



## MANFAAT AL-IJARAH MENURUT PERSPEKTIF FIQH EMPAT MAZHAB

Oleh:

Mohd Sabri Abdul Ghafar  
Abdul Mumin Ab Ghani

### Abstract

*Al Ijarah is an important transaction in contemporary Islamic economy and financial activities. Among the element of al Ijarah which is agreed upon by the Muslim jurists is manfa'ah. This article focuses on the conceptual study of manfa'ah as discussed by the Muslim scholars which covers aspects of manfa'ah that have been a subject of discussion among the jurists in the four schools of law. It is found out that though there is agreement among the Muslim jurists in terms of conditions of manfa'ah in al Ijarah there are still disagreements among them in term of its' application.*

### PENDAHULUAN

Doktrin *al-ijarah* telah wujud dalam masyarakat Arab sejak zaman pra-Islam. Sebagai bukti Nabi Muhammad s.a.w telah dibesarkan oleh ibu susunya Halimah al-Sa'diyyah dan baginda juga bekerja mengambil upah memelihara kambing orang Mekah semasa remaja. Selepas kedatangan Islam, *al-ijarah* telah menjadi sebahagian dari cabang muamalat yang penting dalam membangunkan kehidupan berekonomi dan merupakan salah satu cara memenuhi keperluan hidup manusia. Doktrin *al-ijarah* kemudiannya semakin berkembang mengikut perubahan masa dan tempat. Hingga kini ia dianggap sebagai suatu jalan alternatif untuk mengisi kehendak dan keperluan, bukan sahaja bagi golongan miskin, bahkan golongan kaya.

## PENGERTIAN AL-IJARAH

Perkataan *al-ijarah* adalah katanama bagi *al-ujrah*.<sup>1</sup> Ia berasal dari perkataan *al-ajr* yang bermaksud balasan atau ganjaran ke atas sesuatu pekerjaan.<sup>2</sup> Perkataan lain yang seerti dengan *al-ijarah* ialah *al-kira*.<sup>3</sup> Menurut *Majallah al-*

<sup>1</sup> Sa'di Abu Jayb (1993), *al-Qamus al-Fiqhi Lughatan wa Istilahan*. Dimsyq: Dar al-Fikr, h. 13; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.67; Abu Yahya Zakariyya al-Ansari (t.t.), *Tuhfah al-Tullab bi Syarh Tahrir Tanqih al-Lubab*, dicetak bersama 'Abd Allah b. Hijazi b. Ibrahim al-Syarqawi, *Hasyiyah al-Syarqawi*. Beirut: Dar al-Fikr, j.2, h.83; Zayn al-Din b. 'Abd al-'Aziz al-Malibari (t.t.), *Fath al-Mu'in Syarh Qurrah al-'Ayn bi Muhimmat al-Din*. Dicitak bersama Abu Bakr b. Muhammad Syata al-Dimyati, *Hasyiyah l'annah al-Talibin*. Beirut: Dar al-Fikr, j.3, h.109.

<sup>2</sup> Ibn Manzur (1994), *op.cit.*, j.4, h.10; Muhammad Murtada al-Zubaydi (1306H), *Taj al-'Arus*. Mesir: al-Matba'ah al-Khayriyyah, j.2, h.7; al-Fayyumi (1987), *op.cit.*, h.2; al-Fayruzabadi (1995), *op.cit.*, h. 308; al-Razi (1987), *op.cit.*, h.3; Abu al-Husayn Ahmad b. Faris b. Zakariyya (1994), *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Tah: Syihab al-Din Abu 'Amru. Beirut: Dar al-Fikr, h.60; Mustafa et al. (t.t.), *op.cit.*, j.1, h.7; Ahmad 'Atiyyah Allah (1963), *al-Qamus al-Islami*, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, j.1, h.25; Ahmad b. Yahya b. al-Murtada (2001), *al-Bahr al-Zakhhkar al-Jami' li Madhahib 'Ulama' al-Amsar*. Dicitak bersama Muhamad b. Yahya Bahran al-Sa'di, *Jawahir al-Akhbar wa al-Athar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.5, h.45; Abu al-Walid Muhammad b. Ahmad b. Rusyd (t.t.), *al-Muqaddimat*. Beirut: Dar Sadir, h.620; 'Abd al-Qadir b. al-'Umar al-Syaybani (1983), *Nayl al-Ma'arib Syarh Dalil al-Talib*. Tah: Muhammad Sulayman 'Abd Allah. Kuwait: Maktabah al-Falah, j.1, h.425; Mansur b. Yunus b. Idris al-Buhuti (1982), *Kasyasyaf al-Qina' 'an Matn al-Iqna'*, Beirut: Dar al-Fikr, j.3, h.546; Syams al-Din Muhammad b 'Abd Allah al-Zarkasyi (1993), *Syarh al-Zarkasyi 'Ala Mukhtasar al-Kharqi*, Tah: 'Abd Allah b 'Abd al-Rahman b 'Abd Allah al-Jabrayn. Riyad: Maktabah al-'Ubaykan, j.4, h.216; Muhammad b. 'Abd Allah b. 'Ali al-Khursyi (1997), *Hasyiyah al-Khursyi 'ala Mukhtasar Saydi Khalil*. Dicitak bersama *Hasyiyah al-'Adawi 'ala al-Khursyi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.7, h.215; Abu al-Barakat Ahmad b. Muhammad b. Ahmad al-Dardir (t.t.), *al-Syarh al-Saghir 'ala Aqrab al-Masalik ila Madhhab al-Imam Malik*. Dicitak bersamanya *Hasyiyah al-Sawi*. Kaherah: Dar al-Ma'arif, j.4, h.5; Saleh 'Abd al-Sami' al-Abi (t.t.), *al-Jawahir al-Iklil Syarh al-Mukhtasar al-'Allamah Khalil fi Madhhab al-Imam Malik*. Beirut: Dar al-Fikr, j.2, h.184.

<sup>3</sup> Al-Zubaydi (1306H), *op.cit.*, j.2, h.7; Ibn Manzur (1990), *op.cit.*, j.4, h.10; al-Fayruzabadi (1995), *op.cit.*, h. 309; al-Razi (1987), *op.cit.*, h.3; al-Dardir (t.t.)a, *op.cit.*, j.4, h.5

### Manfaat *al-Ijarah* Menurut Perspektif Fiqh

*Ahkam*, selain dari makna *al-ujrah*, perkataan *al-ijarah* juga digunakan dengan makna *ijar* iaitu perbuatan menyewa sesuatu atau mengupah seseorang.<sup>4</sup> Penggunaan perkataan *al-ijarah* dengan makna *ijar* itu adalah secara *al-majazi*.<sup>5</sup>

Pengertian *al-ijarah* dari sudut istilah tidak jauh bezanya dengan pengertian dari sudut bahasa.<sup>6</sup> Pengertian *al-ijarah* yang diberikan oleh mazhab-mazhab fiqh berbeza dari segi lafaz tetapi sama dari segi makna.<sup>7</sup> Ia adalah suatu kontrak pertukaran antara suatu manfaat dengan ganjaran atau bayaran tertentu.<sup>8</sup> Fuqaha Hanafi mentakrifkan *al-ijarah* sebagai kontrak ke atas sesuatu manfaat dengan suatu tukaran.<sup>9</sup> Di antara mereka, ada yang mentakrifkan *al-ijarah* sebagai pemilikan sesuatu manfaat dengan suatu tukaran.<sup>10</sup> Selain dari itu, ada

<sup>4</sup> Al-Majallah (1991), *op.cit.*, Perkara 405, j.1, h.441.

<sup>5</sup> Haydar (1991), *op.cit.*, j.1, h.441.

<sup>6</sup> Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah al-Kuwayt (1993), *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah*, Kaheerah: Dar al-Safwah, j.1, h.252; al-Zuhayli (1989), *op.cit.*, j.4, h.731.

<sup>7</sup> 'Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman (1992), *'Aqd al-Ijarah Masdar min Masadir al-Tamwil al-Islamiyyah: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*, Jeddah: al-Ma'had al-Islami li al-Buhuth wa al-Tadrib, h.18.

<sup>8</sup> Al-Jurjani (1988), *op.cit.*, h.10; al-Syarbasi (1981), *op.cit.*, h.17; Yasin Salwati (2001), *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah wa al-Muwassa'ah*. Beirut: Muassasah al-Tarikh al-'Arabi, j.1, h.218; 'Abd al-Nabi b 'Abd al-Rasul al-Ahmadnakari (2000), *Dustur al-'Ulama' aw Jami' al-'Ulum*, Alihbahasa Farsi kepada Arab oleh: Hasan Hani Fahas. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.1, h.31; Mohammad Muzaffar (1995), "Ijara: Financing on The Basis of Hire-Purchase and Leasing", dalam *Encyclopaedia of Islamic Banking and Insurance*, London: Institute of Islamic Banking and Insurance, h.137.

<sup>9</sup> Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, h.459; Syams al-Din al-Sarakhsi (1993), *Kitab al-Mabsut*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, j.15, h.74; Burhan al-Din Abi al-Hasan 'Ali b. Abi Bakr al-Marghinani (t.t.), *al-Hidayah Syarh Bidayah al-Muhtadi*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, j.3, h.230.

<sup>10</sup> Ibn 'Abidin (1992), *op.cit.*, j.6, h.4; Fakhr al-Din 'Uthman b. 'Ali al-Zayla'i (2000), *Tabyin al-Haqa'iq*. Tah: Ahmad 'Izzu 'Inayah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.6, h.77.

fuqaha yang mentakrifkan *al-ijarah* sebagai jual beli manfaat.<sup>11</sup>

### PENGERTIAN MANFAAT

Manfaat ialah faedah yang dikehendaki dari sesuatu benda.<sup>12</sup> Ianya termasuklah tenaga dan kepakaran manusia; tempat kediaman yang ada pada sebuah rumah; ruang untuk menjalankan aktiviti perniagaan dan sebagainya yang ada pada sebuah bangunan; alat pengangkutan yang ada pada kereta, lori dan lain-lain; alat perhubungan yang ada pada telefon; alat penyampai maklumat yang ada pada komputer; alat binaan, pembuatan dan pemerosesan yang ada pada jentera dan mesin; dan lain-lain lagi. Fuqaha Hanafi berpendapat manfaat itu pada asalnya bukanlah sesuatu yang boleh dibuat kontrak ke atasnya. Ini adalah disebabkan manfaat itu tidak tergolong dalam kategori harta yang boleh diletakkan di bawah kawalan dan penjagaan seseorang.<sup>13</sup>

Fuqaha Syafi'i dan Maliki berpendapat manfaat mempunyai fungsi yang sama dengan benda kerana faktor-faktor berikut: Pertama, kepentingan atau nilai sesuatu benda terletak pada manfaat benda itu sendiri. Kedua, adat pada umumnya telah menerima kehartaan manfaat sehingga ianya diperdagangkan secara meluas. Ketiga, Syariat Islam menganggap manfaat itu sebagai harta

<sup>11</sup> 'Abd Allah b Mahmud b. Mawdud al-Musili (t.t.), *al-Ikhtiyar li Ta'lil al-Mukhtar*, T.T.P.: Dar al-Fikr al-'Arabi, j.1, h.50; Ibrahim b. Muhammad b. Ibrahim al-Halabi (1989), *Multaqa al-Abhar*, Tah: Wahbi Sulayman al-Ghawji al-Albani. Beirut: Muassasah al-Risalah, j.1, h.157; Muhammad Muhammad Murtada al-Zubaydi (1985), *Kitab 'Uqud al-Jawahir al-Munifah*, Tah: Wahbi Sulayman Ghawji al-Albani. Beirut: Muassasah al-Risalah, j.2, h.83.

<sup>12</sup> Matlub (1993), *op.cit.*, h.8.

<sup>13</sup> Al-Marghinani (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.230; Badama Afandi (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.368.

kerana ia telah mengharuskan manfaat dijadikan sebagai mahar. Keempat, jaminan diberikan kepada manfaat sebagai suatu perlindungan sebagaimana perlindungan ke atas harta benda.<sup>14</sup> Kelima, sekalipun manfaat tidak boleh dikawal kerana sifatnya yang tidak berjisim, namun ia boleh dikawal dengan mengawal benda yang memberikan manfaat tersebut.<sup>15</sup>

### JENIS-JENIS MANFAAT

Sungguhpun jumhur fuqaha bersepakat menjadikan manfaat sebagai rukun asas dalam kontrak *al-ijarah*, namun mereka berbeza pendapat dalam menentukan kategori manfaat. Fuqaha Hanafi mengkategorikan manfaat kepada manfaat benda dan manfaat kerja.<sup>16</sup> Fuqaha Maliki mengkategorikan manfaat kepada manfaat yang wujud dan manfaat yang tidak wujud yang ditentukan sifatnya.<sup>17</sup> Fuqaha Syafi'i membahagikan manfaat kepada manfaat benda dan kerja yang wujud, dan manfaat benda atau kerja yang tidak wujud (yang ditentukan sifatnya).<sup>18</sup>

Ibn. Qudamah dan Abu al-Barakat bermazhab Hanbali mengkategorikan manfaat kepada tiga kategori iaitu manfaat benda yang wujud, manfaat benda yang tidak

<sup>14</sup> Lihat Abu Zahrah (t.t.), *op.cit.*, hh.52-3; 'Abd al-Hamid Mahmud al-Ba'li (1985), *al-Milkiyyah wa Dawabituha fi al-Islam*, Kaherah: Maktabah Wahbah, h.64.

<sup>15</sup> Matlub (1993), *op.cit.*, h.8. Hujah kelima ini ialah hujah balas kepada golongan yang mengatakan bahawa manfaat tidak boleh dikawal atau dikuasai

<sup>16</sup> Kategori manfaat dalam penulisan fuqaha Hanafi disamakan dengan jenis *al-ijarah*. Lihat Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, h.462; 'Ala' al-Din Muhammad al-Samarqandi (1993), *Tuhfah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.2, h.347.

<sup>17</sup> Ibn Rusyd al-Hafid (1992), *op.cit.*, j.2, h.291.

<sup>18</sup> Al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.439; al-Khin (1996), *op.cit.*, j.3, hh.131-132; al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.515.

wujud (yang ditentukan sifatnya), dan manfaat kerja.<sup>19</sup> Al-Buhuti mengkelaskan manfaat hanya kepada benda. Pada pendapat beliau manfaat terbahagi kepada dua iaitu manfaat benda yang digunakan mengikut masa, dan manfaat benda yang digunakan untuk melakukan kerja. Kedua-dua manfaat ini pula terdapat dalam dua keadaan, sama ada sedia wujud, atau tidak wujud tetapi dinyatakan sifat-sifatnya.<sup>20</sup>

### SYARAT-SYARAT MANFAAT

Fuqaha Syafi'i meletakkan lima syarat kepada manfaat. Syarat-syarat itu ialah manfaat hendaklah diketahui, bernilai, mampu ditunaikan, manfaat dijadikan sasaran bukan objek, dan manfaat untuk kepentingan penerima *ijarah*.<sup>21</sup> Fuqaha Hanbali mengenakan lima syarat kepada manfaat iaitu manfaat diketahui, manfaat dijadikan sasaran, mampu ditunaikan, manfaat terkandung di dalam harta *ijarah*, dan manfaat dipunyai oleh pemberi *ijarah*.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.305; Abu al-Barakat (1984), *op.cit.*, j.1, hh.355-6. Dalam tulisan yang lain Ibn Qudamah mengkelaskan manfaat kepada dua iaitu manfaat benda dan manfaat sesuatu dalam tanggungan dengan sifat kerja. Manfaat benda digunakan melalui dua cara iaitu mengikut peraturan masa dan untuk melakukan kerja. Ibn Qudamah (2000), *op.cit.*, hh.205-7. Pengkelasan yang diberikan oleh Ibn Qudamah ini pada pandangan pengkaji kurang tepat kerana berlaku pertindihan manfaat benda untuk melakukan kerja dengan manfaat sesuatu dalam tanggungan dengan sifat kerja.

<sup>20</sup> Al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, hh.560-1; j.4, hh.5 dan 7. Pengkelasan Al-Buhuti ini mudah difahami kerana semua manfaat datangnya dari benda sama ada manusia atau bukan manusia. Kelemahan pengkelasan ini ialah ia tidak memperincikan manfaat benda yang disukat melalui dua cara iaitu masa dan kerja seperti kenderaan dan haiwan tunggangan.

<sup>21</sup> Al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.269; al-Ghazali (1997), *op.cit.*, j.4, hh.157, 158, 164 dan 166; al-Khin (1996), *op.cit.*, j.3, hh. 123-7; al-Syarqawi (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.84

<sup>22</sup> Al-Buhuti (1996), *op.cit.*, h.284; Ibn Qudamah (2000), *op.cit.*, hh.205-6. Sebahagian fuqaha Hanbali mengenakan empat syarat sahaja iaitu: manfaat hendaklah sesuatu yang diharuskan, diketahui, boleh

## Manfaat *al-Ijarah* Menurut Perspektif Fiqh

Fuqaha Maliki pula meletakkan lapan syarat iaitu manfaat yang harus, boleh dijadikan tukaran, bernilai, dimiliki, penggunaannya tidak menjejaskan harta *ijarah*, boleh diserahkan, manfaat untuk penerima *ijarah* dan diketahui.<sup>23</sup> Syarat yang melibatkan manfaat menurut fuqaha Hanafi ialah syarat sah iaitu manfaat mestilah diketahui (zat bagi manfaat benda, tempoh bagi manfaat benda atau kerja, dan bentuk kerja yang akan dilakukan), mampu diserahkan, bukan perkara fardu atau wajib, terdiri dari perkara yang telah biasa menjadi *ijarah* dan di dalam pegangan pemberi *ijarah* jika ia terkandung di dalam benda boleh alih.<sup>24</sup>

Syarat-syarat yang disenaraikan di atas bukanlah merupakan kata sepakat antara kesemua fuqaha dalam setiap mazhab, bahkan terdapat perbezaan kecil antara seorang faqih dengan yang lain dalam sesuatu mazhab. Sebagai contoh sungguhpun kebanyakan fuqaha Syafi'i mengatakan terdapat lima syarat yang dikenakan ke atas manfaat, namun ada fuqaha lain seperti al-Qalyubi yang menyenaraikan lebih dari itu, malah ada syarat yang

---

disempurnakan dan penggunaannya tidak akan menjejaskan harta *ijarah*. Lihat Abu al-Barakat (1984), *op.cit.*, j.1, h.356. Farj telah mengemukakan tujuh syarat, iaitu: manfaat hendaklah diketahui, diharuskan, mempunyai harga menurut *al-'uruf*, bernilai di sisi Syarak, mampu diserahkan, dimiliki oleh pemberi *ijarah* dan penggunaannya tidak mengurangkan harta *al-ijarah* yang asal. Lihat Farj (t.t.), *op.cit.*, hh.57-66.

<sup>23</sup> Al-Qarafi (2001), *op.cit.*, j.4, h.1108. al-Khursyi dan fuqaha Maliki yang lain mengenakan lima syarat, iaitu: manfaat yang harus, diketahui, bernilai, tidak menjejaskan harta *al-ijarah* dan boleh disempurnakan. Lihat al-Khursyi (1997), *op.cit.*, j.7, h.252. al-Abi pula menambah satu lagi syarat iaitu suci. Lihat al-Abi (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.184

<sup>24</sup> Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, hh.461-2; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, hh.180-192. Syarat-syarat lain yang berkait dengan manfaat secara tidak langsung tidak dinyatakan dan ia dibincangkan dalam syarat bagi rukun yang lain.

disenaraikan sama dengan syarat-syarat yang dikenakan oleh mazhab lain.<sup>25</sup>

Hasil analisis menunjukkan syarat yang disepakati oleh seluruh fuqaha ialah manfaat hendaklah diketahui dan mampu ditunaikan. Syarat yang disepakati oleh jumhur fuqaha ialah manfaat hendaklah sesuatu yang bernilai, dijadikan sasaran, untuk kepentingan penerima *ijarah* dan dimiliki oleh pemberi *ijarah*. Syarat-syarat lain hanya dikenakan oleh mazhab tertentu seperti mazhab Hanafi mensyaratkan manfaat telah menjadi '*uruf*' dan berada di dalam genggaman pemberi *ijarah*, Maliki mensyaratkan manfaat mestilah diharuskan oleh Syarak dan boleh dijadikan tukaran, dan Hanbali mensyaratkan manfaat terkandung di dalam harta *ijarah*. Syarat manfaat untuk kepentingan penerima *ijarah* dibahaskan oleh fuqaha Hanafi dalam syarat manfaat bukannya ibadat fardu atau wajib.

Syarat-syarat yang dikenakan oleh fuqaha diterangkan secara terperinci seperti di bawah.

1. Manfaat hendaklah sesuatu yang diharuskan oleh Syarak.

Perkara-perkara yang diharuskan oleh Syarak yang memberi manfaat boleh terangkum di dalam tiga kategori. Pertama, manfaat untuk memenuhi keperluan asas seperti kemudahan peribadatan, pengeluaran bahan makanan, kediaman, bekalan elektrik, air bersih, rawatan kesihatan, pendidikan, perhubungan, pengangkutan dan keselamatan. Kedua, manfaat untuk memenuhi keperluan sokongan seperti alat media, teknologi maklumat, perbankan dan kewangan, perkhidmatan guaman, pengurusan perniagaan dan pemasaran. Ketiga, manfaat untuk memenuhi

---

<sup>25</sup> Lihat al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.69.



keselesaan tambahan yang dibenarkan oleh Syarak seperti salon kecantikan, aktiviti kesenian, sukan dan rekreasi, pelancungan dan lain-lain lagi.<sup>26</sup>

Terdapat banyak contoh yang diberikan oleh para fuqaha tentang manfaat yang diharuskan. Sebagai contoh, manfaat kitab, barang perhiasan, pakaian, rumah kediaman, haiwan untuk perburuan dan kenderaan, haiwan untuk mendapatkan baka, bilik mandi, membina bangunan, mengajar ilmu yang memberi faedah, menyalin kitab, mengangkut barang di darat dan laut, penggunaan tanah untuk pertanian, berbekam, merawat penyakit, menyusu dan menjaga bayi, menjahit pakaian, menjual barang, memproses makanan dan sebagainya.<sup>27</sup>

Fuqaha telah bersepakat<sup>28</sup> mengatakan tidak harus *al-ijarah* pada perkara-perkara maksiat dan terlarang. Di antaranya ialah membunuh tanpa hak, zina (atau perkara yang membawa kepada zina), memproses dan mengedarkan arak, hiburan yang melalaikan dan yang menyuburkan maksiat, mengajar (dan mengamal) ilmu sihir (termasuk ilmu hitam, santau, pelaris, jampi serapah, pembuat tangkal dan sebagainya), tenung nasib, mengajar kitab Taurat atau kitab-kitab yang telah dimansuhkan, meratapi kematian, melukis gambar haiwan atau lukisan-

<sup>26</sup> Penyенераaian manfaat mengikut kategori *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* (atau *kamaliyyat*) bertujuan untuk memberi gambaran menyeluruh tentang manfaat yang diharuskan. Fuqaha tidak membahaskan manfaat yang dirasakan relevan pada masa kini kerana suasana kehidupan dan kemajuan material di zaman dahulu bebeza dengan zaman moden sekarang. Sebab itulah kita dapati bentuk dan jenis manfaat yang dibahaskan dalam kitab-kitab fiqh sebahagiannya tidak lagi relevan pada masa sekarang.

<sup>27</sup> Lihat al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.191; al-Qarafi (1994), *op.cit.*, j.5, h.401; Muhy al-Din Abu Zakariyya Yahya b Syaraf al-Nawawi (1995), *al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*. T.T.P.: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. j.15, h.278; al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.4, h.13; dan lain-lain rujukan.

<sup>28</sup> Al-Zuhayli (1989), *op.cit.*, j.4, h.744.

lukisan lain yang diharamkan, membina tempat upacara keagamaan masyarakat bukan Islam,<sup>29</sup> dan lain-lain lagi.

Fuqaha berbeza pendapat mengenai *ijarah* berbekam. Jumhur fuqaha mengatakan harus<sup>30</sup> kerana Rasulullah s.a.w pernah berbekam dan membayar upah berbekam.<sup>31</sup> Sebagai buktinya Rasulullah s.a.w telah berbekam dengan Abu Taybah dengan dua cupak makanan.<sup>32</sup> Sebahagian fuqaha pula berpendapat makruh<sup>33</sup> kerana pernah sahabat-sahabat bertanya kepada Rasulullah s.a.w tentang kerja berbekam, lalu baginda melarang sahabat melakukan kerja tersebut.<sup>34</sup> Sebahagian fuqaha membezakan hukum bekerja

<sup>29</sup> Al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.274; al-Buhuti (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.358; Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.302; al-Dardir (t.t.), *op.cit.*, j.4, h.10; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.70; Abu al-Barakat (1984), *op.cit.*, j.1, h.356. al-Kasani berpendapat harus *ijarah* mengusung bekas-bekas arak jika bertujuan menghapuskannya. Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.190.

<sup>30</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.190; al-Marghinani (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.238; al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.116. Sekalipun harus pekerjaan tersebut bukanlah jenis pekerjaan yang terbaik. Al-Tahawi berpendapat hukum berbekam yang asal (iaitu haram) telah dimansuhkan dan bertukar menjadi halal. Lihat Abu al-'Ula Muhammad 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd al-Rahim al-Mubarkafuri (1995), *Tuhfah al-Ahwardhi bi Syarh Jami' al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Fikr, j.4, h.409.

<sup>31</sup> Al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No Hadis 2278-80, j.3, h.73; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2162-4, j.2, hh.731-2; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3423, j.3, h.240; Muslim (1995), *op.cit.*, No Hadis 1202, j.10, h.200.

<sup>32</sup> Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3424, j.3, h.241; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 1278; Muslim (1995), *op.cit.*, No Hadis 1577, j.10, h.199; Imam Malik (1985), *op.cit.*, No Hadis 26, j.2, h.974.

<sup>33</sup> Ibn Rusyd al-Hafid (1992), *op.cit.*, j.2, h.288.

<sup>34</sup> Pada asalnya hukum mengambil upah berbekam adalah haram. Lihat Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2165, j.2, h.732. Rasulullah s.a.w menganggapnya sebagai suatu perbuatan yang keji sebagaimana perbuatan zina dan menjual anjing. Lihat Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 2421, j.3, h.240; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 1275, j.3, h.574; Muslim (1995), *op.cit.*, No Hadis 1568, j.10, h.190; Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No. Hadis 17271, j.6, h.113.

Menurut al-Mubarkafuri larangan ini berpunca dari anggapan salah para sahabat tentang pekerjaan berbekam. Kebanyakan mereka mempunyai ramai hamba, lalu hamba-hamba itu dijadikan alat

sebagai pembekam antara seorang hamba dengan lelaki merdeka. Makruh bagi lelaki merdeka tetapi harus bagi seorang hamba.<sup>35</sup> Ibn Hazm tidak mengharuskan *ijarah* berbekam. Jika dibayar kepada juru bekam, ia bukanlah dalam bentuk upah, tetapi hanya sebagai hadiah atau pemberian sebagai tanda terima kasih semata-mata.<sup>36</sup>

Pengkaji berpendapat berbekam adalah suatu perkhidmatan yang boleh membawa kebaikan kepada

---

untuk memperolehi pendapatan yang lumayan dari sumber berbekam. Para sahabat menganggap hasil dari pekerjaan itu baik dan tidak ada salahnya. Sebaliknya cara para sahabat mengeksploitasi hamba-hamba mereka itu tidak disenangi oleh Rasulullah s.a.w. Untuk membetulkan tanggapan salah itu, maka Rasulullah s.a.w melarang pekerjaan berbekam. Lihat al-Mubarkafuri (1995), *op.cit.*, j.4, h.408.

Ibn Daqiq dan al-Syawkani mengulas larangan Rasulullah s.a.w ke atas pekerjaan berbekam supaya para sahabat meninggalkan kerja yang rendah nilainya kepada kerja lain yang lebih baik dan mulia di sisi masyarakat dan agama. Lihat Ibn Daqiq Taqiy al-Din Abu al-Fath (t.t.), *Ihkam al-Ahkam Syarh 'Umdah al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.3, h.136; al-Syawkani (1985), *op.cit.*, j.3, hh.213-4.

Apabila sahabat-sahabat terus menerus bertanya dan meminta izin untuk melakukan perbuatan tersebut, maka baginda Rasulullah membenarkannya dalam nada sinis menyuruh *ujrah* yang diterima itu diberikan kepada hamba atau haiwan. Lihat Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2166, j.2, h.732; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3422, j.3, h.240; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 1277; Imam Malik (1985), *op.cit.*, No Hadis 28, j.2, h.974.

Al-Qanuji dan al-Manbaji telah membandingkan hadis-hadis yang memperkatakan tentang berbekam lalu membuat kesimpulan bahawa hukum berbekam itu adalah makruh dan tidak sampai kepada haram. Ini adalah kerana keharusan itu datang sesudah larangan. Di samping itu, Rasulullah s.a.w mengizinkan *ujrah* berbekam itu diberi makan kepada hamba sahaya. Jika ianya haram sudah tentulah tidak harus dimakan oleh hamba sekalipun. Lihat al-Qanuji (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.357; Abu Muhammad 'Ali b Zakariyya al-Manbaji (1983), *al-Lubab fi al-Jam'i bayn al-Sunnah wa al-Kitab*. Tah: Muhammad Fadl 'Abd al-'Aziz al-Murad. Jeddah: Dar al-Syuruq, j.2, h.544.

<sup>35</sup> Abu al-Barakat (1984), *op.cit.*, j.1, h.357.

<sup>36</sup> Ibn Hazm (t.t.), *op.cit.*, j.7, h.16.

orang lain. Oleh itu, usaha yang baik patutlah disokong dan diberi ganjaran yang setimpal dengan kerja yang dilakukan. Pekerjaan sebegini boleh disamakan dengan perubatan tradisional untuk mengubati penyakit-penyakit kronik, berkhitan, mengurut dan sebagainya. Sekalipun pengamal perubatan ini tidak menggunakan perkakasan yang mahal, namun kepakaran untuk melakukan rawatan tersebut perlu ada supaya penyakit yang dirawat akan sembuh. Dengan ganjaran yang setimpal yang diberikan, golongan yang melakukan kerja tersebut dapat memberikan tumpuan kepada profesion mereka dan memperbaikinya dari masa ke semasa.

Fuqaha juga berbeza pendapat mengenai keharusan *ijarah* haiwan jantan untuk mendapatkan bakanya. Jumhur fuqaha berpendapat tidak harus<sup>37</sup> kerana berpegang kepada hadis Rasulullah s.a.w yang diriwayatkan oleh Ibn 'Umar r.a:

نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن عصب الفحل

(Maksudnya): "Nabi s.a.w telah menegah dari (kira') air mani haiwan jantan."<sup>38</sup>

Al-Qarafi mengatakan ianya harus dengan berhujah bahawa manfaat yang dikehendaki dari *ijarah* tersebut adalah jelas dan diketahui.<sup>39</sup> Sedangkan larangan Rasulullah s.a.w menerusi hadis tersebut adalah

<sup>37</sup> Al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.116; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.175; al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.513; al-Buhuti (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.359; al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, h.565; al-Buhuti (1996), *op.cit.*, h.284; al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.336; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.442; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.271; Ibn Hazm (t.t.), *op.cit.*, j.7, h.16.

<sup>38</sup> Al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No. Hadis 2284, j.3, h.74; al-Nasa'i (1994), *op.cit.*, No Hadis 4685, 4688, j.7, hh.356-7; Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No Hadis 4630, j.2, h.229; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2160, j.2, h.731; AbuDawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3429, j.3, h.242; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 1273, j.3, h.572

<sup>39</sup> Al-Qarafi (1994), *op.cit.*, j.5, h.413.

disebabkan timbulnya ketidaktentuan (*al-gharar*).<sup>40</sup> Cara yang dicadangkan oleh al-Qayrawani untuk mengharuskannya ialah dengan menentukan kekerapan haiwan jantan 'berada di atas belakang' haiwan betina, atau ditentukan dengan masa seperti sehari, seminggu atau sebulan.<sup>41</sup> Ada fuqaha Syafi'i yang mengatakan harus berhujah dengan kias. Sesuatu yang harus dibuat *i'arah*, harus dibuat *ijarah*. Apabila *i'arah* haiwan jantan untuk baka itu harus, maka *ijarahnya* juga harus.<sup>42</sup>

Fuqaha juga berbeza pandangan tentang manfaat wang dinar dan dirham untuk dijadikan perhiasan. Ada pendapat yang mengatakan harus dan ada juga pendapat yang membezakan di antara perhiasan (*al-zinah*) yang diharamkan dengan keindahan (*al-tajmil*) yang diharuskan.<sup>43</sup> Fuqaha Hanafi berpendapat tidak harus.<sup>44</sup> Pendapat yang *rajih* pada pandangan pengkaji ialah pendapat yang mengatakan haram kerana wang dibuat untuk digunakan sebagai alat perantaraan dalam jual beli bukan untuk perhiasan.

Jumhur fuqaha berpendapat haram *ijarah* suatu bangunan kepada kafir zimmi untuk dijadikan rumah sembahsan atau tempat menjual arak di kalangan mereka.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Unsur *al-gharar* timbul bila mana haiwan jantan itu berkemungkinan tidak menanam benih ke dalam haiwan betina. Kalaupun benih itu dimasukkan berkemungkinan tidak berlaku persenyawaan. Kalau berlaku persenyawaan berkemungkinan tidak menurunkan baka baik yang ada pada haiwan jantan tersebut. Lihat al-Imam al-Khitabi (1994), *Mukhtarat min Kitab Ma'alim al-Sunan*. Dicitak bersamanya Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*. Tah: Sidqi Muhammad Jamil al-'Attar. Beirut: Dar al-Fikr, j.3, h.242.

<sup>41</sup> Al-Qayrawani (1999), *op.cit.*, j.7, h.57.

<sup>42</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.513. Hujah-hujah yang mengatakan tidak harus dinyatakan dalam syarat-syarat manfaat yang lain.

<sup>43</sup> Lihat *ibid.*, j.3, h.520.

<sup>44</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.193.

<sup>45</sup> Lihat al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.189; al-Qarafi (1994), *op.cit.*, j.5, h.397. Di kalangan mereka termasuklah Muhammad dan Abu Yusuf. Lihat al-Quffal (1988), *op.cit.*, j.5, h.382.

Abu Hanifah berpendapat harus jika digunakan untuk tempat ibadat kerana pada zaman beliau terdapat ramai penduduk zimmi yang tinggal di kawasan "Tanah Hitam" di Kufah, Iraq dan ianya bukanlah suatu penghinaan kepada Islam dan umatnya.<sup>46</sup>

2. Pemberi *ijarah* berupaya menyempurna atau menyerahkan manfaat.

Keupayaan menyerahkan manfaat *ijarah* bergantung kepada pemilikan yang sah terhadap benda yang terkandung di dalamnya manfaat atau terhadap sesuatu manfaat. Sekiranya syarat ini dipenuhi, seseorang penerima *ijarah* harus memberi *ijarah* kepada pihak ketiga. Begitu juga harus bagi orang yang diberi kuasa *iqta'* untuk melakukan *ijarah* ke atas harta *iqta'*.<sup>47</sup> Tempoh *ijarah* juga mesti dalam jangka hayat harta *ijarah* kerana jika harta itu telah musnah maka ia tidak lagi mampu menghasilkan manfaat yang dikehendaki.<sup>48</sup> Menurut sesetengah fuqaha Syafi'i tempoh yang sesuai untuk *ijarah* rumah ialah tiga puluh tahun, tanah seratus tahun atau lebih, haiwan sepuluh tahun dan pakaian satu atau dua tahun.<sup>49</sup>

Harta wakaf (khas) boleh dijadikan *ijarah* kerana manfaatnya dimiliki oleh penerima wakaf.<sup>50</sup> Jumhur fuqaha berpendapat harta kongsi<sup>51</sup> boleh dijadikan *ijarah*

<sup>46</sup> Lihat al-Sarakhsi (1993), *op.cit.*, j.15, 134; al-Zuhayli (1989), *op.cit.*, j.4, hh.744-5; al-Quffal (1988), *op.cit.*, j.5, h.383.

<sup>47</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.336; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.270; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.69

<sup>48</sup> Al-Buhuti (1996), *op.cit.*, h.284-5; al-Syarbini (1996), *op.cit.*, j.3, h.561. Pengukuran jangka hayat sesuatu benda boleh dibuat secara anggaran kasar mengikut kebiasaannya. Lihat al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.4, h.5.

<sup>49</sup> Al-Syarbini (1996), *op.cit.*, j.3, h.570.

<sup>50</sup> Al-Buhuti (1996), *op.cit.*, hh.284-5.

<sup>51</sup> Istilah yang digunakan fuqaha ialah *ijarah al-musya'*. *Al-musya'* bermaksud sesuatu harta (benda) milik bersama yang belum ditentukan bahagian masing-masing. Pemilikan hanya ditetapkan dalam bentuk peratusan. Lihat Hammad (1993)c, *op.cit.*, h.248.

sama ada sesama rakan kongsi atau kepada bukan rakan kongsi. Penyerahan boleh dilakukan dengan mengosongkan bahagian yang terlibat dengan *al-ijarah*.<sup>52</sup> Imam Abu Hanifah dan fuqaha Hanbali berpendapat tidak harus *ijarah* harta kongsi kepada bukan rakan kongsi kerana ketidakmampuan menyerahkan harta tersebut kepada penerima *ijarah*.<sup>53</sup>

Keupayaan nyata (*al-hissi*) boleh dibuktikan dengan adanya kemampuan dan kemudahan yang akan menyempurnakan sesuatu manfaat itu. Contohnya, apabila tuan tanah mahu menyewakan tanahnya yang kekeringan atau jenis tanah yang tidak boleh menyimpan air untuk tujuan pertanian, ia hendaklah terlebih dahulu menyediakan sumber air yang akan digunakan oleh penyewa tanah tersebut.<sup>54</sup> Sebaliknya jika tanah tersebut ditenggelami air, tuan tanah hendaklah menyediakan saluran supaya air boleh mengalir keluar.<sup>55</sup> Tuan tanah juga hendaklah mengosongkan tanahnya sebelum tanah tersebut dijadikan *ijarah* kerana tanah yang dipenuhi tumbuh-tumbuhan menyukarkan penerima *ijarah* mengambil manfaat tanah yang disewanya atau terpaksa menyediakan kos lain untuk membersihkannya.<sup>56</sup>

Jika sesuatu harta itu dirompak, ianya tidak harus dijadikan *ijarah* melainkan tuan punyanya berupaya mengambil semula hartanya. Selain itu, tidak harus *ijarah* orang buta untuk menjadi pengawal keselamatan yang bertugas memerhatikan orang keluar masuk. Begitu juga tidak harus *ijarah* binatang yang sakit untuk membawa barang atau *ijarah* burung untuk mendengar suaranya

<sup>52</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.515.

<sup>53</sup> Lihat al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.187; al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.119.

<sup>54</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.336; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.443; al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.515.

<sup>55</sup> Lihat al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.516.

<sup>56</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.188.

atau mengejutkan tuannya di pagi hari kerana belum tentu burung itu akan mengeluarkan suara. Begitu juga tidak harus *ijarah* haiwan jantan untuk mendapatkan bakanya kerana belum tentu ia akan menghasilkan benih dan memasukkannya ke dalam haiwan betina. Begitu juga tidak harus *ijarah* anjing buruan kerana belum tentu anjing itu akan berburu sekalipun telah disuruh berbuat demikian.<sup>57</sup>

Keupayaan *syar'i* ialah keupayaan untuk memenuhi pra-syarat yang ditetapkan oleh Syarak untuk melaksanakan sesuatu manfaat *ijarah*. Contohnya, tidak harus *ijarah* untuk mencabut gigi atau mana-mana anggota yang masih elok. Begitu juga tidak harus *ijarah* wanita yang dalam haid untuk mengajar al-Qur'an atau membersihkan kawasan dalam masjid. Begitu juga tidak harus *ijarah* wanita yang telah berkahwin untuk menyusu dan memelihara bayi pasangan lain melainkan dengan izin suaminya.<sup>58</sup>

### 3. Mengetahui jenis, sifat dan tempoh sesuatu manfaat.

Syarat ini perlu bagi kedua-dua pihak yang berkontrak. Bagi pihak penerima *ijarah* maklumat tentang jenis, ciri dan sifat yang ada pada sesuatu manfaat itu perlu dalam membuat pilihan yang sesuai dengan kehendak dan keperluan mereka. Bagi pihak pemberi *ijarah* pula maklumat tentang tempoh *ijarah* dan sifat serta ciri manfaat yang diberikan perlu supaya ia dapat menyempurnakannya dengan sebaik mungkin. Dengan itu wujudlah kerelaan bersama yang menjadi asas kontrak pertukaran dan terhindarlah perselisihan antara kedua-dua pihak.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Al-Buhuti (t.t), *op.cit.*, j.2, h.359; al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, h.565; al-Buhuti (1996), *op.cit.*, h.284; al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.336; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.442; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.271.

<sup>58</sup> Al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.443; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, hh.272-3.

<sup>59</sup> *Al-Majallah* (1991), *op.cit.*, Perkara 451, j.1, h.504.



### Manfaat *al-Ijarah* Menurut Perspektif Fiqh

Sebelum kontrak *ijarah* dibuat, manfaat itu hendaklah ditentukan terlebih dahulu bagi mengelakkan kekeliruan dan kejahilan yang akan merosakkan kontrak tersebut. Pengetahuan tentang manfaat juga penting kerana ia membayangkan kadar *ujrah* yang patut dikenakan.<sup>60</sup> Jika lafaz kontrak tidak menetapkan mana satu antara dua atau lebih manfaat yang dikehendaki, seperti kata: “saya pajakkan salah satu antara dua rumah ini”, maka kontrak itu tidak sah.<sup>61</sup>

Manfaat benda boleh diketahui dengan melihat benda itu sendiri atau mengetahui sifat-sifatnya<sup>62</sup> atau melalui *al-'uruf*.<sup>63</sup> Melalui *al-'uruf* manfaat benda boleh diketahui dengan mudah kerana ia telah menjadi pengetahuan umum dan biasanya ia tidak memiliki sebarang ciri-ciri istimewa yang di luar kebiasaan. Contohnya, telefon awam, pengangkutan awam, tandas awam dan lain-lain. Jika manfaat itu memiliki ciri-ciri kelainan dan keistimewaan, ciri-ciri tersebut hendaklah dijelaskan untuk mengelakkan dari sebarang perselisihan faham. Contohnya, manfaat kenderaan, mesin atau jentera hendaklah ditentukan jenis dan spesifikasinya kerana perbezaan kedua-duanya memberi kesan kepada kekuatan, kelajuan dan keselesaan penggunaannya.<sup>64</sup>

Manfaat hartanah hendaklah ditentukan lokasinya kerana ianya merupakan salah satu ciri yang penting

<sup>60</sup> Haydar (1991), *op.cit.*, j.1, h.446.

<sup>61</sup> Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, h.461; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.180; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.72.

<sup>62</sup> Al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.72.

<sup>63</sup> Qutah (1997), *op.cit.*, j.2, hh.572-3. Dalam perspektif yang lain *al-'uruf* memperkenalkan bentuk penggunaan sesuatu manfaat seperti rumah disewa secara bulanan, tanah secara tahunan dan sebagainya. Lihat Baha' al-Din 'Abd al-Rahman b. Ibrahim al-Maqdisi (1990), *al-'Uddah Syarh al-'Umdah fi Fiqh Imam Ahmad b. Hanbal*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h.227

<sup>64</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.521.

mempengaruhi nilai manfaat tersebut.<sup>65</sup> Manfaat bilik air hendaklah ditentukan saiz dan kemudahan-kemudahan yang disediakan.<sup>66</sup> *Ijarah* bilik air tidak didasarkan kepada banyak mana air yang digunakan atau masa menggunakannya, tetapi didasarkan kepada keadaan bilik dan kemudahan yang disediakan.<sup>67</sup> Sungguhpun begitu penggunaan air dan tempoh berada di dalam tandas atau bilik air itu tidak seharusnya melebihi adat kebiasaan.<sup>68</sup>

Dalam *ijarah* ibu susuan, umur bayi yang akan disusui hendaklah dinyatakan kerana keperluan susu dan penjagaannya tidak sama.<sup>69</sup> Dalam *ijarah* mengajar sesuatu ilmu atau kemahiran, tahap kemampuan dan kualiti pelajar yang akan diajar hendaklah dinyatakan kerana ia akan mempengaruhi jangkamasa, kualiti guru dan teknik pengajaran yang akan digunakan.<sup>70</sup>

Manfaat benda seperti rumah, pakaian, peralatan, dan sebagainya ditentukan dengan tempoh ia digunakan. Manfaat kerja ditentukan dengan masa seperti menyusukan bayi untuk tempoh selama dua tahun<sup>71</sup> atau sifat kerja seperti menjahit pakaian mengikut ukuran, bentuk dan fesyen yang dikehendaki; menggali telaga mengikut lebar, panjang dan dalam telaga yang diperlukan; membina bangunan mengikut ukuran, bentuk dan kualiti binaan serta bahan-bahan yang digunakan;<sup>72</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, h.520.

<sup>66</sup> Al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, h.564; al-Buhuti (1996), *op.cit.*, h.284.

<sup>67</sup> Al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.279.

<sup>68</sup> Abu al-Diya' Nur al-Din 'Ali b. 'Ali al-Syabramallisi (1993), *Hasyiyah al-Syabramallisi*. Dicitak bersama al-Ramli, Syams al-Din Muhammad b. Abi al-'Abbas Ahmad b. Hamzah, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.5, hh.279-80.

<sup>69</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.525; al-Dardir (t.t.), *op.cit.*, j.4, h.36.

<sup>70</sup> Al-Dardir (t.t.), *op.cit.*, j.4, h.36.

<sup>71</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, hh. 519-20; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.446; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.184; *al-Majallah* (1991), *op.cit.*, Perkara 452, j.1, h.505.

<sup>72</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.525; al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.341; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.448; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.184.

haji dan umrah mengikut jenis haji yang akan dilakukan (*qiran*, *tamattu'* atau *ifrad*) dan *al-miqat* yang akan dilalui.<sup>73</sup>

Di samping itu, ada juga manfaat benda yang ditentukan dengan tempoh dan sifat kerja. Contohnya, manfaat kenderaan seperti kereta atau haiwan tunggangan. Manfaatnya boleh ditentukan dengan tempoh seperti digunakan untuk sehari atau sebulan atau ditentukan dengan sifat kerja seperti digunakan untuk pergi ke suatu tempat yang dinyatakan.<sup>74</sup> Selain dari cara-cara yang disebutkan di atas al-Kasani menambah cara ketiga untuk mengetahui manfaat kerja iaitu melalui isyarat.<sup>75</sup>

Al-Bujayrimi mencadangkan satu garis panduan dalam menentukan kriteria untuk memilih penggunaan masa atau sifat kerja dalam mengukur manfaat. Kriterianya ialah sama ada manfaat itu boleh disukat atau tidak. Jika ia boleh disukat, kedua-dua pengukur masa dan kerja boleh digunakan. Contoh manfaat yang boleh disukat ialah manfaat haiwan tunggangan, boleh disukat seperti digunakan untuk pergi ke suatu tempat yang ditentukan. Jika tidak boleh disukat, maka pengukur masa akan digunakan. Contohnya, manfaat rumah kediaman atau ibususunan hanya ditentukan dengan kadar masa.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Mengenai *al-miqat*, fuqaha berbeza pendapat sama ada harus ditentukan atau tidak. Jika harus adakah untuk orang yang masih hidup atau telah mati, atau adakah bagi negeri yang mempunyai satu atau lebih *al-miqat*. Lihat al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.527.

<sup>74</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.340; al-Haskafi (t.t.), *op.cit.*, j.2, hh.277, 278; al-Musili (t.t.), *op.cit.*, j.1, h.51; al-Marghinani (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.230; al-Maqdisi (1990), *op.cit.*, h. 227; *al-Majallah* (1991), *op.cit.*, Perkara 453, j.1, h.506.

<sup>75</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.184.

<sup>76</sup> Sulayman b. Muhammad b. 'Umar al-Bujayrimi (1996), *Hasyiyah al-Bujayrimi 'ala al-Khatib*. Dicitak bersama al-Syarbini, Syams al-Din Muhammad b. Muhammad b al-Khatib, *al-Iqna' fi Hall Alfaz Abi Syuja'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, j.3, h.563.

Manfaat kerja yang dilakukan oleh pekerja khas<sup>77</sup> ditentukan dengan masa. Sebaliknya, manfaat kerja yang dilakukan oleh pekerja am<sup>78</sup> ditentukan dengan sifat kerja.<sup>79</sup> Abu Hanifah dan sebahagian fuqaha Maliki, Syafi'i dan Hanbali berpendapat penggunaan masa dan sifat kerja serentak pada sesuatu manfaat kerja adalah tidak harus kerana terdapat *al-gharar* sama ada kerja tersebut akan selesai selepas atau sebelum tempoh yang ditetapkan. Jika kerja diselesaikan sebelum tempoh yang ditetapkan, maka terdapat baki masa yang dibayar tanpa kerja. Jika sebaliknya, maka kerja terpaksa disiapkan tanpa bayaran tambahan.<sup>80</sup> Sebaliknya kedua-dua sahabat Abu Hanifah mengatakan harus kerana tujuan kontrak itu telah diketahui, dan pernyataan masa dalam sesuatu kontrak hanyalah pernyataan anggaran bila akan selesainya kerja yang dilakukan.<sup>81</sup>

Menurut fuqaha Syafi'i, jika tempoh *ijarah* tidak dinyatakan, maka *al-ijarah* tersebut akan terbatal. Jika dikatakan: "Aku sewa rumah ini dengan satu dinar setiap bulan", ada fuqaha yang berpendapat tidak sah kerana tidak diketahui untuk bila kadar sewa itu dipakai, dan ada pula yang berpendapat sah untuk bulan yang pertama sahaja kerana kadar sewa bulan pertama diketahui tetapi bulan berikutnya tidak diketahui.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Pekerja khas terikat dengan seorang individu atau sebuah organisasi dalam satu masa dan melakukan hanya satu pekerjaan sahaja. Hammad (1993), *op.cit.*, h.31.

<sup>78</sup> Pekerja am (*al-musytarak*) adalah bebas dan tidak terikat dengan mana-mana individu atau organisasi tertentu dalam satu-satu masa, malah ia melakukan beberapa kerja untuk ramai pelanggan dalam satu masa. *Ibid.*

<sup>79</sup> *Al-Majallah* (1991), *op.cit.*, Perkara 422, j.1, hh.453-4; al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.4, h.5.

<sup>80</sup> Ibn Qudamah (2000), *op.cit.*, h.208; Ibn Juzi (t.t.), *op.cit.*, h.181; al-Ansari (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.85; al-Syaybani (1983), *op.cit.*, j.1, h.428.

<sup>81</sup> Lihat al-Zuhayli (1989), *op.cit.*, j.4, h.740.

<sup>82</sup> Lihat al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.518.

Menurut fuqaha Hanbali pula, harus *ijarah* jika penerima *ijarah* tidak menentukan tempoh *ijarah* yang sebenarnya. Oleh itu, jika ia belum pasti untuk menyewa untuk tempoh yang tidak genap setahun, sewalah secara bulanan. Begitu juga jika belum pasti untuk menyewa untuk tempoh sebulan, sewalah secara mingguan, dan seterusnya.<sup>83</sup> Tempoh *ijarah* tidak semestinya bermula selepas kontrak dimeterai. Oleh itu pernyataan tempoh bermula adalah sama pentingnya dengan tempoh *ijarah* berakhir.<sup>84</sup>

Di samping itu, penerima *ijarah* hendaklah menyatakan tujuan penggunaannya untuk mengelakkan berlakunya eksploitasi satu pihak ke atas pihak lain. Penggunaan yang biasa tidak memerlukan pihak yang menggunakan sesuatu manfaat itu menyatakan tujuan *ijarah*. Sebagai contoh, menyewa rumah untuk dijadikan tempat tinggal. Jika penggunaan itu di luar dari kebiasaan, atau sesuatu benda yang dijadikan *ijarah* menerima kesan yang berbeza akibat perbezaan penggunaan, maka memaklumkan tujuan penggunaan itu adalah perlu.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Ibn Qayyim (1991), *op.cit.* j.3, h.269.

<sup>84</sup> Al-Zarkasyi (1993), *op.cit.*, j.4, h.220.

<sup>85</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, hh.520, 522; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, h.451; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, hh.285,287,289; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, hh.182-3; al-Musili (t.t.), *op.cit.*, j.1, hh.51-2; al-Marghinani (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.233. Terdapat fuqaha Hanafi yang mengatakan sekiranya pemajak (tanah) tidak menyatakan tujuan pajak, kontrak masih dikira sah jika pihak tuan tanah memberi kebenaran (secara berlafaz) kepada pemajak untuk melakukan apa sahaja aktiviti yang mendatangkan manfaat kepadanya. Keizinan itu adalah penting untuk mengelakkan dari berlakunya perselisihan faham antara kedua belah pihak. Lihat al-Halabi (1989), *op.cit.*, j.1, h.159. *Majallah al-Ahkam* pula mengharuskan penerima *ijarah* menyatakan tujuan umum *ijarah* (seperti *ijarah* untuk pertanian) dengan tidak mengkhususkan jenis tanaman. *Al-Majallah* (1991), *op.cit.*, Perkara 524, j.1, h.602, Perkara 454, j.1, h.507.

4. Manfaat hendaklah sesuatu yang bernilai di sisi Syarak.

Seseorang manusia yang waras akalnya tidak akan membelanjakan harta pada sesuatu yang tidak bernilai. Ukuran dalam menentukan sama ada sesuatu perkara itu bernilai ialah ukuran Syarak dan *al-'uruf*. Berdasarkan *al-'uruf*, sesuatu manfaat boleh dijadikan *ijarah* jika ianya telah menjadi amalan biasa yang tidak bercanggah dengan Syariat Islam.<sup>86</sup> Antara contoh manfaat yang dianggap tidak bernilai di sisi Syarak ialah manfaat baka haiwan. Pendapat yang mengatakan haram selain dari merujuk kepada hadis Rasulullah s.a.w yang melarang perbuatan tersebut<sup>87</sup> berhujah bahawa air mani haiwan itu bukanlah sesuatu yang berharga dan boleh dijual beli.<sup>88</sup>

Pendapat yang mengatakan tidak harus *ijarah* manfaat anjing pemburu memberi alasan anjing itu tidak ada nilai kerana najis. Sesuatu manfaat dianggap tidak bernilai jika zatnya tidak bernilai.<sup>89</sup> Muhammad al-Zuhayli berpendapat, sungguhpun Syarak membenarkan penggunaan anjing untuk menjaga keselamatan atau berburu, namun manfaat seumpama itu tidak boleh ditukar dengan bayaran.<sup>90</sup>

Manfaat pokok untuk dijadikan tempat berteduh atau menjemur pakaian adalah tidak berharga untuk dijadikan

<sup>86</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.192.

<sup>87</sup> Teks hadis dan *takhrij* terdapat dalam penjelasan syarat pertama manfaat - hadis berkaitan '*Asb al-Fahl*.

<sup>88</sup> Al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, h.563; Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.302; al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.116; al-Shirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.513; Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.302

<sup>89</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.335. Di kalangan fuqaha Syafi'i ada yang mengatakan boleh *ijarah* kerana anjing pemburu memberi manfaat yang diharuskan seperti berburu dan menjaga keselamatan. Namun begitu, pendapat terpilih ialah pendapat yang mengatakan sebaliknya. Lihat al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, hh. 512-3.

<sup>90</sup> Lihat al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, hh. 512-3. al-Zuhayli merupakan *pentahqiq* kitab al-Syirazi.

*ijarah*.<sup>91</sup> Selain dari itu, tidak harus *ijarah* kata-kata yang tidak meletihkan jika diucapkan.<sup>92</sup> Begitu juga tidak harus *ijarah* kerana memberi nasihat. Hinggakan pada pendapat Imam al-Ghazali tidak harus para tabib mengambil upah jika sekadar memberitahu jenis ubat kepada pesakit kerana tidak timbul sebarang kepayahan. Begitu juga tidak harus *ijarah* kerja tangan yang mudah dan sedikit. Jika ianya dilakukan oleh seorang pakar atau profesional walaupun sedikit, harus dikenakan upah.<sup>93</sup> Tidak harus juga *ijarah* manfaat dari benda yang cepat habis atau hilang seperti bau-bauan *za'faran*.<sup>94</sup>

#### 5. Manfaat untuk kepentingan penerima *ijarah*.

Suatu perkara yang sering dibahaskan oleh para fuqaha berkaitan dengan syarat ini ialah sama ada harus

<sup>91</sup> Al-Syirazi (1996), *op.cit.*, j.3, h.513; al-Qarafi (1994), *op.cit.*, j.5, h.400. Menurut Nizam, ketidakharusan ini disebabkan tujuan sebenar pokok itu bukanlah untuk dijadikan jemuran, bahkan untuk menghasilkan buah-buahan atau hasil-hasil lain. Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, h.462

<sup>92</sup> Diterjemah dari frasakata Arab "*bayya' 'ala kalimah la tut'ib.*" Frasa kata ini hanya dipopularkan dalam kitab-kitab klasik mazhab Syafi'i. Ada fuqaha yang menjelaskan maksud frasa kata ini dengan kata-kata untuk tujuan iklan atau kempen yang tidak perlu disebabkan jenis barang yang dijual mempunyai harga yang tetap dan stabil, malah tidak mudah untuk berubah. Contohnya, harga roti dan bahan makanan asas. Berbeza dengan barang jualan yang boleh turun naik harganya, kempen, promosi dan iklan itu perlu untuk mempengaruhi orang ramai membelinya. Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.335; al-Haythami (2001), *op.cit.*, j.2, hh.441-2; al-Malibari (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.111.

Sesetengah fuqaha memberi maksud lain, iaitu sebarang kata-kata yang dilihat tidak letih untuk menuturkannya. Oleh kerana itu, jika keadaan sebaliknya maka ia diharuskan *ijarah*. Contohnya, fuqaha yang mengatakan harus *ijarah* azan dan iqamah kerana kedua-duanya dilaungkan dengan sepenuh tenaga. al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.69; al-Malibari (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.110.

<sup>93</sup> Contohnya, seorang tukang besi profesional yang boleh membetulkan pedang yang bengkok dengan hanya satu ketukan sahaja. Lihat al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.270.

<sup>94</sup> Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.303.

dilaksanakan *al-ijarah* kepada sesuatu ibadat khusus atau perbuatan-perbuatan yang boleh mendekati diri kepada Allah SWT. Perbincangan para fuqaha mengenai masalah ini tertumpu kepada siapakah golongan sasaran yang mendapat manfaat dari perlakuan ibadat tersebut. Jika ibadat itu bertujuan untuk mendekati diri kepada Allah SWT, sudah tentu manfaatnya diperolehi oleh orang yang melakukan ibadat itu sendiri. Jika perbuatan itu untuk memenuhi tuntutan keagamaan atau kefarduan orang lain, maka manfaatnya akan diperolehi oleh orang lain.

Al-Syarbini menggunakan skema ini dengan melihat kepada status sesuatu ibadat itu sama ada ianya fardu ain atau fardu kifayah. Mereka berpendapat tidak harus *ijarah* ibadat fardu ain (kecuali haji), dan sebaliknya harus *ijarah* ibadat fardu kifayah.<sup>95</sup> Fuqaha Hanbali berpendapat tidak harus *ijarah* dalam sebarang ibadah yang dikerjakan untuk mendekati diri dengan Allah SWT. tanpa mengira sama ada ianya fardu ain atau fardu kifayah.<sup>96</sup>

Al-Qarafi pula melihat kepada sama ada sesuatu ibadah itu memberi manfaat kepada orang lain. Jika manfaat itu tidak dapat memberi manfaat kepada orang

<sup>95</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.344.

<sup>96</sup> Al-Buhuti (1996), *op.cit.*, hh.285-6; Abu al-Barakat (1984), *op.cit.*, j.1, h.357; Ibn Qudamah (2000), *op.cit.*, h.207. Pendapat fuqaha Hanbali ini adalah yang terbaik dari segi teorinya tetapi sukar untuk dilaksanakan di zaman moden yang mementingkan material. Jika institusi wakaf dapat dihidupkan, kesemua perbelanjaan yang berkaitan dengan keagamaan dapat dilunasi dari sumber tersebut. Cara ini lebih baik kerana mereka yang bekerja dan berjihad untuk membangunkan agama akan bekerja dengan ikhlas hati di samping mendapat pembelaan dan ganjaran yang sewajarnya untuk menampung keperluan hidup mereka. Ganjaran yang diperolehi dari baitulmal itu bukan *ijarah* kerana ia tidak termasuk di dalam jenis kontrak pertukaran. Justeru ia tidak membatalkan amal soleh yang dikerjakan. Lihat 'Ala' al-Din Abu al-Hasan 'Ali b. Muhammad b. 'Abbas al-Ba'li (t.t.), *al-Ikhtiyarat al-Fiqhiyyah min Fatawa Syaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, h.153.



lain maka ia tidak harus dijadikan *ijarah*.<sup>97</sup> al-Baydawi berpendapat jika ibadah itu tidak boleh dilakukan oleh wakil seperti solat dan puasa, maka tidak harus *ijarah*, dan sebaliknya jika harus diganti seperti haji, maka harus *ijarah*.<sup>98</sup> Ibn Hazm berpendapat segala bentuk kefarduan tidak harus dijadikan *ijarah* melainkan bagi mereka yang uzur atau telah meninggal dunia.<sup>99</sup>

Fuqaha telah membahaskan hukum *al-ijarah* di dalam beberapa ibadah khusus seperti mengajar al-Qur'an, azan, menguruskan jenazah, menjadi imam solat dan mengajar perkara berkaitan keagamaan. Fuqaha Maliki dan Syafi'i<sup>100</sup> berpendapat *ijarah* mengajar al-Qur'an adalah harus berpegang kepada hadis di mana Rasulullah s.a.w telah mengahwinkan seorang lelaki dengan bermaharkan beberapa surah dari al-Qur'an.<sup>101</sup>

Di dalam hadis yang lain Rasulullah s.a.w telah bersabda:

أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله

<sup>97</sup> Al-Qarafi (1994), *op.cit.*, j.5, hh.414-5.

<sup>98</sup> Al-Baydawi (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.620.

<sup>99</sup> Ibn Hazm (t.t.), *op.cit.*, j.7, h.16.

<sup>100</sup> Khalil b Ishaq (t.t.), *Mukhtasar Khalil fi Fiqh al-Imam Malik*. Kaherah: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, h.227; al-Khursyi (1997), *op.cit.*, j.7, h.242; al-Nawawi (1995), *op.cit.*, j.15, h.278; al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.292.

<sup>101</sup> Al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No Hadis 5149, j.6, h.168 ; Muslim (1995), *op.cit.*, No Hadis 1425, j.9, h.178 ; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 1889, j. 1 h.608; Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No Hadis 22913, j.8, h.436; al-Nasa'i (1994), *op.cit.*, No Hadis 3359, j.5, hh.432-3; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 2111-2, j.2, hh.201-2; al-Dar Qutni (1996), *op.cit.*, No Hadis 3069-71, j.3, hh.174-5; al-Imam Malik (1985), *op.cit.*, Kitab No Hadis 8, j.2, h.526; Syihab al-Din Ahmad b 'Ali al-'Asqalani (1963), *Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi'i al-Kabir*. Tas: 'Abd Allah Hasyim al-Yamani. Al-Madinah: T.P., No Hadis 1288, j.2, h.60; Ibn Taymiyah (1974), *op.cit.*, No. Hadis 3084, j.2, h.389.

(Maksudnya): “*Sesungguhnya perkara yang terlebih layak untuk kamu mengambil upah ke atasnya ialah al-Qur’an.*”<sup>102</sup>

Dalam riwayat yang lain, seorang sahabat Rasulullah s.a.w telah menjampi seorang pemimpin kaum yang digigit kala jengking ketika mereka sedang meninjau kedudukan musuh, dengan membaca tujuh kali surah al-Fatihah sehingga sembuh. Mereka kemudian telah diberi tiga puluh ekor kambing. Setelah dirujuk kepada Rasulullah s.a.w, baginda memperaku upah tersebut dan makan bersama-sama mereka.<sup>103</sup>

Al-Manbaji dan al-Jawzi yang tidak bersetuju dengan *ijarah* membaca al-Qur’an telah mengulas hadis tersebut dengan memberikan sebab-sebab kewajaran Rasulullah s.a.w membenarkan sahabat-sahabatnya mengambil upah tersebut. Pertama, golongan yang diberikan rawatan itu ialah golongan kafir yang engkar. Maka memang patutlah diambil harta dari mereka. Kedua, para sahabat sepatutnya dilayan sebagai tetamu, tetapi mereka tidak diberikan layanan tersebut. Ketiga, perbuatan sahabat membaca al-

---

<sup>102</sup> Hadis ini berkaitan dengan kisah beberapa orang Sahabat Rasulullah s.a.w. yang berjalan melalui suatu tempat di mana terdapat seorang lelaki yang sakit, lalu dijampi oleh salah seorang Sahabat dengan Surah al-Fatihah sehingga sembuh. Lalu diberikan upah kepadanya, tetapi ia enggan menerimanya sehingga ditanya kepada Rasulullah s.a.w, lalu Baginda bersabda sebagaimana hadis tersebut.

Lihat al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No Hadis 2276, j.3, h.72, No Hadis 5737, j.7, h.30; al-Dar Qutn (1996), *op.cit.*, No Hadis 3019,3020, j.3, h.55; al-Tabrizi (1961), *op.cit.*, No Hadis 2985, j.2, hh.130-1; Ibn Taymiyah (1974), *op.cit.*, No Hadis 3081, j.2, h.387; al-Bayhaqi (1994), *op.cit.*, No Hadis 11676, j.6, h.205.

<sup>103</sup> Lihat Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2156, j.2, h.279; al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No Hadis 5736, j.7, h.29-30; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3418, j.3, hh.238-9; al-Dar Qutn (1996), *op.cit.*, No Hadis 3015, 3017, j.3, h.54; al-Bayhaqi (1994), *op.cit.*, No Hadis 1677, j.6, h.205.

Fatihah itu untuk tujuan perubatan dan bukannya tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.<sup>104</sup>

Imam Malik menyanggah pendapat yang menentang *ijarah* al-Qur'an dan menyatakan bahawa larangan itu adalah semasa awal Islam, di mana mashaf al-Qur'an dan mereka yang menghafalnya masih kurang. Beliau juga berhujah bahawa Sa'ad b Abi Waqqas telah membayar upah kepada mereka yang mengajar anaknya al-Qur'an.<sup>105</sup> Ibn Hazm juga berpendapat harus *ijarah* mengajar al-Qur'an dan ilmu-ilmu keagamaan yang lain.<sup>106</sup> Fuqaha Hanbali sebahagiannya mengharuskan *ijarah* mengajar al-Qur'an kerana berpegang kepada hadis Rasulullah s.a.w di atas, dan sebahagiannya pula mengatakan tidak harus kerana tugas mengajar al-Qur'an adalah amalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.<sup>107</sup>

Pendapat ulama mutakhir dari kalangan mazhab Hanafi mengharuskan pengambilan upah mengajar al-Qur'an dan mengajar agama. Mereka berhujah bahawa ianya merupakan suatu keperluan dalam suasana kehidupan masa kini di mana telah timbul beberapa kelemahan dan gejala kurang yakin kepada balasan baik di akhirat. Jika tugas ini dihalang dari dijadikan *ijarah* berkemungkinan akan kuranglah mereka yang mengenal al-Qur'an atau menghafalnya.<sup>108</sup>

Manakala sebahagian fuqaha Hanafi tidak mengharuskan *ijarah* mengajar al-Qur'an dan mengajar ilmu agama kerana berpegang kepada firman Allah SWT:

<sup>104</sup> Al-Manbaji (1983), *op.cit.*, j.2, h.546; Sabt b al-Jawzi (1987), *Ithar al-Insaf fi Athar al-Khilaf*. Tah: Nasir al-'Ula Nasir al-Kalifi. T.T.P: Dar al-Salam, h.338.

<sup>105</sup> Lihat al-Qayrawani (1999), *op.cit.*, j.7, h.58.

<sup>106</sup> Ibn Hazm (t.t.), *op.cit.*, j.7, h.4.

<sup>107</sup> Lihat Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, hh.303-4.

<sup>108</sup> Al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.117; al-Zuhayli (1989), *op.cit.*, j.4, h.746; al-Musili (t.t.), *op.cit.*, j.1, hh.59-60.

﴿ أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ ﴾

(Maksudnya): "Pernahkah engkau (wahai Muhammad) meminta sebarang bayaran kepada mereka (mengenai ajaran Islam yang engkau sampaikan), lalu mereka merasa berat menanggung bayaran itu (sehingga menjauhkan diri daripada menyahut seruanmu)." (Surah al-Tur (52): 40)

Menyampaikan pengajaran agama yang diberikan oleh Rasulullah s.a.w kepada orang lain yang tidak mendengarnya adalah suatu tanggungjawab ke atas yang mendengarnya. Sabda Rasulullah s.a.w:

أَلَا لِيَبْلُغَ الشَّاهِدَ الْغَائِبِ

(Maksudnya): "(Hendaklah orang yang menyaksikan (mendengar ucapan Rasulullah s.a.w) menyampaikannya kepada yang tidak hadir)." <sup>109</sup>

'Ubadah bin al-Samit pernah mengajar seorang lelaki Ahlu al-Suffah al-Qur'an. Lalu lelaki itu menghadihkan kepadanya busur panah dan beliau menerimanya dengan sangkaan bahawa benda itu bukanlah sesuatu yang mahal harganya dan boleh pula digunakan dalam peperangan. Apabila ditanya kepada Rasulullah s.a.w akan hadiah yang diterimanya itu.

Rasulullah SAW bersabda:

إِنْ سَرِكَ أَنْ تَطَّقَ بِمَا طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَاقْبَلْهَا

<sup>109</sup> Al-Bukhari (1991), *op.cit.*, No Hadis 105, j.1, h.40, No Hadis 1739, 1741, j.2, hh.231-2, No Hadis 4406, j.5, h.148; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 233-5, j.1, hh.85-6; al-Nasa'i (1994), *op.cit.*, No Hadis 2876, j.5, h.225; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 809, j.3, hh.173-4; al-Darimi (t.t.), *op.cit.*, j.2, hh.67-8

Manfaat *al-Ijarah* Menurut Perspektif Fiqh

(Maksudnya): “(Jika kamu ingin dipakaikan dengan gelang api neraka maka terimalah).”<sup>110</sup>

Dalam riwayat yang lain Rasulullah s.a.w telah bersabda:

اقْرؤوا القرآن ولا تغلوا فيه ولا تحفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تسكثروا به

(Maksudnya): “(Bacalah *al-Qur’an* dan jangan kamu melampau padanya,<sup>111</sup> dan jangan kamu kering darinya,<sup>112</sup> dan jangan kamu makan dengannya, dan jangan kamu memperbanyakkan (harta) dengannya).”<sup>113</sup>

Sebahagian fuqaha Syafi’i mengharuskan *ijarah* membaca *al-Qur’an* di perkuburan kerana ia boleh mendatangkan manfaat kepada jenazah di dalam kubur.<sup>114</sup> Fuqaha Hanbali pula sebaliknya berpendapat tidak harus *ijarah* membaca *al-Qur’an* dan berdoa di perkuburan untuk si mati kerana perbuatan tersebut tidak mendatangkan sebarang manfaat kepada mayat di dalam kubur. Perbuatan yang dilakukan kerana mengharapkan ganjaran benda tidak menghasilkan pahala. Apabila pahala tidak diperolehi bagaimana pahala itu boleh dihadiahkan kepada si mati.<sup>115</sup>

<sup>110</sup> Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No Hadis 22752, j.8, 397; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 3416, j.3, h.238; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2157, j.2, h.730; al-Bayhaqi (1994), *op.cit.*, No Hadis 11681, j.6, h.206. Dalam riwayat yang lain sabda Rasulullah s.a.w itu diucapkan untuk menjawab pertanyaan Ubay b. Ka’ab. Lihat Ibn Taymiyyah (1974), *op.cit.*, No Hadis 3078, j.2, h.386; Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 2158, j.2, h.730.

<sup>111</sup> Bermaksud bakhil untuk mengajarkannya. Al-Manbaji (1983), *op.cit.*, j.2, h.545.

<sup>112</sup> Bermaksud berpaling darinya. *Ibid.*

<sup>113</sup> Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No Hadis 15529, 15535, j.5, h.288.

<sup>114</sup> Al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.293; al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.341; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.72; al-Malibari (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.112. Imam al-Syafi’i walau bagaimanapun berpendapat tidak harus kerana manfaat itu tidak sampai kepada si mati. Lihat al-Nawawi (1995), *op.cit.*, j.15, h.278

<sup>115</sup> Al-Ba’li (t.t.), *op.cit.*, h.152.

Mengenai tugas imam solat, al-Malibari berpendapat tidak harus dijadikan *ijarah* kerana manfaatnya kembali kepada diri imam itu sendiri.<sup>116</sup> Ibn Juzi pula meletakkan masalah ini dalam dua keadaan. Pertama, tidak harus dijadikan *ijarah* tugas menjadi imam secara tunggal. Kedua, harus dijadikan *ijarah* tugas imam yang digabungkan dengan tugas-tugas lain yang bukan wajib.<sup>117</sup> Fuqaha Hanafi dan Hanbali mengatakan tidak harus kerana selain imam itu melaksanakan tanggungjawab dirinya sendiri ia boleh menyebabkan orang ramai menjauhi solat berjemaah.<sup>118</sup>

Pengkaji berpendapat sekiranya para imam dan petugas-petugas dakwah mempunyai sumber pendapatan yang lain, maka lebih baik ia tidak menerima ganjaran dari tugas ibadat yang dilakukannya kerana ia lebih mendekatkan dirinya kepada Allah SWT berdasarkan kepada sabda Rasulullah s.a.w:

كان آخر ما عهد النبي إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن لا يأخذ مؤذنا  
يأخذ على الأذان أجرا

(Maksudnya): “(Sesungguhnya perintah yang akhir kepada Nabi Muhammad s.a.w ialah supaya tidak mengambil (lantik) tukang azan yang mengambil upah ke atas azan).”<sup>119</sup>

Sabda Rasulullah s.a.w juga:

واتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا

<sup>116</sup> Al-Malibari (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.111

<sup>117</sup> Ibn Juzi (t.t.), *op.cit.*, h.181.

<sup>118</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.191; Nizam (2000), *op.cit.*, j.4, h.462; al-Zayla'i (2000), *op.cit.*, j.6, h.117.

<sup>119</sup> Ibn Majah (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 714, j.1, h.236; al-Tirmidhi (t.t.), *op.cit.*, No Hadis 209, j.1, hh.409-10; al-Nasa'i (1994), *op.cit.*, No Hadis 671, j.1, hh.351-2; Abu Dawud (1994), *op.cit.*, No Hadis 531, j.1, h.212.

### Manfaat *al-Ijarah* Menurut Perspektif Fiqh

(Maksudnya): “(Ambillah (lantik) tukang azan yang tidak mengambil upah atas azannya).”<sup>120</sup>

Adapun para imam yang bertugas sepenuh masa patutlah diberikan ganjaran kerana ia terikat dengan tugasnya dan tidak mempunyai masa lagi untuk mencari sumber pendapatan. Walaubagaimanapun, imam yang dibayar ganjaran itu patut memenuhi masa tugasnya dengan tugas-tugas lain yang berfaedah seperti mengajar al-Qur’an, Bahasa Arab dan sebagainya.

Al-Syarbini berpendapat *ijarah* bilik untuk dijadikan tempat sembahyang (*al-musalla*) adalah harus kerana mendirikan solat berjamaah adalah fardu kifayah. Sebaliknya *ijarah* bilik untuk dijadikan masjid yang kekal tidak harus kerana solat Juma’at adalah fardu ain.<sup>121</sup> Jika keadaan terpaksa, sedangkan kemampuan terhad, pengkaji berpendapat, *ijarah* untuk masjid adalah lebih utama dari *ijarah* untuk *al-musalla*.

Mengenai pengurusan jenazah, al-Kasani berpendapat tidak harus *ijarah* kerja penyelenggaraan mayat yang wajib seperti memandi dan mengkafan, tetapi harus pada kerja lain seperti menggali kubur dan mengusung jenazah.<sup>122</sup> al-Ramli berpendapat semua urusan jenazah boleh dijadikan *ijarah* kerana ia tidak memerlukan niat.<sup>123</sup> Al-Dardir pula berpendapat urusan jenazah boleh dijadikan *ijarah* dalam

<sup>120</sup> Imam Ahmad (1994), *op.cit.*, No Hadis 17926, j.6, hh.269-70. Menurut al-Qanuji, pesanan Nabi itu ditujukan kepada ‘Uthman b. Abi al-‘As, tetapi pengajarannya boleh dipakai sampai bila-bila. Lihat al-Qanuji (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.194.

<sup>121</sup> Al-Syarbini (t.t.), *op.cit.*, j.2, h.344.

<sup>122</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.192. Menurut al-Kasani, *ijarah* mengusung jenazah ke kubur harus ketika terdapat ramai orang yang boleh melakukannya. Jika tiada sesiapa yang akan melakukannya, maka tidak harus *ijarah* kerana kewajipan itu menjadi fardu ain ke atas bahu mereka yang ada ketika itu.

<sup>123</sup> Al-Ramli (1993), *op.cit.*, j.5, h.292.

keadaan ianya fardu kifayah. Jika statusnya bertukar menjadi fardu ain disebabkan ketiadaan orang untuk menguruskannya, maka *ijarah* tidak dibolehkan.<sup>124</sup>

#### 6. Manfaat menjadi sasaran *ijarah*.

Sasaran kontrak *al-ijarah* ialah manfaat yang akan terhasil dari penggunaan sesuatu benda dan bukannya benda itu sendiri sama ada kesemuanya, atau satu juzuk darinya, atau sesuatu yang keluar darinya. Maka tidak harus *ijarah* haiwan untuk mendapatkan susu, bulu atau anaknya. Begitu juga tidak harus juga *ijarah* terusan untuk mendapatkan airnya. Begitu juga tidak harus *ijarah* tasik dan kolam untuk mendapatkan ikan di dalamnya. Begitu juga tidak harus *ijarah* kawasan hutan untuk memperolehi kayu-kayan, binatang buruan atau kekayaan bumi yang ada di dalamnya. Begitu juga tidak harus *ijarah* pokok untuk mendapatkan buahnya. Begitu juga tidak harus *ijarah* lilin untuk dinyalakan.<sup>125</sup>

Al-Kasani berhujah mengatakan *ijarah* haiwan jantan untuk mendapatkan bakanya tidak diharuskan kerana tujuan *ijarah* itu ialah untuk mendapatkan air maninya sedangkan air mani itu adalah benda yang dihasilkan dari haiwan tersebut.<sup>126</sup> *Ijarah* menyusukan bayi dikecualikan

<sup>124</sup> Al-Dardir (t.t.), *op.cit.*, j.4, hh.11-2.

<sup>125</sup> Ibn 'Abidin (1992), *op.cit.*, j.6, h.8; al-Buhuti (1996), *op.cit.*, 284; al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, h.561; al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.175; Ibn Qudamah (1988), *op.cit.*, j.2, h.303; Haydar (1991), *op.cit.*, j.1, h.452; al-Qalyubi (t.t.), *op.cit.*, j.3, h.72; Ibn Hazm (t.t.), *op.cit.*, j.7, h.4.

<sup>126</sup> Al-Kasani (1986), *op.cit.*, j.4, h.175. 'Illah menjejaskan masa depan pembiakan dikemukakan oleh al-Sindi. Al-Sind (1994), *Hasyiyah al-Sindi*. Dicitak bersamanya Abu 'Abd al-Rahman Ahmad b Syuayb b 'Ali b Sinan al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i* dan al-Hafiz Jalal al-Din al-Sayuti, *Syarh al-Sunan*. Tah: Maktab Tahqiq al-Turath al-Islami. Beirut: Dar al-Ma'rifah, j.7, h.356.





dari syarat ini kerana terdapat *nas* al-Qur'an<sup>127</sup> yang mengharuskannya dan ia amat diperlukan. Di samping itu, wanita tersebut menjalankan kerja-kerja lain seperti penjagaan bayi yang diharuskan *al-ijarah* padanya.<sup>128</sup>

## KESIMPULAN

Manfaat ialah faedah yang diperolehi dari penggunaan sesuatu benda atau perkhidmatan yang diberikan oleh seseorang. Berdasarkan kepada kewujudannya, manfaat boleh dikategorikan kepada tiga iaitu manfaat benda yang wujud (*manfa'ah al-'ayn*), manfaat benda yang dinyatakan sifatnya (*manfa'ah al-'ayn al-mawsuf fi al-dhimmah*) dan manfaat kerja (*manfa'ah al-'amal*). Syarat-syarat manfaat yang disepakati oleh kebanyakan fuqaha ialah manfaat mestilah diharuskan oleh Syarak, bernilai, diketahui, mampu diserahkan atau disempurnakan, untuk kepentingan penerima *ijarah* dan menjadi sasaran *ijarah*. Sungguhpun para fuqaha bersepakat dalam menetapkan syarat-syarat manfaat tersebut, namun mereka berselisih pendapat tentang aplikasinya. Manfaat yang sering menjadi pertikaian para fuqaha ialah manfaat berbekam, melakukan ibadat fardu (*ain* dan *kifayah*), membaca dan

<sup>127</sup> Firman Allah SWT bermaksud: "Jika mereka (bekas isteri atau isteri yang diceraikan) menyusukan bagi kamu (anak kamu), maka berikanlah kepada mereka upah (*ijarah*).” Surah al-Talaq (65): 6.

<sup>128</sup> Al-Buhuti (1982), *op.cit.*, j.3, hh.562-3. Ibn Taymiyyah tidak bersetuju dengan hujah sesetengah fuqaha yang mengharuskan *ijarah* ibu susuan dengan mengaitkannya dengan khidmat mukadimah susuan seperti meletakkan bayi di pangkuan dan sebagainya kerana ia tidak termasuk dalam tujuan sebenar benda yang dikontrakkan. Ia samalah dengan usaha membuka pintu bagi orang yang ingin tinggal di dalam sesebuah rumah kediaman atau sama dengan usaha memanjat binatang tunggangan ketika ingin mengenderainya. Mukaddimah kepada manfaat pada pandangan Ibn Taymiyyah tidak termasuk dalam manfaat *ijarah*. Lihat Ibn Taymiyyah (1998), *op.cit.*, j.19, h.290.



Jurnal Fiqh: No. 3 (2006)

mengajar al-Qur'an, mengajar agama, baka haiwan, rumah atau bangunan untuk dijadikan tempat upacara keagamaan masyarakat bukan Islam dan wang emas atau perak untuk dijadikan hiasan.