	10.2	8.2
Sabah	19.5	18.6	16.3	17.6	14.7
Sarawak	16.4	19.6	17.1	16.8	15.2
W.P Kuala Lumpur	16.8	12.3	13.3	13.8	10.6
W.P Labuan	17.9	17.6	14.1	11.6	12.9
W.P Putrajaya	11.1	4.9	7.9	6.8	12.1

Jadual Insiden kemiskinan relatif mengikut kumpulan etnik, strata dan negeri, Malaysia, 2009 - 2019

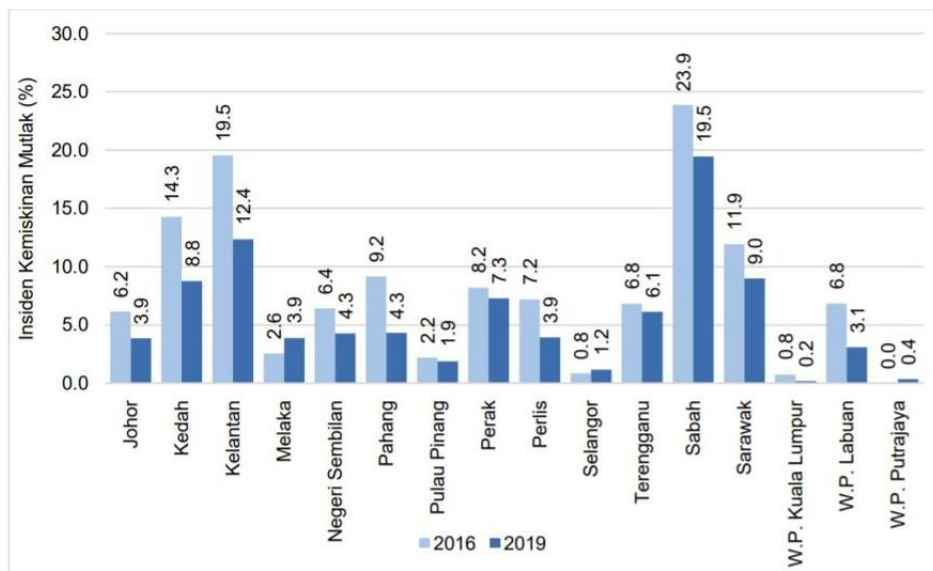
Kemiskinan

Konsep kemiskinan mengambil kira PGK makanan dan PGK bukan makanan bagi setiap isi rumah. Sesebuah keluarga dianggap miskin jika pendapatan mereka kurang daripada nilai PGK yang sepatutnya. Ini bermaksud isi rumah tersebut kekurangan sumber pendapatan untuk memenuhi keperluan asas makanan dan bukan makanan bagi setiap ahlinya dan dianggap miskin tegar.

Kemiskinan Mutlak

Kemiskinan mutlak adalah pendapatan isi rumah tidak mencukupi untuk menampung keperluan hidup asas iaitu makanan, perlindungan dan pakaian. Kemiskinan mutlak diukur dengan mendefinisikan garis kemiskinan.

Di Malaysia, kaedah pengukuran kemiskinan mutlak dilaksanakan sejak tahun 1977 dengan menggunakan pendekatan kos keperluan asas. Melalui kaedah ini satu paras keperluan minimum yang dikenali sebagai Pendapatan Garis Kemiskinan (PGK) telah ditetapkan. Jumlah PGK adalah hasil tambah PGK makanan dan bukan makanan. Nilai PGK makanan diperoleh melalui penetapan keperluan bagi sesebuah isi rumah. Nilai PGK bukan makanan pula ditentukan berdasarkan kepada corak perbelanjaan serta keperluan asas isi rumah berpendapatan rendah yang diperoleh melalui *survei* Perbelanjaan Isi Rumah (HES). Oleh itu, sesebuah keluarga dikategorikan sebagai miskin mutlak jika pendapatan keseluruhan isi rumahnya berada di bawah paras nilai PGK, manakala isi rumah dikategorikan sebagai miskin tegar jika pendapatan keseluruhan isi rumahnya berada di bawah paras nilai PGK makanan.



Nota: Data bagi tahun 2016 disemak semula berdasarkan Metodologi 2019

Carta di atas adalah nilai PGK pada tahun 2019 menunjukkan Malaysia telah disemak semula dan mendapati nilai purata PGK di

257 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

peringkat nasional ialah RM2,208 sebulan manakala purata nilai PGK makanan adalah RM1,038 sebulan dengan purata saiz isi rumah seramai 3.9 orang. Kemiskinan mutlak keseluruhan bertambah baik daripada 7.611 peratus pada 2016 kepada 5.6 peratus. Dalam tempoh yang sama, insiden kemiskinan mutlak di bandar dan luar bandar turut mencatatkan penurunan kepada 3.8 peratus dan 12.4 peratus.

Selain itu, kemiskinan tegar direkodkan sebanyak 0.4 peratus pada tahun 2019 berbanding 0.612 peratus pada tahun 2016. Bumiputera mencatatkan penurunan insiden kemiskinan mutlak kepada 7.2 peratus berbanding 9.713 peratus (2016). Kemiskinan mengikut negeri menunjukkan Sabah mencatatkan kemiskinan tertinggi iaitu 19.5 peratus dan diikuti oleh Kelantan 12.4 peratus. Kedah mencatatkan pengurangan kemiskinan yang ketara iaitu daripada 14.314 peratus kepada 8.8 peratus, diikuti Pahang daripada 9.215 peratus kepada 4.3 peratus. Walaupun mencatatkan insiden kemiskinan tertinggi, Sabah turut merekodkan penurunan kemiskinan yang ketara sebanyak 4.4 mata peratus berbanding tahun 2016.

Media Sosial Dan Teknologi

Perubahan zaman dari media cetak yang menggunakan objek fizikal seperti akhbar, buku, majalah, risalah, atau komik untuk menyebarkan sesuatu maklumat. Zaman arus kemodenan hari ini menggunakan media sosial sebagai satu saluran yang digunakan untuk menyebarkan berita atau makluman dengan tujuan untuk menarik perhatian penonton yang ramai dengan lebih cekap dan cepat. (Mohamad Hafifi, Nurzali, Jamilah & Darshan, 2017). Fungsi media sosial masa kini merupakan jaringan sosial di mana setiap orang boleh membina laman web secara peribadi, berkomunikasi dengan rakan-rakan untuk berkongsi maklumat. Antara contoh jaringan media sosial yang terkenal pada masa kini seperti *Facebook, Youtube, Twitter, Blog, WhatsApp, Telegram, WhatsApp, Instagram* dan banyak lagi.

Teknologi pula berasal daripada gabungan dua perkataan, iaitu *techne* dan *logos*. *Techne* dalam bahasa Yunani bermakna seni atau kerja tangan dan *logos* bererti wacana atau kajian sistematis. Mesthere (1970) telah mendefinisikan teknologi sebagai 'satu himpunan ilmu yang tersusun dan berkaitan serta berperanan untuk mencapai matlamat yang bersifat praktikal. Perkembangan teknologi berlaku dengan pesat membolehkan perhubungan dan interaksi antara sesama manusia lebih pantas dan berkesan. Hal ini menyebabkan golongan

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 258 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

muda atau tua pada hari ini lebih banyak menggunakan teknologi untuk memudahkan komunikasi seharian serta menjadi keperluan bagi menyebarkan sesuatu maklumat.

Dapatan Kajian Hukum Hebahan Pernikahan

Hebahan dalam Pernikahan di manifestasikan dalam bentuk majlis Walimatul 'Urus . Dengan adanya majlis ini, berita berkaitan pernikahan akan tersebar, bukan dengan hanya saksi yang hadir majlis akad pernikahan sahaja. Pada awal era Islam hebahan pernikahan adalah satu hal yang disunatkan namun saksi dalam pernikahan adalah rukun nikah. Hal ini dianjurkan oleh Rasulullah SAW Islam adanya pengumuman pernikahan tersebut berdasarkan hadis yang diceritakan oleh 'Amir bin Abdullah bin Zubair.

أخبرنا السنن بن سفيان الشيباني قال : حدثنا حرملة بن يحيى قال : حدثنا ابن وهب قال : حدثني عبد الله بن الأسود عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال : (أعلنوا النكاح) قال الشيخ رضي الله عنه : معناه : أعلنوا بشاهدين عدلي

Telah mengabarkan kepada kami al-Hasan bin Sufyan al-Syaibaniy, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Harmalah bin Yahya, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Ibnu Wahb, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Abdullah bin al-Aswad dari Amir Ibnu Abdullah Ibnu al-Zubair, dari ayahnya Radliyallaahu 'anhu bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Sebarkanlah berita pernikahan."

(Hadis riwayat imam Ahmad /sahih oleh Al – Hâkim dan hassan oleh al-Arnauth)

حدثنا عبد الله حدثني أبى ثنا هارون بن معروف قال عبد الله وسمعتُه أنا من هارون قال حدثنا عبد الله بن وهب قال حدثني عبد الله بن الأسود القرشي عن عامر بن عبد الله بن الزبير عن أبيه ان النبي صلى الله عليه و سلم قال أعلنوا النكاح

Telah menceritakan kepada kami Abdullah Telah berkata kepadaku Ayahku Telah berkata kepada kami Harun bin Ma'ruf, Abdullah telah berkata aku telah mendengarnya dari Harun , ia berkata telah

259 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

menceritakan kepada kami Abdullah bin Wahb, ia berkata telah menceritakan kepadaku Abdullah bin al-Aswad al-Qursiy, dari Amir Ibnu Abdullah Ibnu al-Zubair, dari ayahnya Radliyallaahu 'anhu bahwa Rasulullah Shallallaahu 'alaihi wa Sallam bersabda: "Sebarkanlah berita pernikahan."

Syu'aib al-Arnauth memberikan penilaian bahawa *sanad* hadis ini *hasan*. Hadis yang berstatus *hasan* juga dapat diamalkan dan dapat dijadikan hujah. Hadis ini memberi maksud bahawa Nabi Muhammad memerintahkan umatnya untuk mengumumkan pernikahan. Hebahan pernikahan adalah bertujuan pasangan bebas dari tuduhan zina atau fitnah yang keji serta keberkatan dari Allah.

Oleh itu, terbina pandangan fuqaha berdasarkan hadis di atas berkaitan pengumuman pernikahan. Imam Syafi'i dan Abu Hanifah menyatakan jika ada dua (2) orang laki-laki yang '*adil* sebagai saksi (Abu Hanifah menambahkan boleh jika hanya satu orang laki-laki dan dua orang perempuan) maka pernikahan tersebut tidak lagi dikategorikan sebagai pernikahan tersembunyi. Saksi yang dimaksudkan itu adalah sebagai bentuk pengumuman pernikahan. Pandangan ini di sokong oleh Ibnu Hibban yang menyatakan pengumuman pernikahan sudah cukup disaksikan oleh dua orang saksi.

Sebaliknya fuqaha dari mazhab Malikiyah berpendapat bahawa nikah tersembunyi itu adalah wujudnya pesanan kepada para saksi yang hadir dalam majlis akad untuk menyembunyikan pernikahan, oleh sebab itu menurut pandangan mazhab Malikiyyah pengumuman tersebut adalah wajib hukumnya, dan tidak cukup dengan hanya kewujudan saksi. Malah ulama Malikiyah menyatakan pernikahan yang disembunyikan adalah batil (tidak sah). Pendapat Imam Malik sendiri dalam hal ini ditegaskan dalam *al-Muwatta'* bahawasanya nikah sembunyi merupakan perkahwinan yang dilarang. Dengan kata lain pendapat ulama Malikiyah ini menentang pendapat Syafi'i dan Abu Hanifah yang menganggap bahawa keberadaan saksi merupakan pengumuman pernikahan. Oleh yang demikian sudah tentu fuqaha Malikiyah mewajibkan mengumumkan pernikahan kepada masyarakat umum.

Selain itu, menurut Imam Al-Zuhri yang menyokong pendapat Malikiyah bahawasanya pengumuman pernikahan hukumnya adalah fardu. Ia juga salah satu pendapat yang kuat dengan meletakkan salah satu syarat sah akad nikah adalah mengiklankan pernikahan. Apabila

tidak membuat hebahan menyebabkan pernikahan tersebut tidak sah. Namun dalam Wizarah al-Auqâf wa al-Shu'ûn al-Islamiyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah* Kuwait, ulama fiqh umumnya berpendapat bahwa hukum mengumumkan perkahwinan bukanlah merupakan syarat, rukun, ataupun kewajiban dalam sebuah akad perkahwinan. Oleh itu, hukum mengumumkan perkahwinan adalah *yundhabu* (disunnahkan).

Penggunaan Media Sosial Dalam Hebahan Perkahwinan

Penulis lebih cenderung kepada pendapat yang menyatakan Walimatul 'Urus itu sunnah mu'akkad seperti mana dalam bahagian perbincangan di atas bagi golongan tidak berkemampuan mengadakan majlis kenduri. Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah Rahimahullah menyatakan, "Adapun Walimatul 'Urus maka hukumnya adalah sunnah." Berkatanya lagi, "Dianjurkan untuk mengadakan Walimatul 'Urus berdasarkan kesepakatan ulama, bahkan di antara mereka ada pula yang mewajibkannya." Pendapat ulama terkait *Walimatul 'Urus* sunnah mu'akkad ini karena perintah tersebut tidak begitu kuat jika dilihat dari penggunaan kata (lau), hal ini menunjukkan berlaku toleransi dan keringanan bagi yang tidak melaksanakannya di samping hukum wajibnya menghadiri Walimatul 'Urus karena dalilnya lebih kuat dan sangat tegas. Selain itu, penulis lebih menekankan hikmah dalam mengadakan Walimatul 'Urus adalah bertujuan menyebarkan berkaitan pernikahan sesebuah pasangan supaya dapat mengelak perkara negatif seperti tuduhan zina.

Penulis juga sependapat dengan pandangan Imam Malik yang menyatakan tidak boleh pernikahan berlaku secara tersembunyi pada masa kini, kerana penggunaan media sosial hari ini sangat mudah untuk sebar perkara negatif seperti fitnah dan tuduhan yang dilarang dalam Islam. Hebahan pernikahan dapat dicapai melalui penyaksian oleh dua orang saksi seperti mana tuntutan rukun nikah, namun hebahan tersebut masih terbatas kepada mereka yang hadir ketika majlis akad nikah sahaja. Pendapat imam malik dalam mewajibkan pengumuman pernikahan dapat membela hak asasi pasangan tersebut. Namun dalam dunia teknologi pada hari ni media sosial sering digunakan sebagai alat hebahan sesuatu berita. Oleh itu, kajian ini menekan bahawasanya diharuskan penggunaan media sosial sebagai perantara bagi hebahan pernikahan kepada golongan tidak berkemampuan untuk mengadakan Walimatul 'Urus kerana media sosial kini merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dalam

261 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

kehidupan seharian masyarakat. Hal ini demikian kerana pada masa kini, hampir semua orang mempunyai akaun media sosial tidak kira golongan dan peringkat umur. Hal seperti demikian akan memudahkan hebahan pernikahan itu dapat diketahui dengan pantas. Walaubagaimanapun, dalam kepantasan mengakses media sosial, pengguna hendaklah sedar dan patuh etika penggunaan media sosial menurut syariat Islam.

Media sosial diwujudkan bagi menghebahkan kepada masyarakat berkenaan berlakunya ijab dan qabul yang sah. Tujuannya adalah sangat baik namun senario pada hari ini menyaksikan kepelbagaian *trend* baru dalam tatacara hebahan pernikahan iaitu dengan memuatkan gambar pengantin pada media sosial. Secara dasarnya, hukumnya adalah harus dengan tujuan supaya dapat mengenali pasangan pengantin. Hebahan ini menjadi harus kerana menurut Shaikh Mohd Saifuddeen (2018), rata-rata generasi hari ini ialah generasi celik teknologi. Bagi melakukan hebahan pernikahan, pendekatan terkini berasaskan teknologi perlu digunakan. Atas sebab ini, perlu ada kefahaman dan etika Islam dalam penggunaan media sosial supaya tujuan hebahan pernikahan itu tidak akan menghadirkan unsur negatif dari pelbagai pihak. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa perkara yang seharusnya pihak yang akan menyebarkan makluman perlu dipatuhi :

- i. Gambar perlulah dalam keadaan sopan atau menutup aurat sebagaimana perintah syariat Islam.
- ii. Pasangan pengantin tidak meletakkan gambar yang mempunyai aksi keterlaluan sehingga boleh menimbulkan fitnah.
- iii. Penulisan keterangan dan gaya bahasa hebahan tidak berunsur menyakiti mana - mana pihak.
- iv. Hebahan tidak ada unsur penipuan dan mestilah pernikahan yang benar (*Al-Siddiq*) menurut syarak sahaja boleh dihebahkan.

Shuhari & Hamat (2015) mendefinisikan *Al-Siddiq* merujuk kepada kekuatan mengenai sesuatu perkara seperti kebenaran ke atas sesuatu perkara. Dalam konteks ini, kebenaran dalam menyampaikan maklumat dalam media sosial dengan sesuatu maklumat dalam masyarakat muslim amat penting bukan sahaja maklumat berbentuk keagamaan namun kesahihannya juga amat penting. Penggunaan media sosial yang mudah diakses oleh semua lapisan masyarakat

Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 262 Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi

memudahkan penyampaian dan pencarian sesuatu maklumat sama ada maklumat fakta mahupun palsu. Sifat Al-Siddiq dalam menyampaikan maklumat yang benar dan tidak menokok tambah sesuatu maklumat adalah tuntutan yang diwajibkan dalam agama Islam. hal ini ditegaskan berdasarkan perilaku Abdullah ibn `Umar menyuruh dua orang sahabatnya memberi perhatian kepada ungkapan yang membicarakan tentang sifat Al-Siddiq ini. Satu athar daripada Ibn `Umar ada menjelaskan (Al-Bayhaqi, 2003: 4515):

Abdullah ibn Umar berkata, "Ketahuilah bahawa antara tanda-tanda keimanan

ialah kamu mengutamakan sifat benar yang memberi mudarat kepadamu berbanding

dengan sifat dusta yang boleh memberi manfaat kepadamu

(Al-Baihaqi)

Jelas ungkapan di atas menyarankan bahawa bersifat benar sebagai tanda keimanan seseorang. Oleh yang demikian, dalam menyampaikan maklumat atau hebahan pernikahan kepada orang ramai perlu diterapkan sifat Al-Siddiq iaitu sifat yang berkait rapat dengan keikhlasan agar maklumat yang disampaikan dapat menghasilkan tujuan yang sama seperti kehendak mengadakan Walimatul `Urus.

Situasi Semasa Mengenai Hebahan Pernikahan

Hakikat kehidupan hari ini ialah manusia telah bergantung dengan penggunaan teknologi. Perkembangan komunikasi di era moden kini melihat manusia dapat berhubung bukan sahaja secara langsung, tetapi menggunakan aplikasi media sosial" (Al-Basri, 2011; Jasmi, Kamarul Azmi & Mohd Rashid, 2008; Mohd Rashid & Jasmi, 2006; Nurrizka, 2016). Oleh itu berlakunya seperti hebahan pernikahan boleh dimuat naik dan dikongsikan menerusi media sosial. Sedangkan, tidak dijemput Walimatul `Urus namun kita telah mengetahui berita tentang sesuatu pernikahan yang sah. Media sosial menjadi satu wadah yang bertujuan menyampaikan berita tentang pernikahan sesebuah pasangan yang baru. Ledakan teknologi komunikasi pada masa kini membawa fenomena baru dalam bentuk komunikasi manusia apabila fokus kini tertumpu kepada penggunaan media sosial dalam pelbagai aspek kehidupan. Malah, penggunaan media sosial menjadi aktiviti yang popular di laman sosial (Socialnomics.net, 2012). Justeru,

penggunaan media sosial ini meliputi tuntutan pelaksanaan yang harus digunakan dalam pelbagai metode mengikut kesesuaian zaman (Faradillah, 2014). Kewujudan laman sesawang rangkaian sosial seperti *facebook*, *Twiter*, *Instagram* dan lain-lain digunakan oleh semua peringkat lapisan masyarakat dalam hebahan sesuatu maklumat pernikahan.

Hukum Kemaslahatan Golongan Miskin Bagi Mengadakan Walimatul 'Urus

Hukum Islam memiliki tujuan sesuai fitrah manusia serta sebagai alasan bagi golongan miskin atau tidak berkemampuan mengambil masalah dan mencegah kemudharatan. Muhammad Abu Zahrah menyatakan peraturan dalam Syariah di dalamnya terdapat kemaslahatan. Syariat Islam adalah untuk membawa manusia dalam kondisi yang baik serta menghindarkannya dari segala hal yang buruk. Kefahaman masalah yang pertama adalah bersifat mutlak, mengandungi pengertian bukan relatif atau subjektif yang akan tunduk pada hawa nafsu. Kemudian yang kedua; masalah itu bersifat menyeluruh (*kulliyah*) serta tidak bertentangan dengan sebahagian (*juz'iyat*)-nya. Pandangan Asy-Syaṭibi menyatakan bahawa manusia akan memperoleh kemaslahatan dan mencegah kemudharatan apabila seseorang Insan sudah melaksanakan syariah, maka akan terbebas dari nafsu dan menjadi hamba.

Hakikat masalah dikategorikan kepada tiga bahagian yaitu *ḍaruriyyat* (*necessities*), *ḥajjiyyat* (*requirements*) dan *taḥsiniyyat* (*beautification*). *Ḍaruriyyat* adalah sesuatu yang menjadi keperluan dilaksanakan untuk mewujudkan kemaslahatan berkaitan dengan dimensi duniawi dan akhirat. Sekiranya hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerosakan bahkan memberi kesan dalam kehidupan sebagai seorang Muslim seperti makan, minum, solat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya. *Ḥajjiyyat* pula merupakan sesuatu pelengkap yang sebaiknya ada sehingga dalam melaksanakannya serta terhindar dari kesulitan. Jika sesuatu ini tidak ada, maka tidak akan menimbulkan kerosakan atau mudarat yang besar, akan tetapi berimplikasi adanya kesempitan dan *masyaqqah*. Kategori *taḥsiniyyat* sebagai pelengkap akan mendatangkan kesempurnaan dalam suatu aktiviti yang dilakukan, dan jika ditinggalkan maka tidak akan menimbulkan kesulitan. *Taḥsiniyyat* adalah pelengkap bagi *hajjiyyat* sahaja, sekiranya dipenuhi akan

menjadikan sesuatu itu lengkap sebagai nilai tambahan sahaja. Syh Noorul Madihah Syed Husin (2017) menerangkan sekiranya jika tidak melakukan perkara *tahsiniyyat* juga tidak akan menimbulkan kesan yang boleh menyebabkan darurat. Seterusnya diikuti dengan keperluan *tahsiniyyat* yang bertujuan untuk melakukan perkara harus seperti persiapan diri pasangan, hiburan, fotografi, pelamin dan berbulan madu.

Kesimpulan

Berdasarkan perbincangan dan dapatan kajian menunjukkan kajian ini sangat menyarankan penggunaan media sosial seiring dengan situasi semasa peredaran arus zaman berteknologi untuk hebahan pernikahan telah melengkapinya syariat Islam. Namun dalam pelaksanaan Walimatul 'Urus kalangan masyarakat mengikut situasi semasa tahap kemampuan individu dan masyarakat umum. Ianya mungkin hanya akan memenuhi tuntutan *dharuriyyat* iaitu mahar dan akad pernikahan sahaja serta diharuskan melakukan hebahan pernikahan dalam media sosial sahaja bagi golongan yang tidak berkemampuan. Namun demikian, saranan penulis juga dalam kajian ini mendapati bahawa Islam tidak melarang untuk menganjurkan majlis perkahwinan dan ia perlulah mengikut kadar kemampuan dan tidak membebankan kepada pasangan tersebut. Sekiranya hal tersebut berlaku ianya akan menepati sunnah Rasulullah SAW. Bagi golongan yang berkemampuan untuk mengadakan Walimatul 'Urus pula sudah tentu boleh juga menggunakan media sosial sebagai hebahan pernikahan serta mendapat pahala mengikut Sunnah Rasulullah SAW berikutan jamuan makan yang disediakan dalam majlis Walimatul 'Urus. Walimatul 'Urus sebaiknya dilakukan dengan niat ikhlas semata-mata karena Allah dan mengikut sunnah Rasulullah SAW. Hindari sifat ingin mendakan Walimatul 'Urus dengan niat memamerkan harta yang dimiliki, atau saling bersaing dengan orang lain. Tujuan Walimatul 'Urus itu sendiri adalah tidak dengan niat mencari sensasi, mencari populariti. Selain itu, jangan berniat untuk menyakiti hati orang lain dengan cara mengadakan Walimatul 'Urus besar-besaran. Bahkan ianya tujuan utama mengadakan Walimatul 'Urus dengan mengharapkan sumbangan yang lebih banyak. Perbincangan ini juga, menunjukkan adanya hebahan pernikahan mengikut anjuran Nabi dalam beberapa hadis atas dan anjuran dalam mengadakan majlis kenduri perkahwinan walaupun dalam bentuk sederhana. Namun, dalam situasi semasa

265 Azhan Taqiuddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

terhadap kemampuan perbelanjaan dari sudut kewangan menunjukkan spirit dan substantif yang ingin dicapai dalam kekangan mengadakan Walimatul 'Urus, oleh itu dengan hanya menerusi hebahan pernikahan sahaja menjadi pilihan, meskipun dalam bentuk berbeza namun ia mencapai matlamat hebahan pernikahan dengan dimensi pencapaian yang sama. Hal ini menunjukkan adanya iklan atau pengumuman pernikahan kepada khalayak ramai, dengan bertujuan memberi tahu sesuatu ikatan pernikahan yang sah di sisi syarak serta tidak menjadi rahsia atau bagi mengelak tuduhan yang dilarang dalam Islam. Dengan adanya saranan hebahan pernikahan ini matlamat syariat Islam akan terjaga dari segala aspek sosial.

BIBLIOGRAFI

'Abd al-Rabb Nawwab al-Din al-Nawwab, *Ta'akhhur Sin al-Zawaj* (Riyad: Dar al-'Asimah, 1415H), 172-173. 66 Jalal al-Sanad, "Ta'akhhur Sin al-Zawaj laday al-Syabab al-Jami'i: Dirasah Maydaniyyah 'ala 'Aynah min Talabah Jami'ah Damsyiq", *MajAllah Jami'ah Damsyiq* 23, no. 1 (2007), 83-124.

Abdul Halim Abd. Kadir, Nor 'Azzah Kamri dan Baharom Kassim, "Maqasid Syariah: Isu-isu Kepenggunaan, Realiti dan Cabaran," dalam *Maqasid Syariah Isu-isu Kepenggunaan: Realiti dan Cabaran*, ed.

Abdul Karim Ali dan Mohd Nazri Chik (Shah Alam: Persatuan Ulama'Malaysia, (2013), 1-25.

Abu al-Hasan 'Ali bin Umar bin Ahmad bin Mahdi bin Mas'ud bin al-Nu'man bin Dinar al-Baghdadiy, *Sunan al-Daruquthni*, (Mesir: Wazarah al-Aufaq al-Mishriyyah, t.th), j. 8, h. 346.

Agusri Fauzan Pernikahan Sirri (Kontekstualisasi Pemahaman Hadis dalam Studi Kasus di Indonesia) *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* p-ISSN:1693-8712|e-ISSN: 25027565 Vol. 21, No. 01, Juli, 17 – 25 (2021).

**Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 266
Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi**

Ahmad bin 'Ali bin al-Mutsanna abu Ya'la al-Maushuli al-Tamimi, *Musnad Abi Ya'la*, (Damaskus: Dar al-Ma'mun li al-Turats, 1984), j. 6, h. 446.

Ahmad bin Hanbal, Musad Ahmad bin Hanbal, (Kairo: Muassasah Qurtubah, t.th), j. 4, h. 5.

Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ alBukhārī*, dalam Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz al-Shaykh, *Mawsū'at al- Ḥadīth al-Sharīf al-Kutub al-Sittah*. (Riyādh: Dār al-Salām), (2000).

Al-Nawāwī, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Sharf. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī*. Kaherah: Dār al Taqwā, t.t.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Al-Jāmi' li Aḥkām alQur'an*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Hafnawī dan Maḥmūd Ḥāmid 'Uthmān. (Kaherah: Dār al-Ḥadīth), (2002).

Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idrīs. *Al-Umm*. (Mansoura: Dār alWafā'), (2001).

Al-Sharbinī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rīfah Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, (1994).

Anas Zarqa', "A Partial Relationship in a Muslim's Utility Function," dalam *Reading in Microeconomic – An Islamic Perspective*, ed. Arsyad, Aisyah. "Menuju Fikih Gender: Analisis Hadis Tentang Perintah Mengumumkan Pernikahan." *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 8.2 (2019).

Arsyad, Aisyah. "Menuju Fikih Gender: Analisis Hadis Tentang Perintah Mengumumkan Pernikahan." *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 8.2 (2019).

Asnilawati Arifin. "Mahar dan Hantaran dalam Masyarakat Aceh dan Kelantan: Kajian Menurut Perspektif Hukum Islam" (Disertasi Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009).

267 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

Azhar Abdul Aziz. "Amalan Perkongsian Pendapatan Antara Suami Isteri dalam Keluarga Islam di Malaysia: Analisis Terhadap Sumbangan Isteri Bekerja dalam Perbelanjaan Rumah Tangga" (Tesis Kedoktoran, Universiti Malaya, 2012).

Basri Abd Ghani, Sayuti Abd Ghani dan Jamal Ali, "Kepenggunaan Islam dalam Masalah Asas Ekonomi", *Jurnal Intelek* 5, no. 1 (2010), 1-13.

Blakely, Kristin, "Busy Brides and the Business of Family Life: The Wedding-planning Industry and the Commodity Frontier", *Journal of Family Issues* 29, no. 5 (2008), 639-662.

Cheol Park, "Consumption in the Korean Wedding Ritual: Wedding Ritual Values, Consumer Needs, and Expenditures", *Journal of Family and Economic Issues* 18, no. 2 (February 1977), 191-209.

Damanik, Nurliana. "Teori Pemahaman Hadis Hasan." *Shahih (Jurnal Kewahyuan Islam)* 2.2 (2020).

Dian Mustika, "Pencatatan Perkawinan dalam Undang-Undang Hukum Keluarga di Dunia Islam", *Inovatif; Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 4. No. 5 (Juli, 2015), 54.

Fatimah Abdullah, "Dari Halaman Rumah ke Dewan Merak Kayangan", *SARI Jurnal Alam dan Tamadun Melayu* 27, no. 1 (Jun - Disember 2009), 97-107.

Fatimah Abdullah, Mohamad Zain Musa dan Farid Mat Zain, "Perkahwinan dan Keluarga dalam Masyarakat Cam", *SARI Jurnal Alam dan Tamadun Melayu* 28, no. 2 (2010), 155-173.

Gusmia Arianti. *kepuasan remaja terhadap penggunaan media sosial instagram dan path*, Print ISSN:1412-7873; Online ISSN: 2598-7402 (2017).

Hadis yang semakna dengan ini juga diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Ibnu Majah, al Darimi, Imam Malik, dan Imam Ahmad bin Hanbal. Lihat: Maudina, Aldila. *Walimah Urs dalam Perspektif Hadis*. BS thesis. (2018), h. 32.

**Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 268
Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi**

Hanan 'Isa Ahmad al-Riba, "al-Dawabit al-Syar'iyah li Haflat alKhitbah wa al-'Aqd wa al-Zifaf: Dirasah Fiqhiyyah Mu'asirah" (Tesis Sarjana, Universiti Yarmuk, 2009).

Hantaran Kahwin Tinggi Punca Ramai Membujang,' *Kosmo*, (10 Ogos 2013), 2 Haris Hidayatulloh. 2019. Maisih, Tinjauan Hukum Islam Terhadap Tradisi Pamoghi Dalam Resepsi Perkawinan, *Jurnal Hukum Keluarga Islam Volume 4, Nomor 1, April 2019; ISSN: 2541-1489 (cetak)/2541-1497 (online) Jombang, (2019),hal.1-29.*

Ibn Mājah, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Rab'i. "*Sunan Ibn Majah*", dalam al-Shaykh, *Mawsū'at al-Ḥadīth alSharīf: al-Kutub al-Sittah*, (2591).

Ibn Qudāmah. *Al-Mughnī*, ed. 'Abd Allāh bin 'Abd al-Muḥsin alTurk dan 'Abd al-Fattāh Muḥammad al-Halw. Riyadh: Dār 'Alam al-Kutub, 1986.

Jalila Hajji, "A Moroccan Wedding Ceremony Between Traditions and Modernity: The Role of Women in the Preparations" (Tesis Sarjana, Universiti Tromso, 2008).

Jannah, Shofiatul "Penundaan Perkawinan di Tengah Wabah Covid-19", *Jurnal Ilmiah Akhwal Syakhshiyah*, Vol. 2, No.1 (2020).

Kementerian Pembangunan Wanita, Keluarga dan Masyarakat, dicapai 13 Mac 2013, <http://www.kpwkm.gov.my/documents/10156/95f9e1b3-24bb-4cce-af4b-da9bf8317f2e>

Mappi, Yepiter "keabsahan hukum pernikahan tanpa adanya Walimatul Ursy di Masa Kahar Pandemi", *jurnal bimbingan dan konseling keluarga*, Vol.2 No. 2 (2020).

Mohamad Akram Laldin, "Peng'urusan dan Perbelanjaan Harta dalam Islam: Keutamaan dan Pendekatan," dalam *Maqasid Syariah Isuisu Kepenggunaan: Realiti dan Cabaran*, ed. Abdul Karim Ali dan Mohd Nazri Chik (Shah Alam: Persatuan Ulama' Malaysia, 2013),27-46.

269 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiah binti Shaharuddin

Monzer Kahf, "A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society," dalam *Studies in Islamic Economics*, ed. Khurshid Ahmad (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1980), 19-36.

Muhammad Abdul Manan, *Islamic Economics: Theory and Practice* (Cambridge: The Islamic Academy, 1986) 44-47.

Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim al-Tamimiy al-Bistiy, Shahih Ibnu Hibban, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1994), j. 9, h. 374.

Musa Aripin, "Eksistensi Urf Dalam Kompilasi Hukum Islam", *Jurnal Al Maqasid*, Vol. 2, No. 1, (2016), hal.208.

Nur Azizah Pulungan, *Haruskah ada Walimatul 'Urus?*, Jakarta Selatan: Rumah Fiqih Publishing, (2018).

Quanbao Jiang, Yanping Zhang dan Jesus J. Sanchez-Barricarte, "Marriage Expenses in Rural China", *The China Review* 15, no. 1 (Spring 2015), 207-236.

Qurratul Aien Fatah Yassin, "Pendekatan As-Sunah dalam Menangani Fenomena Kahwin Lewat di Kalangan Masyarakat Islam di Malaysia", dalam *Sunnah Nabi: Realiti dan dan Cabaran Semasa*, ed. Fauzi Deraman, Ishak Suliaman, Faisal Ahmad Shah (Kuala Lumpur: Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011), 296.

Rabiatul Adawiyah Abd Rahman, "Assessing the Transformations of the Malay Wedding Foodways: A Social Perspective" (Disertasi Sarjana, Universiti Teknologi Mara, 2009).

Raihanah Azahari, Khairun Najmi Saripudin dan Raihana Abd Wahab. "Hubungan di antara Faktor Demografi dengan Penentuan Kadar Hantaran: Kajian di Perlis, Kedah, Pulau Pinang dan Perak", *Jurnal Fiqh* 6 (2009), 123.

Raihanah Azahari. "Pengaruh Budaya dalam Penentuan Kadar Mahar." Dalam *Hukum Islam dan Budaya Tempatan*, ed. Md. Saleh Md. Ahmad, Abd Karim Ali, Ridzwan Ahmad dan Mohamad.

**Hebahan Pernikahan Menerusi Media Sosial : Penelitian Mengikut 270
Hukum Syarak dan Situasi Semasa Terhadap Ekonomi**

Rinwanto, Rinwanto, and Yudi Arianto. "Kedudukan Wali Dan Saksi Dalam Perkawinan Perspektif Ulama Empat Mazhab (Maliki, Hanafi, Shafi'i Dan Hanbali)." *AL MAQASHIDI* 3.1 (2020): 82-96.

Sanders, Richard. "Kedudukan Istri, Anak, dan Warisan dalam Pernikahan Siri yang Marak Terjadi di Masyarakat Ditinjau dari UU Perkawinan." *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial dan Keagamaan* 18.1 (2020).

Sayyid Tahir et. al. (Shah Alam: Longman Malaysia Sdn. Bhd.,1992), 105-112.

Shams al-Dîn Muhammad bin Abi al-'Abbâs Ahmad bin Ḥamzah, *Nihâyah al-Muḥtaj ilâ Sharḥ al Minhâj*, Juz.6 (Beirut: Dar al-Kitâb al-'Ilmiyah, 2003), 369. Bandingkan Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2014), 156-157.

Surtahman Kastin Hasan, "Perbelanjaan Bermanfaat dan Tidak Membazir Menurut Perspektif Islam", *Jurnal Syariah* 10, no. 2 (2007), 87-98.

Surtahman Kastin Hassan dan Sanep Ahmad. *Ekonomi Islam: Dasar dan Amalan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, (2010).

Syaikh Al-Islâm Syihâb Al-Dîn Abî Al-'Abbâs Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali ibn hajar AlHaitamî, *Tu'fâh Al-Mu'tâj bî Syarh Al-Minhâj* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2010 M).

Syaikhul Arif. 2018. "Resepsi Pernikahan Dalam Islam", *Jurnal Aktualita*, Vol. 9, No. 1, (2018).

Syarifuddin, Amir. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*. (Jakarta: Kencana, 2006).

Syh Noorul Madihah binti Syed Husin.2014 "Mas Kahwin dalam al-Quran dan Implikasinya Terhadap Penentuan Kadar." Dalam *Etika Kerja dan Peng'urusan Harta*. Ed. Engku Muhammad Tajuddin Engku Ali, Syed Mohd Azmi Syed Abdul Rahman, Wan Yusof Wan Chik dan

271 Azhan Taqiyaddin bin Arizan, Nor Musfirah binti Mohammad, and Shahirah Nadiyah binti Shaharuddin

Syed Mohd Hafiz Syed Omar (Kuala Terengganu: Universiti Sultan Zainal Abidin, 2014), 69-85.

Syh Noorul Madidah Syed Husin. *Gelagat Perbelanjaan Perkahwinan Masyarakat Melayu Muslim Menurut Perspektif Syariah*. Tesis Doktor Falsafah. Universiti Malaya (2017).

Tahir Muhammad Matar al-Adinat "Mazahir al-Zifaf al-Mu'asir min Manzur Islami" (Tesis Sarjana,Universiti Mu'tah, 2006).

Taimiyah, Ibnu. *Majmu' Fatawa Tentang Nikah*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002).

Vivi Kurniawati, *Nikah Siri* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2019).

Wizarah al-Auqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmiyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*, Juz. 41 (Kuwait: Wizarah al Auqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmiyah, 2002), 225.

Zaidi Abd. Rahman (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2006), 315-324.

Zhu N, Zhang D, Wang W, Li X, Yang B, Song J. 2019, A Novel Coronavirus from Patients with Pneumonia in China, *N Engl J Med*. 2020,hal.33. Abdul Syukur al-Azizi, Sakinah Mawaddah Wa Rahmah, cet. ke-1Diva Press, Yogyakarta, (2017), hal. 56.

Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran Subjek Kejuruteraan

The Framework of Spiritual Development Model in Learning Engineering Subjects

Muhajir Ab Rahim*

Abstrak

Pembangunan spiritual adalah penting dalam pembentukan jati diri seseorang pelajar. Sebahagian besar permasalahan rasuah dan kes-kes jenayah pada hari ini adalah berpunca daripada kegagalan pembangunan spiritual yang seimbang. Dari sudut pendidikan bidang kejuruteraan, pembangunan spiritual dilihat amat bergantung kepada inisiatif pelajar itu sendiri, dan amat jarang dilaksanakan secara sistematik oleh pihak pentadbiran pusat pengajian. Ini secara tidak langsung telah menyebabkan pembangunan diri pelajar tidak seimbang dan holistik. Kertas kerja ini mencadangkan satu kerangka konseptual model pembangunan spiritual pelajar yang dapat diintegrasikan dalam subjek-subjek kejuruteraan. Matlamat utama model pembangunan spiritual ini adalah bagi meningkatkan keimanan serta keyakinan terhadap keagungan Tuhan dan kehidupan akhirat. Tiga terbitan atribut asas iaitu rasa bertuhan, kesedaran sendiri, dan kesedaran ukhrowi telah dikenal pasti sebagai domain afektif dalam kerangka model ini. Subjek Kejuruteraan Kawalan (*Control Engineering*) yang diajar kepada pelajar tahun tiga dalam program pengajian Kejuruteraan Mekatronik, Universiti Malaysia Perlis telah digunakan sebagai contoh subjek dalam kajian ini. Pelaksanaan model ini bermula dengan perancangan pengajaran di mana domain afektif yang berkaitan dihubungkan ke dalam topik-topik pembelajaran bersama domain kognitif yang sedia ada. Penilaian keberkesanan model ini boleh diukur dengan penilaian domain afektif seiringan dengan penilain domain kognitif subjek tersebut. Kerangka model konseptual ini dapat meningkatkan kualiti pembangunan spiritual pelajar seiring dengan pengajaran subjek-subjek

* Fakulti Kejuruteraan & Teknologi Elektrik, Kampus Alam Pauh Putra, Universiti Malaysia Perlis, 02600 Arau, Perlis, Malaysia. E-mel: muhajir@unimap.edu.my

273 **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran Subjek Kejuruteraan**

kejuruteraan, disamping memberi nilai tambah dalam bidang pendidikan kejuruteraan di Malaysia.

Kata Kunci: Model Pembangunan Spiritual, Kejuruteraan.

Abstract

Spiritual development is vital in the process of shaping one's identity. In many cases, the involvement in corruption and other criminal cases stems from the failure in attaining a balanced spiritual development. From the perspective of the engineering field of study, spiritual development is seen to be depending on the initiative of the students themselves, which is rarely done systematically by the administration of an educational institution. Indirectly, this will lead to a spiritual development that is unbalanced and not holistic. This article suggests a conceptual framework of the spiritual development model that can be integrated into engineering subjects. The main objective of this spiritual development model is to strengthen the student's faith and confidence in the greatness of God in life and the hereafter. Three main attributes which are the belief in God, self-awareness, and the awareness of the ukhrowi have been found to be the affective domain of the framework. *Control Engineering*, a subject that is being taught to third-year engineering students of Mechatronic Engineering, Universiti Malaysia Perlis, is used as an example for the purpose of this study. The implementation of this model starts with a teaching plan whereby relevant the affective domain will be integrated into the topics taught together with the existing cognitive domain. The evaluation of the effectiveness of this model will be measured through the assessment of the affective domain alongside the assessment of the cognitive domain in the subject taught. This conceptual framework of the model will be able to improve the quality of spiritual development among the students alongside the teaching process of engineering subjects. Hopefully, this conceptual framework can contribute to the academic field, especially in the field of engineering studies in Malaysia.

Keywords: Spiritual Development Model, Engineering.

Pendahuluan

Para siswazah adalah tonggak kepimpinan yang bakal menerajui negara kelak. Pendidikan yang berkualiti di institusi pengajian tinggi (IPT) adalah asas bagi mewujudkan pembangunan lestari. Sejak dahulu lagi, negara kita telah melahirkan ramai cendekiawan dan golongan profesional bagi memenuhi kehendak pasaran industri. Namun demikian, isu keruntuhan moral di negara kita semakin bertambah saban tahun. Laporan media telah banyak memaparkan peningkatan masalah sosial dalam kalangan mahasiswa yang melibatkan isu

penyalahgunaan dadah, kes khalwat dan aktiviti-aktiviti yang tidak bermoral. Menurut statistik yang telah dikeluarkan oleh Majlis Perundingan Pelajar Kebangsaan (Siti Haliza, 2021), terdapat peningkatan 40% pelajar universiti yang telah mendaftar untuk menjadi *sugar baby* melalui aplikasi Sugarbook sejak Januari 2021. Platform online itu turut mendedahkan senarai 'top 10' universiti *sugar baby* di Malaysia yang terletak di sekitar Lembah Klang. Lebih memeranjatkan, terdapat dua universiti awam dengan seramai 12,705 pelajar IPT berkenaan terjebak dalam kancas tersebut. Manakala statistik daripada Suruhanjaya Pencegahan Rasuah Malaysia (SPRM, 2020), telah merekodkan kes penangkapan penjawat awam di atas kesalahan rasuah dan penyalahgunaan kuasa telah meningkat sebanyak 23.2% dari tahun 2018 ke 2019. Ini jelas menunjukkan keruntuhan moral di negara kita adalah pada tahap yang amat membimbangkan.

Punca utama keruntuhan moral ini berkemungkinan besar adalah disebabkan oleh kegagalan sistem pendidikan negara kita. Al-Attas (1981) dan Mohd Kamal (1988) telah menjelaskan pendidikan moden yang bersifat liberal dan sekular akan mewujudkan generasi yang tidak seimbang kerana meminggirkan pembentukan akhlak dan rohani yang sihat. Dalam konteks pendidikan kejuruteraan di IPT, aspek spiritual atau kerohanian sememangnya telah dipisahkan secara total. Ini secara tidak langsung turut meyumbang kepada pembangunan mahasiswa yang tidak seimbang. Graduan yang bakal dihasilkan, dibimbangi akan mempunyai kepakaran dalam ilmu kejuruteraan, namun kurang nilai kemanusiaannya.

Pada pendahuluan artikel ini, kategori-kategori pelajar yang terhasil disebabkan ketidak seimbangan dalam pembangunan spiritual akan diperincikan melalui rajah cadangan kategori kuadran ketidakseimbangan. Seterusnya, beberapa kajian literatur model-model pendidikan sains secara Islamik di Malaysia akan dibentangkan. Ini diikuti dengan penerangan khusus berkenaan cadangan kerangka model konseptual bagi pembangunan spiritual pelajar dalam pembelajaran subjek kejuruteraan, bersama nilai-nilai kemanusiaan yang bakal terhasil. Di akhir artikel ini, penjelasan cara pelaksanaan model ini turut diberikan.

275 **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran
Subjek Kejuruteraan**

Kuadran Ketidakseimbangan

Matlamat utama pendidikan di Malaysia adalah bagi melahirkan insan yang sempurna sejajar dengan Falsafah Pendidikan Kebangsaan yang menyatakan;

Pendidikan di Malaysia adalah suatu usaha berterusan ke arah memperkembangkan lagi potensi individu secara menyeluruh dan bersepadu untuk mewujudkan insan yang seimbang dan harmonis dari segi intelek, rohani, emosi dan jasmani berdasarkan kepercayaan dan kepatuhan kepada Tuhan.

Namun demikian, pelaksanaan falsafah ini adalah menjadi cabaran dan isu sebenar. Sehingga kini, tiada kajian yang menunjukkan ianya telah berjaya dalam membentuk manusia yang sempurna dan seimbang dari sudut intelek, rohani, emosi dan jasmani. Secara amnya, pendidikan IPT lebih menumpukan kepada aspek intelektual berbanding aspek spiritual ataupun kerohanian. Ini kerana matlamat pembelajaran di IPT adalah lebih cenderung untuk memenuhi pasaran kerja dan kehendak industri.

	Rendah daya intelek	Tinggi daya intelek
Rendah nilai kemanusiaan	<u>Kuadran 1</u> Pengikut sesat	<u>Kuadran 2</u> Cenderung menipu
Tinggi nilai kemanusiaan	<u>Kuadran 3</u> Cenderung ditipu	<u>Kuadran 4</u> Pemimpin ikutan

Rajah 1: Cadangan Kategori Kuadran Ketidakseimbangan Pelajar

Cadangan kategori pembangunan pelajar yang tidak seimbang ini dapat diperincikan dalam kuadran-kuadran berdasarkan Rajah 1. Pada dasarnya, graduan IPT yang terhasil seharusnya berada di kuadran 4. Kuadran ini jelas menunjukkan ciri pelajar sebagai pemimpin ikutan berdasarkan nilai kemanusiaan dan tahap intelektual yang tinggi. Jika nilai kemanusiaan gagal diterapkan, graduan yang terhasil akan berada di kuadran 2. Pada kedudukan ini, graduan mempunyai potensi yang tinggi untuk menipu disebabkan ketinggian tahap intelek tetapi rendah nilai kemanusiaan. Graduan pada kuadran 3 pula akan mudah ditipu oleh graduan pada kuadran 2. Ini kerana, mereka memiliki tahap intelek yang

rendah walaupun mempunyai nilai kemanusiaan yang tinggi. Graduan yang terhasil pada kuadran 1 adalah yang paling parah. Ini kerana mereka bukan sahaja mempunyai tahap intelek yang rendah, bahkan nilai kemanusiaan juga pada tahap yang rendah. Mereka ini dapat digolongkan sebagai pengikut sesat.

Model Pembangunan Spiritual

Kajian Literatur

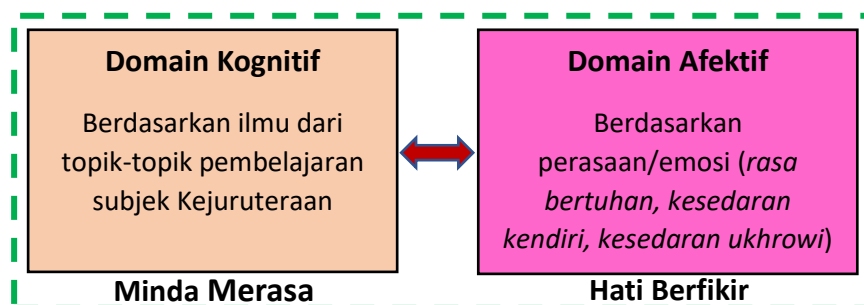
Model Pendidikan Bersepadu telah diperkenalkan oleh Tajul Ariffin (1990), yang merupakan model teoretikal ke arah pembentukan pendidikan bersifat *Rabbani-Ibadat*. Model kajian ini telah diteruskan oleh Zainab, Johari dan Sulaiman (2014), yang menegaskan kecermerlangan intelektual pelajar seharusnya seiring dengan tahap ketaqwaan kepada Allah. Mereka telah merangka Model Konstruktivis Bersepadu yang bertujuan untuk menyatukan akidah tauhid dengan sains. Dalam kajian tersebut, contoh pelan pengajaran bagi mata pelajaran fizik telah digunakan untuk menekankan kesepaduan bahan pengajaran secara kognitif dan afektif. Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) juga telah membangunkan Model Kurikulum Integrasi dan Holistik yang dikhususkan untuk Maahad Tahfiz Integrasi di Selangor bagi melahirkan generasi Al-Quran (Zetty Nurzuliana & Ab. Halim, 2014). Sementara itu, Mohd. Kamal (2010) telah merangka Model Ulul Albab berasaskan Al-Quran yang menuntut golongan intelektual dan ulama menggabungkan pemahaman sains alami (*Book of Nature*) dengan wahyu (*Book of Revelation*), iaitu dengan menyepadukan akal manusia dengan wahyu Ilahi. Menurut Rohaizan Baru (2014), model tersebut diasimilasikan dalam kurikulum dengan menekankan 3 komponen penting iaitu *Encyclopedic*, *Ijtihadic* dan *Quranic*. Komponen *Encyclopedic* merujuk kepada ilmu pelbagai bahasa dan pelbagai disiplin. Manakala komponen *Ijtihadic* pula merujuk kepada kreativiti dan inovatif dalam penyelesaian masalah. Kebolehan membaca dan menghafal Al-Quran ditekankan dalam komponen *Quranic*. Model Ulul Albab ini telah digunakan di sekolah-sekolah Imtiaz di Terengganu dan Maktab Rendah Sains MARA terpilih, serta di beberapa sekolah di Kedah. Namun demikian, kesemua model-model yang dikemukakan di atas adalah dikhususkan kepada

277 **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran
Subjek Kejuruteraan**

pelajar muslim sahaja dan ianya bukan bagi bidang pendidikan di IPT.

**Model Konseptual Pembangunan Spiritual bagi
Pelajar Kejuruteraan**

Model Konseptual Pembangunan Spiritual yang dicadangkan dalam kajian ini adalah dikhususkan kepada pelajar IPT dalam bidang kejuruteraan. Ianya adalah berdasarkan saling hubungkait di antara domain kognitif (intelekt) dan domain afektif (perasaan/emosi) seperti yang ditunjukkan dalam Rajah 2. Domain kognitif adalah menjurus kepada kefahaman topik-topik ilmu kejuruteraan yang dipelajari. Manakala tiga terbitan atribut asas iaitu *rasa bertuhan*, *kesedaran sendiri*, dan *kesedaran ukhrowi* telah dikenal pasti sebagai domain afektif dalam kerangka model ini. Kesemua attribut ini adalah bersifat universal supaya dapat diterima oleh semua pelajar tanpa mengira agama dan kepercayaan masing-masing.



Rajah 2: Saling Hubungkait Domian Kognitif dan Domain Afektif dalam Pembangunan Spiritual

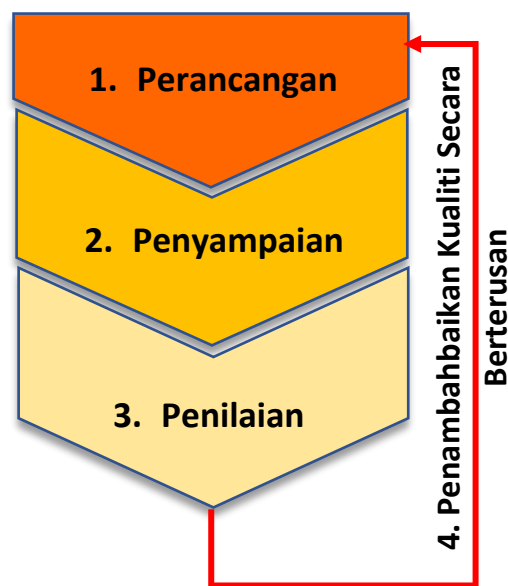
Attribut *rasa bertuhan* adalah kesedaran akan sifat-sifat Tuhan seperti Maha Agung, Maha Penyayang dan Maha Bijaksana. Attribut *kesedaran sendiri* pula bermaksud kesedaran akan kelemahan dan keterbatasan diri. Akhir sekali, attribut *kesedaran ukhrowi* bermaksud kesedaran bahawa kehidupan dunia adalah sementara dan kehidupan akhirat adalah kekal abadi. Elemen-elemen kesedaran ini hanya akan timbul dan dapat dibangunkan apabila ianya dikaitkan seiring dengan proses pembelajaran dalam domain kognitif. Apabila wujud perhubungan dan

saling kait antara domain kognitif dan domain afektik, akan terbentuklah minda yang merasa dan hati yang berfikir.

Justeru itu, nilai-nilai kemanusiaan juga akan terhasil kesan daripada perhubungan dan proses hubungkait antara domain kognitif dan domain afektif. Contohnya, dengan *rasa bertuhan* akan lahir sifat bersyukur, sabar dan ketenangan. Manakala dengan *kesedaran sendiri* akan muncul sifat kehambaan, merendah diri dan kesederhanaan. Kesan dari *kesedaran ukhrowi* pula akan menjadikan pelajar itu bertanggungjawab, berintegriti dan berhati-hati dalam setiap tindakan.

Pelaksanaan Model

Secara umumnya, pelan pelaksanaan model konseptual ini dapat dilakukan mengikut empat peringkat seperti ditunjukkan dalam Rajah 3.



Rajah 3: Pelan Pelaksanaan Model Konseptual

Perancangan

Peringkat pertama bagi pelaksanaan model ini ialah perancangan. Di sini pensyarah perlulah merangka pelan pengajaran secara sistematik dan mengenalpasti topik manakah yang bersesuaian untuk dikaitkan dengan tiga atribut afektif tersebut. Dalam kajian ini, subjek Kejuruteraan Kawalan (*Control Engineering*) telah digunakan

279 **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran Subjek Kejuruteraan**

sebagai contoh pelaksanaan model ini. Subjek ini diajar kepada pelajar tahun tiga dalam program pengajian Kejuruteraan Mekanik, Universiti Malaysia Perlis.

Attribut *rasa bertuhan* dan *kesedaran sendiri* telah dikaitkan pada topik Pengenalan kepada Kejuruteraan Kawalan (*Introduction to Control Engineering*) subjek tersebut. Sebagai contoh, pensyarah dapat menghadirkan perasaan kehebatan Tuhan yang Maha Kuasa melalui penerangan ketidakmampuan manusia untuk mengawal pergerakan bulan dan matahari. Walaupun manusia mampu mengawal mesin dan jentera, kemampuan manusia tetap mempunyai batasan. Manakala dalam topik pembelajaran Permodelan Matematik (*Mathematical Modelling*), sifat Tuhan yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana telah diserlahkan. Secara amnya, tujuan utama pembelajaran permodelan matematik adalah untuk mengetahui sifat sesuatu sistem melalui hubungan *input* dan *output*. Justeru itu, sifat Tuhan yang sememangnya Maha Mengetahui akan diri kita adalah kerana Dia mengetahui perkara yang lepas (*output*) dan perkara yang akan datang (*input*) berkenaan diri kita.

Attribut *kesedaran diri* telah dikaitkan dalam pembelajaran topik Penderiaan (*sensing*). Dalam bidang kejuruteraan kawalan, penderia yang bersih tanpa kotoran adalah penting untuk ianya berfungsi dengan baik. Selain itu, penderia juga perlu ditentukur sebelum digunakan supaya ianya dapat mencerap data dengan tepat. Konsep ini boleh diumpamakan dalam penyucian hati manusia. Sebagai manusia, kita seharusnya sentiasa memastikan hati kita dalam keadaan bersih supaya ia dapat membezakan antara perkara haq dan batil.

Manakala atribut *kesedaran ukhrowi* pula telah dikaitkan dalam pembelajaran topik Kestabilan Sistem (*System Stability*). Dalam topik tersebut, terdapat kaitan karakter bagi kestabilan sesebuah sistem dalam domain masa (*time domain*) dan domain frekuensi (*frequency domain*). Konteks ini adalah seumpama alam dunia dan alam akhirat, di mana setiap tindakan di dunia akan ada kesannya di akhirat.

Penyampaian

Pada peringkat ini, pensyarah memerlukan kreativiti dalam kaedah penyampaian kepada pelajar. Kaedah penyampaian boleh dalam bentuk syarahan, penceritaan dan perbincangan bersama pelajar. Para pelajar juga digalakkan untuk berkongsi idea dan pandangan dalam

sesuatu topik kejuruteraan yang dipelajari, dan bagaimana hubungkaitnya dengan tiga atribut afektif yang diperkenalkan. Pembacaan tambahan seperti hadis dan ayat-ayat Quran adalah amat baik untuk digunakan bagi mengukuhkan kefahaman dalam domain kognitif dan sebaliknya.

Penilaian

Penilaian pelajar adalah amat penting dalam mengukur prestasi pencapaian mereka. Soalan esei serta soalan kaji selidik sebelum dan selepas kelas dapat dijalankan untuk melihat kemajuan pembangunan spiritual mereka. Selain itu pelajar juga dapat meluahkan ekspresi perasaan berhubung peningkatan spiritual mereka melalui lagu dan sajak. Penyampaian kreatif pelajar melalui aplikasi media sosial seperti *Instagram* dan *Tik Tok* juga turut digalakkan. Namun demikian, pensyarah perlulah menyediakan rubrik pemarkahan yang besesuaian.

Penambahbaikan Kualiti Secara Berterusan

Peringkat terakhir dalam pelaksanaan model ini ialah proses penambahbaikan kualiti secara berterusan. Berdasarkan maklum balas dan prestasi pencapaian pelajar, perubahan pada kaedah penyampaian dan penilaian dapat dijalankan. Perubahan-perubahan yang bersesuaian ini haruslah direkodkan dan diberi perhatian pada peringkat perancangan sebelum ianya dilaksanakan. Proses ini seharusnya berjalan secara berterusan bagi meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran.

Kesimpulan

Kajian ini telah membentangkan cadangan kerangka model konseptual bagi pembangunan spiritual pelajar dalam pembelajaran subjek kejuruteraan. Objektif utama pembangunan model ini adalah bagi melahirkan pelajar yang seimbang dari sudut intelek dan spiritual. Kuadran ketidakseimbangan pelajar telah dicadangkan dan penerangan setiap kuadran telah dihuraikan dalam kajian ini. Tiga atribut afektif iaitu rasa bertuhan, kesedaran sendiri dan kesedaran ukhrowi telah diperkenalkan bagi menghubungkaitkannya dengan domain kognitif dalam pembelajaran subjek kejuruteraan. Nilai-nilai kemanusiaan yang terhasil daripada model konseptual ini juga telah diterangkan. Subjek

281 **Rangka Kerja Model Pembangunan Spiritual dalam Pembelajaran Subjek Kejuruteraan**

Kejuruteraan Kawalan (*Control Engineering*) telah digunakan sebagai contoh bagaimana domain kognitif dapat dihubungkan dengan domain afektif bagi pembangunan spiritual pelajar. Keadah pelaksanaan model konseptual ini juga telah dibentangkan sebagai panduan.

BIBLIOGRAFI

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1981). *Islam dan Sekularisme*. Terj. Karsidjo Djojosuwarno. Jakarta: Pustaka.

Mohd. Kamal Hassan. (1988). *Pendidikan dan Pembangunan*. Kuala Lumpur: Nurin.

Mohd. Kamal Hassan. (2010). *A Return To The Quranic Pradigm Of Development And Integrated Knowledge: The Ulul Al-Bab Model*. *Intellectual Discourse*, 18(2), 183-120.

Rohaizan Baru, Zulkifli A. Manaf, Abdul Hakim Abdullah, & Syed Mohd Azmi Syed Ab. Rahman. (2014). *Showcasing an Alternative Educational Systems Using the Philosophy of Ulul Albab*. *Swiss Journal of Research in Business and Social Sciences*, 1(1), 1-10.

Siti Haliza Yusop. (2021). *Ambil perhatian isu 'sugar daddy' dalam kalangan mahasiswa*. Diambil daripada <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2021/02/785294/ambil-perhatian-isu-sugar-daddy-dalam-kalangan-mahasiswa>

SPRM. (2020). *Statistik Jenayah Malaysia, 2020*. Diambil daripada https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemByCat&cat=455&bul_id=UFZxVnpONEJqUU5pckJlbzlXeEJ1UT09&menu_id=U3VPMldoYUxzVzFaYmNkWXZteGduZz09

Tajul Ariffin Noordin. (1990). *Pendidikan; Satu Pemikiran Semula*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.

Zainab Jelani, Johari Surif, & Sulaiman Shakib. (2014). *Modul Pengajaran Sains Berdasarkan Model Konstruktivis Bersepadu*. Paper presented at the Oasis International Conference on Islamic Education (OICIE2014), PWTC, Kuala Lumpur.

Zetty Nurzuliana Rashed, & Ab. Halim Tamuri. (2014). *Melahirkan Generasi Al-Quran Melalui Kurikulum Pendidikan Integrasi Dan Holistik Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS)*. *E - Jurnal Penyelidikan Dan Inovasi*, 1(2), 74-83.

Tinjauan Penerapan Konsep Etika dan Peradaban Dalam Pdp Secara Atas Talian

An Analysis of the Role of Ethics and Civilization in PDP Online

Ku Mohd Syarbaini bin Ku Yaacob,* Nor Musfirah Mohamad,**
Muhammad Muthi'ul Haqq Fatah Yasin,*** dan Muhammad Dhiya'ul
Hafidh Fatah Yasin****

Abstrak

Etika dan peradaban penting dalam sesebuah masyarakat supaya berkeperibadian tinggi, saling menghormati, hidup harmoni dan membina negara bangsa. Adab merujuk kepada pekerti, tingkah laku dan bahasa yang dituturkan dengan tertib. Istilah etika, sebenarnya masih merujuk kepada konsep yang sama berkaitan adab, adat istiadat dan adat resam. Cuma istilah ini datang dan dibawa oleh kolonial dan kekal dalam zaman pasca-kolonial atau zaman moden ini. Sebelum Covid-19 melanda Malaysia, pelajar diwajibkan ke bilik kuliah untuk proses pembelajaran. Akibat Covid-19, pelajar perlu berada di rumah masing-masing untuk mencegah penyebaran Covid-19 di Malaysia. Pelajar perlu belajar secara atas talian dan jalan yang terbaik untuk meneruskan pengajian masing-masing.

* En, Jabatan Bahasa Arab, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis. Email: syarbaini@kuips.edu.my

** Pn, Jabatan Syariah, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis. Email: musfirah@kuips.edu.my

*** En, Jabatan Bahasa Arab, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis. Email: muthi@kuips.edu.my

**** Dr, Jabatan Usuluddin, Fakulti Pengajian Islam, Kolej Universiti Islam Perlis. Email: dhiya@kuips.edu.my

Kata Kunci: Etika, Peradaban, PdP, Atas Talian.

Abstract

A society needs people with high moral standards and a high level of civilization if its members are to respect one another, live in peace, and work together to establish a nation. In Arabic, the word "adab" means "properness," which encompasses one's demeanour, style of speech, and manner of expression. Ethics still means the same thing today: morality as understood by society. To be clear, colonialism is ultimately responsible for the introduction and continued use of this phrase in the modern or post-colonial era. Students in Malaysia were once compelled to attend lectures before the arrival of Covid-19. Covid-19 has been detected in Malaysia, and students have been advised to stay home to stop its spread. It is essential for students to learn how to maximise their time spent studying online.

Keywords: Ethics, Civilization, PdP, Online.

Pengenalan

Kemunculan coronavirus di seluruh dunia secara dramatik mempengaruhi semua aspek kehidupan seharian dan menyebabkan institusi pengajian tinggi bergerak ke arah pembelajaran jarak jauh. Pada 6 Mac 2020, Universiti Washington menjadi universiti pertama yang membatalkan kelas secara langsung (Thomason 2020) Pertubuhan Kesihatan Sedunia menetapkan COVID-19 sebagai wabak global pada 11 Mac 2020. Institusi Pendidikan tinggi mengambil inisiatif menutup universiti mereka dan mengumumkan mandat untuk beralih ke pendidikan hanya dalam talian untuk melindungi kesihatan dan keselamatan pelajar, staf, dan fakulti sebagai tindak balas kepada pandemik tersebut. Acara universiti, sukan, upacara graduasi, program belajar di luar negara, dan perhimpunan besar lain dibatalkan kerana masyarakat umum disarankan untuk berlindung dan menghadkan hubungan dengan individu di luar kediaman mereka. Pelajar perlu menyesuaikan diri untuk cepat bertindak balas terhadap situasi seperti itu dengan bersiap sedia belajar cara baru iaitu pembelajaran jarak jauh (Ghebreyesus, 2020).

Panduan tingkah laku mahmudah adalah wajar bagi pendidikan untuk menegaskan kepada pelajar dan memastikan persekitaran pembelajaran maya yang kondusif untuk semua pelajar. Contohnya, penghinaan antara kaum dan ucapan tidak baik, cacian, kata-kata yang berbentuk nista dalam bilik darjah maya harus ditangani secara serius. Tetapi penting juga bagi para pendidik untuk memahami tekanan unik yang dihadapi oleh para pelajar ketika itu iaitu mereka berusaha untuk belajar di tengah pandemik global yang secara tidak langsung memberi kesan kepada minoriti dan kekurangan yang sudah ada. Akibat dijangkiti wabak Covid 19, peristiwa seperti kehilangan pekerjaan ibu bapa atau penyakit atau kematian satu-satunya orang yang disayangi menjadi trauma pada pelajar yang sama (Loewenberg,2020).

Pengajaran dan pembelajaran perlu diteruskan untuk kesinambungan ummah walaupun terkesan dengan wabak COVID-19 yang melanda. Allah telah mengurniakan fleksibiliti seperti pembelajaran atas talian ini yang merupakan tarbiah pengajaran dan pembelajaran yang perlu dihargai oleh pelajar. Disiplin diri yang tinggi dan rasa tanggungjawab amat dituntut dalam pembelajaran atas talian ini. Pensyarah boleh menggunakan pelbagai aplikasi atau platform digital yang bersesuaian seperti *Whatsapp, Google Classroom, Zoom, Webex, YouTube* dan sebagainya (Mohd Salleh, 2020). Menurut Ahmad Najmi (2017), menyuarakan pendapat beliau bahawa walaupun Pendidikan begitu mudah dipelajari, pelajar-pelajar harus mengerti bahawa kefahaman Pendidikan yang berteraskan Islam adalah berkonsepkan kepada pendidikan iman, moral dan budi pekerti yang tinggi. Ahmad Najmi (2017) juga menyatakan bahawa konsep ini seiring seperti yang disebutkan dalam Al-Quran dan As-Sunnah.

Sorotan Kajian

Banyak kajian yang telah dilakukan dalam menguji etika dan peradaban dalam pdp secara atas talian. Antaranya adalah `Adlina Bt. Abdul Khalil Mohamad Khairi B. Hj. Othman Mohd. Kasri B. Saidon (2020) mengkaji untuk melihat bagaimana penerimaan para pensyarah dan pelajar di Institusi Pengajian Tinggi terhadap Revolusi Industri 4.0 dan bagaimana nilai-nilai Islam dimasukkan dalam konteks pengajaran agar ia selari dengan ajaran Islam dalam mengejar arus pembangunan teknologi dilakukan. Tujuan pengajaran juga perlu jelas iaitu pensyarah menjadi pembimbing, menggalakkan pelajar mengambil bahagian dalam

aktiviti di bilik kuliah serta dapat menguasai kemahiran yang diperlukan. Dapatan kajian menunjukkan bahawa para pensyarah dan pelajar bersedia menghadapi perubahan teknologi kerana mereka sentiasa mengikuti perubahan teknologi terkini.

Dalam kajian yang berasingan, Maimun Aqsha Lubis, Mohd Sham bin Kamis, Sohaina binti Mohd Salleh, Zunidar, MPd., Dr. Usiono, MA, Eka Yusnaldi, M.Pd., Ikwan Lubis SE, MM (2021) mengenalpasti pendidikan bersepadu dari sudut falsafah Pendidikan dan juga mengenalpasti perkembangan pendidikan Islam bersepadu terkini dan cabarannya di Malaysia. Selain itu, kajian ini mengenalpasti amalan pendidikan bersepadu sewaktu era pandemic covid 19 dari sudut pedagogi di Malaysia. Kajian mendapati bahawa sikap cakna pendidik yang beriman amat perlu dalam mencorak Pendidikan Islam agar pelajar- pelajar muslim berbudi pekerti luhur, menepati sifat-sifat *mahmudah* yang digariskan dalam Al-Quran dan As-Sunnah dalam menjalani pembelajaran atas talian. Dalam mencorakkan negara dalam era pandemik COVID-19, sifat *mahmudah* sememangnya perlu untuk diintegrasikan bersama teknologi pembelajaran sejajar dengan ilmu yang bermanfaat atau ilmu aqli dan naqli sebagaimana yang telah dijelaskan dalam artikel kajian ini.

Manakala Mohd Nor Mamat (2006) mengkaji apakah sebenarnya e-learning? sesuaikah aplikasi e-learning untuk semua peringkat pengajaran dan pembelajaran? adakah peranan guru sebagai pendidik atau semata-mata pengurus maklumat, isu ketercapaian matlamat pendidikan manusia dan sebagainya. Kajian merumuskan konsep dan pendefinisian terhadap realiti aplikasi pembelajaran elektronik di Malaysia.

Muhammad Hazwan Johari, Amirul Syafiq Baharuddin, Siti Suhaila Ihwani (2019) membincangkan mengenai beberapa kepentingan media sosial terhadap masyarakat terutama sekali masyarakat Islam dan kesannya yang menyumbang keruntuhan nilai akhlak seseorang Muslim sekiranya mereka menggunakan medium ini ke arah yang negatif.

Etika dan Peradaban Pdp Secara Atas Talian Berlandaskan Nas

Di dalam kehidupan, manusia sentiasa berhubung dan berkomunikasi di antara satu sama lain. Manusia mempunyai hubungan dengan maha penciptanya iaitu Allah SWT, dengan sesama manusia dan dengan alam sekitar. Atas dasar perhubungan inilah menjadi keperluan setiap individu Muslim itu kepada nilai moral, akhlak dan etika yang baik yang mana berlandaskan ajaran Islam supaya hubungan antara mereka ini boleh dijaga dan sekaligus boleh mewujudkan satu hubungan persaudaraan dan mahabbah. Nilai moral dan akhlak manusia ini akan menjadi satu perkara yang amat penting untuk diterapkan di dalam diri setiap individu kerana ia boleh mengawal perilaku manusia itu dalam menguruskan aktiviti seharian mereka.

Nilai murni ini mestilah dititikberatkan dalam kehidupan masyarakat sekeliling agar dapat mengurangkan krisis dalam kehidupan seharian. Sebagai contoh, kes mencuri, merempit, penagihan dadah dan sebagainya. Dalam konteks pdp secara atas talian pula, para pelajar hendaklah mengamalkan nilai baik ini agar tidak terpesong daripada objektif sebenar aplikasi atas talian itu diwujudkan. Sebagai contoh, pdp secara atas talian juga memerlukan satu garis panduan atau standard etika yang bertauliah atau dalam erti kata lain syumul dimana ia bersifat menyeluruh dari semua aspek bagi mengawal tatatertib dan tingkah laku pelajar dalam penggunaan aplikasi atas talian tersebut terutamanya umat Islam. Hal ini dapat melahirkan pelajar yang dicontohi dengan keluhuran budi dan akal yang suci lagi murni umumnya bagi umat Islam. Terdapat beberapa etika yang berlandaskan nas supaya dapat dirujuk oleh umat Islam dalam pdp secara atas talian.

Nilai Murni

Nilai murni merupakan satu nilai yang baik dimana dapat mewujudkan keharmonian, kekuatan, dan pembangunan mestilah memberi perhatian atau membuat kajian terlebih dahulu atas apa maklumat yang disebarkan itu, sama ada perkara itu memberi nilai kebaikan kepada masyarakat ataupun sebaliknya. Hal ini kerana, dengan mengamalkan nilai murni ini dapat membimbing pelajar dalam menjalankan pdp secara atas talian dengan betul tanpa melanggar undang-undang yang ditetapkan. Firman Allah SWT:

Maksud: *Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu haramkan benda-benda yang baikbaik yang dihalalkan oleh Allah bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas (pada apa yang ditetapkan halalnya itu); kerana sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang yang melampaui batas.*
(Surah *al-Maaida*, 5: 87)

Nilai-nilai dibahagikan kepada dua bahagian:¹

- i. Nilai-nilai agama dan ketuhanan: seperti beriman kepada Allah SWT, beriman kepada risalah-Nya, beriman kepada pembalasan yang adil di akhirat dan juga harapan serta perasaan yang timbul sebagai hasil keimanan; seperti mencintai Allah SWT dan mengharapkan rahmat-Nya, merasa takut terhadap hukuman-Nya, berserah diri kepada-Nya dan ikhlas dalam melakukan amal untuknya.
- ii. Nilai-nilai kemanusiaan, seperti nilai kebebasan, kemuliaan, keadilan, penjagaan nurani, sikap seimbang dan sederhana, sikap menghormati hak-hak manusia, mengaku asas persamaan seluruh manusia, menyayangi kaum yang lemah dan nilai-nilai indah lainnya.

Oleh itu, nilai murni dalam menjalankan pdp secara atas talian dapat menyebarkan banyak kebaikan sekali gus dapat mengeratkan hubungan silaturahim sesama manusia di muka bumi ini dan meningkatkan amalan hormat-menghormati antara satu sama lain.

Nilai Moral

Nilai moral adalah nilai asas dalam pembinaan individu dan masyarakat (Ismail, A. M. & Jasmi, 2016; Jasmi, Kamarul Azmi, 2016, 2017b; Jasmi, Kamarul Azmi *et al.*, 2004). Hal ini dapat membendung keburukan dan meningkatkan kebaikan dalam kehidupan masyarakat untuk bersosial sekali gus dapat menegakkan kebenaran atas sesuatu kesalahan yang dilakukan. Pelajar haruslah menyedari bahawa moral setiap individu yang baik akan melahirkan masyarakat yang cemerlang dan berdaya saing. Firman Allah SWT:

¹ *Ibid*

Maksud: *Dan hendaklah ada antara kamu satu puak yang menyeru (berdakwah) kepada kebajikan (mengembangkan Islam), dan menyuruh berbuat segala perkara yang baik, serta melarang daripada segala yang salah (buruk dan keji). Dan mereka yang bersifat demikian ialah orang yang berjaya.* (Surah *al-Imran*, 3: 104)

Nilai moral merupakan cara melihat dan menilai sesuatu isu berhubung dengan sesuatu tingkah laku contohnya ialah isu berhubung dengan pembelajaran berdasarkan pandangan jagat dan budaya sesuatu masyarakat. Perbuatan yang serupa dilihat dari sudut yang berlainan berdasarkan nilai yang dipegang oleh masyarakat yang berbeza. Nilai moral membicarakan persoalan yang betul atau salah, apa yang perlu dilakukan atau ditinggalkan atas sebab-sebab tertentu dan dalam keadaan tertentu. Pertimbangan nilai moral bergantung kepada suasana atau keadaan yang membentuk individu. Contohnya ialah sistem sosial, kelas sosial, kepercayaan, dan juga termasuk agama yang dianuti oleh setiap individu.² Nilai-nilai dibahagikan kepada dua bahagian:³

- i. Nilai-nilai agama dan ketuhanan: seperti beriman kepada Allah SWT, beriman kepada risalah-Nya, beriman kepada pembalasan yang adil di akhirat dan juga harapan serta perasaan yang timbul sebagai hasil keimanan; seperti mencintai Allah SWT dan mengharapkan rahmat-Nya, merasa takut terhadap hukuman-Nya, berserah diri kepada-Nya dan ikhlas dalam melakukan amal untuknya.
- ii. Nilai-nilai kemanusiaan, seperti nilai kebebasan, kemuliaan, keadilan, penjagaan nurani, sikap seimbang dan sederhana, sikap menghormati hak-hak manusia, mengaku asas persamaan seluruh manusia, menyayangi kaum yang lemah dan nilai-nilai indah lainnya.

Kesimpulannya, nilai moral dapat memberi kesedaran terhadap seseorang individu untuk

² Yusuf Al-Qardawi (1998), *Peranan Nilai dan Akhlak dalam Ekonomi Islam*. Mufti Labib dan Arsil Ibrahim (terj.), Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, h.xxiv

³ *Ibid*

menjadi seorang manusia yang berguna kepada masyarakat lantas dapat menegakkan kebenaran atas sesuatu kejahatan yang dilakukan oleh orang lain.

Nilai Etika

Masyarakat yang menyemai nilai etika dalam diri merupakan masyarakat yang mempunyai tanggungjawab moral dan sosial. Hal ini dapat melahirkan individu dalam kalangan masyarakat yang mematuhi segala peraturan yang ditetapkan. Islam sebagai contoh menyediakan asas etika dan akhlak yang baik untuk diamalkan oleh semua peringkat manusia di zaman moden ini. Rasulullah merupakan contoh tauladan terbaik yang boleh diikuti oleh semua masyarakat sekarang dalam setiap perkara bermula dari sekecil-kecil perkara sehinggalah sebesar-besarnya. Firman Allah SWT menyatakan bahawa:

Maksud: *Dan bahawa sesungguhnya engkau mempunyai akhlak yang amat mulia.*

(Surah *al-Qalam*, 68: 4)

Menurut kamus dewan⁴ etika dibahagikan kepada dua maksud iaitu ilmu bukan prinsip-prinsip akhlak atau moral dan prinsip moral (atau akhlak) atau nilai-nilai akhlak yang menjadi pegangan seseorang individu atau sesuatu kumpulan (persatuan, pekerjaan, dll).

Etika berasal daripada bahasa Inggeris iaitu *ethics*. Perkataan *ethics* berasal daripada perkataan Greek iaitu *ethos* yang membawa maksud sikap atau adat yang menentukan tingkah laku sesuatu golongan. Etika terbahagi kepada dua iaitu:

- i. *Normatic* iaitu panduan dan peraturan berkaitan dengan tingkah laku yang baik dan jahat.
- ii. *Mataethic* terbahagi kepada dua iaitu *analitik* yang berfungsi menganalisis semua peraturan yang berkaitan dengan tingkah laku baik dan buruk, dan *kritikal* yang berfungsi untuk mengkritik terhadap apa-apa yang sudah

⁴ Noresah (2007), *op.cit*, h.401

dianalisis. Tujuannya ialah untuk memperkukuhkan lagi etika.⁵

Sebagai contoh, nilai asas etika yang berlandaskan Islam adalah seperti Siddiq, Amanah, Tabligh dan Fatonah. Sifat-sifat ini wajib dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat Islam hari ini dimana sifat Siddiq bermaksud “benar”. Masalah ketagihan pornografi di internet mahupun media sosial dapat dibendung sekiranya masyarakat sentiasa memastikan setiap tindakan yang dilakukan benar berasaskan konsep Siddiq. Selain itu, sifat amanah adalah sebagai asas untuk mengajar masyarakat sentiasa melakukan kerja-kerja dengan hati yang ikhlas. Pelajar menjalankan pdp secara atas talian yang amanah akan sentiasa memastikan segala maklumat yang disampaikan adalah benar dan tepat. Hal ini dilakukan adalah untuk mengelak sebarang fitnah dan gosip terus berleluasa (Jasmi, Kamarul Azmi, 2006). Di samping itu, sifat tabligh pula dapat memastikan amalan kebaikan yang dilakukan akan sentiasa berterusan dan mencegah diri daripada melakukan kejahatan. Akhir sekali, sifat Fatonah adalah sifat yang dinyatakan sebagai bijaksana. Hal ini bermaksud dengan adanya sifat ini dalam diri masyarakat terutamanya menjalankan pdp secara atas talian, ia dapat mendorong masyarakat supaya berhati-hati dalam menyampaikan sesuatu yang diterima atau didengar. Oleh itu, sekiranya semua sifat ini berjaya disemai dalam jiwa masyarakat maka asas sesebuah nilai etika dapat dikecapi dalam masyarakat Islam. Sesungguhnya kejayaan sesuatu bangsa itu sebenarnya ditentukan oleh akhlak yang ditanam didalam diri mereka.

Oleh itu, secara kesimpulannya etika, moral dan akhlak adalah sebenarnya memberikan maksud dan makna yang sama. Ini boleh dibuktikan berdasarkan kepada definisi etika menurut kamus dewan, ianya memberikan maksud prinsip moral (atau akhlak) atau nilai-nilai akhlak yang menjadi pegangan seseorang individu atau sesuatu kumpulan. Cuma yang membezakannya adalah dari segi seseorang individu mentakrifkannya mengikut fahaman dan pandangan masing-masing yang mana sebenarnya maksud yang hendak disampaikan adalah menunjukkan kepada makna yang sama iaitu tingkahlaku atau perlakuan.

⁵Di ambil daripada Richard T. Garner, 1967 di dalam Mohd Liki Hamid (2002), *op. cit*, h.119

Nilai Kerohanian

Nilai kerohanian merupakan sifat atau nilai untuk meningkatkan daya ketahanan, kekuatan dan peribadi seseorang individu (Basiron & Mhod Shubari, 2015; Hamzah *et al.*, 2015; Hashim & Abdul Rahman, 2014; Jasmi, Kamarul Azmi *et al.*, 2017). Jiwa yang kental dan kuat akan mewujudkan masyarakat yang cemerlang dan unggul dengan nilai kerohanian yang mulia. Satu hadis ada menjelaskan daripada riwayat Sayyidina Nu 'man bin Bashir bahawa Rasulullah SAW bersabda (Al-Bukhari, 2001: 52; Muslim, t.th.: 1599):

Maksud: Ingatlah dan bahawasanya dalam jasad manusia itu ada seketul daging yang apabila baik daging itu, maka baiklah jasad keseluruhannya, dan jika rosak daging itu akan rosaklah jasad keseluruhannya, ingatlah, itulah dia hati.
(Al-Bukhari dan Muslim)

Oleh itu, nilai kerohanian amatlah penting dalam kehidupan seseorang kerana sifat ini dapat membantu seseorang individu itu untuk meningkatkan sifat berdaya saing berjiwa kental dalam menghadapi pelbagai cabaran hidup.

Nilai Jujur

Nilai kejujuran ialah perkara asas yang perlu dilihat oleh masyarakat kerana sifat ini merupakan sifat penting untuk menentukan perlakuan seseorang individu. Sebagai contoh, amalan kebaikan dan kejahatan yang dilakukan oleh seseorang Muslim akan dinilai berdasarkan kepada keikhlasan dan kejujuran didalam hati. Perkara yang boleh dipraktikkan bagi menghindari diri daripada melakukan sesuatu yang salah disisi undang undang dan syara' adalah dengan memaparkan isi maklumat tersebut kepada umum selagi maklumat tersebut bersifat sahih untuk ditunjukkan dan disampaikan di media sosial. Hal ini kerana dapat membantu dalam mendidik seseorang Muslim daripada melakukan sesuatu kesalahan dan membina kejujuran diri. Firman Allah SWT:

**Ku Mohd Syarbaini bin Ku Yaacob, Nor Musfirah Mohamad,
Muhammad Muthi'ul Haqq Fatah Yasin, and Muhammad Dhiya'ul
Hafidh Fatah Yasin**

Maksud: *Allah berfirman: "Inilah hari (kiamat) yang (padanya) orang yang benar (pada tutur kata dan amal perbuatan) mendapat manfaat dari kebenaran mereka; mereka beroleh Syurga-syurga yang mengalir di bawahnya beberapa sungai, mereka kekal di dalamnya elama-lamanya. Allah reda akan mereka dan mereka pula reda akan Dia. Itulah kejayaan yang amat besar".*

(Surah *al-Maaida*, 5: 119)

Oleh itu, nilai kejujuran adalah sifat yang patut ada dalam diri seseorang Muslim kerana hal ini dapat mencegah diri seseorang itu untuk menyebarkan fitnah dan tidak melakukan sesuatu perkara yang menyalahi undang-undang.

Cadangan

Dalam melakukan aktiviti pdp secara atas talian, setiap pelajar mestilah mempunyai nilai dan adab yang boleh menjadi panduan kepada setiap pelajar Muslim. Pelajar Muslim yang berjaya adalah pelajar yang mempunyai nilai dan adab yang baik dalam diri. Di sini, akan dihuraikan mengenai cadangan nilai dan adab di dalam aktiviti pdp secara atas talian;

1. Pensyarah boleh menggunakan pelbagai aplikasi atau platform digital yang bersesuaian boleh digunakan seperti *Whatsapp, Google Classroom, Zoom, Webex, YouTube* dan sebagainya (Mohd Salleh, 2020).
2. Ibubapa perlu memastikan anak-anak mereka memasuki kelas seperti yang telah dijadualkan dan tidak melakukan aktiviti yang lain semasa pdp secara atas talian berlangsung.
3. Pensyarah perlu menanda kehadiran dengan memanggil nama pelajar atau meminta pelajar mengaktifkan peranti kamera semasa pdp secara atas talian berlangsung.
4. Membuat persediaan sebelum kelas dimulakan. Pelajar digalakkan untuk membaca dan membuat pembacaan mengenai topik pelajaran yang akan dibincangkan. Jika ada

latihan yang diberikan, pastikan pelajar menyiapkan terlebih dahulu.

5. Menyediakan alatan atau bahan-bahan yang diperlukan sebelum memulakan sesi pembelajaran dalam talian. Dengan persediaan rapi, pelajar akan lebih bersedia untuk menuntut ilmu.
6. Berpakaian kemas. Dengan berpakaian kemas dan menutup aurat pelajar akan lebih bersedia untuk menuntut ilmu.
7. Hadir tepat pada waktunya. Ini dapat mengelakkan daripada pensyarah dan rakan-rakan pelajar yang lain menunggu seterusnya menghilangkan rasa minat untuk belajar.
8. Menggunakan nama penuh. Apabila pelajar menyertai kelas dalam talian, pastikan nama yang digunakan adalah nama penuh, ia akan memudahkan pensyarah untuk mudah mengenal pasti murid dan berinteraksi dua hala dengan pelajar.
9. Elakkan bermain-main. Elakkan daripada makan, minum, tidur, tidak menjaga kedudukan dengan baik, bermain-main dengan telefon semasa pensyarah mengajar kerana ia menunjukkan perbuatan yang tidak beradab.
10. Membuka peranti kamera semasa tempoh pembelajaran. Semasa kelas dalam talian dijalankan, adalah lebih baik para pelajar membuka peranti kamera agar pensyarah yang mengajar dapat melihat pelajar.
11. Tutup peranti suara ketika pensyarah mengajar. Jika peranti suara terpasang, mungkin mungkin ada bunyi-bunyi tambahan yang muncul dan yang membimbangkan adalah bunyi itu akan mengganggu rakan-rakan dan pensyarah yang lain.

**Ku Mohd Syarbaini bin Ku Yaacob, Nor Musfirah Mohamad,
Muhammad Muthi'ul Haqq Fatah Yasin, and Muhammad Dhiya'ul
Hafidh Fatah Yasin**

12. Memberi respon dan berinteraksi dengan baik. Pelajar perlu memastikan agar seratus peratus perhatian diberikan kepada pensyarah yang mengajar. Jika pensyarah bertanyakan soalan, segeralah memberi maklum balas dan menjawab soalan yang dikemukakan.
13. Mengucapkan terima kasih apabila tamat kelas. Tidak lupa untuk mengucapkan terima kasih kepada pensyarah setelah tamat kelas. Dengan sepotong ucapan terima kasih, menunjukkan bahawa pelajar menghargai penat lelah pensyarah yang mengajar.

Kesimpulan

Prinsip dan nilai moral amatlah penting dalam kehidupan seharian manusia. Nilai moral ini perlu dijaga dan diterapkan tidak kira apa jantina, peringkat umur, tahap pendidikan, jenis pekerjaan seseorang, pangkat dan sebagainya. Tetapi sebagai seorang Muslim yang mempunyai agama, setiap perlakuan hendaklah berpandukan kepada perintah dan larangan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Sebagai pelajar Muslim sepatutnya melakukan aktiviti pdp secara atas talian berasaskan kepada etika, nilai moral dan prinsip dalam menuntut ilmu yang mana semestinya berlandaskan kepada larangan dan ajaran agama Islam itu sendiri. Sekiranya aktiviti pdp secara atas talian dijalankan dengan etika, nilai moral, prinsip dan nilai agama secara seiring, nescaya semua pelajar boleh mencapai mahabbah dan kejayaan bukan sahaja di dunia malah juga di akhirat.

Agama merupakan faktor yang penting dalam memandu sikap dan perilaku setiap Muslim. Tanpa agama yang baik, manusia akan mempunyai iman yang kurang dan ini sekaligus akan menyebabkan manusia akan sentiasa melakukan kesalahan. Pendidikan agama hendaklah dipelajari di dalam kehidupan setiap Muslim sama ada secara formal ataupun tidak. Agama juga adalah penting untuk para pelajar Muslim kerana ia boleh memandu mereka dalam menuju kepada kejaayan yang diberkati. Pelajar yang menjalankan aktiviti pdp secara atas talian dengan tatasusila dan moral yang tinggi adalah merupakan seseorang yang sangat-sangat disukai bukan sahaja oleh Allah SWT malah juga disukai oleh sesama manusia. Hubungan antara manusia dengan

pencipta, manusia dan alam hendaklah dijaga supaya beroleh rahmat dan ketenangan.

Antara etika-etika yang perlu ada di dalam setiap individu Muslim ialah sifat kejujuran, amanah, nasihat, adil dan lain-lain lagi. Secara kesimpulannya, matlamat utama kepada aktiviti pdp secara atas talian bagi setiap pelajar adalah untuk melahirkan insan yang berkualiti bagi segala aspek spiritual, fizikal, emosi dan intelektual disamping mencapai kesempurnaan pembelajaran yang maksimum dan memperolehi kejayaan yang diberkati dan bagi pelajar Muslim matlamatnya hanyalah satu iaitu untuk mencapai kejayaan (*al-falah*) di dunia dan di akhirat.

Beberapa isu di bawah seharusnya diberi perhatian dalam memelihara agar adab dan etika pdp secara atas talian terus berlangsung dalam suasana yang sewajarnya; **Pdp secara atas talian:**

1. Adalah suatu bentuk medium bersifat interaktif.
2. Adalah untuk pemantapan bukannya penggantian. Ia seharusnya adalah nilai tambahan (Value Added) dan komplementari kepada tradisional.
3. Adalah solusi terbaik bagi permasalahan; keselesaan ruang, kos, konsistensi, pengkayaan sumber, perulangan dan pengekalan sepanjang hayat.
4. Adalah solusi untuk pembelajaran, pencarian ilmu, kursus berterusan sepanjang hayat.
5. Adalah lebih menjurus pemindahan ilmu secara global berbanding mendidik secara lokal.
6. Adalah Subset kepada Pengurusan ilmu (Knowledge Management).
7. Bukanlah bersifat pendidikan secara langsung.
8. Perlu difahami tanpa prejudis kepada medium elektronik selain multimedia dan internet.
9. Yang terbaik adalah berkonsepkan integrasi (sepadu) atau *blended*.
10. Menjadikan pembelajaran tradisional lebih baik (Better Than The Best).

Penghargaan

Penyelidikan ini adalah daripada hasil Geran Penyelidikan Jangka Pendek (STG). Nombor geran penyelidikan: STG-033 di bawah Jabatan Penyelidikan dan Inovasi (RMIC) Kolej Universiti Islam Perlis (KUIPs), dan seterusnya pengkaji merakamkan ucapan terima kasih kepada Kolej Universiti Islam Perlis atas geran penyelidikan ini.

BIBLIOGRAFI

`Adlina Bt. Abdul Khalil, Mohamad Khairi B. Hj. Othman, Mohd. Kasri B. Saidon (2020) *ISLAMIYYAT 42(Isu Khas) 2020: 13 - 20* Memacu Pendidikan di Era Revolusi Industri 4.0: Penerapan Nilai-Nilai Islam dan Inovasi dalam Pengajaran di Institusi Pengajian Tinggi.

Ahmad Mohd Salleh, (2008). *Pengajian Agama Islam & j-QAF: Metodologi dan Pedagogi Pendidikan*. Shah Alam: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Ghebreyesus, A. (2020). WHO Director-General's Opening Remarks at the Media Briefing on COVID-19-11 March 2020. <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/whodirector-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>

Iman Abdul Mukmin Sa'aduddin (2006), *Meneladani Akhlak Nabi Membangun Keperibadian Muslim*. Dadang Sobar Ali (terj.), Bandung: PT remaja Rosdakarya.

José G. Vargas-Hernández, et al. (2010), "An Exploration of the Affects of Islamic Culture on Entrepreneurial Behaviors in Muslim Countries, *Asian Social Science* Vol. 6, No. 5, pp; 120-127.

Loewenberg, A. (2020). School Discipline in the Age of COVID-19 <https://www.newamerica.org/education-policy/edcentral/school-discipline-age-covid-19/>

Maimun Aqsha Lubis, Mohd Sham bin Kamis, Sohaina binti Mohd Salleh, Zunidar, MPd., Dr. Usiono, MA, Eka Yusnaldi, M.Pd., Ikwana Lubis SE, MM(2021) *ASEAN Comparative Education Research Journal on Islam and Civilization (ACER-J) Volume 4 (1) January 2021, ISU TERKINI PENDIDIKAN ISLAM DI ERA PANDEMIK COVID 19 DI MALAYSIA.*

Mohd Liki Hamid (2002), *Pengajian Tamadun Islam, c.2*, Pahang: PTS Publications & Distributors.

Mohd Nasir Omar (1986), *Falsafah Etika: Perbandingan Pendekatan Barat dan Islam*. Bahagian hal ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri: Kuala Lumpur.

Mohd Nor Mamat (2006) *Cabaran Keberkesanan E-Learning: Etika Tawhidik Sebagai Solusi*.

Muhammad Hazwan Johari, Amirul Syafiq Baharuddin, Siti Suhaila Ihwani (2019) *Media Sosial Dan Kelestarian Penggunaan Menurut Islam*.

Thomasaon, A. (2020). *University Of Washinton Cancels In Person Classes, Becoming First Major US. Institution to Do So Amid Coravirus Fears*.

Yusuf al-Qardawi (2009), *Fiqh Ekonomi Islam*. Mohamad dahlan Haji Arshad (terj.), Kuala Lumpur: Blue-T Publication.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap Kriteria Utama Diperlukan

Construction of Guideline for Delivering and Accepting Hadith in Religious Television Programme: An Analysis on The Main Criteria Required

Nur Afifi bin Alit,* Shumsudin Yabi,** dan Mohd Yusuf bin Ismail***

Abstrak

Penyampaian ilmu berkaitan hadith di Malaysia semakin berkembang pesat dalam pemodenan dunia masa kini. Proses kemajuan ini bukan sahaja dilihat daripada aspek kandungan dan bidang ilmu yang disampaikan malah meliputi kaedah yang digunapakai seiring dengan kemajuan teknologi semasa antaranya penyebaran dakwah melalui rancangan keagamaan di televisyen. Namun, kemudahan teknologi ini harus diselarakan dengan pengaplikasian kaedah pemantauan yang berkesan, dan medium penapisan yang efektif dengan mewujudkan garis panduan yang komprehensif bagi mengelakkan implikasi penularan negatif yang timbul akibat pengabaian elemen penting yang disebutkan. Justeru, kajian ini bertujuan menjelaskan keperluan dalam penetapan kriteria utama pembinaan garis panduan tersebut yang berupaya menjadi rujukan penting bagi pihak berautoriti dalam lapangan penyiaran televisyen berkonsepkan keagamaan, dan panduan untuk

* Calon PhD di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai, Negeri Sembilan. Emel: tolibhadith90@gmail.com

** Pensyarah kanan di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Nilai, Negeri Sembilan Emel: shumsudin@usim.edu.my

*** Pensyarah kanan di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM) Nilai, Negeri Sembilan. Emel: yusufismail@usim.edu.my

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 300
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan

mereka yang terlibat dalam lapangan kontemporari ini secara keseluruhannya. Kajian ini menggunakan teknik penyelidikan perpustakaan dengan mengumpulkan data primer dan sekunder, dan dianalisis secara analisis kandungan. Garis panduan yang akan dibina mestilah memenuhi beberapa kriteria seperti kandungan yang menyeluruh meliputi aspek *riwayah* dan *dirayah* hadith, penggunaan terma yang eksplisit, penyertaan *dalil* sebagai konsep asas pembinaan item kandungan, penyenaian contoh kesalahan yang dilakukan ketika proses penyampaian dan penerimaan hadith, penetapan golongan sasaran bagi setiap bahagian kandungan garis panduan, dan pembentukan usaha pemantauan yang lebih sistematik. Hasil kajian mendapati keperluan terhadap garis panduan ini ditekankan agar objektif utamanya ialah menghindari polemik penggunaan hujah yang rapuh dalam penyampaian maklumat seperti penghujahan dengan hadith-hadith palsu dan salah faham terhadap hadith yang disampaikan.

Kata Kunci: Garis Panduan, Penyampaian dan Penerimaan Hadith, Kriteria.

Abstract

The delivery of hadith-related knowledge has evolved in line with the current modern world. This advancement is seen through its content, fields and the methods used, such as using Islamic television programs to convey message of dakwah. Nevertheless, the technology provided must parallel with effective surveillance and monitoring method through construction of a comprehensive guideline that avoids unwanted implications since this important element has been neglected. Thus, the aim of this study is to determine the requirements needed by this guideline to benefit interested parties in the broadcasting field and aid the people who want to produce quality Islamic television programs. This study uses library research method in gathering data from both primary and secondary sources which are later analysed through content analysis approach. There are several criteria that should be fulfilled in order to build a sustainable guideline that comprises of comprehensive content including *riwayah* and *dirayah* aspects, the use of explicit terms, inclusion of *dalil* as fundamental content materials, listing examples of past mistakes in the process of delivering hadith, determination of target group for each section of the guidelines, and

formation of systemic monitoring group to encounter issues that arise. The findings concluded that this guideline can ensure the authenticity of hadith that had been used in this field from being deviated from its supposed methods, so that it can fulfil the main objective which is to avoid the usage of rejected evidence in delivering information or making false conclusion about the content of hadith.

Keywords: Guideline, Delivering and Accepting Hadith, Criteria.

Pendahuluan

Kemajuan teknologi maklumat menyaksikan penerokan medium baru dalam menyampaikan dakwah di Malaysia. Hasilnya, penggunaan media massa elektronik seperti televisyen mula digunakan melalui penghasilan rancangan keagamaan, melihat kepada kebergantungan penduduk Malaysia terhadap alat komunikasi moden ini, khususnya apabila kaedah pemilikannya menjadi lebih mudah melalui kemudahan teknologi telefon pintar dengan teknologi terkini¹. Selerasa dengan itu, perkembangan rancangan keagamaan di televisyen semakin rancak bermula 1990an apabila mendapat sokongan daripada kerajaan samada dari sudut ekonomi dan moral, selain melihat kepada minat umat Islam di Malaysia yang semakin meningkat melalui tayangan beberapa rancangan keagamaan yang popular ketika itu seperti al-Muqaddam (TV 1), dan Jejak Rasul (TV 3). Memasuki tahun 2000, rancangan keagamaan di Malaysia melangkah setapak kehadapan melalui pengenalan bentuk rancangan yang lebih menarik seperti rancangan berbentuk realiti dan aplikasi kaedah pembelajaran secara interaktif², tambahan pula apabila stesen televisyen mula mengambil peranan yang lebih proaktif melalui penubuhan saluran khas Astro Oasis dan Tv Al Hijrah dalam menghasilkan rancangan keagamaan, hasil seruan kerajaan dalam usaha menerokai dunia dakwah yang lebih mencabar pada zaman kini,

¹ Wok, Saodah, "Mass Media in Selected Muslim Countries", suntingan. oleh Mohd. Yusof Hussain", *Intellectual Discourse*, 12, 1, (2004), dicapai dari <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/265>.

² Muhammad Afif Arif, "Metodologi dan Keberkesanan Program Madrasah al-Quran Siaran TV Al-Hijrah", *Tesis Sarjana*, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, (2017), 24.

302

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

khususnya bagi memerangi usaha yang mengaitkan Islam dengan keganasan dan menjawab tohmahan negatif yang dilemparkan³.

Walau bagaimanapun, penggunaan media baharu dalam mempromosi aktiviti keagamaan seperti rancangan berkonsepkan dakwah dan keagamaan di televisyen telah membawa kepada persoalan kualiti rancangan yang ditayangkan. Antara aspek yang dibincangkan berkenaan kualiti sesuatu rancangan adalah dari sudut kandungan rancangan yang disampaikan melalui penulisan skrip yang jelas menyampaikan dakwah Islam yang tulen dan tidak disalahfahami⁴. Kajian Zulkifli merumuskan bahawa kefahaman Islam yang kurang mendalam oleh penerbit, dan kurangnya penglibatan golongan agama dalam pasukan produksi merupakan antara faktor yang mendorong kepada kelemahan kualiti sesuatu rancangan yang berlandaskan Syariah⁵. Kebimbangan terhadap isu ini juga disuarakan oleh Mantan Menteri di Jabatan Perdana Menteri (Hal Ehwal Agama), YB Mejar Jeneral Dato' Seri Jamil Khir b. Hj. Baharom apabila menekankan keperluan bagi mewujudkan pakar rujuk media penyiaran Islam yang berfungsi sebagai rujukan utama kepada pihak berkepentingan dalam lapangan ini⁶.

Justifikasi terhadap kebimbangan ini adalah wajar melihat kepada kemunculan fenomena baharu mutakhir ini iaitu penyebaran hadith palsu melalui media elektronik yang disampaikan melalui rancangan-rancangan keagamaan. Hasil kajian Jawiah Dakir et al. telah menemui sejumlah hadith palsu yang tersebar dalam masyarakat Melayu termasuk dalam rancangan keagamaan popular ketika itu seperti Forum Perdana Hal Ehwal Islam (JAKIM)⁷. Faisal Ahmad Shah pula menjelaskan punca masalah yang belaku adalah kerana keengganan

³ Juliana Abdul Wahab & Zatil Hidayah, "A case study of tv al-Hijrah", *Jurnal MIMBAR*, 33, 2, (2017), 445-452.

⁴ Md Rozalfari, Megat Al-Imran, Nor Azura, Rosya Izyanie, & Wawarah Saidpuddin, "Kualiti Rancangan Televisyen (TV) Islamik: Suatu Refleksi", *Prosiding Persidangan International Research Management and Innovations Conference*, (2014, 17-18 November), 2-3.

⁵ Zulkiple Abd. Ghani, "Islamic Broadcasting: A Search for Islamic Identity", *Hamdard Islamcus*, 29, (2006), 23-33.

⁶ Wacana Inovasi Dakwah Melalui Media, "Wacana Inovasi Dakwah Melalui Media", (2011), dicapai dari <https://www.islam.gov.my/ms/wacana-inovasi-dakwah-melalui-media-cetus-13-resolusi>

⁷ Jawiah Dakir, Udah Mohsin, Mazlan Ibrahim, & Faisal Ahmad Shah, "Hadith Masyhur Dalam Masyarakat Melayu: Takhrij dan Analisis", *Jurnal Usuluddin*, 29, (2009), 119-146.

penyampai rancangan untuk merujuk kepada sumber yang muktabar dalam pengambilan hadith, sebaliknya menjadikan sumber sekunder yang tidak berorientasikan bidang hadith sebagai rujukan. Selain itu, Faisal juga mendapati kesalahan ketika penyampaian sesuatu hadith juga boleh berlaku akibat daripada kaedah penterjemahan dan proses peringkasan hadith yang tidak tepat, pengambilan hadith masyhur yang tidak dipastikan statusnya, dan kesalahan penisbahan hadith kepada Nabi S.A.W⁸. Walaupun kategori kesalahan yang dilakukan berbeza-beza dari sudut kesannya ke atas status sesebuah hadith yang disampaikan, namun ia tetap membawa kesan yang buruk kepada penonton terutamanya apabila melibatkan penggunaan hadith palsu atau kekeliruan ketika menyampaikan maksud sebenar sesebuah hadith.

Bagi menangani isu keraguan maklumat yang disampaikan khususnya melibatkan maklumat berkenaan Islam, beberapa akta dan garis panduan dihasilkan dalam bidang penyiaran melibatkan rancangan keagamaan. Namun begitu, beberapa isu yang timbul seperti sistem pemantauan yang kurang efektif, dan bersistematik menyebabkan peranannya tidak dapat dimaksimumkan. Justeru, kajian ini berusaha menggariskan kriteria utama dalam pembangunan garis panduan yang berkesan dengan mengambil kira persoalan berbangkit dan terkini melibatkan aspek teknikal dan kandungan garis panduan, bagi mencapai tujuan utama iaitu memastikan penggunaan hadith yang berlandaskan kaedah sebenar seperti digariskan dalam Ilmu hadith, seterusnya mengangkat kualiti dan memartabatkan rancangan keagamaan itu sendiri.

Metodologi Kajian

Kajian ini menggunakan kaedah penyelidikan perpustakaan dengan mengumpulkan data primer dan sekunder berhubung skop kajian yang bersesuaian dengan objektif yang ingin dicapai. Data yang diperoleh akan dianalisis menggunakan metode analisis kandungan bagi mendapatkan hasil kajian akan yang menjawab persoalan yang dikemukakan. Justeru, sudut yang dinilai oleh kajian ini adalah berpusat kepada akta dan garis panduan sedia ada yang berkait dengan penggunaan dalil hadith di dalam rancangan televisyen berbentuk

⁸ Faisal Ahmad Shah, "Penyebaran Hadith Palsu dalam Media Massa dan Media Sosial: Realiti dan Cabaran". *Jurnal HADITH*, 6, 11, (2016), 9-28.

304

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

keagamaan yang dihasilkan oleh pihak berkaitan samada pihak kerajaan atau swasta.

Kaedah analisis komparatif juga digunakan dalam mengenalpasti aspek persamaan, perbezaan dan hubungkait antara setiap akta dan garis panduan terdahulu. Hasil analisa tersebut dapat digunakan untuk membantu pembangunan kriteria-kriteria utama bagi menghasilkan sebuah garis panduan yang komprehensif dan mapan melibatkan dalil-dalil hadith yang diguna pakai dalam sesebuah rancangan televisyen, khususnya berhubung kaedah penyampaian dan penerimaan sesebuah hadith yang meliputi aspek *riwayat* dan *dirayah*.

Selain itu, fokus kajian ini adalah kepada usaha pembinaan garis panduan menyeluruh yang menepati beberapa kriteria utama berkaitan dalil hadith Nabi S.A.W. dalam kandungan penyiaran televisyen, ianya turut merangkumi pendekatan aspek Ulum al-Hadith yang meliputi perincian berkenaan persoalan sanad dan matan sesebuah hadith yang disampaikan melalui medium kontemporari tersebut.

Kajian Literatur

Kepelbagaian konsep rancangan penyiaran agama di Malaysia telah menuntut keperluan untuk merangka garis panduan yang komprehensif dan mapan agar dapat menyelesaikan isu-isu terkini yang timbul. Tambahan pula, keunikan situasi di Malaysia yang melibatkan kepelbagaian agama dan bangsa, selain perbezaan tingkatan keilmuan yang dimiliki oleh penonton rancangan tersebut menjadikan garis panduan ini sebagai sarana penting untuk meredakan perbezaan pendapat yang berlaku. Pelaksanaannya juga membolehkan para penggiat industri mempunyai rujukan lengkap bagi menghasilkan rancangan yang lebih berkualiti dan memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan berlandaskan syariat Islam. Menyorot kepada akta dan garis panduan terdahulu yang dihasilkan berkenaan bidang penyiaran, ianya dapat dibahagikan kepada dua bentuk berdasarkan kepada pihak penggubal yang merangka dan melaksanakannya seperti berikut:

Undang-undang Digubal oleh Kerajaan

Kerajaan Malaysia telah mengambil inisiatif penting dalam mengawal bahan penyiaran di stesen televisyen sekaligus menjadikan langkah permulaan yang baik dalam memperlihat keseriusan kerajaan dalam menangani isu ini. Antara akta yang telah digubal oleh kerajaan adalah Akta komunikasi dan Multimedia 1998 (Akta 588) dan Akta

Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia 1998 (Akta 589), melalui Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia (SKMM). Fokus akta ini adalah untuk memberi tumpuan kepada jabatan dan agensi yang terlibat dengan pengawalan dan penguatkuasaan dan pendakwaan, tanpa pernyataan secara tafsil terhadap isi kandungan penerbitan⁹. Penggubalan akta ini membawa kepada tertubuhnya panel khas iaitu *content code* pada tahun 2001 dan pelaksanaannya bermula pada tahun 2004, bagi menjalankan proses pemantuan yang lebih berkesan terhadap pihak yang terlibat secara langsung dalam industri komunikasi dan multimedia di Malaysia.

Selain itu, pihak Radio Televisyen Malaysia (RTM) selaku media rasmi kerajaan juga telah menggubal kod etika penyiaran pada tahun 2003. Kod ini mengandungi enam garis panduan melibatkan Garis Panduan Penyiaran TV, Garis Panduan Penerbitan TV, Garis Panduan Artis, Kod Etika Pengiklanan, Kod Generik, dan Garis Panduan Penggunaan Bahasa Malaysia dalam siaran RTM¹⁰. Antara tujuan utama garis panduan penyiaran TV adalah untuk melindungi kepentingan awam dan negara dalam memastikan bahan penyiaran samada melalui radio atau televisyen bebas daripada anasir yang boleh mengancam perpaduan negara, selaras dengan keperluan untuk memenuhi aspirasi negara dalam mencapai Wawasan 2020¹¹. Hakikatnya, tindakan kerajaan melalui penggubalan undang-undang ini dapat menjadi usaha awalan bagi memperlihat keprihatinan kerajaan dalam mengawalselia kerancangan industri penyiaran, khususnya dalam memastikan kepatuhan pihak pemain industri dalam menjaga kerukunan dan keamanan negara, selain memaparkan keterbukaan kerajaan dalam menjadikan medium penyiaran sebagai wadah penting penyampaian dan penyebaran maklumat.

Usaha kerajaan dalam membanteras penyiaran bahan-bahan yang bercanggah dengan aspirasi negara dirancarkan lagi dengan penggubalan Akta Penapisan filem 2002 Pindaan 2010 (Akta 620) oleh Kementerian Dalam Negeri (KDN). Akta ini menggariskan larangan penerbitan filem lucah dan pemaparan unsur-unsur yang bercanggah

⁹ Wan Amizah Wan Mahmud, "Perkembangan dan Pembangunan Sistem dan Dasar Penapisan Filem di Malaysia", Tesis kedoktoran (Ph.D), Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, (2008), 3.

¹⁰ Jabatan Penyiaran Malaysia, "Kod etika penyiaran RTM", (2003), 7, dicapai dari <https://www.rtm.gov.my/index.php/pengguna/awam/kod-etika-penyiaran>

¹¹ Ibid, 9.

306

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

dengan nilai-nilai murni masyarakat Malaysia. Pihak KDN melalui sesi perkongsian kepakaran dari pihak berkepentingan telah menghasilkan Garis Panduan Penapisan Filem 2010 yang merangkumi pelbagai aspek berkaitan penyiaran filem¹². Penelitian terhadap kandungan garis panduan ini menunjukkan fokus utamanya adalah ke arah penambahbaikan isu-isu berkaitan bahan-bahan perfileman sehingga tidak mencetuskan konflik dan ketidakstabilan terhadap penonton yang terdiri daripada pelbagai latar belakang dan keturunan.

Seiring dengan itu, kerajaan melalui agensi rasmi berhubung pembangunan agama Islam iaitu Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) telah mengambil langkah proaktif dengan melancarkan Garis Panduan Bahan Penerbitan bercetak dan Audio Visual Berhubung dengan Unsur-unsur yang Bercangah dengan Akidah dan Amalan Ahli Sunnah Wa al-Jamaah dan Garis Panduan Penapisan Kandungan Bahan-bahan Penyiaran Berunsur Islam pada tahun 2015. Kedua-dua garis panduan ini adalah hasil penambahbaikan dan perincian daripada penghasilan Garis Panduan Penapisan Bahan-bahan Bercetak Berunsur Islam pada tahun 1996¹³. Justifikasi kepada usaha yang dipandu oleh JAKIM ini adalah bagi memastikan bahan terbitan yang dihasilkan berhubung agama Islam di Malaysia dapat mematuhi landasan yang digariskan Ahli Sunnah wa al-Jamaah (ASWJ) selaku mazhab rasmi di Malaysia, selain menepati pegangan badan berautoriti agama Islam dan tokoh Ulama yang diperakui keilmuannya di seluruh dunia Islam¹⁴.

Undang-undang Digubal Pemain Industri Penyiaran

Usaha berterusan oleh kerajaan dalam memartabatkan industri penyiaran berunsurkan keagamaan telah disambut dengan baik oleh pihak syarikat penyiaran televisyen, sekaligus menyaksikan kerancangan penyiaran rancangan berkonsepkan keagamaan di Malaysia. Seiring dengan perkembangan tersebut, pihak berkepentingan juga berusaha memastikan tahap rancangan yang disiarkan dapat memenuhi keperluan yang digariskan syariat Islam, seperti yang dilakukan oleh

¹² Wan Noor Hidayah Muhamad Azhar, "Persepsi Para Pembikin Filem terhadap Pelaksanaan Polisi Lembaga Penapisan Filem Malaysia", Tesis Sarjana, Pusat Pengajian Komunikasi, Universiti Sains Malaysia, 2005.

¹³ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), "Garis Panduan Penapisan Bahan-bahan Bercetak Berunsur Islam", (2015), 2.

¹⁴ Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), "Garis Panduan Penapisan Bahan-bahan Penerbitan Berunsur Islam", (1996), 9.

stesen penyiaran TV Al Hijrah selaku syarikat media pertama kerajaan yang memaparkan rancangan berorientasikan Islam secara keseluruhannya, bermula tahun 2010. Melihat kepada kepentingan penetapan suatu garis panduan yang menyeluruh, pihak TV Al Hijrah telah mengeluarkan “Garis Panduan Pematuhan Syariah TV Al Hijrah” pada tahun 2015. Sebuah panel khusus dibentuk menggabungkan tenaga pakar daripada pelbagai bidang bagi menghasilkan garis panduan ini yang bertujuan memberi panduan kepada penerbit rancangan TV AlHijrah untuk menghasilkan rancangan yang mematuhi piawaian yang ditetapkan Islam¹⁵. Jawatankuasa ini telah menjadikan Akta dan Garis panduan terdahulu seperti yang dikeluarkan oleh KDN dan JAKIM sebagai rujukan utama, selain melakukan penambahbaikan dan perincian tertentu seiring dengan keperluan dan aspirasi TV Al Hijrah dalam memainkan peranan sebagai medium utama penyampaian maklumat keagamaan kepada masyarakat Islam di Malaysia¹⁶. Garis panduan ini mengandungi dua elemen utama membabitkan garis panduan berhubung unsur yang mengandungi khurafat dan tahyul dan garis panduan berhubung hiburan dalam Islam yang diharap dapat menjadi pemangkin utama kepada syarikat produksi perfileman dan drama dalam usaha memartabatkan rancangan penyiaran berunsur keagamaan di Malaysia.

Selain daripada usaha yang dilakukan oleh pihak berkepentingan berhubung bahan penyiaran berkaitan keagamaan, kerajaan melalui Kementerian dalam Negeri (KDN) juga telah menubuhkan satu jawatankuasa khas dikenali sebagai Lajnah Tahqiq Hadith pada tahun 2016¹⁷. Penubuhannya bertujuan untuk mengemudi usaha pemeliharaan dan pemuliharaan hadith-hadith yang digunapakai di dalam bahan bercetak dan penerbitan di Malaysia seperti aspek penggunaan hadith lemah dan palsu di dalamnya dan kesalahan

¹⁵ TV Al- Hijrah, “Garis Panduan Pematuhan Syariah Penerbitan Rancangan / Skrip Drama TV Al Hijrah”, (2015), 4-5.

¹⁶ Abdul Azib bin Hussain, “*Implimentasi Kepatuhan Fatwa di TV alhijrah: Kajian Evaluatif terhadap Penapisan Kandungan*”, Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, (2017).

¹⁷ Mohd Farhan Ariffin & Khadher Ahmad, “Hadith Mawdhu’: Merungkai Kontradiksi antara Masyarakat dan Ulama ke arah Kesepakatan Bersama”, *Jurnal Intelek*, 11, 1, (2016), 31-39.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 308
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan

terjemahan terhadap hadith¹⁸. Hasil daripada kajian yang dilakukan, organisasi ini telah telah berjaya menerbitkan suatu ketetapan terperinci berhubung Garis Panduan Penulisan dan Penerbitan Teks hadith pada tahun 2018 yang mengandungi tiga bahagian utama melibatkan kaedah penukilan hadith daripada sumber rujukan asal, kaedah penukilan hadith dhaif dan palsu dalam penerbitan dan kaedah menulis hadith dan rujukan hadith dalam penerbitan¹⁹. Walaubagaimanapun, garis panduan ini adalah merupakan perincian khusus terhadap interaksi hadith-hadith yang terdapat dalam bahan bercetak sahaja yang memerlukan kepada usaha lanjutan bagi menfokuskan terhadap garis panduan berhubung interaksi dengan hadith-hadith yang disampaikan di dalam bahan penyiaran televisyen melalui rancangan-rancangan berunsur keagamaan.

Kajian akademik juga turut dijalankan bagi membantu proses penapisan dan penentuan bahan berkaitan hadith yang diterbitkan agar tidak menyebabkan kekeliruan umat Islam. Munirah Abd Razak & Nik Mohd Zaim telah menyentuh keperluan wujudnya garis panduan berkenaan pengkodan dan penulisan hadith dalam bahan penerbitan samada bercetak atau elektronik yang perlu dipatuh oleh para penulis di Malaysia²⁰. Pengkaji menekankan keperluan menyatakan teks asal hadith berbahasa arab, dan sumber rujukan secara lengkap bagi memudahkan pembaca dan memberi keyakinan kepada mereka terhadap keaslian sesuatu maklumat, khususnya melibatkan kajian ilmiah dan penyelidikan akademik. Selain itu, kajian Siti Aidah & Ishak Suliaman telah menerangkan realiti garis panduan dan bentuk penapisan berkaitan bahan penyiaran dan perkembangannya di Malaysia, yang membawa kepada kepentingan untuk menghasilkan suatu garis panduan khusus berkenaan hadith palsu di dalam industri

¹⁸ Shumsudin Yabi, "Lajnah Tahqiq Hadith: Sejarah dan Peranannya", Prosiding 7th *International Conference on Quran as Foundation of Civilization*, (2021, 6-7 Oktober), 1281-1294.

¹⁹ Lajnah Tahqiq hadith, "Garis Panduan Penulisan dan Penerbitan Teks Hadith", (2018), 4-16, dicapai dari https://epq.kdn.gov.my/panduan_hadith/mobile/index.html#p=4

²⁰ Munirah Razak & Nik Mohd Zaim, "Pewujudan Garis Panduan Penjagaan Autoriti Hadith dalam Penerbitan Karya Berunsur Agama di Malaysia", Dlm. Mustaffa Abdullah, Fauzi Deraman & Faisal Ahmad Shah (pnyt.), *Khazanah al-Quran & al-Hadith Nusantara*, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2009), 421-435.

penyiaran, sebagai penambahbaikan kepada garis panduan yang sedia ada²¹.

Analisis Perbezaan Akta dan Garis Panduan Terdahulu

Hasil penelitian terhadap akta dan garis panduan terdahulu, terdapat beberapa aspek persamaan dan perbezaan yang terkandung di dalam setiap dokumen yang telah dianalisis. Ianya dapat dijelaskan seperti di dalam jadual berikut:

Jadual 1: Aspek Perbezaan Kandungan Akta Dan Garis Panduan Terdahulu

Bil	Akta / Garis Panduan	Keterangan ringkas	Komen
1	Akta Komunikasi dan Multimedia 1998 (SKMM)	Ia mengandungi 10 bahagian enakmen yang merangkumi piawaian ditetapkan kerajaan terhadap kandungan berhubung komunikasi multimedia.	Terdapat lima garis panduan yang digariskan di dalam akta ini berhubung kandungan bersifat keagamaan. Namun, kesemuanya adalah bersifat umum selari dengan aspirasi rukun negara dan kehendak perlembagaan persekutuan bagi menjaga keharmonian dan kerukunan negara.

²¹ Siti Aidah & Ishak Suliaman, "Fabricated Hadith in Malaysia's Television Programmes: A Study in Establishing a Broadcasting Guideline and Code of Ethics Related to Sunnah Nabawi, Dlm. Khader Ahmad, Faisal Ahmad Shah & Monika Abd Razzak (pnyt.), Salah Faham Terhadap Sunnah; Isu dan Penyelesaian, (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015), 321-330.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 310
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan

2	Kod Etika Penyiaran 2003 (RTM)	Ia mengadungi dua elemen garis panduan, pertamanya melibatkan bahan siaran TV, dan keduanya berhubung bahan penerbitan TV.	Kedua-dua kandungan garis panduan ini menyentuh berkenaan ketetapan yang digariskan oleh Islam, Namun terma berhubung penggunaan dalil hadith adalah sedikit dan bersifat umum seperti “larangan memaparkan amalan bertentangan dengan al-Quran” (ms 11) dan “larangan penggunaan petikan hadith yang tidak lengkap” (ms 19)
3	Garis Panduan Penapisan Filem 2010 (KDN)	Ia mengandungi tiga bahagian berhubung kandungan agama yang merangkumi bahan yang dibenarkan dan dilarang tayangannya.	Terma yang hampir berhubung penggunaan dalil hadith adalah yang menyebut berkenaan larangan menimbulkan kontroversi dan keraguan masyarakat seperti “mempersoalkan kewibawaan sumber agama, antaranya adalah hadith (ms 9). Terma ini bersifat umum tanpa diterangkan perincian berkenaan bentuk dan aspek

			yang menyentuh perkara tersebut.
4	Garis Panduan Penapisan Kandungan Bahan Penyiaran Berunsur Islam 2015 (JAKIM)	Ia mengandungi sepuluh ketetapan berhubung kriteria penapisan bahan multimedia dan penyiaran keagamaan melibatkan aspek akidah, ibadah dan akhlak	Terdapat dua ketetapan yang berhubung langsung dengan aspek penggunaan dalil hadith iaitu "larangan memaparkan unsur sindiran, keraguan terhadap autoriti syarak seperti hadith" (ms 8), dan "larangan penggunaan riwayat sejarah yang palsu berkenaan nabi" (ms 10).
5	Garis Panduan Pematuhan Syariah 2015 (TV Al Hijrah)	Ia mengandungi piawaian terperinci berhubung kriteria bahan penyiaran perfileman dan drama berkonsepkan keagamaan, terutamanya aspek akidah	Walaupun fokus utama garis panduan ini terhadap aspek akidah, namun terdapat ketetapan berhubung penggunaan dalil hadith seperti keperluan "menyatakakan status hadith, perawinya dan sumber pengambilannya" (ms 8)

312

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

6	Garis Panduan Penulisan dan Penerbitan Teks Hadith 2018 (KDN)	Ia diterbitkan khusus untuk mengangani isu penggunaan hadith lemah dan palsu dalam bahan bercetak di Malaysia	Garis panduan ini bersifat terperinci dalam menyelesaikan masalah penggunaan hadith palsu, kaedah berinteraksi dengan terjemahan hadith, dan kaedah penukilan hadith dari sumber asli. Namun, keperluan terhadap penambahan terma dan klausa yang melibatkan aspek ilmu <i>dirayah</i> hadith adalah penting bagi mengelakkan salah faham terhadap hadith di kalangan penggunanya.
---	---	---	--

Melihat kepada kandungan utama garis panduan sedia ada, terdapat di antaranya yang menjurus kepada usaha kawal selia bahan penyiaran melibatkan filem dan drama. Justeru, kandungan terma dan klausa yang digunapakai terfokus kepada usaha memelihara industri tersebut secara khusus yang melibatkan aspek nasional seperti ketenteraman awam, keagamaan sosiobudaya, dan ketertiban dan kesusilaan serta fakta sejarah²². Walaubagaimanapun, terdapat garis panduan yang dibina khusus mengenai bahan penyiaran berkaitan keagamaan, berdasarkan ketetapan digariskan syarak seperti yang diterbitkan oleh KDN melalui Lajnah Tahqiq hadith, namun begitu, ia berbeza dengan cadangan garis panduan yang ingin dibina iaitu melibatkan kaedah interaksi dengan dalil hadith dalam rancangan keagamaan televisyen secara terperinci, disebabkan perbezaan latar dan suasana yang mengelilingi medium ini berbanding medium penerbitan dan percetakan, selain penambahan kriteria utama yang akan

²² Kementerian dalam Negeri (KDN), "Garis Panduan Penapisan Filem LPF", (2010), 6-19.

dicadangkan melibatkan beberapa aspek yang berbeza dengan garis panduan sedia ada.

Hasil kajian

Cadangan Kriteria Utama Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith dalam Rancangan Keagamaan Televisyen

Berdasarkan penelitian yang telah dijalankan, terdapat enam kriteria utama untuk dimasukkan dalam elemen pembangunan garis panduan yang dicadangkan ini seperti yang berikut:

Kriteria Pertama: Kandungan yang Menyeluruh Meliputi Aspek Riwayah dan *Dirayah* Hadith

Keentingan gabungan kedua-dua bidang ilmu hadith ini adalah kerana ia melibatkan dua elemen utama dalam sesebuah hadith iaitu aspek sanad dan matan. Nuruddin al-‘Itr menjelaskan bahawa gabungan kedua-dua ilmu ini yang disebut sebagai Ulum al-Hadith berupaya menjadi medium pemeliharaan terhadap kecacatan yang berlaku ketika menukilkan hadith, seterusnya berperanan mengekalkan ketulenan teks dan kefahaman hadith tersebut seperti mana ia dinukilkan²³. Oleh itu, kupasan perincian meliputi kedua-dua aspek bidang hadith ini harus digariskan secara menyeluruh melalui garis panduan yang dibina bagi mengelakkan penyampai hadith di dalam sesebuah rancangan televisyen meriwayatkan hadith palsu, serta mengelakkannya terpengaruh dengan kefahaman yang menyimpang dan ekstrem sewaktu menerangkan isi kandungan sesuatu hadith.

Antara bahagian dalam ilmu riwayat yang boleh dimasukkan dalam kandungan garis panduan adalah penyenaraian ketetapan digariskan Ulama dalam mengharuskan pengamalan hadith dha‘if, penelitian terhadap perkaitan sanad dan matan dalam status kesahihan sesuatu hadith, pengingkaran terhadap hadith palsu samada dari sudut periwayatan dan pengamalannya, kefahaman terhadap ketetapan kriteria mutaba‘at dan syawahid hadith, dan penggunaan istilah yang tepat ketika menukilkan hadith dan menyampaikannya. Manakala bahagian ilmu dirayah yang diperlukan dalam melengkapkan kandungan garis panduan ini adalah perbincangan berkenaan metodologi digariskan Ulama dalam berinteraksi dengan hadith yang bercanggah

²³ Nuruddin al-‘Itr, *Manhaj al-Naqd fi Ulum al-Hadith*, (Damsyiq, Dar al-Fikr, 1981), 31.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 314

**dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

dan mempunyai makna yang musykil, perincian mengenai kaedah sebenar dalam berinteraksi dengan asbab wurud hadith, dan pengetahuan terhadap kedudukan hadith yang dimansuhkan bagi mengelakkan penetapan sesuatu hukum yang tidak tepat. Selain itu, perincian mengenai piawaiian sebenar dalam definisi hadith gharib juga harus dimasukkan agar tidak terdedah kepada kesalahan dalam mentafsirkan lafaz hadith tertentu yang mengakibatkan kesan bahaya khususnya melibatkan hadith-hadith berkaitan aqidah dan hukum hakam fiqh.

Tambahan pula, garis panduan yang dibina juga harus menyentuh pengetahuan terhadap kepelbagaian sumber rujukan hadith dan perbezaan metodologinya bagi mengelakkan sangkaan yang tidak tepat terhadap penulis buku tersebut sekiranya dinukilkan hadith yang tidak sahih daripadanya. Penetapan kriteria berhubung aspek perbezaan perawi juga harus dititikberatkan bagi mengelakkan kesalahan dalam menentukan identiti perawi khususnya yang melibatkan perbezaan statusnya di sisi Ulama dalam ilmu jarh dan ta'dil. Pembinaan garis panduan juga harus merangkumi keadaan penyampaian sesuatu hadith seperti menggunakan pendekatan secara lafaz atau makna, mengaplikasi kaedah peringkasan hadith, menukikan hadith secara terjemahan, dan menggunakan kaedah pemotongan hadith dengan mengambil isu utama yang dihendaki sahaja. Masalah kesilapan dalam pembacaan teks hadith juga harus dititikberatkan dengan memasukkan bentuk kecacatan yang terkandung di dalam bahagian ini bagi membolehkan para penonton cakna terhadap situasi tersebut. Hakikatnya, penambahan bahagian ilmu berkenaannya penting disebabkan setiap pendekatan yang disebutkan mempunyai ketetapan tertentu yang telah digariskan oleh Ulama. Walaupun terdapat kesalahan yang dilakukan akibat pengabaian kepada ketetapan yang digariskan tidak menjejaskan status sesuatu hadith, namun ia tetap boleh mendedahkan penyampai hadith kepada kesalahan seterusnya menyebabkan sesuatu hadith itu difahami secara salah dan mengelirukan bagi penerimanya.

Selain itu, dalam mengambil kira perkembangan semasa dunia mutakhir yang berada di akhir zaman, maka ketetapan dalam aspek *tanzil hadith* juga harus dijelaskan, bagi mengelakkan eksploitasi hadith untuk tujuan yang salah dengan mengaitkannya dengan peristiwa atau kumpulan tertentu bagi menimbulkan kegusaran masyarakat awam. Penetapan kriteria berhubung isu ini juga dapat mengelakkan perbincangan yang tidak berdasarkan landasan ilmu, seterusnya

mendidik penyampai yang berinteraksi dengan hadith *fitan* dan akhir zaman agar mendahulukan sifat berhati-hati sebelum menyampaikan sesuatu teori yang belum dipastikan kesahihannya.

Kriteria Kedua: Penggunaan Istilah Yang Eksplisit Dan Terperinci Dalam Pembinaan Tema

Pemilihan istilah yang tepat merupakan suatu elemen penting dalam usaha menjelaskan perincian kandungan yang dikehendaki dan berupaya menghilangkan kekeliruan yang timbul akibat salah faham dari istilah yang digunapakai. Justeru, dalam pembinaan garis panduan ini, pemilihan istilah yang memenuhi dua kriteria utama iaitu eksplisit dan menyeluruh harus dititik beratkan. Ini kerana, bidang hadith mengandungi beberapa istilah khusus yang perlu diteliti penggunaannya bagi mendapatkan maksud dikehendaki yang menjurus kepada pemahaman yang tepat. Pemakaian istilah yang umum tanpa mendasari ilmu kerangka bidang yang dibincangkan, selain penggunaan istilah yang ganjil dan terasing penggunaannya dalam kalangan tokoh bidang tersebut akan menyukarkan dalam memperoleh maksud yang dikehendaki. Akibatnya, garis panduan yang dibina tidak dapat memenuhi keperluan pihak berkepentingan dalam bidang penyiaran melibatkan stesen penyiaran, pihak produksi, dan penonton rancangan yang ditayangkan.

Penelitian terhadap pemilihan istilah yang tepat dan berfokus juga adalah kerana terdapat istilah di dalam bidang hadith yang mempunyai kepelbagaian pendapat dalam menerangkan maksudnya, dan terdedah kepada penafsiran yang berbeza di antara tokoh tertentu. Oleh itu, penerangan lanjut terhadap istilah di dalam kategori ini diperlukan supaya kandungan garis panduan yang dibina dapat mencapai tujuan yang diharapkan. Walaubagaimanapun, penjelasan yang terlalu mendasar dalam meraikan kepelbagai tafsiran harus dipastikan tidak membebankan pihak yang berkepentingan yang akan menggunakan garis panduan ini sebagai rujukan, melihat kepada latar belakang mereka yang tidak berkemahiran dalam bidang hadith secara mendalam.

Selain itu, terdapat juga istilah di dalam bidang ini yang mempunyai persamaan perkataan dengan bidang Islam yang lain, menyebabkan perincian terhadap istilah tersebut perlu dijelaskan sekali dalam pembinaan tema dan kandungan yang digariskan. Justeru, penggunaan rujukan yang tepat dengan mengambil daripada sumber

316

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

khusus seperti kamus dan ensiklopedia yang menerangkan istilah-istilah dalam bidang hadith perlu diutamakan, bagi mengelak kekeliruan dan kesamaran dalam memperincikan sesuatu istilah yang digunapakai²⁴. Walaupun aspek kemahiran dalam Bahasa Arab merupakan kriteria penting dalam berinteraksi terhadap istilah-istilah digunapakai di dalam bidang hadith, namun disebabkan tujuan garis panduan yang dibina adalah untuk rujukan pihak berkepentingan di dalam bidang penyiaran yang mempunyai kepelbagaian latar keilmuan di dalam bidang hadith, maka kemahiran dalam penterjemahan istilah ke dalam bahasa melayu harus diperhatikan peranannya. Di dalam hal ini, pemerhatian terhadap konteks ayat, petunjuk sesuatu istilah, pengolahan struktur ayat, pemerhatian menyeluruh terhadap makna keseluruhan dapat membantu ke arah penterjemahan sesuatu istilah hadith yang digunapakai ke dalam bahasa melayu dengan lebih baik²⁵.

Kriteria Ketiga: Penyertaan Dalil Sebagai Konsep Asas Pembinaan Item Kandungan

Antara bentuk dalil yang perlu disertakan dalam pembinaan item kandungan garis panduan ini adalah yang bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah sebagai landasan utama setiap terma dan klausa yang dibentuk. Ini kerana wujudnya perkaitan yang kuat di antara al-Quran dan al-Sunnah dalam membentuk suatu sistem kefahaman yang menyeluruh. Al-Sibaie menyimpulkan elemen perkaitan yang terdapat di antara kedua-dua sumber utama syarak ini adalah elemen pengukuhan, perincian, dan pertambahan hukum yang terkandung di dalam al-Quran²⁶.

Selain itu, rujukan terhadap sumber berautoriti ini penting bagi memberi gambaran yang jelas bahawa kandungan yang dibina mempunyai asas yang kukuh dan melalui proses penyaringan dalil bagi membolehkan pihak yang menggunakannya sebagai rujukan mempunyai keyakinan yang tinggi terhadapnya. Ini sesuai dengan fungsi

²⁴ Al-Qaryuti, 'Asim bin 'Abdullah al-Khalili, "Dawabit Tarjamah Mustalahat 'Ulum al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyyah Ma'a Namazij Lima Warada Minha fi Kitab Mu'jam Lughah al-Fuqaha", Dlm Persidangan Tarjamah al-Sunnah al-Nabawiyyah; Al-Waqi' al-Tatwir al-Mu'awwiqat, (2007, 1-3 Disember), 4-5.

²⁵ Faisal Ahmad Shah, "Terjemahan Hadith Nabi ke dalam Bahasa Melayu: Analisis Terhadap Kitab Riyadh Salihin Terbitan JAKIM", Al-Bayan: Jurnal of Al-Quran and Hadith Studies, 9, 1, (2011), 63-69.

²⁶ Al-Siba'ie, Mustafa bin Hasani, Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami, (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1982), 1, 379.

kedua-dua sumber ini yang dapat merungkai persoalan dan kekeliruan yang timbul dalam setiap permasalahan seperti firman Allah:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

Maka sekiranya kamu berselisih dalam sesuatu perkara, maka kembalikanlah urusannya kepada Allah dan Rasul, sekiranya kamu beriman kepada Allah dan hari Akhirat.

(al-Nisa' (4): 59)

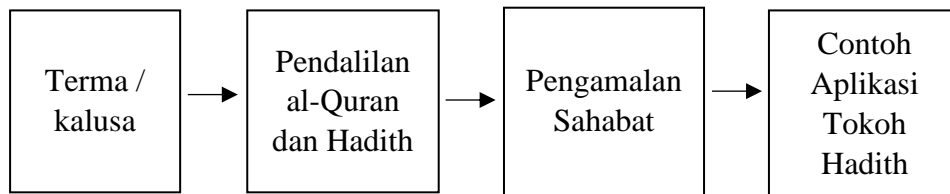
Namun begitu, sekiranya terdapat kandungan yang tidak mempunyai dalil secara terus dari kedua sumber yang disebutkan, maka amalan para Sahabat akan dijadikan panduan dalam membina asas sesuatu tema kandungan yang digariskan, melihat kepada kejayaan dan keistimewaan generasi ini yang mendapat sanjungan dari Allah dan Rasul-Nya, sekaligus diperintahkan kepada umat Islam untuk menjadikan mereka sebagai pedoman. Al-Syatibi menjelaskan kelebihan generasi ini yang hidup pada zaman wahyu diturunkan dan penyaksian mereka terhadap peristiwa-peristiwa yang berlaku pada zaman tersebut membolehkan pemahaman mereka terhadap kandungan al-Quran dan Al-Sunnah lebih menepati kebenaran²⁷. Oleh itu, dengan menjadikan mereka sebagai rujukan dapat menambahkan keyakinan dan mengukuhkan pendalilan dalam garis panduan yang dibangunkan.

Selain itu, bagi mengukuhkan lagi pemahaman terhadap terma yang dimaksudkan, maka contoh dari pengamalan Ulama Salaf khususnya tokoh hadith dapat dijadikan gambaran realiti bagi asas pendalilan yang digariskan. Ini kerana, setiap garis panduan yang dijelaskan dalam ilmu hadith telah diimplementasi sebaiknya oleh mereka yang lebih dahulu bergelumang dan berkorban tenaga di dalamnya, bagi diikuti oleh umat Islam selepas mereka. Selain itu, gambaran contoh daripada pengamalan mereka juga dapat mengkhususkan skop perspektif terhadap kefahaman dalil yang dibentangkan sebelumnya, seterusnya dapat mengelakkan salah faham

²⁷ Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, Al-Muwafaqat, (Kaherah: Dar Ibn Affan, 1997), 4, 128.

**Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 318
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

terhadap dalil yang digunakan. Proses penyenaian dalil terhadap kandungan terma yang dibentangkan di dalam garis panduan yang dibina dapat dijelaskan seperti dalam gambar rajah berikut:



Rajah 1: Turutan Pembentangan Dalil Dalam Kandungan Garis Panduan

Kriteria Keempat: Penyenaian Contoh Kesalahan Yang Dilakukan Ketika Berinteraksi Dengan Dalil Hadith

Setiap pembinaan terma dan klausa harus disertakan dengan contoh kesalahan yang diambil dari insiden realiti yang berlaku ketika penyiaran sesuatu rancangan keagamaan bagi menambah kefahaman terhadap klausa yang digariskan. Ini kerana latar suasana bidang penyiaran tidak sama dengan latar penulisan samada melalui bahan bercetak atau elektronik. Antara elemen perbezaan yang dimaksudkan adalah kewujudan interaksi penyampai program di antara panel dengan penonton, keterikatan penyampai dengan skrip dan plot program yang dirangka oleh pihak produksi, kekangan masa siaran program, isu-isu teknikal yang mendatang semasa program berlangsung, perbezaan suasana antara program yang disiarkan secara langsung dan rakaman dan kesan penggunaan kaedah penyampaian secara lisan yang berkemungkinan terdedah kepada kesalahan secara tidak sengaja ketika menyampaikan sesuatu maklumat. Keperluan untuk mengambil kira elemen tersebut memerlukan penjelasan yang lebih terperinci dalam bentuk contoh dan gambaran sebenar dalam pembinaan garis panduan bagi panduan pihak berkepentingan. Ini bagi membolehkan mereka merujuk kepada contoh kesalahan yang disediakan agar dapat menjauhinya. Secara historikalnya, praktikal kaedah ini dapat dilihat menerusi pendekatan seorang Sahabat bernama Huzaifah al-Yamani apabila beliau berkata:

كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي

Manusia (yang lain) bertanya kepada Rasulullah mengenai sesuatu kebaikan (untuk melakukannya), Adapun aku bertanya kepadanya berkenaan sesuatu keburukan, (kerana) takut akan menimpaku²⁸.

Selain itu, penyenaian contoh kesalahan berperanan sebagai aplikasi kepada landasan teori yang telah dibentuk. Ia dapat mengukuhkan kefahaman terhadap maksud sebenar klausa tersebut seterusnya menjadikan garis panduan ini terhasil melalui gabungan teori dan aplikasi yang membolehkan ianya diimplimentasi dengan lebih berkesan. Ini kerana bidang penyiaran sinonim pada permulaan kemunculannya dengan keterlibatan artis dan figura yang tidak mempunyai latarbelakang agama yang khusus seperti disebutkan dalam kajian Zulkifli Abd Ghani²⁹. Justeru, penetapan garis panduan yang bersifat praktikal dapat membantu mereka dalam menyampaikan nas agama menepati ketetapan digariskan syarak sekiranya mereka terlibat dalam mengendalikan rancangan berkonsepkan elemen tersebut.

Seiring dengan itu, penyenaian contoh kesalahan juga berperanan sebagai metode perincian kepada istilah khusus yang digunapakai dalam sesuatu klausa. Ini kerana antara kesukaran dalam bidang hadith menurut Ali Naif adalah melibatkan kepelbagaian istilah tertentu yang khusus dan keserupaan di antara beberapa istilah yang mendorong kekeliruan dalam membezakannya, kesukaran dalam penjelasan terhadap istilah tersebut melihat kepada kepelbagaian metodologi pemahaman Ulama' hadith terhadapnya, dan perkaitan kefahaman sesuatu hadith terhadap ilmu dalam bidang yang lain³⁰. Namun begitu, melihat kepada konsep garis panduan yang lebih berfokus dan ringkas tanpa merangkumi perbincangan ilmiah secara mendalam, maka penggunaan contoh dapat memudahkan kefahaman

²⁸ Al-Bukhari, Muhammad bin Isma' il, Sahih al-Bukhari, Kitab al- Manaqib, Bab 'Alamat al-Nubuwwah fi al-Islam, Jil. 4. ms. 199, Bil. 3606; Al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj, Sahih Muslim, Kitab al-Imarah, Bab al-Amr bi luzum al-Jama'ah, Jil. 3. ms. 1475, Bil. 1847.

²⁹ Zulkiple Abd. Ghani, "Penyebaran Dakwah melalui Media Penyiaran di Malaysia", Jurnal Pengajian Islam, 17, (2004), 2.

³⁰ 'Ali Naif Biqa'ie, "Al-Su'ubat allati yuwajihuha al-Talabah fi Fahmi Muqarrarat al-Hadith wa 'Ulumihi", Dlm. Hamzah bin Abdullah al-Malibari (pnyt.), 'Ulum al-Hadith: Waqi' wa Afaq, (Dubai: Kuliyyah al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-'Arabiyyah, 2006, 337-351.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 320

**dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan**

terhadap istilah tersebut, selain menjadi pengganti kepada huraian panjang berhubung penjelasan tentang istilah yang digunakan. Pendekatan ini dapat dilihat juga di dalam sesetengah penulisan bidang *mustolah hadith* seperti karya Imam Al-Hakim, Ibnu Solah dan al-Suyuti apabila meletakkan contoh sebagai gambaran masalah yang dibincangkan tanpa mengemukakan huraian makna kepada sesuatu istilah³¹.

Kriteria Kelima: Penetapan Golongan Sasaran Bagi Setiap Bahagian Kandungan Garis Panduan

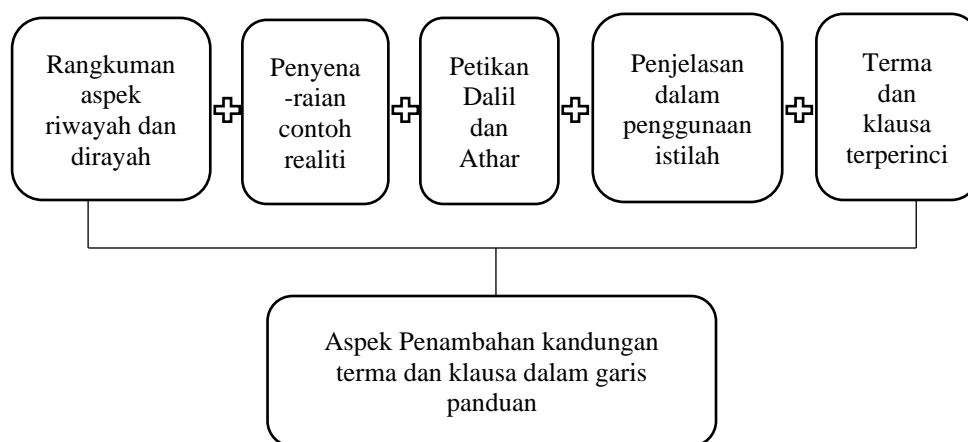
Penetapan golongan sasaran bagi garis kandungan hadith yang dibina adalah melibatkan tiga pihak iaitu pertama: pihak stesen televisyen yang menyiarkan rancangan keagamaan tersebut, dan memberikan lesen dan keizinan untuk pihak produksi menghasilkan rancangan tersebut dan menayangkannya di platform penyiaran sedia ada. Adapun pihak kedua: adalah barisan produksi yang terlibat secara langsung dalam menjayakan rancangan tersebut khususnya mereka yang bertanggungjawab dalam memastikan kandungan rancangan yang ditayangkan menepati landasan syarak berhubung penggunaan dalil-dalil hadith yang berautoriti terdiri daripada penerbit dan pengarah rancangan, penulis skrip, penyampai program dan panel jempukan. Selain itu, pihak ketiga yang menjadi golongan sasaran garis panduan ini adalah penonton yang menyaksikan rancangan tersebut samada yang berada di dalam studio atau yang menyaksikannya melalui platform televisyen dan aplikasi digital.

Penetapan golongan sasaran wajar dilakukan bagi mempermudah proses membina kandungan yang terkait dengan kepentingan setiap pihak terbabit, seterusnya memastikan tidak berlaku campur aduk atau percanggahan kandungan di dalam setiap garis panduan yang dibina. Selain itu, penyusunan kandungan mengikut golongan sasaran dapat memudahkan proses penumpuan bahagian kritikal yang memerlukan penyelesaian kritis dan berkesan terhadap sesuatu masalah yang dihadapi oleh golongan sasaran tersebut. Ini bermakna permasalahan yang dihadapi oleh pihak stesen televisyen berbeza dengan isu teknikal yang mendepani pihak produksi, begitu juga

³¹ Mahmud Tahhan, Abdul Razak Khalifah, & Nahad Abdul Halim, "Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiyah", (t.th), 96, dicapai dari <https://ebook.univeyes.com/147810/pdf>

kesulitan dihadapi penonton yang akan mengambil manfaat daripada penayangan rancangan tersebut.

Tambahan pula, penumpuan terhadap kategori ketiga juga harus dititikberatkan melihat kepada kebergantungan penonton terhadap media secara berterusan boleh mempengaruhi pemikiran, membentuk persepsi, dan menentukan perilaku mereka selepas itu, malah berupaya mempengaruhi kognitif mereka dalam tempoh yang panjang³². Namun begitu, kepelbagaian latar belakang keilmuan mereka bermula daripada golongan yang mempunyai kemahiran khusus di dalam lapangan hadith, sehingga kepada orang awam yang jahil dalam permasalahan berkaitan, selain kesukaran untuk menentukan kuantiti sebenar berdasarkan peringkat keilmuan mereka, melihat kepada kemampuan capaian rancangan tersebut yang luas telah menjadi antara cabaran utama dalam memastikan keperluan setiap golongan penonton ini dapat dipenuhi sehingga membolehkan garis panduan ini berperanan dengan lebih berkesan. Ringkasan aspek penambahbaikan terhadap kandungan terma dan klausa yang dicadangkan adalah seperti rajah berikut:



Rajah 2: Aspek Penambahbaikan Dalam Kandungan Garis Panduan Hadith

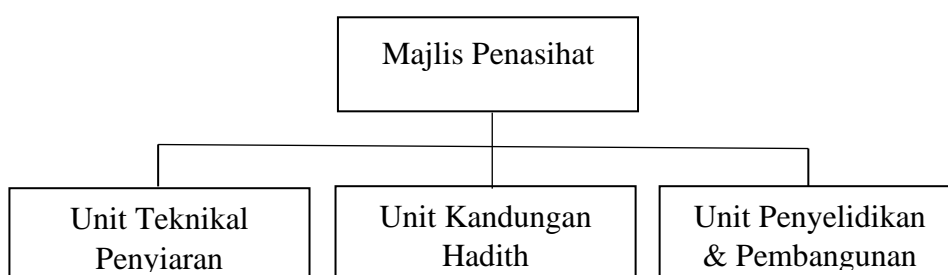
³² Rezki Perdani, Salhah Abdullah, Dini farhah, & Noranis Ismail, "Penerapan Nilai-nilai Islam melalui Penggunaan Media dalam Pendidikan", Dlm Seminar Kebangsaan Media dan Pemikiran Islam, (2009, 21-22 Julai), 4-5.

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 322 dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap Kriteria Utama Diperlukan

Kriteria Keenam: Pelaksanaan Sistem Pemantauan yang Lebih Sistematik Dan Dinamik

Pembentukan usaha pemantauan yang sistematik oleh pihak berwajib melalui gabungan tenaga pakar dan organisasi berpengalaman dalam bidang penyiaran dan Ilmu Hadith berupaya memastikan persoalan yang timbul dapat diatasi dengan cepat dan berkesan. Oleh itu, sesi libat urus secara berkala di antara pihak berkepentingan perlu dijadikan keutamaan bagi memastikan tiada pertindihan dalam pengagihan tugas bagi setiap unit, dan mengelakkan timbulnya kekeliruan dalam dalam sistem pengoperasian yang akan dijalankan.

Selain itu, usaha pemantauan yang dijalankan haruslah bersifat dinamik iaitu keterbukaan untuk menerima penyesuaian berdasarkan perubahan keadaan, melihat kepada perkembangan medium elektronik yang bergerak pantas seiring kemajuan teknologi semasa. Sebagai contoh, penggunaan aplikasi digital pada masa kini seperti media sosial yang semakin mendapat tempat dalam kalangan penonton sesuatu rancangan merupakan antara bentuk perubahan yang harus diambil kira oleh pihak pemantau bagi memastikan usaha pengawalan yang dilakukan bersifat menyeluruh dan tidak statik kepada sesuatu pendekatan. Tambahan pula, peranan organisasi pemantauan ini juga harus diperluaskan kepada aspek penyelidikan dan pembangunan bagi melihat kemungkinan penambahbaikan terhadap garis kandungan yang dibina samada meliputi aspek kandungan, atau kaedah pemantauan yang digunapakai. Cadangan jawatan kuasa bagi organisasi ini boleh dilihat dalam rajah berikut:



Rajah 3: Cadangan Jawatankuasa Pemantau Garis Panduan Hadith

Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian yang dibentangkan, dapat disimpulkan bahawa penetapan kriteria utama yang telah digariskan berperanan

penting bagi memastikan kualiti rancangan keagamaan dapat dimartabatkan melalui interaksi yang berlandaskan ilmu hadith yang teliti. Hakikatnya, penghasilan garis panduan khusus ini bukan sahaja menambah kualiti sesuatu rancangan yang ditayangkan, malah dapat memperbaiki mutu pengetahuan pihak produksi dan stesen TV penyiaran yang bertanggungjawab dalam memastikan ketepatan maklumat yang disampaikan. Ini kerana tanggungjawab dakwah tidak hanya terletak pada bahu pihak produksi yang bertanggungjawab menyiarkan produk yang memenuhi piawaian syarak, tetapi merangkumi pihak penyampai dan panel rancangan yang perlu memastikan ketepatan maklumat melalui skrip yang berkualiti, agar pihak penonton yang menyaksikan rancangan tersebut dapat memperoleh maklumat yang sahih dan tidak mengelirukan berkaitan Islam.

Sehubungan itu, pihak berkepentingan dalam bidang penyiaran samada pihak kerajaan atau agensi swasta harus berperanan dalam memastikan pemantauan berterusan bagi memastikan kepatuhan terhadap garis panduan yang dibina. Tambahan pula, peranan media elektronik dalam menyampaikan maklumat yang tepat berkenaan agama Islam samada melalui penyampaian dalil hadith yang sahih atau kefahaman terhadap isi kandungan yang benar agar dapat menjadi alternatif penting kepada umat Islam dalam menjawab kritikan segelintir pihak yang beranggapan bahawa penggunaan kaedah kontemporari ini tidak berupaya menjadi medium pendidikan Islam yang relevan pada masa kini.

BIBLIOGRAFI

Al-Quran al-Karim.

Abdul Azib bin Hussain. "Implimentasi Kepatuhan Fatwa di TV Alhijrah: Kajian Evaluatif Terhadap Penapisan Kandungan". Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2017.

Al-Qaryuti, 'Asim bin 'Abdullah al-Khalili. Dawabit Tarjamah Mustalahat 'Ulum al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyah Ma'a Namazij Lima Warada Minha fi Kitab Mu'jam Lughah al-Fuqaha', Dlm Persidangan Tarjamah al-

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 324
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan

Sunnah al-Nabawiyyah; Al-Waqi' al-Tatwir al-Mu'awwiqat. Riyadh, Arab Saudi, (2007, 1-3 Disember).

Al-Siba'ie, Mustafa bin Hasani. Al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1982.

Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. Al-Muwafaqat. Kaherah: Dar Ibn Affan, 1997.

'Ali Naif Biqa'ie. Al-Su'ubat allati yuwajihuha al-Talabah fi Fahmi Muqarrarat al-Hadith wa 'Ulumihi, 337-351", Dlm. Hamzah bin Abdullah al-Malibari (pnyt.). *'Ulum al-Hadith: Waqi' wa Afaq*. Dubai: Kuliyyah al-Dirasat al-Islamiyyah wa al-'Arabiyyah, 2006.

Faisal Ahmad Shah. "Terjemahan Hadith Nabi ke dalam Bahasa Melayu: Analisis Terhadap Kitab Riyadh Salihin Terbitan JAKIM, 63-69", Al-Bayan; Jurnal of Al-Quran and Hadith Studies, 9, 1, 2011.

_____, "Penyebaran Hadith Palsu dalam Media Massa dan Media Sosial: Realiti dan Cabaran, 9-28", Jurnal HADITH, 6, 11), 2016.

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). "Garis Panduan Penapisan Bahan-bahan Penerbitan Berunsur Islam". Kuala Lumpur, 1996.

_____, "Garis Panduan Penapisan Bahan-bahan Bercetak Berunsur Islam". Kuala Lumpur, 2015.

Jabatan Penyiaran Malaysia. "Kod Etika Penyiaran RTM". Radio Televisyen Malaysia RTM, Kuala Lumpur, 2003. Dicapai dari <https://www.rtm.gov.my/index.php/pengguna/awam/kod-etika-penyiaran>

Jawiah Dakir, Udah Mohsin, Mazlan Ibrahim, & Faisal Ahmad Shah. "Hadith Masyhur Dalam Masyarakat Melayu: Takhrij dan Analisis, 119-146", Jurnal Usuluddin. 29, 2009.

Juliana Abdul Wahab & Zatil Hidayah. "A Case Study of TV AlHijrah, 445-452", Jurnal MIMBAR, 33, 2, 2017.

Lajnah Tahqiq hadith. "Garis Panduan Penulisan dan Penerbitan Teks Hadith". Kementerian Dalam Negeri (KDN). Kuala Lumpur, 2018. Dicapai dari https://epq.kdn.gov.my/panduan_hadith/mobile/index.html#p=4

Lembaga Penapisan Filem Malaysia. "Garis Panduan Penapisan Filem". Kementerian dalam Negeri KDN, Kuala Lumpur, 2010.

Mahmud Tahhan, Abdul Razak Khalifah, & Nahad Abdul Halim. Mu'jam al-Mustalahat al-Hadithiyyah (versi pdf), (t.th). Dicapai dari <https://ebook.univeyes.com/147810/pdf>

Md Rozalfari, Megat Al-Imran, Nor Azura, Rosya Izyanie, & Wawarah Saidpuddin. "Kualiti Rancangan Televisyen (TV) Islamik: Suatu Refleksi". Dlm Persidangan dibentangkan dalam International Research Management and Innovations Conference (IRMIC). Kuala Lumpur, Malaysia, (2014, 17-18 November).

Mohd Farhan Ariffin & Khadher Ahmad. "Hadith Mawdhu': Merungkai Kontradiksi antara Masyarakat dan Ulama ke arah Kesepakatan Bersama, 31-39", *Jurnal Intelek*. 11, 1, 2016.

Muhammad Afif Arif. "Metodologi dan Keberkesanan Program Madrasah al-Quran Siaran TV AlHijrah". Tesis Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2017.

Munirah Razak & Nik Mohd Zaim. "Pewujudan garis panduan penjagaan autoriti hadith dalam penerbitan karya berunsur agama di Malaysia, 421-435", Dlm. Mustaffa Abdullah, Fauzi Deraman & Faisal Ahmad Shah (pnyt). *Khazanah al-Quran & al-Hadith Nusantara*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2009.

Nuruddin al-'Itr. *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadith*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1981.

Rezki Perdani, Salhah Abdullah, Dini farhah, & Noranis Ismail. "Penerapan Nilai-nilai Islam melalui Penggunaan Media dalam Pendidikan". Dlm Seminar Kebangsaan Media dan Pemikiran Islam, Bangi, Selangor, (2009, 21-22 Julai).

Pembinaan Garis Panduan Penyampaian dan Penerimaan Hadith 326
dalam Rancangan Keagamaan di Televisyen: Analisis Terhadap
Kriteria Utama Diperlukan

Shumsudin Yabi. "Lajnah Tahqiq Hadith: Sejarah dan Peranannya". Dlm 7th International Conference on Quran as Foundation of Civilization, (2021, 6-7 Oktober).

Siti Aidah & Ishak Suliaman. "Fabricated Hadith in Malaysia's Television Programmes: A Study in Establishing a Broadcasting Guideline and Code of Ethics Related to Sunnah Nabawi, 321-330", Dlm. Khader Ahmad, Faisal Ahmad Shah & Monika Abd Razzak (pnyt.). *Salah faham terhadap sunnah isu dan penyelesaian*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2015.

Suruhanjaya Komunikasi dan Multimedia Malaysia (SKMM). "Akta Komunikasi dan Multimedia Malaysia", Kuala Lumpur, 1998. Dicapai dari <https://www.mcmc.gov.my/skmmgovmy/media/General/pdf/akta588bm.pdf>

TV Al Hijrah. "Garis Panduan Pematuhan Syariah Penerbitan Rancangan / Skrip Drama Tv Al Hijrah". Kuala Lumpur, 2015.

Wacana Inovasi Dakwah Melalui Media. "Wacana Inovasi Dakwah Melalui Media". 2011. Dicapai dari <https://www.islam.gov.my/ms/wacana-inovasi-dakwah-melalui-media-cetus-13-resolusi>

Wan Amizah Wan Mahmud. "Perkembangan dan Pembangunan Sistem dan Dasar Penapisan Filem di Malaysia". Tesis kedoktoran (Ph.D), Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008.

Wan Noor Hidayah Muhamad Azhar. "Persepsi Para Pembikin Filem Terhadap Pelaksanaan Polisi Lembaga Penapisan Filem Malaysia". Tesis Sarjana, Pusat Pengajian Komunikasi, Universiti Sains Malaysia, 2005.

Wok, Saodah. "Mass Media in Selected Muslim Countries", Dlm. Mohd. Yusof Hussain (pnyt.). *Intellectual Discourse*, 12, 1. 2004. Dicapai dari <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/265>.

Zulkiple Abd. Ghani. "Penyebaran Dakwah melalui Media Penyiaran di Malaysia". *Jurnal Pengajian Islam*, 17, 2004.

_____, "Islamic Broadcasting: A Search for Islamic Identity, 23-33". *Hamdard Islamcus*. 29, 2006.

Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap Makna Hubungan Seks Suami Isteri

The Politeness of Qur'anic Antonomasia Language in Revealing the Meaning of Intimacy

Abdul Basir Awang @ Mohd Ramli dan Abdallah Saleh Abdallah

Abstrak

Al-Quran adalah kitab Allah yang amat mementingkan adab kesopanan yang tinggi dalam perilaku dan berbahasa pada umatnya. Umat Islam diwajibkan untuk mengungkap kata-kata baik dan makruf dalam semua keadaan. Apa yang menimbulkan sedikit kegusaran dan kepelikan dalam sebahagian manusia ialah bagaimana al-Quran menangani permasalahan penggunaan bahasa yang berunsur seks dalam al-Quran, sedangkan dalam masyarakat umum yang bertamadun, unsur ini adalah suatu yang bersifat tabu. Jadi, tujuan kajian ini ialah mengenalpasti ayat-ayat yang mengandungi unsur-unsur berkenaan. Seterusnya menganalisis unsur - unsur berkenaan berdasarkan kinayah Bahasa Arab. Dapatan kajian ini ialah kewujudan unsur-unsur hubungan seks dalam kinayah al-Quran yang disampaikan dengan bahasa yang cukup sopan dan tidak menyinggung perasaan manusia yang waras. Tambahan lagi hubungan itu adalah *sunnatullah* yang diciptakan untuk manusia. Selain itu, pengolahan makna hubungan seks dalam al-Quran bersifat ilmiah dan pemakluman hukum, bukan bertujuan membangkitkan syahawat. Implikasi kajian ini ialah al-Quran secara konsisten sebagai petunjuk dan pembimbing kepada manusia. Ia merangkumi semua aspek kehidupan termasuk bahasa seks yang disampaikan dengan cara yang paling sempurna.

Kata Kunci: Kesopanan Bahasa, Kinayah Al-Quran, Tanda Kinayah, Hubungan Seks dan Tabu.

Abstract

Al-Quran is the book of God that places great importance on high politeness in behavior and language for His servants. Muslims are obliged to express good and nice words in all circumstances. What causes a little annoyance and strangeness for the people is how the Qur'an deals with the issue of the use of language with sexual elements in the Qur'an, while in the general civilized society, this element is prohibited.

Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap 329 Makna Hubungan Seks Suami Isteri

So, the purpose of this study is to identify the sentences that contain the relevant elements. Next, to analyze the relevant elements based on the Arabic language. The findings of this study are the existence of elements of sexual relations in the Qur'anic antonomasia which is delivered in a language that is quite polite and does not offend the feelings of Muslims. In addition, the relationship is natural, created by God created in humans. In addition, the treatment of the meaning of intimacy in the Qur'an is scientific and legally elaborate, not aimed at arousing sexual desire. The implication of this study is that the Qur'an is consistently a guide for humans. It covers all aspects of life including the language of intimacy delivered in the most perfect way.

Keywords: Politeness of Language, Quranic Antonomasia, Signs of Antonomasia, Sex and Taboo.

Pengenalan

Islam amat mementingkan kesopanan dalam semua aspek kehidupan sama ada dalam tingkah laku atau perbualan. Hal bertepatan dengan sumber hukum Islam, iaitu al-Quran¹ dan Hadith² yang mewajibkan kepada umat Islam untuk bercakap dengan percakapan yang benar, baik, makruf dan lembut. Begitu juga Islam mengharamkan percakapan lucah³. Hal yang sama dalam masyarakat dan budaya Melayu, unsur bahasa yang mengandungi unsur seks dianggap sebagai tabu, iaitu larangan dari diperkatakan secara terbuka dan menjadi pantang larang. Antaranya, perkataan yang melibatkan aktiviti seks dan hasilnya, kematian dan najis. Jadi, untuk mengelak keadaan tersebut, maka digunakan perkataan lain yang memberi makna yang sama seperti bercampur, hubungan kelamin, meniduri, hubungan intim, bunting pelamin, berbadan dua, bunting, buang air kecil dan besar dan

¹ Al-Qur'an al-karim, antaranya: "katakanlah kepada sesama manusia perkataan-perkataan yang baik" (Al-Baqarah: 83) dan "(Menolak peminta-peminta sedekah) dengan perkataan yang baik dan memaafkan (kesilapan mereka) adalah lebih baik daripada sedekah (pemberian) yang diiringi (dengan perbuatan atau perkataan yang) menyakitkan hati" ... (al-Baqarah: 263)

² Al-Bukhari (10/375) dan Muslim (2165), dari Aisyah (rd) berkata: "Sesungguhnya Allah Maha Lembut dan menyukai kelembutan dalam segala urusan".

³ Al-Quran al-karim, antaranya: "Katakanlah (wahai Muhammad) sesungguhnya Allah tidak sekali-kali menyuruh mengerjakan perbuatan yang keji" ... (al-A'raf:28) dan "Katakanlah: Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan-perbuatan yang keji, sama ada yang nyata atau yang tersembunyi; dan perbuatan dosa". (al-A'raf: 33)

sebagainya⁴. Apa yang menjadi permasalahan utama ialah kewujudan perkataan yang berunsur seks dalam al-Quran, pada masa yang sama al-Quran mewajibkan umat ini untuk berbahasa dengan bahasa yang baik dan makruf. Penggunaan kinayah dalam al-Quran adalah salah satu cara untuk menjadikan bahasa yang menjadi tabu kepada umat Islam pada suatu keadaan dibenarkan dalam keadaan yang lain.

Konsep Kinayah Al-Quran

Dari segi bahasa, kinayah mempunyai beberapa makna dengan merujuk kepada kata akar yang sama, iaitu (كَيْ يُكَيِّ، وَيَكْنُو كِنَايَةً) yang bererti sesuatu kata-kata yang tidak ditunjuk atau dimaksudkan dengan makna zahir (al-Farāhidī, 2001:856). Selain itu, ia juga merujuk kepada sesuatu kata-kata yang diungkapkan tanpa merujuk makna asal perkataan berkenaan.

Al-Zamakhsharī (2001:659) menjelaskan kinayah dari segi bahasa juga merujuk kepada *al-amthāl*, iaitu kata-kata yang diungkapkan oleh pemilik mimpi (kata yang tidak jelas) sebagai kinayah dari perkara-perkara yang jelas. Makna bahasa juga merujuk kepada suatu sistem panggilan bahasa Arab yang disebut sebagai. Contohnya seorang bapa yang bernama Abdullah mempunyai seorang anak bernama Muḥammad. Maka selain dipanggil dengan nama Abdullah, ia juga dipanggil sebagai Abu Muḥammad merujuk kepada *kuniyyah*⁵. Penggunaan nama Abdullah adalah secara denotasi dan *kuniahnya* adalah kinayah atau konotasi. Kinayah dari segi bahasa juga merujuk kepada makna yang terselindung atau tersembunyi di sebalik makna denotasi, contohnya, firman Allah:

(Al-Maidah:6) أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ .

Maksudnya: atau kamu sentuh perempuan⁶

⁴ Abdul Basir Awang, Simpulan Bahasa Melayu sebagai padanan kinayah al-Quran, Tesis Ph.D., UKM, 2017, Bangi.

⁵ Kata nama khas yang digunakan terhadap manusia, binatang dan tempat yang dimulai dengan kata nama seperti *abb*, *umm*, *akh*, *ukht*, *‘amm*, *‘ammah*, *khāl* dan *khālah*. Penggunaannya untuk merujuk kepada kemuliaan dan kebesaran penama. (al-Zamakhsharī, 2001: 552-553)

⁶Semua terjemahan ayat al-Qur’an dalam kajian ini berdasarkan Tafsir Pimpinan al-Qur’an kepada Pengertian al-Qur’an, edisi kelapan, (Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal, Jabatan Perdana Menteri, 1987).

Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap 331
Makna Hubungan Seks Suami Isteri

Ibn Mas'ūd, Ibn 'Umar dan al-Shāfi'ī (dalam al-Shawkānī, 1877: 1/194) menjelaskan *lamasa* dalam ayat dengan makna denotasi, yaitu menyentuh dengan tangan. Manakala Ibn 'Abbās, 'Aṭā', Abu Hanifah (dalam al-Shawkānī, 1877: 1/194) dan Ibn Athīr (1939:2/195-196) menjelaskan ayat di atas merujuk kepada makna kinayah, yaitu jimak yang berada di sebalik makna denotasi, yaitu menyentuh antara kulit lelaki dan perempuan. Kedua-dua makna ini, denotasi dan konotasi adalah saling lengkap-melengkapi.

Dari segi istilah, terdapat pelbagai definisi daripada ulama' bayan. Antara definisi awal yang dikeluarkan oleh Abū 'Ubaydah (2006: 2/73) ialah suatu uslub balaghah dan *barā'ah* (bijak) yang berbentuk umum merangkumi semua unsur tersirat dan ia tidak disebut secara jelas pada suatu perkataan. Contohnya, firman Allah:

حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ... (Ṣād: 32)

Maksudnya: ... sehingga ia melindungi dirinya dengan tirai malam.

Dan firman Allah lagi:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ... (al-Rahmān:26)

Maksudnya: Segala yang ada di muka bumi itu akan binasa.

Pada ayat pertama, ganti nama yang tidak jelas bagi الشمس dan ayat kedua gantinama ketiga (ها) adalah kinayah bagi perkataan *damīr* sebagai kinayah daripada perkataan الأرض.

Manakala 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (2010:122) memberikan definisi kinayah dengan menyatakan sesuatu makna tanpa menyebut lafaznya secara jelas dengan cara mendatangkan lafaz yang mengandungi makna kedua (tambahan), berisyarat dan mempunyai tanda-tanda yang difahami maknanya (makna asal yang dikehendaki). Definisi yang hampir sama juga diberikan oleh al-Sakkākī (1987:402) dengan lafaz yang berbeza, iaitu meninggalkan lafaz yang jelas kepada makna *malzūm*, perpindahan makna perkataan yang disebut (denotasi) kepada makna perkataan yang ditinggalkan (konotasi). Dalam kata-kata yang lain, ia bermaksud perpindahan makna *lāzim* kepada makna

*malzūm*⁷. Manakala Ibn Athīr (1939:2/194) mendefinisikan kinayah dengan katanya ia ialah suatu lafaz yang menunjukkan sesuatu makna yang mempunyai dua aspek, denotasi dan konotasi secara bersama majaz dan hakiki. Al-Qazwaynī (1995:183), Amīn (2001:139) dan al-Hāshimī (2002:272) menjelaskan bahawa kinayah ialah suatu lafaz yang dikehendaki dengan makna konotasi dan juga boleh difahami secara denotasi⁸. Konsep ini merupakan konsep yang banyak didokong oleh ahli balaghah moden seperti Ḥasan Ṭabal .

Bagaimanapun, Ḥasan Ṭabal (1999:146) berbeza pendapat dengan menjelaskan bahawa frasa “kinayah juga difahami secara denotasi” perlu dikaji kesahihannya. Hal ini disebabkan terdapat contoh kinayah yang tidak menepati konsep tersebut. Antaranya kata-kata Arab *أم قسطل* dan *الكرم في برديه المجد بين ثوبيه*⁹. Pandangan beliau ini sebenarnya bukan suatu yang baru. Ibn Athīr (1939:2/194-197), al-^cAlawī (1983:2/375-376) dan al-Zamakhsharī (1966:1/627)¹⁰ telah menjelaskan bahawa uslub kinayah ini adalah uslub majazi yang tidak boleh difahami secara denotasi. Bagi mereka, kinayah adalah ilmu *isti‘ārah* atau majaz. Oleh kerana itu, Ḥasan Ṭabal (1999:153) mendefinisikan kinayah sebagai suatu uslub majazi yang mengandungi kata-kata yang kebanyakannya boleh difahami secara denotasi di samping makna majazi yang dikehendaki. Terdapat juga definisi yang agak berbeza tetapi tidak lari dari konsep ahli balaghah silam.

Rumusan daripada definisi-definisi tersebut ialah kinayah merujuk kepada suatu lafaz yang difahami dengan makna konotasi. Cuma struktur bahasanya juga boleh difahami dengan makna denotasi.

⁷ Makna *malzūm* bagi al-Sakkākī ialah makna *kinā’i* dan makna parkataan yang ditinggalkan ialah makna hakiki (°Abd al-Muta°al al-Sa°idī. t.th. 3/173)

⁸Muḥammad °Alī Ibn Ḥusayn al-Malikī (2012:283) menyatakan bahawa setiap kinayah itu wajib mempunyai makna denotasi dan konotasi.

⁹Dua contoh yang pertama memberi maksud kemuliaan antara dua bajunya, iaitu pemilik baju, manakala contoh terakhir bermaksud peperangan.

¹⁰Walaupun definisi kinayah bagi beliau adalah majazi dan tidak difahami secara denotasi, tetapi dalam karyanya *al-Kashshāf* beliau telah menyalahi definisi sendiri dengan menyebut bahawa ia juga boleh difahami secara zahir. Sebagai contoh, ayat 23 dalam surah al-Nisa’ beliau menyatakan “ia adalah kinayah dari jimak seperti suatu kata-kata yang terlindung, iaitu kamu memasukkan kepada mereka secara rahsia (al-Zamakhsharī, (1/517). Begitu juga contoh kedua ayat 34 surah al-Nisa’, beliau berkata “ia adalah kinayah dari jimak, dikatakan juga tidur dengan membelakangannya (isteri) (al-Zamakhsharī, 1/524). Manakala dalam ayat lain (1/175) beliau menyatakan *marād* (في قلوبهم مرض) dalam ayat al-Qur’an boleh difahami dengan makna denotasi dan konotasi.

Bagaimanapun, ia berbeza dengan majaz¹¹ kerana makna denotasinya boleh difahami dalam banyak keadaan. Dalam keadaan tertentu terutamanya kinayah *mawṣūf* dan kinayah yang berkaitan dengan perbuatan dan sifat Allah, ia juga boleh difahami tanpa makna denotasi. Kinayah juga berbeza dengan *isti'ārah* kerana ia adalah gabungan unsur majaz dan *tashbīh*.

Perbezaan definisi kinayah seperti yang telah dibincangkan sebelum ini adalah disebabkan perbezaan untuk menentukan hakikat kinayah, adakah ia majaz atau hakikat atau unsur lain yang berada di antara kedua-dua unsur itu. Al-Mālikī (2012:283) menyebut sekurang-kurangnya lima pandangan dalam masalah ini¹². Pertama, kinayah boleh menjadi perantara antara denotasi dan konotasi atau gabungan antara kedua-duanya. Kedua, ia adalah denotasi. Ketiga, ia adalah konotasi. Keempat, konotasi dan denotasi. Kelima, ia sentiasa menjadi perantara dan denotasi. Perbezaan pandangan tersebut sebenarnya tidak mengurangkan nilai kinayah, bahkan ia menjadikan kinayah suatu seni percakapan yang amat berbeza dengan unsur-unsur bayan yang lain.

Data yang mempunyai Kinayah Hubungan Seks

Kajian ini telah membuat pembacaan terhadap dua buah karya tafsir al-Qur'an, iaitu *Tafsīr al-Munīr* oleh Wahbah al-Zuhaylī dan *Ṣafwah al-tafāsīr* oleh Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī. Faktor utama pemilihan sumber data di atas adalah seperti berikut:

1. Dua karya ini adalah karya kontemporari yang menjelaskan konsep kinayah yang disepakati oleh kebanyakan sarjana balaghah Arab. Hal ini disokong oleh kajian Yayan Nurbayan (2010).
2. Karya-karya ini amat menekankan unsur balaghah sehingga meletakkan tajuk khas (البلاغة) sebagai satu topik perbincangan balaghah.

¹¹ Perbezaan ketara antara majaz dan kinayah ialah makna denotasi dalam majaz tidak dapat difahami kerana *qarīnah* yang tidak membenarkan. Selain itu, majaz adalah perpindahan makna *malzūm* kepada makna *lāzim*. Kinayah adalah sebaliknya (Azman Azizan, 2004:20-21). Pandangan ini diasaskan oleh al-Qazwayni yang berbeza dengan al-Sakkākī dari segi istilah *lāzim* dan *malzūm*. Makna *al-kinā'i* pada pandangan al-Sakkākī, al-Dusūqī ialah *malzūm* dan pandangan al-Qazwaynī sebaliknya.

¹² Al-Suyūṭī menyatakan empat mazhab, iaitu konotasi, denotasi, bukan denotasi dan konotasi dan bersifat kedua-duanya (Al-Suyūṭī, 1368:173)

3. Karya-karya ini mendapat pengiktirafan dunia Islam termasuk Malaysia¹³.

Data kajian dikeluarkan daripada pada sumber data dengan meneliti unsur kinayah dalam al-Qur'an melalui sumber data (*Tafsir al-Munir* oleh Wahbah al-Zuhayli dan *Safwah al-tafasir* oleh Muhammad 'Ali al-Šabūnī.

1. Kinayah al-Qur'an terdiri daripada pada perkataan-perkataan biasa yang jika difahami secara tunggal (tanpa jalinan perkataan), maka ia tidak mempunyai kelebihan apa-apa daripada segi makna. Oleh kerana itu, kajian ini mengambil data kinayah BA dalam al-Qur'an daripada sumber-sumber data berkenaan atas sifat data berkonteks yang dapat menjelaskan penggunaan bahasa dengan lebih tepat. Azhar M. Simin (dalam Leech, 1993: Prakata & 357) menghuraikan perkara yang sama, iaitu bahasa yang dihuraikan secara konteks lebih memperlihatkan fungsi yang berkesan dan pembahagian secara tepat. Sebaliknya penggunaan data secara serpihan atau tunggal akan menyebabkan kegagalan memahami bahasa dan tidak dapat menggambarkan pemikiran penutur bahasa dengan tepat.
2. Data yang diambil daripada sumber adalah data yang disepakati oleh kedua-dua sumber. Ia adalah hasil daripada pemerhatian kajian terhadap al-Quran secara keseluruhannya daripada surah al-Fatihah sehinggalah surah al-Nas melalui dua sumber data KA berkenaan dengan cara-cara seperti berikut;
 - i. Pernyataan daripada sumber data secara jelas, contohnya kata-kata pengkaryanya هذه كناية (ini adalah suatu kinayah).
 - ii. Perkataan kinayah dalam semua bentuk pola kata nama dan kerjanya contohnya كناية (kinayah), كنى (kana) atau كني (kuniya).
 - iii. Mengeluarkan unsur bahasa kiasan BA lain yang bukan daripada kinayah seperti *isti'ārah*, *tashbīh* ataupun *majāz*.
 - iv. Data kinayah BA yang diberikan oleh kedua-dua sumber mesti selari dengan konsep kinayah dalam kajian ini. Selain itu, kajian ini juga merujuk beberapa tafsir lain untuk memastikan data yang terdapat dalam kedua-dua

¹³ Sila rujuk bab 2, KA dalam karya sumber kajian. Dr. Wahbah al-Zuhayli dinobat sebagai tokoh Maal Hijrah Kebangsaan 1430H / 2008M (UM, 30/12/2008), https://ar.wikipedia.org/wiki/وهبة_الزحيلي dan https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_علي_الصابوني.

335

**Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap
Makna Hubungan Seks Suami Isteri**

tafsir itu mempunyai nilai *majazi* yang menjadi asas kepada kinayah Arab. Antara tafsir yang menjadi rujukan kedua adalah *tafsir al-Ṭabarī*, *al-Qurtubī*, *al-Kashshāf* dan *al-Taḥrīr wa al-tanwīr*.

Akhirnya penulis mendapati 7 data (ayat) kinayah al-Quran yang disebut sebagai kinayah dalam *Tafsir al-munīr* (TM) dan *Ṣafwah al-tafāsīr* (ST). Berikut adalah data yang disepakati oleh kedua-dua kitab berkenaan.

Bil	Surah: ayat	Teks al-Quran	Terjemahan ayat
1.	Al-Baqarah: 187	أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...	Dihalalkan bagi kamu, pada malam hari puasa, bercampur (bersetubuh) dengan isteri-isteri kamu
2.	Al-Baqarah: 222	فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ	Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari perempuan (jangan bersetubuh dengan isteri kamu) dalam masa datang darah haid itu, dan janganlah kamu hampiri mereka (untuk bersetubuh) sebelum mereka suci. Kemudian apabila mereka sudah bersuci maka datangilah mereka menurut jalan yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu.
3.	Al-Baqarah: 223	نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ	Isteri-isteri kamu adalah sebagai kebun tanaman kamu, oleh itu datangilah kebun tanaman kamu menurut cara yang kamu sukai
4.	Al-Baqarah: 237	وَأَنْ تَطَّلِقُوا نِسَاءَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ	Dan jika kamu ceraikan mereka sebelum kamu sentuh (bercampur) dengan mereka,

5.	Al-Nisa': 34	<p>وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ</p>	<p>Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nusyuz) hendaklah kamu menasihati mereka, dan (jika mereka berdegil) pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan (kalau juga mereka masih degil) pukulah mereka (dengan pukulan ringan yang bertujuan mengajarnya).</p>
6.	Al-Nisa': 23	<p>وَرَبَائِبِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن تِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ</p>	<p>dan anak-anak tiri yang dalam pemeliharaan kamu dari isteri-isteri yang kamu telah campuri; tetapi kalau kamu belum campuri mereka (isteri kamu) itu (dan kamu telahpun menceraikan mereka), maka tiadalah salah kamu (berkahwin dengannya)</p>
7.	Maryam: 20	<p>قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلم يَمَسَّنِي بَشَرٌ وَلم أَكُ بَغِيًّا</p>	<p>Maryam bertanya (dengan cemas): Bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak lelaki, padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang lelaki pun, dan aku pula bukan perempuan jahat?</p>

Dapatan Kajian

Data menunjukkan bahawa hubungan seks suami isteri disebut dalam al-Quran dengan cara kinayah. Walaupun begitu ia bukan suatu yang mengaibkan, bahkan ia suatu nilai bahasa yang cukup tinggi kesopanannya. Hal ini dibincangkan dalam bab ini melalui tajuk-tajuk kecil, iaitu adab berbahasa, tanda kinayah bentuk kosa kata yang digunakan, jenis kinayah dan kinayah dengan kontek.

Adab Berbahasa

Faktor adab Islami dan budaya yang mementingkan kesopanan adalah antara faktor utama penggunaan kinayah dalam al-Qur'an. Faktor ini bertujuan mendidik manusia agar bersifat dan bersikap dengan

akhlak yang terpuji dengan menghindari kata-kata yang boleh merangsang jiwa ke arah perkara negatif, naluri yang tidak sihat dan perasaan yang keruan. Dalam budaya Islam dan Arab, terdapat perkara-perkara atau ungkapan-ungkapan yang tidak sesuai diungkapkan dengan jelas. Menurut al-Tha^cālībī (1991:26) antara tajuk-tajuk yang tidak sesuai diungkapkan dengan jelas ialah berkaitan dengan seks, anggota peranakan, wanita, penyakit-penyakit dan perbuatan-perbuatan yang kasar. Kalau adapun perkataan berkenaan yang disebut secara jelas, ia tidak membangkitkan naluri negatif. Maknanya, ia tidak disertakan dengan tanda atau keadaan yang menjadikan kata-kata itu bersifat negatif. Contohnya firman Allah:

(Al-Ahzab :35) وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ

Maksudnya: dan orang-orang lelaki yang memelihara kehormatannya serta orang-orang perempuan yang memelihara kehormatannya.

Perkataan *furūj* dalam ayat tersebut sememangnya bermaksud kemaluan tetapi tanda ayat tidak mendatangkan sesuatu yang negatif. Tambahan lagi, gambaran yang diberikan adalah berkaitan dengan ciri-ciri orang yang khusyuk dalam solatnya.

Dalam kajian ini, terdapat 7 tempat kinayah al-Qur'an yang bermaksud hubungan seks. Antara kata-kata yang digunakan ialah *al-dakhl* (masuk) *al-lāmas* (bersentuhan) *al-qurb* (menghampiri) *al-ityan* (datang), *al-mass* (sentuhan), *i 'tizal* (biarkan seseorang) dan *al-hajr* (pisahkan). Perkataan ini pada zahirnya tidak mengandungi apa-apa makna melainkan makna denotasi. Tetapi petunjuk kinayah dalam ayat menyebabkan ia tidak boleh diberi makna denotasi sebaliknya berpindah kepada makna konotasi yang sesuai dengan ayat, iaitu hubungan seks.

Tanda Kinayah

Perkara yang menentukan dan menjelaskan sesuatu perkataan itu kinayah atau sebaliknya adalah tanda kinayah (*qarinah*). Selain itu tanda kinayah juga dapat menentukan kadar dan tingkat sesuatu makna. Secara umumnya tanda kinayah difahami melalui pembahagian kepada dua jenis, iaitu *aqliyyah* dan *haliyyah siyaqiyyah*¹⁴. Dalam topik ini terdapat dua langkah utama yang perlu dilalui sebelum diketahui

¹⁴ ABA, Ph. D 201.

sebagai kinayah. Pertama, tanda yang mengenalpasti antara kinayah dan unsur *balaghi* yang lain seperti majaz, istiarah dan tashbih, makna denotasi dan konotasi. Kedua, dengan melihat siyaq dan keseluruhan ayat maka akan diketahui makna kinayah yang dikehendaki.

Data kajian ini menunjukkan makna perkataan yang dimiliki boleh difahami secara denotasi seperti **bisikan syahwat, datang, masuk, dekati, sentuh** dan **pisah tempat tidur** adalah perkataan yang mudah difahami secara denotasi. Akan tetapi, adakah makna denotasi yang dikehendaki dalam ayat-ayat berkenaan. Tanda kinayah kedua adalah *siyaqiyyah haliyyah* akan melihat keseluruhan ayat dan seterusnya mendapatkan makna yang dikehendaki. Jadual berikut menerangkan tanda kinayah berkenaan dalam sebahagian data.

Bil	Makni bihi	<i>Siyaqiyyah haliyyah</i>
1.	<i>Rafath</i>	Ayat menjelaskan berkaitan puasa dan larangannya. Antaranya, larangan mengadakan hubungan kelamin. Apabila dinyatakan diharamkan kepada kamu pada malam Ramadan <i>rafath</i> isteri kamu, ia bukan bermaksud sekadar kata-kata sahaja, bahkan hubungan kelamin. Hubungan antara denotasi dan konotasi adalah makna denotasi pemulaan dan konotasi pengakhiran.
2.	Datangkanlah tanaman kamu	Siyaq ayat menjelaskan wanita umpama ladang yang boleh mendatangkan hasil mahsul (anak). Jadi, sekadar hanya datang tanpa hubungan yang betul pada tempatnya, maka ia tidak akan menghasilkan apa-apa natijah ¹⁵ . Hubungannya makna denotasi (datang pada tempatnya) dan konotasi (hubungan kelamin) adalah makna denotasi sebagai usaha awal.
3.	Sentuh	Siyaq ayat menjelaskan Maryam terkejut apabila dimaklumkan akan mendapat anak. Lalu dijelaskan beliau belum pernah disentuh oleh lelaki. Perkataan sentuh adalah denotasi dan konotasinya adalah hubungan kelamin. Semua mengetahui termasuk Maryam sentuhan semata-mata tidak akan menghasilkan anak. Hubungan makna antara denotasi dan konotasi adalah permulaan dan

¹⁵ Lihat juga al-Sa'idi, 1999, Abd al-Mutacal, Bughyatuh al-Idah li talkhis al-Miftah fi ulum balaghah, maktabah al-Adab: kaheerah, hlm 2/131.

Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap 339
Makna Hubungan Seks Suami Isteri

		pengakhiran. Makna tambahan dari kata-kata Maryam adalah tahap kesucian beliau yang cukup tinggi.
4.	Jangan dekati mereka sehingga mereka suci	Siyaq ayat menerangkan hubungan suami isteri ketika isteri berada dalam keadaan haid. Allah tidak membenarkan suami mendekati (denotasi) isteri yang berhaid, sedangkan tiada hukum yang mewajibkan suami berjauhan dengan isteri berhaid. Maka mendekati di sini bermaksud dengan konotasi iaitu hubungan kelamin. Islam melarang suami mengadakan hubungan kelamin dengan isteri berhaid. Hubungan makna denotasi dan konotasi adalah muqaddimah kepada hubungan kelamin.

Bentuk Kosa Kata

Dalam Bahasa Arab khususnya al-Quran, setiap bentuk perkataan mempunyai tugas dan fungsinya yang tersendiri. Terdapat dua bentuk kosa kata yang digunakan dalam data kajian ini, iaitu kosa kata *mufrad* dan *tarkib isnadi*. Berikut adalah jadual bentuk kosa kata dalam kajian ini.

Kata nama <i>mufrad</i>	Kata kerja		
	الماضي	المضارع	الأمر
الرفث	دخلتم	لا تقربوهن أن تمسوهن لم يمسنني	واهجروهن في المضاجع فاعتزلوا النساء في المحيض فأتوهن من حيث أمركم الله فأتوا حرثكم

Kinayah al-Quran melalui kata *mufrad* hanya pada perkataan *rafath*. Al-Zamakhsharī (1998:301) dan Ibn Manzūr (2003:4/193) menjelaskan makna denotasi perkataan *al-rafath* ialah kata-kata atau bisikan lucu dan kurang elok didengari serta boleh membangkitkan syahwat. Manakala makna konotasi perkataan berkenaan ialah

bersetubuh. *Al-Rafath* tidak boleh difahami dengan makna denotasi sahaja kerana petunjuk kinayah yang ada seperti halal pada kamu isteri kami pada malam Ramadan menunjukkan perbuatan yang diharamkan siangnyanya sebagai suami isteri adalah bersetubuh. Kinayah dalam ayat ini menjelaskan proses permulaan hubungan seks itu dengan ungkapan yang membangkitkan naluri seks. Dalam Bahasa Arab, kata nama kebiasaannya merujuk kepada suatu berterusan dan tetap. Ia bersesuaian dengan hukum asal adalah diharuskan melakukannya pada malam-malam Ramadan. Tiada suatu hukum pun yang menjelaskan perbuatan tersebut pernah diharamkan suatu ketika sebelum dihalalkan kembali.

Hampir keseluruhan kosa kata kinayah dalam kajian ini terdiri dari kata kerja. Sifat kata kerja dalam Bahasa Arab merujuk kepada suatu tindakan @ perbuatan tertentu berdasarkan masa dan tidak memberi makna yang berterusan. Semua kata kerja dalam data menunjukkan kinayah, iaitu hubungan kelamin suami isteri dan juga boleh difahami dengan makna denotasi. Dari segi makna bentuk kata kerja kinayah ia adalah makna perbuatan yang amat biasa, tetapi apabila mengandungi makna konotasi maka makna kata kerja itu menjadi suatu yang cantik dan beradab.

Jadi, adab berbahasa dalam kinayah al-Qur'an adalah mengelak menggunakan bahasa yang tidak sesuai dilafazkan secara zahir mengikut keadaan semasa. Adab sebegini menjadikan umat Islam khususnya umat yang menjaga hati dan perasaan orang lain dengan cara menghormati budaya dan bahasa sesuatu bangsa.

Jenis Kinayah

Jenis kinayah terdiri daripada tiga jenis, kinayah *mawsuf*, kinayah sifat dan kinayah nisbah. Data kajian menunjukkan kinayah yang terlibat dalam kajian ini semuanya bersifat kinayah *mawsuf*. Kinayah *mawṣūf* ialah suatu kata, sifat atau lafaz yang menunjukkan makna zat dan suatu kefahaman menyeluruh terhadap sesuatu. Kinayah *mawsuf* mempunyai kelebihan tersendiri dalam kajian ini. Antaranya ia menerangkan sesuatu konsep dengan mudah dan menyeluruh dengan menyebut beberapa keadaan sifat sudah memadai untuk difahami dengan makna konotasi. Contohnya perkataan sentuh dan diberi gambaran tentang anak pada wanita yang terhormat sudah pasti bukan merujuk kepada sentuhan biasa dengan makna denotasi, bahkan ia gambaran yang lebih mendalam. Kinayah *mawsuf* juga membantu meningkatkan tahap

kesopanan dalam berbahasa kerana sesetengah tidak sesuai untuk disebut secara jelas. Contohnya hubungan kelamin suami isteri. Hubungan lain dalam kinayah mawsuf adalah melibatkan tempat. Contohnya “isteri kamu adalah ladang kamu untuk bercucuk tanam, datangilah mereka...”- pada tempatnya dengan melakukan hubungan kelamin suami isteri.

Kinayah dengan Konteks (Jalinan Perkataan)

Kinayah al-Quran bukan berdasarkan perkataan tertentu seperti kiasan Bahasa Melayu yang dipatenkan sebagai bahasa kiasan Melayu, sebaliknya kinayah al-Quran difahami secara makna *siyaqi*. Ia bukan berdasarkan perkataan khusus tertentu sebaliknya gabungan perkataan dan makna yang membentuk kinayah al-Quran. Semakin jelas tanda kinayah dalam *siyaq*, maka semakin jelas dan tepat sesuatu kinayah.

Kesimpulan

Al-Quran kalamullah yang tiada di dalamnya kata-kata lucu membangkitkan nafsu syahwat. Jika terdapat perkataan tertentu yang disebut secara jelas, ia sesuai pada tempatnya, tidak membangkitkan nafsu syahwat. Al-Quran menggunakan bahasa yang mudah difahami manusia walaupun yang tidak disebut secara jelas. Kinayah adalah salah satu cara yang unik untuk menggambarkan makna-makna yang sukar disebut secara jelas. Kinayah melibat taakul manusia dengan bahasa dan situasi semasa. Ia adalah lambang kebijaksanaan penuturnya untuk memahami maksud yang sebenar.

BIBLIOGRAFI

Abdul Basir Awang. *Simpulan Bahasa Melayu sebagai padanan kinayah al-Quran*. Tesis Ph.D. UKM. 2017.

Abū Manṣūr al-Thacālibī. T.th. *Al-Kināyah al-cArabiyyah*. t.tp.: Maktabah Ibn Sinā.

Abū Ubaidah, Macmar ibn al-Muthannā al-Taymī. *Majāz al-Qur’ān*. Thq. Aḥmad Farīd al-Mazyādī. Beirūt: Dār al-Kutub al-cIlmiyyah. 2006.

Al-Alawi, Yahya ibn Hamzah. *al-Taraz li asrar al-balaghah wa ulum haqaiq al-icjaz*. Beirut: al-Maktabah al-'Unsuriyyah. 1423.

Al-Bukhārī. *Faṭḥ al-bārī bi sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Ḥajar al-cAsqalānī*. Beirut: Dār al-Fikr. 2000.

Al-Farāhidī, Abd al-Raḥmān al-Khalīl Ibn Aḥmad. *Kitāb al-cAyn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-cArabī. 2001.

Al-Hāshimī, al-Sayyid Aḥmad. *Jawāhir al-balāghah fī al-macānī wa al-bayān wa al-badīc*. Kaherah: Dār al-Afāq al-cArabiyyah. 2002.

al-Jurjanī, cAbd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān Muḥammad. *Sharḥ dalā'il al-icjāz li Muḥammad Ibrāhīm Shādī*. al-Manṣūrah: Dār al-Yaqīn. 2010.

Al-Mālikī, Muḥammad cAlī Ibn Ḥusain. *Al-Ḥawāshī al-naqiyyah calā al-balāghah li nakhbah al-afāḍil al-azhariyyah*. Edit: Ilyās Qablān. Beirut: Dār al-Kutub al-cilmiyyah. 2012.

Al-Qazwaynī, Sacad al-Dīn Abī Muḥammad Abd al-Raḥmān. 1993. *Al-Īdāh fī culūm al-balāghah*. Shr. Muhammad cAbd al-Muncim al-Khafājī. Beirut: Dār al-Jil.

Al-Qur'an Al-Karim. *Tafsir Pimpinan Rahman*. Cet. 8. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, JPM., 1987.

Al-Ṣabūnī, Muḥammad cAlī. *Ṣafwah al-tafāsīr*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islamiyyah. 1999.

Al-Sacīdī, cAbd al-Mutacāl. t.th. *Bughyat al-īdāḥ li talkhīṣ al-miftāḥ fī culūm al-balāghah*. Kaherah: Maṭḥabat al-Namuzajjiyyat.

Al-Sakkākī, Abū Yackūb Yūsuf Ibn Abī Bakar Ibn cAlī. *Miftāḥ al-culūm*. Ctk.2. Beirut: Dār al-Kutub al-cilmiyyah. 1987.

Al-Shawkānī, Muhammad ibn cAlī ibn Muhammad. *Nayl al-awtār min aḥādīth Sayyid al-akhyār*. Kaherah: Maktabah Dār al-Turāth. 1877.

Kesopanan Berbahasa Kinayah Al-Quran dalam Mengungkap Makna Hubungan Seks Suami Isteri **343**

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr. *Al-Itqān fī culūm al-Qur’ān*. Tahq. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Kaherah: Dār al-Turāth. 1967.

Al-Thacālibī, Abū Manṣūr. *Al-Kināyah wa al-tacrīd*. Thq. Muḥammad Ibrāhīm Sulaim. Kaherah: Maktabah Ibn Sinā. 1991.

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn cUmar. *Al-Kashshāf can ḥaqā’iq al-tanzīl wa cuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*. Cet.3. Kaherah: Dār al-Rayyān. 1998.

Azman Azizan. *Kiasan bahasa Arab dan bahasa Melayu: suatu kajian perbandingan*. Tesis sarjana. Kuala Lumpur: Universiti Malaya. 2004.

Ḥasan Ṭabal. *Ḥawl al-icjāz al-balāghī fī al-Qur’ān*. Manṣūrah: Maktabah al-īmān. 1999.

Ibn Athīr, Muḥammad Muḥyī al-Dīn cAbd al-Ḥamīd. *Al-Mathal al-sā’ir*. Beirut: al-Maktabah al-^cAṣariyyah. 1990.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukram. *Lisān al-^cArab*. Beirut: Dār Ṣādir & Dār Beirut. 1968.

Leech, Geoffrey. *Prinsip pragmatik*. Terj. Azhar M. Simin. Kuala Lumpur: DBP. 1993.

Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim bi sharḥ al-Nawawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-^cIlmiyyah. 2000.

Yayan Nurbayan. (2010). Pengembangan materi ajar balagaha berbasid pendekatan kontrastif, *Bahasa dan Seni*, vol. 38 (1), 107-116.
Zuhaylī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-munīr fī al-caqīdah wa al-sharī^cah wa al-manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr. 1986.