

# **Ciri-ciri Keuntungan Menurut Perspektif Islam**

**Shamsiah Mohamad**

## **Abstract**

*Islam allows muslims to get profit from their daily transactions. Anyway this permissible is bounded with conditions because in Islam, profit has its own characteristics. Therefore, this article discusses the conditions of profit that has been stipulated by Islam.*

## **Pendahuluan**

Keuntungan mempunyai peranan yang besar dalam menjamin kesinambungan kegiatan ekonomi. Ini kerana mereka yang terlibat dalam kegiatan berkenaan sentiasa berusaha meningkatkan keupayaan mereka sama ada dari segi pengeluaran atau pengurusan dan sebagainya, demi untuk menambah perolehan keuntungan mereka. Oleh itu dapatlah dikatakan bahawa keuntungan berperanan sebagai nadi penggerak kepada kesinambungan kegiatan ekonomi. Melihat kepada besarnya peranan keuntungan, Islam telah meletakkan garis panduan yang mesti diikuti dalam penghasilan keuntungan. Justeru, artikel ini akan memperkatakan mengenai garis panduan tersebut yang penulis sifatkan sebagai ciri-ciri keuntungan yang telah ditetapkan oleh Islam.

## Pengertian Keuntungan\*

Sebelum dibincangkan ciri-ciri keuntungan seperti mana yang telah ditetapkan oleh Syariat Islam, elok dijelaskan terlebih dahulu pengertian keuntungan.

Keuntungan atau dalam Bahasa Arab disebut *al-Ribh*, berasal daripada kata dasar *rabiha* yang membawa maksud pertambahan dalam kegiatan perniagaan.<sup>2</sup>

Manakala dari segi istilah, *al-riḥ* telah diberi pengertian yang berbeza. Mengikut istilah ahli Tafsir iaitu ketika mereka mentafsirkan ayat *فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ*,<sup>3</sup> *al-riḥ* diertikan sebagai pertambahan ke atas modal. Manakala dari segi istilah para fuqaha *al-riḥ* telah diberi dua pengertian; pertamanya dalam bab zakat,<sup>4</sup> ia ditakrifkan sebagai pertambahan ke atas modal iaitu sama seperti pengertian yang diberi oleh ahli Tafsir. Keduanya dalam perbincangan mereka mengenai *al-murābahah*<sup>5</sup> terdapat dua pengertian yang dapat disimpulkan<sup>6</sup> iaitu pertamanya “pertambahan ke atas modal” dan keduanya “pertambahan ke atas modal setelah ditolak segala perbelanjaan yang dikeluarkan dalam proses memperolehi lebihan tersebut”. Dalam bab *al-mudārabah*<sup>7</sup> juga keuntungan diberi dua makna sebagaimana dalam bab *al-murābahah*.

Ahli ekonomi<sup>8</sup> pula mentakrifkan keuntungan sebagai lebihan dapatan sesuatu pengeluaran setelah ditolak keseluruhan kos sama ada kos zahir<sup>9</sup> atau tersembunyi.<sup>10</sup> Bagi ahli perakaunan<sup>11</sup> pula, ia diertikan sebagai lebihan dapatan setelah ditolak kos yang dibelanjakan (kos zahir sahaja).

Walaupun pelbagai pihak telah mengemukakan pengertian keuntungan berdasarkan istilah ilmu yang berkaitan, tetapi sebagai satu istilah fiqh, keuntungan dapatlah diertikan sebagai sebarang pertambahan kepada modal (*ra's al-māl*) hasil daripada kegiatan pelaburan yang diakui syarak seperti perniagaan, perindustrian dan seumpamanya, setelah ditolak semua kos yang dibelanjakan dalam usaha penghasilan keuntungan tersebut.<sup>12</sup>

## Ciri-ciri Keuntungan

Islam telah meletakkan ciri-ciri tertentu terhadap keuntungan yang ingin dihasilkan dalam sebarang kegiatan yang boleh menghasilkannya seperti perniagaan, perindustrian dan sebagainya. Dalam huraian seterusnya penulis akan membincangkan tentang ciri-ciri berkenaan.

### Pertama: Bebas Daripada Unsur Riba

Riba ialah pertambahan yang berlaku dalam urusanniaga barang-barang *ribawi* atau dalam urusanniaga hutang.<sup>13</sup> Ia diharamkan dalam Islam melalui al-Qur'an dan hadis Rasulullah s. 'a.w.. Firman Allah:

## وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Yang bermaksud: “Dan Allah menghalalkan jualbeli dan mengharamkan riba.”<sup>14</sup>

Dalam sebuah hadis daripada Jābir r.‘a bahawa ia berkata:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا وَمُؤَكِّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ

Yang bermaksud: “Rasulullah s.‘a.w. melaknat orang yang memakan riba, orang yang mewakilinya, orang yang membuat catatan mengenainya dan orang yang menjadi saksinya.”<sup>15</sup>

Riba ini boleh dikategorikan kepada dua jenis iaitu *ribā al-faḍl* dan *ribā al-nasī‘ah*. *Ribā al-faḍl* ialah sebarang pertambahan pada salah satu barang pertukaran dalam transaksi yang melibatkan barangan *ribawī*.<sup>16</sup> Contohnya A menjual sekilo garam kepada B dengan nilai dua kilo garam.

Manakala *ribā al-nasī‘ah* ialah kelewatan menyerahkan salah satu barang pertukaran dalam transaksi yang melibatkan barang *ribawī* atau pertambahan yang disyaratkan dalam akad pinjaman (*qard*) ekoran daripada penangguhan bayaran.<sup>17</sup>

Pengharaman *ribā al-nasī‘ah* telah disepakati oleh ulama. Namun begitu, terdapat perselisihan pendapat mengenai *ribā al-faḍl*. Dalam hal tersebut, terdapat dua pendapat:

i) *Ribā al-faḍl* tidak diharamkan dalam Islam.

Pendapat ini dinyatakan oleh Ibn ‘Abbās, Usāmah ibn Zayd ibn Arqam dan Ibn al-Zubayr,<sup>18</sup> bersandarkan kepada hadis berikut:

لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ

Yang bermaksud: “Tiada riba kecuali *ribā al-nasī‘ah*”<sup>19</sup>

ii) *Ribā al-faḍl* juga diharamkan dalam Islam.

Ini merupakan pendapat jumhur ulama<sup>20</sup> yang bersandarkan kepada beberapa dalil di antaranya hadis ‘Ubādah ibn al-Ṣāmiṭ berikut:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ  
وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ سِوَاءٍ بِسِوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ  
فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

Yang bermaksud: “(Sebarang pertukaran) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, barli dengan barli, kurma dengan kurma, garam dengan garam hendaklah sama banyak dan diserahkan segera (dalam majlis akad). Apabila ia berlainan jenis, maka jualbelilah sesuka hati kamu sekiranya penyerahan dilakukan segera.”<sup>21</sup>

Dalam hal ini, penulis memilih pendapat yang menyatakan pengharaman *ribā al-fadl* sebagaimana *ribā al-nasi'ah* kerana dalil yang dikemukakan lebih kuat berbanding dalil yang diutarakan oleh pihak satu lagi. Kekuatan ini jelas apabila terdapat pelbagai kritikan terhadap hadis yang dikemukakan oleh pendapat pertama seperti “ianya adalah hadis yang *mujmal* (umum).”<sup>22</sup> Bahkan ada riwayat yang menyatakan bahawa Ibn ‘Abbās telah menarik balik pendapatnya.<sup>23</sup>

Para fuqaha bukan sahaja berselisih pendapat mengenai pengharaman *ribā al-fadl*, malah mereka juga tidak sependapat dalam barang-barang yang dikategorikan sebagai barang *ribawī*; iaitu apakah ia terhad kepada apa yang terkandung dalam hadis sahaja atau barang-barang lain yang mempunyai ‘illah yang sama juga termasuk dalam kategori berkenaan?

Dalam persoalan di atas, pendapat fuqaha boleh dipecahkan kepada dua:

- i) Barang *ribawī* hanya terhad kepada apa yang dinaskan dalam hadis Rasulullah s.‘a.w. sahaja, yang dipegang dinyatakan oleh fuqaha *Zāhiri*.<sup>24</sup>
- ii) Barang-barang *ribawī* tidak terhad kepada apa yang dinaskan dalam hadis Rasulullah s.‘a.w. sahaja, malah mana-mana barang lain yang mempunyai ‘illah yang sama dikira barang *ribawī*.

Pendapat ini dipegang oleh jumur fuqaha yang terdiri daripada para fuqaha Mazhab Empat.<sup>25</sup>

Pendapat yang *rājih* ialah pendapat jumur kerana enam kategori barang yang disebut dalam hadis ‘Ubādah ibn al-Ṣāmiṭ tersebut merupakan barang-barang yang masyhur dan banyak digunakan dalam urusan seharian masyarakat Arab ketika itu. Jadi apa yang disebut dalam hadis berkenaan hanyalah atas dasar contoh dan tidak bertujuan menghadkan enam kategori itu sahaja sebagai barang *ribawī*. Sebagai dalilnya, terdapat hadis lain yang dalam bentuk umum seperti hadis berikut:

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا مِثْلًا

Yang bermaksud: “(Sebarang pertukaran) makanan dengan makanan hendaklah sama banyak...”<sup>26</sup>

Walaupun jumur sepakat mengatakan barang *ribawī* tidak terhad kepada enam kategori yang disebut dalam hadis berkenaan sahaja, tetapi mereka tidak

sepakat dalam menentukan 'illah barang tersebut disifatkan sebagai barang *ribawī*. Berbagai pendapat diutarakan dalam persoalan ini<sup>27</sup> tetapi penulis mentarjihkan seperti berikut:

- a. Bagi emas dan perak, 'illahnya ialah alat pertukaran (mata wang).  
Ini kerana emas dan perak merupakan alat pertukaran dalam transaksi seharian pada zaman Rasulullah s. 'a.w.. Tambahan pula pemakaian 'illah ini membolehkan kita mengkategorikan wang kertas sebagai barang *ribawī* kerana emas dan perak pada zaman kini bukan lagi alat pertukaran dalam transaksi harian.
- b. Bagi 4 kategori selainnya (gandum, barli, kurma dan garam), 'illahnya ialah makanan yang disukai atau ditimbang dari jenis yang sama.  
'Illah ini selaras dengan hadis riwayat 'Ubādah ibn al-Ṣāmiṭ yang mana makanan yang disebut merupakan makanan asasi yang biasanya dijual secara timbangan atau sukatan dan kebiasaannya makanan tersebut sentiasa ada dalam stok simpanan orang ramai. Tambahan pula makanan yang dijual secara sukatan atau timbangan menjadi bukti tentang kepentingan makanan tersebut dalam kehidupan seharian, atau apa yang dinamakan sebagai makanan asasi yang boleh menjejaskan *maṣlahah* orang ramai bila berlaku riba dalam urusan yang berkaitan dengannya. Hal ini nampaknya selari dengan hikmah pengharaman riba itu sendiri iaitu untuk menghapuskan kezaliman, penindasan dan seumpamanya. Sekiranya makanan tersebut bukan makanan asasi atau dengan erti kata lain tidak semua manusia memerlukannya, maka mengkategorikannya sebagai barang *ribawī* agak kurang tepat dengan hikmat pengharaman riba.

### **Kedua: Bersih Daripada Unsur *Ghabn Fāḥisy* Yang Berpunca Daripada *Taghrīr***

Yang dimaksudkan dengan *ghabn* di sini ialah ketidakseimbangan nilai antara dua barang pertukaran yang tidak diketahui oleh pihak yang menanggung kerugian (*maghbūn*) semasa akad dilakukan.<sup>28</sup>

Manakala *taghrīr* (sinonim *tadlīs*) pula bermakna penipuan atau memberikan gambaran palsu tentang sesuatu barang yang hendak dijual sehingga mempengaruhi pembeli agar membeli barang berkenaan dengan harga yang disebut oleh penjual.<sup>29</sup> Umpamanya A mengatakan jam yang dijualnya adalah buatan Perancis dan harga yang dijual lebih murah dari tempat lain, sedangkan jam tersebut sebenarnya bukan buatan Perancis.

*Ghabn* terbahagi kepada dua iaitu *ghabn yasīr* (sedikit) dan *ghabn fāḥisy* (berlipat ganda). Para fuqaha berselisih pendapat dalam menentukan standard

*ghabn fāḥisy*. Dalam hal ini, terdapat dua aliran. Aliran pertama condong kepada penentuan standard yang statik seperti pendapat mazhab Maliki<sup>30</sup> yang menyatakan lebihan yang melampaui 1/3 modal asal dikira *ghabn fāḥisy*. Sementara aliran kedua condong kepada penentuan standard yang fleksibel seperti mazhab Hanbali<sup>31</sup> yang menyatakan bahawa penentu kepada *fāḥisy* atau sebaliknya ialah 'urf (adat kebiasaan).

Dalam persoalan standard *ghabn fāḥisy* ini, penulis berpandangan balasan aliran yang menentukan standard yang fleksibel lebih *rājih* dan lebih praktikal untuk diterima pakai dalam semua zaman dan tempat yang sentiasa mengalami perubahan. Ini kerana tidak ada satu nas yang jelas sama ada dalam al-Qur'an atau hadis Rasulullah s. 'a.w. yang menghadkan atau menyatakan standard *ghabn fāḥisy*. Justeru, apa sahaja yang tidak dinyatakan oleh *nas*, maka ia perlu dikembalikan atau dirujuk kepada 'urf setempat.

Perlu disebut di sini, *ghabn yasīr* tidak memberi kesan kepada akad. Dengan kata lain, akad tersebut tidak boleh dibatalkan (*fasakh*) kerana wujudnya *ghabn yasīr*. Ini disebabkan kesukaran untuk mengelak daripadanya. Malah pada adatnya orang ramai boleh menerima *ghabn yasīr*.<sup>32</sup>

Terdapat tiga pendapat mengenai kesan *ghabn fāḥisy* terhadap akad, iaitu:

- i. Akad boleh difasakh, sama ada *ghabn fāḥisy* itu berpunca daripada penipuan (*taghrīr*) atau tidak.<sup>33</sup>
- ii. Akad tidak boleh difasakh meskipun *ghabn fāḥisy* berpunca daripada penipuan.<sup>34</sup>
- iii. Akad boleh difasakh apabila *ghabn fāḥisy* berpunca daripada penipuan.<sup>35</sup>

Pada pendapat penulis, pandangan ketiga lebih *rājih* berbanding yang lain. Ini kerana *ghabn fāḥisy* yang tidak berpunca daripada penipuan (*taghrīr*) menunjukkan bahawa pihak yang menanggung kerugian adalah cuai atau tidak peka dengan harga semasa. Sepatutnya pihak berkenaan perlu bertanya kepada pihak yang berpengetahuan sebelum membuat apa-apa keputusan berkaitan urusan jual beli. Tambahan pula, Islam mengiktiraf setiap perolehan yang bersih daripada unsur penipuan. Malah Islam tidak mengharamkan mereka yang terlibat dalam urusan perniagaan untuk menjual barang mereka dengan harga yang lebih tinggi daripada harga asal. Sebaliknya, setiap perolehan yang berpunca daripada penipuan dikira haram. Oleh itu, setiap akad yang mengandungi unsur *ghabn fāḥisy* yang berpunca daripada penipuan boleh difasakh oleh pihak yang menanggung kerugian, sama ada penipuan itu dalam bentuk perkataan (*taghrīr / taddīs qawli*) seperti dakwaan barang

A diperbuat daripada emas sedangkan hakikatnya bukan begitu, atau dalam bentuk perbuatan (*taghrir / tadrīs fi ‘lī*) seperti membiarkan kambing yang hendak dijual tidak disusui dalam tempoh tertentu bagi menunjukkan kambing tersebut banyak susu. Jadi, setiap penipuan yang digunakan sebagai cara untuk memperoleh pendapatan yang berlipat ganda adalah diharamkan oleh Islam.

Berdasarkan kenyataan di atas, disimpulkan bahawa di sinilah letaknya perbezaan antara *ghabn* dan *ribh* (keuntungan). Setiap pertambahan yang berlaku pada modal hasil daripada kegiatan perniagaan disifatkan sebagai keuntungan apabila ia tidak berpunca daripada penipuan meskipun pertambahan itu berlipat ganda daripada modal asal. Ini kerana tiada nas yang menghadkan peratusan keuntungan yang boleh diambil oleh seseorang peniaga. Malah terdapat nas yang membenarkan mengambil keuntungan seratus peratus (100%) dari harga asal seperti yang terkandung dalam sebuah hadis menyebut bahawa:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي لَهُ بِهِ شَاةً ، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ ، وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ ، فَدَعَا لَهُ بِالْبُرْكََةِ فِي بَيْعِهِ ، وَكَانَ لَوْ اشْتَرَى التُّرَابَ لَرَبِحَ فِيهِ

Yang bermaksud: “*Sesungguhnya Nabi s. ‘a.w. telah memberinya (yakni kepada ‘Urwah) satu dinar supaya dia membeli seekor kambing untuk baginda. Lalu ia membeli dua ekor kambing dengan harga satu dinar, salah seekor daripadanya dijual dengan harga satu dinar. Kemudian dia pergi berjumpa Nabi berserta dengan seekor kambing dan duit satu dinar, lalu baginda berdoa supaya diberkati jualbelinya, (sambil bersabda) kalau dia jual tanah sekalipun, dia akan memperoleh keuntungan.*”<sup>36</sup>

Hadis di atas menunjukkan bahawa tidak menjadi suatu kesalahan untuk mengambil keuntungan berlipat ganda selagi mana ia bersih daripada unsur-unsur yang diharamkan dalam Islam.

Bertitik tolak dari perbincangan di atas, penulis kurang setuju dengan penggunaan istilah *ghabn* terhadap setiap pertambahan terhadap modal hasil daripada kegiatan perniagaan yang tidak ada unsur penipuan. Penulis lebih setuju kalau istilah *ghabn* itu dirujuk khas kepada setiap lebihan yang diperolehi hasil penipuan yang dilakukan oleh seseorang peniaga supaya menampakkan perbezaan yang jelas di antara istilah *ribh* dan *ghabn*.

### Ketiga: Bersih Daripada Unsur *Gharar*

*Gharar* dari segi bahasa bermaksud risiko ( **tampal** ) atau mendedahkan sesuatu kecelakaan yang tidak dapat dijangka.<sup>37</sup>

Dalam istilah fiqh, *gharar* telah diberikan beberapa pengertian yang secara umumnya boleh dipecahkan kepada tiga:

- i) *Gharar* terhad kepada ketidakpastian tentang kewujudan sesuatu barang jualan (*al-mabi'*).

Di antara takrif-takrif yang termasuk dalam bahagian pertama ini ialah:

- a. Syak tentang kewujudan barang yang dijual.<sup>38</sup>
- b. Keraguan tentang wujud atau tidaknya barang yang dijual (*al-mabi'*) tanpa *pentārjiḥan*.<sup>39</sup>

- ii) *Gharar* terhad kepada sesuatu yang tidak diketahui (*majhūl*)

Di antara takrif yang termasuk dalam keterangan di atas ialah takrif yang dinyatakan oleh Ibn Hazm iaitu kejahilan pembeli tentang apa yang dibeli atau kejahilan penjual tentang apa yang dijual.<sup>40</sup>

- iii) *Gharar* meliputi ketidakpastian tentang kewujudan sesuatu perkara dan perkara yang tidak diketahui (*majhūl*).

Di antara pengertian yang termasuk dalam kategori di atas ialah:

- a. Sesuatu yang terlindung akibat / natijahnya.<sup>41</sup>
- b. Sesuatu yang terlindung dari pengetahuan kamu.<sup>42</sup>

Pada pendapat penulis, *gharar* tidak hanya terhad kepada ketidakpastian tentang kewujudan atau ketiadaan sesuatu tapi meliputi juga kejahilan tentang sesuatu. Lantaran itu, penulis mentakrifkan *gharar* sebagai “sesuatu yang tidak diketahui tentangnya atau yang diragui tentang ada atau tidak sesuatu yang dijual.” Oleh itu jual beli yang mengandungi kejahilan tentang harga barang termasuk dalam jual beli *gharar*. Begitu juga sebagai contoh jual beli ubi kayu yang masih dalam tanah termasuk juga dalam jual beli *gharar* kerana tidak ada kepastian tentang ada atau tidak ubi kayu dalam tanah tersebut malah dalam masa yang sama terdapat unsur kejahilan tentang kadar atau jumlah ubi kayu tersebut.

Daripada penjelasan di atas, dapat diketahui bahawa *gharar* diharamkan kerana ia boleh membawa pertelingkahan. Setiap muamalat yang boleh membawa pertelingkahan sememangnya diharamkan dalam Islam.<sup>43</sup> Antara dalil pengharaman *gharar* ialah hadis yang diriwayatkan daripada Ibn Mas'ūd bahawa Nabi s. 'a.w. bersabda:



لَا تَشْتَرُوا السَّمَكَ فِي الْمَاءِ فَإِنَّهُ غَرَرٌ

Yang bermaksud: “Jangan kamu membeli ikan yang masih dalam air (iaitu sungai, laut dan seumpamanya) kerana ia ada unsur gharar.”<sup>44</sup>

Perlu disebut di sini bahawa *gharar* kadang-kadang berlaku pada *ṣiḡḡah* akad seperti dalam jual beli *mulāmasah*<sup>45</sup> dan kadang-kadang berlaku pada subjek akad seperti jahil tentang harga dan sifat-sifat barang yang dijual. Daripada contoh di atas, dapat difahami bahawa apabila ada unsur *gharar* yang banyak, akad tersebut dikira tidak sah. Sebaliknya, kalau unsur *gharar* itu hanya sedikit sahaja (yang pada adatnya tidak membawa pertelingkahan) tidak menjadikan sesuatu akad itu batal seperti menjual kambing yang sedang bunting walaupun tidak diketahui jantina dan bilangan anak yang ada dalam kandungan kambing tersebut.

#### Keempat: Tiada Unsur *Ihtikār*

Dalam Bahasa Arab, *ih̄tikār* bererti menahan, mengumpul dan menguasai sesuatu. Dalam istilah fiqh, ia ditakrifkan sebagai menghalang barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dengan niat menaikkan harga barang tersebut sama ada dengan cara menyimpannya (di suatu tempat) atau merosakkannya dengan sengaja atau enggan menjual barang berkenaan kecuali dengan harga yang tinggi.<sup>46</sup>

Daripada pengertian di atas, disimpulkan bahawa sesiapa sahaja yang melakukan sesuatu yang boleh menaikkan harga barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dikira sebagai *muhtakir* (orang yang melakukan *ih̄tikār*). Justeru, segala hukum berkait dengan *ih̄tikar* terpakai ke atasnya.

*Ihtikār* diharamkan dalam Islam kerana ia membawa kemudaratan kepada orang ramai. Dalam Islam kepentingan (*maṣlahah*) orang ramai diutamakan daripada kepentingan individu. Pengharaman *ih̄tikār* ini dijelaskan dalam banyak hadis di antaranya:

مَنْ احْتَكَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ طَعَامًا ضَرَبَهُ اللَّهُ بِالْجُدَامِ وَالْإِفْلَاسِ

Yang bermaksud: “Barang siapa yang *ih̄tikār* makanan ke atas orang Islam, Allah akan menimpakan ke atas mereka penyakit judham<sup>47</sup> dan menjadikannya muflis.”<sup>48</sup>

Perlu dijelaskan bahawa tidak semua perbuatan menahan atau menyorok barang disifatkan sebagai *ih̄tikār*. Ini kerana terdapat syarat-syarat yang perlu dipenuhi. Dalam menentukan syarat *ih̄tikār*, para ulamak tidak sependapat. Perincian akan dihuraikan selepas ini.

Secara amnya syarat *ih̥tikār* boleh dibahagikan kepada tiga:

**1) Barang yang disorok.**

Apakah semua benda apabila ditahan atau disembunyikan akan dikira telah wujud aktiviti *ih̥tikār*? Atau hanya barang tertentu sahaja apabila ditahan atau disembunyikan barulah dikira wujud *ih̥tikār*. Dalam persoalan ini para fuqaha berbeza pendapat dan ia boleh dibahagikan kepada tiga pendapat:

i) *Ih̥tikār* berlaku pada semua benda.

Pendapat ini dinyatakan oleh Abū Yūsuf,<sup>49</sup> Fuqaha Mālikī,<sup>50</sup> fuqaha Ḥanbalī yang terkemudian (*muta'akhhirūn*)<sup>51</sup> dan fuqaha Zāhiri.<sup>52</sup>

Pendapat ini didasarkan kepada beberapa hujah, antaranya ialah hakikat *ḍarar* (kemudaran) yang akan wujud apabila mana-mana barang yang amat diperlukan oleh orang ramai disorok atau disembunyikan. Perbuatan mendatangkan kemudaran adalah haram seperti yang telah dijelaskan dalam hadis (bermaksud):

*“Tidak ada mudarat dan tidak boleh memudaratkan.”*<sup>53</sup>

Oleh itu, *ih̥tikār* dikira berlaku apabila wujudnya *ḍarar* kepada orang ramai, tidak kira sama ada barang yang disembunyikan itu makanan atau bukan makanan.

ii) *Ih̥tikār* hanya berlaku pada makanan asasi manusia atau binatang.

Pendapat ini dinyatakan oleh Abū Ḥanīfah,<sup>54</sup> Muḥammad<sup>55</sup> dan fuqaha Syāfi'ī.<sup>56</sup>

Hujah pendapat ini ialah hadis berikut:

مَنْ احْتَكَرَ طَعَامًا أَرْبَعِينَ لَيْلَةً فَقَدْ بَرِيَ مِنَ اللَّهِ وَبَرِيَ اللَّهُ مِنْهُ

Yang bermaksud: “Barang siapa yang *ih̥tikar* makanan selama 40 malam sesungguhnya ia telah menjauhkan diri dari Allah dan Allah menjauhkan diriNya daripadanya.”<sup>57</sup>

Hadis di atas telah mentaqyīdkan *ih̥tikār* dengan barang makanan. Oleh itu, penyorokan barang selainnya tidak termasuk dalam kategori *ih̥tikār*.

Selain daripada hujah di atas, pendapat ini juga berasaskan kepada ketidakwujudan *ḍarar* apabila barang yang ditahan atau disembunyikan itu bukan makanan. Oleh itu tidak berlaku *ih̥tikār* apabila ia tidak mendatangkan kemudaran kepada orang ramai.

iii) *Ih̥tikār* hanya berlaku pada makanan manusia sahaja.

Ini merupakan pendapat yang sahih dalam mazhab Ḥanbalī.<sup>58</sup>

Pendapat ini didasarkan kepada hadis yang melarang *ihtikār* makanan seperti yang telah disebut sebelum ini semasa penulis membicarakan dalil pengharaman *ihtikār*.

Pada pendapat penulis, *ihtikār* berlaku apabila barang yang disorokkan itu adalah barang yang amat diperlukan oleh orang ramai dan penyorokan itu boleh mendatangkan kemudharatan kepada orang ramai. Syarat “sesuatu yang amat diperlukan orang ramai” dan syarat “mendatangkan kemudharatan” merupakan kayu ukur penentuan barang *ihtikār*. Oleh itu, menghadkan makanan sahaja sebagai barang *ihtikār* adalah kurang tepat. Ini kerana ada ketikanya manusia amat memerlukan barang selain daripada makanan dan kesukaran untuk mendapatnya kecuali dengan harga yang tinggi akibat aktiviti *ihtikār* telah mendatangkan kemudharatan kepadanya.

Contohnya, orang ramai diserang suatu penyakit yang hanya boleh diubati dengan ubat A. Melihat kepada keadaan orang ramai yang amat memerlukan kepada ubat tersebut, pemilik-pemilik kedai ubat bersepakat menyorokkan ubat A dengan tujuan menaikkan harganya berlipat ganda. Tindakan pemilik kedai ubat ini termasuk dalam kategori *ihtikār* kerana penyorokan dan penjualan ubat dengan harga yang berlipat ganda daripada harga biasa boleh mendatangkan kemudharatan kepada orang ramai. Dikatakan wujud kemudharatan di sini kerana perbuatan tersebut boleh menyebabkan ramai yang tidak mampu membeli dan akhirnya kesihatan mereka terganggu dan mungkin boleh membawa kepada kematian sedangkan *hiḏ al-nafs* (memelihara diri) termasuk dalam perkara asasi (*darūriyyāt*) yang lima.<sup>59</sup> Oleh itu sebarang penyorokan barang yang boleh menjejaskan perkara asasi (*darūriyyāt*) yang lima tersebut dikira termasuk dalam perbuatan *ihtikār*.

## **2) Tempat barang-barang yang di*ihtikār*kan diperolehi.**

Apakah disyaratkan barang yang di*ihtikār* itu dibeli dari pasar tempatan atau tidak? Dalam persoalan ini, para fuqaha berselisih pendapat sepertimana berikut:

**Pendapat pertama:** Disyaratkan barang tersebut dibeli dari pasar tempatan dan bukannya diimport. Pendapat ini adalah pendapat kebanyakan fuqaha Ḥanafī.<sup>60</sup> Ia juga adalah pendapat Mālikī,<sup>61</sup> Syāfi‘ī<sup>62</sup> dan Ḥanbalī.<sup>63</sup>

Berdasarkan pendapat ini, penyorokan barang import tidak termasuk dalam kategori *ihtikār*. Oleh itu, peniaga yang menyorok barang import dengan tujuan menaikkan harganya tidak dikira sebagai *muhtakir*.

Mereka berhujah dengan hadis berikut:

الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ

Yang bermaksud: “Pengimport diberi rezeki dan muhtakir dilaknat.”<sup>64</sup>

**Pendapat kedua:** Tidak disyaratkan dibeli dari pasar tempatan.

Ini merupakan pendapat sebahagian daripada fuqaha Hanafi<sup>65</sup> dan fuqaha Zāhiri.<sup>66</sup>

Berdasarkan pendapat ini, pengimport juga dikira sebagai *muhtakir* kalau sekiranya ia menyorok barang yang diimportnya sedangkan orang ramai amat memerlukannya.

Pendapat ini didasarkan kepada hadis yang sama yang menjadi hujah pendapat pertama. Cuma, cara mereka berhujah dengan hadis berkenaan berbeza, kerana pendapat kedua menyatakan bahawa pengimport yang menyorok barang importnya dengan tujuan menaikkan harganya juga termasuk dalam pengertian *المُحْتَكِرُ الْمَلْعُونُ* yang terkandung dalam hadis berkenaan. Pengimport yang tidak melakukan perbuatan berkenaan adalah yang diberi rezeki seperti yang dinyatakan dalam hadis tersebut.<sup>67</sup>

Dalam masalah ini, penulis berpendapat bahawa para pengimport juga tidak terkecuali dari hukum *ihtikār* sekiranya perbuatan menyorok barang import yang amat diperlukan orang ramai dengan tujuan menaikkan harganya boleh mendatangkan mudarat kepada orang ramai. Ini kerana wujud atau tidak sesuatu hukum mengikut ‘illahnya. Dengan lain perkataan, sekiranya ‘illah sesuatu hukum itu wujud, maka hukum berkenaan diterima pakai dalam perkara berkenaan, dan sekiranya ‘illahnya tiada maka hukumnya tidak diterimapakai. Jadi dalam masalah pengimport tadi, kalau perbuatannya boleh mendatangkan kemudaratan kepada orang ramai, maka ia dikira telah melakukan *ihtikār*. Kalau perbuatannya itu tidak mendatangkan kemudaratan, maka ia tidak dianggap sebagai melakukan perbuatan *ihtikār*.

### 3) Tempoh *Ihtikār*.

Apakah disyaratkan tempoh tertentu bagi membolehkan perbuatan penyorokan barang dikira sebagai *ihtikār*? Dalam masalah ini fuqaha berselisih pendapat seperti berikut:

**Pendapat pertama:** Disyaratkan tempoh tertentu. Ini dinyatakan oleh fuqaha Hanafi.<sup>68</sup>

Walau bagaimanapun mereka tidak sependapat dalam menentukan tempoh yang membolehkan perbuatan menyorok barang itu sebagai *ihtikār*. Sebahagiannya menyatakan tempohnya “tiga hari masa harga mahal dan empat puluh hari semasa harga murah”.<sup>69</sup> Sebahagian yang lain pula menyatakan tempohnya ialah sebulan.

Ini bererti, kalau seseorang itu menyorok barang keperluan kurang dari tempoh berkenaan, perbuatan tersebut tidak dikira sebagai perbuatan *ihtikār*.

**Pendapat kedua:** Tidak disyaratkan tempoh tertentu. Ini merupakan pendapat kebanyakan fuqaha mazhab Mālikī,<sup>70</sup> Syāfi'ī,<sup>71</sup> Ḥanbalī<sup>72</sup> dan Zāhiri.<sup>73</sup>

Dalam persoalan ini, penulis lebih cenderung kepada pendapat kedua yang tidak menentukan tempoh tertentu, kerana selagi mana 'illah pengharaman *ihtikār* ialah wujudnya *darar*, maka adalah tidak munasabah untuk mensyaratkan tempoh tertentu bagi perbuatan yang disifatkan *ihtikār*. Ini kerana, ada benda yang kalau disorok dalam tempoh yang lama baru boleh mendatangkan mudarat kepada orang ramai dan ada juga yang sebaliknya. Jadi dalam hal ini, adalah tidak sesuai diletakkan *standard* dalam menentukan tempoh penyorokan barang keperluan yang boleh disifatkan sebagai *ihtikār*.

## **Penutup**

Daripada perbincangan di atas, dapat disimpulkan bahawa keuntungan yang diiktiraf oleh Islam ialah keuntungan yang bebas daripada unsur riba, *ghabn* yang berpunca dari penipuan, *gharar* dan *ihtikār*. Ini kerana kesemua unsur tadi diharamkan dalam Islam. Oleh itu, amat penting bagi setiap muslim membersihkan keuntungan yang diperolehi melalui proses perniagaan dan sebagainya daripada unsur berkenaan kerana tiada keberkatan pada pendapatan yang berpunca dari sumber yang haram.

## Nota Hujung

- \* Penulis telah membincangkan dengan panjang lebar mengenai pengertian keuntungan dalam buku penulis yang asalnya adalah tesis Ph.D. Untuk maklumat lanjut sila lihat: Shamsiah binti Mohamad Ismail, *al-Ribh̄ fī al-Fiqh al-Islāmī Dawābituh wa Tahdiduh fī al-Mu'assasah al-Māliyyah al-Mu'āṣarah*, cet 1, Amman: Dār al-Nafā'is, 2000, hal. 17 dan seterusnya.
1. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jil. 2, cet 3, Beirut: Dār Sadīr, 1994, hal 442; al-Fayrūz Abadī, *al-Qāmus al-Muḥīṭ*, jil. 1, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, hal 239; al- Zabidī, *Tāj al-'Arūs*, jil. 6, cet. 2, Kaherah: al-Maṭba'ah al-Khayriyyah, 1986, hal. 279.
  2. Surah al-Baqarah, ayat 16.
  3. Lihat perbincangan para fuqaha mengenai konsep keuntungan dalam bab zakat misalnya: al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, jil. 2, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, (t.t.) , hal. 11; al-Dusūqī, *Hāsiyyah al-Dusūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*, jil. 2, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hal. 51; al-Ramlī, *Nihāyah al-Muḥṭāj ilā Syarḥ al-Minhāj*, jil. 3, Beirut: Dār al-Fikr, 1984, hal. 105; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jil. 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, hal. 492.
  4. Lihat misalnya: Ibn al-Hummām, *Syarḥ Faṭḥ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jil. 6, cet. 1, 1995, hal. 456; Ibn 'Ābidīn, *Hāsiyyah Radd al-Muḥṭār 'alā al-Durr al-Mukhtār*, jil. 5, Beirut: Dār al-Fikr, 1966, hal. 132; Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, Beirut: Dār al-Qalam, jil. 2, cet. 1, 1988, hal. 213.
  5. Dua pengertian ini telah disimpulkan daripada dua pengertian *al-Murābahah* yang diberikan oleh para fuqaha. Lihat huraian terperinci dalam buku penulis: Shamsiah binti Mohamad Ismail, *op. cit.*, hal. 26-35.
  6. Lihat misalnya: al-Baghdādī, *Majma' al-Damānāt fī Madhhab al-Imām al-'A'zam Abī Hanīfah*, cet. 1, Mesir: al-Maṭba'ah al-Khayriyyah, 1308H, hal. 331; Ibn Qudāmah, *op.cit.*, jil. 2, hal.169; Syams al-Dīn ibn Qudāmah, *al-Syarḥ al-Kabīr*, jil. 5, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, hal. 166; al-Kāsānī, *op. cit.*, jil. 6, hal. 133; Mālik ibn Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, jil. 3, cet.1, 1994, hal. 629. Sila lihat huraian penulis mengenai perkara ini dalam Shamsiah binti Mohamad Ismail, *op. cit.*, hal. 35-37.
  7. Lihat misalnya: Kartz, Michael L. and Rosen, Harvey S., *Microeconomics*, Boston: Irwin Inc., 1991, hal. 216; *International Encyclopedia of The Social Sciences*, vol. 12, hal. 547.
  8. Kos zahir ialah kos yang dibelanjakan seperti pembayaran upah, bayaran cukai dan seumpamanya. Lihat al-'Abjī, Kawthar 'Abd al-Fattāh Maḥmūd, *Qiyās wa Tawzī' al-Ribh̄ fī al-Bank al-Islāmī*, Kaherah: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1996, cet. 1, hal. 48.

9. Kos tersembunyi atau disebut juga sebagai kos melepas ialah kos pengeluaran yang tidak dibayar dengan wang tetapi perlu dipandang sebagai sebahagian dari kos pengeluaran seperti pendapatan yang mungkin diperolehinya jika dia bekerja dengan orang lain, bayaran sewa bangunan yang mungkin diperolehi jika disewakan pada orang lain. Lihat: Khāzin, Nasib (Dr.), *Mabādi' 'Ilm al-Iqtisād*, Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, hal. 136.
10. Lihat Bar'a, Muhammad Khalīl (Dr.) et al., *Uṣūl 'Ilm al-Iqtisād*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Syarq, hal. 385.
12. Lihat Shamsiah binti Mohamad Ismail, *op. cit.*, hal. 44.
13. *Ibid.*, hal. 65.
14. Surah al-Baqarah, ayat 275.
15. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 1597, jil. 6, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, hal. 23.
16. Lihat al-Kāsānī, *op. cit.*, jil. 5, hal 183, al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj*, jil. 2, cet 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 21.
17. Al-Mutrak, *al-Ribā wa al-Mu'āmalah al-Maṣrafiyyah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, cet 2, Riyadh: Dār al-'Aṣimah, 1996, hal. 139.
18. Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jil 4, hal. 134.
19. Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 2178 dan 2179, jil. 4, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, hal. 481.
20. Lihat al-Marghinānī, *al-Hidāyah*, jil. 7, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, hal. 3; al-Muwaq, *al-Tāj wa al-Iklīl*, jil. 6, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996, hal. 197; al-Bakrī, *I'ānah al-Tālibīn*, jil. 3, Beirut: Dār al-Fikr, (t.t.), hal. 21; al-Bahūtī, *al-Rawḍ al-Murbi'*, Riyadh: Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadīthah, 1970, hal. 241.
21. Lihat Muslim, *op.cit.*, hadis no. 1587, jil. 6, hal. 13.
22. Lihat al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. 6, hal. 22.
23. Lihat Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, hadis no. 2257, jil.2, hal. 759.
24. Lihat Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, jil. 7, Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, (t.t), hal. 403.
25. Lihat Ibn al-Hummām, *op. cit.*, jil. 7, hal. 5; Ibn Rusyd, *op. cit.*, jil. 2, hal. 133; al-Nawawī, *al-Majmū'*, jil. 9, Jeddah: Maktabah al-Irsyād, (t.t), hal. 493; Ibn Qudāmah, *op. cit.*, jil. 4, hal. 135.
26. Lihat Muslim, *op.cit*, hadis no. 1592, jil. 6, hal. 18.
27. Untuk maklumat lanjut sila lihat al-Mutrak, *op.cit*, hal. 95 dan seterusnya.
28. Al-Ba'li, *Dawābiḥ al-'Uqūd*, cet. 1, Kaherah: Maktabah Wabbah, (t.t.), hal. 275.
29. Perkara 164, *Majallah al-Aḥkām al-'Adliyyah*.
30. Lihat al-Dusūqī, *op.cit.*, jil. 4, hal. 226.
31. Lihat al-Mardawī, *al-Insāf*, cet. 1, jil. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hal. 394.

32. Lihat Ibn Ḥubayrah, *al-Iḥṣān ‘an Ma‘ānī al-Ṣiḥāh*, cet. 1 jil. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996, hal. 275; al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jil. 4, Damsyiq: Dār al-Fikr, 1983, hal. 307.
33. Lihat Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Rā‘iq*, jil. 6, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, hal. 125; al-Muwaq, *op.cit.*, jil. 6, hal. 398; al-Baḥūṭī, *op.cit.*, hal. 233; Ibn Ḥazm, *op.cit.*, jil. 7, hal. 361.
34. Lihat al-Haskafī, *al-Durr al-Mukhtār*, cet. 2, jil. 5, Beirut: Dār al-Fikr, 1966, hal. 145; al-Dusūqī, *op.cit.*, jil. 4, hal. 207; al-Subkī, *Takmilah al-Majmū‘*, jil. 11, hal. 504.
35. Lihat al-Zayla‘ī, *Tabyīn al-Haqā’iq*, jil. 4, Kaherah: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1903, hal. 79; al-Dardīr, *al-Syarḥ al-Kabīr*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, jil. 4, hal. 207; al-Baḥūṭī, *op.cit.*
36. Lihat al-Bukhārī, *op.cit.*, hadis no. 3642, jil. 6, hal. 775.
37. Lihat Ibn Manzūr, *op.cit.*, jil. 5, hal. 11 & 13; al-Fayrūz Abadī, *op.cit.*, jil. 2, hal. 181.
38. Lihat Ibn ‘Ābidīn, *op.cit.*, jil. 5, hal. 147.
39. Lihat al-Murtaḍā, *al-Baḥr al-Zakḥkhār*, jil. 4, Kaherah: Dār al-Kitāb al-Islāmī, (t.t.), hal. 353.
40. Lihat Ibn Ḥazm, *op.cit.*, jil 7, hal. 365.
41. Lihat al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, cet. 2, jil. 13, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1989, hal. 194.
42. Lihat al-Babartī, *al-Ināyah*, jil. 6, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, hal. 378.
43. Lihat al-Qaraḍāwī, *Bay‘ al-Murābahah Li al-Amir Bi al-Syirā’*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1987, hal. 18.
44. Lihat al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, hadis no 1564, jil. 5, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, hal. 340.
45. Satu bentuk jual beli di mana pembeli mesti membeli barang yang disentuhinya.
46. Lihat Shamsiah binti Mohamad Ismail, *op.cit*, hal. 131.
47. Sejenis penyakit di atas kepala yang boleh merebak ke muka.
48. Lihat Ibn Mājah, *op.cit.*, hadis no. 2155, jil. 2, hal. 729.
49. Lihat al-Kāsānī, *op.cit.*, jil. 5, hal. 129; al-Marghīnānī, *op.cit*, jil. 10, hal. 68.
50. Lihat Mālik bin Anas, *op.cit.*, jil. 10, hal. 291; al-Bājī, *al-Muntaqā*, cet. 3, jil. 5, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1983, hal. 16.
51. Lihat Ibn Qayyim, *al-Ḥisbah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hal. 14 & 25; Ibn Qayyim, *al-Turuq al-Ḥukmiyyah*, cet. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hal. 287 dan seterusnya.
52. Lihat Ibn Ḥazm, *op.cit*, jil. 7, hal. 573.
53. Lihat Ibn Mājah, *op.cit.*, hadis no. 2340, jil. 2, hal. 408.
54. Lihat al-Zayla‘ī, *op.cit*, jil. 6, hal. 27; al-Marghīnānī, *op.cit*.
55. Lihat al-Kāsānī, *op.cit.*, jil. 5, hal. 129; Ibn ‘Ābidīn, *op.cit*, jil. 6, hal. 398.



56. Lihat al-Syirāzī, *al-Muhadhdhab*, cet. 1, jil 3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992, hal. 148, al-Syarbīnī, *op. cit.* jil. 2, hal 51; al-Bakrī, *op.cit.*, hal. 24.
57. Lihat Ibn Mājah, *op.cit.*, hadis no. 2153, jil. 2, hal. 728.
58. Lihat Ibn Qudāmah, *op.cit.*, jil. 4, hal. 306; al-Mardawī, *op.cit.*, jil. 4, hal. 325.
59. Lima perkara asasi tersebut ialah menjaga agama, nyawa, akal, maruah dan harta.
60. Lihat al-Kāsānī, *op.cit.* jil 5, hal. 129, al-Mūṣilī, *al-Ikhtiyār*, jil. 4, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, (t.t.), hal. 423, al-Haskafī, *al-Durr al-Muntaqā*, cet. 1, jil. 4, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, hal. 213, Ibn ‘Abidīn, *op.cit.* jil 5, hal. 351.
61. Al-Bāji, *al-Muntaqā*, jil. 5, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1983, hal. 16; al-Hattāb, *Mawāhib al-Jalīl*, cet. 1, jil. 6, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, hal. 11; Ibn Juzay, *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, (t.t.), hal. 169.
62. Lihat al-Syarbīnī, *op.cit.* jil. 4, hal. 51; al-Ramlī, *op.cit.*, jil. 3, hal. 473.
63. Lihat Ibn Qudāmah, *op.cit.*, jil. 4, hal. 306.
64. Lihat Ibn Mājah, *op.cit.*, hadis no 2153, jil. 2, hal. 728.
65. Lihat al-Kāsānī, *op.cit.* jil. 5, hal. 129; al-Mūṣilī, *op.cit.* jil. 4, hal. 423; al-Zayla‘ī, *op.cit.* jil. 6, hal. 28.
66. Lihat Ibn Ḥazm, *op.cit.*, jil. 7, hal. 574.
67. Lihat al-‘Ainī, *al-Bināyah fī Syarḥ al-Hidāyah*, cet. 1, jil. 9, Beirut: Dār al-Fikr, hal. 347.
68. Lihat al-Marghīnānī, *op.cit.*, jil. 10, hal. 68; al-Mūṣilī, *op.cit.*, jil. 4, hal. 423; al-Zayla‘ī, *op.cit.*, jil. 6, hal. 28; al-Haskafī, *op.cit.*, jil. 4, hal .213; Ibn ‘Abidīn, *op.cit.*, jil. 6, hal. 399.
69. Lihat al-Tūṣī, *al-Nihāyah fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*, jil. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980, hal. 75.
70. Lihat al-Hattāb, *op.cit.*, hal. 12.
71. Lihat al-Syirāzī, *op.cit.*, jil. 3, hal. 146.
72. Lihat Ibn Qudāmah, *op.cit.*, jil. 4, hal. 306.
73. Lihat Ibn Ḥazm, *op.cit.*, jil. 7, hal. 572.