

**PENGAMBILKIRAAN FAKTOR PERUBAHAN SOSIAL DALAM  
FIQH SEMASA: ANALISIS TERHADAP ISU-ISU FIQH WANITA**

**SITI FATIMAH BINTI SALLEH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2015**

**PENGAMBILKIRAAN FAKTOR PERUBAHAN SOSIAL  
DALAM FIQH SEMASA: ANALISIS TERHADAP ISU-ISU  
FIQH WANITA**

**SITI FATIMAH BINTI SALLEH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2015**

**PENGAMBILKIRAAN FAKTOR PERUBAHAN SOSIAL  
DALAM FIQH SEMASA: ANALISIS TERHADAP ISU-ISU  
FIQH WANITA**

**SITI FATIMAH BINTI SALLEH**

**TESIS INI DIKEMUKAKAN UNTUK MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH  
DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2015**

## ABSTRAK

Kedudukan kandungan syariat Islam yang mengandungi hukum dalam bentuk pengekalan dan perubahan telah mengambil kira faktor perubahan sosial yang melibatkan masa dan tempat bermula pada zaman Rasulullah SAW sehingga imam mujtahid. Jaringan penelitian ini diteruskan oleh mujtahid kontemporari dalam membina hukum yang bersifat holistik. Dalam menganalisis sesuatu hukum fiqh semasa, pengambilkiraan faktor perubahan sosial perlu diraikan agar sesuatu hukum menepati syariat dan bersifat anjal dalam masyarakat berasaskan piawaian metodologi ijtihad yang dianjurkan oleh mujtahid kontemporari. Kajian ini bermatlamat untuk menganalisis implikasi faktor perubahan sosial terhadap isu-isu semasa fiqh wanita dan kaitannya dengan kelestarian atau transformasi hukum. Metodologi yang digunakan dalam kajian ini ialah kaedah kualitatif. Data-data dalam kajian ini diperolehi melalui kajian perpustakaan dan lapangan. Kajian perpustakaan digunakan dengan merujuk karya-karya yang didokumentasikan melalui media cetak mahupun elektronik. Manakala metode lapangan ialah dengan menemubual pihak yang bertanggungjawab dalam bidang berkaitan. Bagi menganalisis semua data yang telah dikumpul, kaedah perbandingan antara mazhab, kaedah analisis kandungan dan analisis hukum diadaptasi dalam kajian ini. Penemuan ini membuktikan berlaku kelestarian hukum, transformasi hukum, penentuan hukum baharu dan inovasi hukum ekoran perubahan sosial yang berlaku. Antara isu fiqh wanita yang corak pelaksanaan hukumnya lestari adalah seperti isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami serta hak nafkah isteri. Manakala isu fiqh wanita yang berlaku transformasi hukum antaranya seperti isu penentuan kadar zakat emas perhiasan wanita. Selain itu, isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam penyusuan dinilai hukumnya sebagai hukum baharu dan isu yang dikategorikan sebagai inovasi pada hukumnya iaitu isu pengambilan ibu susuan. Penemuan ini juga telah membuktikan dengan jelas bahawa faktor perubahan sosial yang melibatkan kehidupan sosial masyarakat mempunyai peranan yang memberi implikasi serta

pengaruh terhadap penentuan hukum fiqh wanita semasa. Hasil kajian ini menjadi perintis dalam usaha memartabatkan hak dan maruah wanita selaras dengan gagasan yang diperjuangkan oleh baginda SAW dalam usahanya menangkis nilai kebejatan yang diamalkan oleh masyarakat jahiliyah.

## ABSTRACT

The Islamic law and its content, which are both binding and impermanent, have continuously incorporated social factors like time and place in its implementation. This practice can be traced back to the Prophet Muhammad SAW and is presently being carried out by contemporary religious authorities in order to create holistic Islamic laws. As such, to derive contemporary rulings related to the Islamic jurisprudence (*fiqh*), they must take into account immediate social factors in order to create rulings that adhere to Islam yet are suitable to the society, based on standards set by present-day religious authorities. The aim of this study is to analyse the implications of social changes towards women-related issues and its consequent relation to preserving or transforming Islamic rulings. This is a qualitative study that combines both library research and field work. Through library research, data was collected by referring to documented materials in print and electronic media, whilst field work involved interviews with responsible parties in the related field. In analysing the data, comparisons were drawn between schools of thoughts, their methodology of content analysis and their methodology to derive rulings. The findings reveal that social changes have affected the ways in which the laws were preserved, transformed, derived, and innovated. For example of preserving the *fiqh* of women-related issues are the husband's rights over spending his wife's salary and the wife's rights to alimony. A transformative ruling, on the other hand, includes determining the amount of alms for women's jewellerys, whilst a new ruling was derived for matters concerning the injecting synthetic hormones to stimulate breast milk. Lastly, an innovative ruling was introduced that involved adopting the service of a wet nurse. The findings prove that social changes, involving the society, have greatly affected and influenced the ways in which contemporary rulings for women are determined. It is hoped that the findings of this study have ignited a movement geared towards upholding the rights and dignity of women, in line with the ideas championed by the Prophet Muhammad SAW to eradicate ignorance in society.

## **PENGHARGAAN**

Segala puji dan syukur kepada *al-Khaliq* atas limpahan kurnia dan izinNya kajian ini dapat disiapkan dengan jayanya. Selawat dan salam ke atas junjungan besar Nabi Muhammad SAW.

Sekalung ucapan terima kasih dirakamkan secara khusus kepada penyelia tesis Dr. Saadan bin Man atas khidmat beliau dalam bentuk curahan idea, perkongsian ilmu, nasihat membina, tunjuk ajar dan bimbingan serta pengorbanan masa dan tenaga beliau dalam merealisasikan hasil kajian ini. Semoga beliau sentiasa dalam barakah dan rahmatNya untuk terus berbakti menggilap permata-permata agama demi memartabatkan Islam.

Sekalung penghargaan kepada pihak Universiti Sultan Zainal Abidin atas kepercayaan pihak universiti menghadiahkan tawaran cuti belajar di bawah skim latihan akademik IPTA (SLAI) serta ucapan terima kasih juga ditujukan kepada pihak kementerian pengajian tinggi atas penajaan pengajian ini. Ucapan terima kasih ini juga ditujukan kepada seluruh warga akademik di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (APIUM), ucapan khusus kepada warga akademik di Jabatan Fiqh dan Usul yang banyak membantu dan berkongsi idea dalam memantapkan lagi kajian yang mendokong kepada penghasilan tesis ini. Tidak dilupakan juga kepada seluruh staf pentadbirannya. Juga sekalung penghargaan kepada warga akademik di Jami'ah Mu'tah, Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah (WISE) Prof. Dr Syeikh 'Abd al-Malek al-Sa'di, Jami'ah Urduniyyah dan Jami'ah Yarmouk serta Dar al-Ifta' Jordan (Pejabat Mufti al-'Am, Sahibu al-Samahah al-Mufti al-'Am Sheikh 'Abd al-Karim al-Khasawneh) dan Da'irah Qadi al-Qudah di Jordan dan juga ahli akademik terkemuka Prof. Dr Sheikh Usman Shubeir dari Jami'ah Sharjah, Emirates atas kesudian dan kesedian untuk ditemubual dalam rangka menyiapkan kajian ini.

Ucapan penghargaan ditujukan juga kepada pihak perpustakaan Universiti Malaya (UM) Kuala Lumpur dan Nilam Puri, Universiti Sultan Zainal Abidin

(UniSZA), Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM), Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Universiti Mu'tah Jordan, Universiti Urduniah Jordan, Universiti Yarmouk Jordan, Universiti al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah (WISE) Jordan atas kerjasama memberi khidmat kemudahan akses terhadap bahan-bahan bertulis dan bercetak.

Lautan penghargaan yang tidak mampu dibahaskan kepada semua insan yang terlibat terutama kepada suami (Mohd Zulkifli bin Muda), bonda (Nik Mariam binti Nik Mat & Siti Fatimah binti Ibrahim) serta anakanda (Muhammad Ajwad Nikmatullah, Arij Maryam Nikmatullah dan Muhammad Wa'iy Nikmatullah) dalam memberi sokongan, dokongan, pertolongan dan komitmen sebagai inspirasi dalam menyelesaikan kajian sehingga dapat menghasilkan tesis ini. Semoga penilaian Allah SWT dalam hal ini lebih bermakna buat mereka berbanding penghargaan dan pujian sesama manusia, *jazakumu Allahu khayr al-jaza'*.

Akhir sekali kalungan terima kasih diucapkan kepada semua individu yang terlibat secara langsung dan tidak langsung dalam menjayakan hasrat murni ini. Wang ringgit bukan ukuran nilai, tetapi mendapat penghargaan di sisi Allah SWT lebih bermakna sebagai saham mengalir demi kebahagiaan ukhrawi untuk diri dan semua yang membantu dalam usaha menghasilkan kajian murni ini.

وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.



## ISI KANDUNGAN

<b>Tajuk</b>	<b>Halaman</b>
ABSTRAK .....	ii
ABSTRACT .....	iv
PENGHARGAAN .....	v
ISI KANDUNGAN .....	vii
SENARAI JADUAL .....	xiii
SENARAI KEPENDEKAN .....	xiv
PANDUAN TRANSLITERASI .....	xv
BAB PERTAMA .....	1
PENDAHULUAN .....	1
1.1 Pengenalan .....	1
1.2 Latar Belakang Masalah .....	4
1.3 Persoalan Kajian .....	8
1.4 Objektif Kajian .....	8
1.5 Kepentingan Kajian .....	9
1.6 Skop Kajian .....	10
1.7 Kajian Literatur .....	11
1.7.1 Kajian Tentang Perubahan Sosial dan Perkaitannya dengan Hukum Syarak .....	12
1.7.2 Kajian Tentang Metodologi Perubahan Hukum dan Aplikasinya .....	21
1.7.3 Kajian Tentang Isu-Isu Fiqh Wanita Berasaskan Perubahan Sosial .....	27
1.8 Metodologi Kajian .....	33
1.8.1 Pengumpulan data .....	34
1.8.2 Analisis Data .....	36

BAB KEDUA .....	38
PENGARUH PERUBAHAN SOSIAL DALAM PENETAPAN HUKUM FIQH .....	38
2.1 Pengaruh Perubahan Sosial Dalam Penetapan Hukum Fiqh Wanita .....	38
2.1.1 Pengenalan .....	38
2.1.2 Definisi Perubahan Sosial .....	40
2.1.3 Ciri-Ciri Perubahan Sosial .....	43
2.1.4 Faktor Yang Mendominasi Perubahan Sosial .....	45
2.2 Perkaitan Antara Terminologi Perubahan Sosial Dengan ' <i>Uruf</i> ' .....	53
2.2.1 Pengenalan .....	53
2.2.2 Syarat-Syarat ' <i>Uruf</i> ' .....	54
2.2.3 Nas Al-Quran Yang Berkait Dengan ' <i>Uruf</i> ' .....	56
2.2.4 Aspek Perbezaan Dan Persamaan Antara Perubahan Sosial Dan ' <i>Uruf</i> ' .....	57
2.2.5 Perubahan Sosial Sebagai ' <i>Uruf</i> ' Tempatan Yang Diambilkira Dalam Penetapan Hukum Syarak .....	70
2.3 ' <i>Uruf</i> ' Wanita Dalam Penetapan Hukum Syarak .....	72
2.3.1 Pengenalan .....	72
2.3.2 Peranan Ummu Salamah Mengatur Strategi Kepada Baginda SAW Dalam Isu <i>Tahallul</i> Umrah .....	82
2.3.3 Wanita Menegur Saydina 'Umar Dalam Isu Mahar .....	83
2.3.4 Penglibatan Wanita Tentang Isu <i>al-Fisal</i> Dalam Penyusunan .....	86
2.3.5 Hind Binti 'Utbah dan Hak Isteri Dalam Nafkah .....	88
2.3.6 Sayyidah Asma' Pencetus Hukum Zakat Emas Perhiasan .....	89

2.3.7 Penglibatan Wanita ( <i>Sahabiyah</i> ) Secara Individual Dalam Periwiyatan Dan Pengajaran Hadis.....	91
2.3.8 Sayyidah Hafsa Menginterpretasi Kedudukan Niat Puasa .....	93
2.3.9 Kesenambungan Kelas Pengajian Agama Wanita Secara Privasi.....	95
2.3.10 Kesimpulan .....	96
BAB KETIGA.....	98
PENDEKATAN ULAMA KONTEMPORARI DALAM PENETAPAN HUKUM <i>FIQH</i> SEMASA BERASASKAN PERUBAHAN SOSIAL.....	98
3.1 Keperluan Perubahan Hukum Hasil Dari Perubahan Sosial .....	98
3.1.1 Pengenalan .....	98
3.1.2 Hukum Syarak Dalam Konteks Pengkalan Dan Perubahan.....	102
3.1.3 Keperluan Kepada Transformasi Hukum Fiqh Semasa .....	134
3.1.4 Pendekatan Syarak Sebagai Bukti Pengiktirafan Konsep Perubahan Hukum .....	143
3.2 Pendekatan Ijtihad Ulama Kontemporari Dalam Penetapan Hukum Fiqh Wanita .....	152
3.2.1 Pendekatan Ijtihad Yusuf al-Qardawi .....	152
3.2.1 (b) Mempermudahkan Bukan Menyukarkan .....	153
3.2.2 Pendekatan Ijtihad ‘Ali Jum‘ah.....	158
3.3 Metodologi Ijtihad Dalam Menganalisis Hukum Isu Kontemporari <i>Fiqh</i> Wanita Berasaskan Perubahan Sosial .....	162
3.3.1 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Dengan Merujuk Dalil Syarak .....	163
3.3.2 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Dengan Merujuk <i>Qawa‘id</i> Dan <i>Dawabit Fiqhiyyah</i> .....	165

3.3.3 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Melalui Konsep <i>Al-Takhrij</i> .....	172
3.3.4 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Menurut Perspektif <i>Maqasid</i> .....	176
BAB KEEMPAT.....	184
ANALISIS PENGARUH PERUBAHAN SOSIAL TERHADAP ISU-ISU <i>FIQH</i> KONTEMPORARI WANITA.....	184
4.1 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Terhadap Isu Pengambilan Suntikan Hormon Sintetik Bagi Tujuan Penyusuan .....	184
4.1.1 Penghasilan Susu Ibu Menurut Sains.....	186
4.1.2 Syarat Usia Bayi Yang Disusukan .....	190
4.1.3 Kadar Penyusuan.....	192
4.1.4 <i>Ta'sil Fiqhi</i> Bagi Penyusuan Susu Ibu Hasil Suntikan Hormon.....	194
4.2 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Isu Penyusuan Wanita Bangsawan .....	206
4.2.1 Faktor Perubahan Sosial Tentang Hukum Penyusuan Wanita Bangsawan .	206
4.2.2 Status Hak Penyusuan Menurut Fuqaha dan <i>Mufassirin</i> .....	207
4.2.3 Analisis Isu Penyusuan Wanita Bangsawan Berasaskan Faktor Perubahan Sosial.....	222
4.2.4 Fatwa Tentang Penyusuan Wanita Bangsawan .....	224
4.3 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Isu Perbelanjaan Gaji Isteri Berkerjaya Oleh Suami .....	225
4.3.1 Perubahan Sosial Terhadap Penglibatan Wanita Dalam Kerjaya .....	225
4.3.2 Penglibatan Wanita Dalam Kerjaya Menurut Realiti Syarak .....	226
4.3.3 Perbelanjaan Sebahagian Atau Sepenuhnya Gaji Isteri Oleh Suami .....	230
4.3.4 Peranan Isteri Berkerjaya Menampung Nafkah Keluarga .....	234

4.3.5 Fatwa Tentang Perbelanjaan Gaji Isteri Oleh Suami .....	244
4.4 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Terhadap Isu Pengambilan Ibu Susuan ...	245
4.4.1 Faktor Perubahan Sosial Tentang Isu Penyusuan .....	245
4.4.2 Implikasi Hukum Berkaitan Penyusuan Susu Ibu Susuan .....	247
4.4.3 Dokumentasi Pembuktian Pengambilan Ibu Susuan .....	259
4.4.3 (c) Fatwa Tentang Mekanisma Pensabitan Penyusuan .....	263
4.5 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Pelaksanaan <i>'Iddah</i> Dan <i>Ihdad</i> Dalam Kalangan Wanita Berkerjaya.....	264
4.5.1 Faktor Perubahan Sosial Dalam Isu Pelaksanaan <i>'Iddah</i> .....	264
4.5.2 Definisi <i>'Iddah</i> dan <i>Ihdad</i> , Jenis <i>'Iddah</i> Serta Cara Pelaksanaan Hukum <i>'Iddah</i> dan <i>Ihdad</i> .....	264
4.5.3 Kesan Perubahan Sosial Terhadap Gaya Pelaksanaan Hukum <i>'Iddah</i> Dan <i>Ihdad</i> .....	271
4.5.4 Fatwa Tentang Pelaksanaan <i>'Iddah</i> bagi Wanita Berkerjaya .....	274
4.6 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Wanita Dalam Penentuan Zakat .....	275
4.6.1 Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Dalam kalangan Wanita Pada Zaman Sahabiyah .....	276
4.6.2 Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Dan Perak Bagi Wanita Kontemporari.	280
4.6.3 Realiti Pemakaian Perhiasan Emas Di Kalangan Wanita .....	282
4.6.4 Analisis Penetapan Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Wanita Kontemporari Dengan Wanita Pada zaman <i>Sahabiyah</i> Berasaskan Faktor Perubahan Sosial ....	283
4.6.5 Fatwa Tentang Zakat Perhiasan Emas Wanita.....	287
4.7 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Bagi Wanita Bermusafir .....	288

4.7.1 Faktor Perubahan Sosial Dalam Isu Wanita Bermusafir .....	289
4.7.2 Asas Fiqh Bagi Isu Wanita Bermusafir.....	290
4.7.3 Analisis Hukum Isu Wanita Bermusafir Berasaskan Perubahan Sosial .....	291
<b>BAB KELIMA .....</b>	<b>301</b>
<b>RUMUSAN DAN SARANAN KAJIAN .....</b>	<b>301</b>
5.1 Pendahuluan .....	301
5.2 Rumusan Hasil Kajian.....	302
5.3 Cadangan.....	315
5.4 Penutup.....	318
<b>BIBLIOGRAFI .....</b>	<b>319</b>
Buku .....	319
Temubual.....	337
Laman Sesawang.....	338
<b>LAMPIRAN .....</b>	<b>340</b>

## SENARAI JADUAL

<b>Jadual</b>	<b>Halaman</b>
1. Jadual 2.3.3. Pengiraan Mahar Isteri Rasulullah kepada Kiraan Semasa	86
2. Jadual 4.7.1. Kiraan Kadar 50,000 Mengikut Nilai Dinar dan Dirham	279
3. Jadual 4.7.2. Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Mengikut ' <i>Uruf</i> Semasa	281

## SENARAI KEPENDEKAN

APIUM	: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya
AS	: ‘Alayhi al-Salam
Ed.	: Edisi
et.al	: Pengarang dan lain-lain (melebihi dua orang)
H	: Hijrah
<i>Ibid</i>	: Ibidem (rujukan berturut)
IPTA	: Institut Pengajian Tinggi Awam
M	: Masihi
RA	: <i>Radiyallahu ‘anhu</i>
SAW	: <i>Sallallahu ‘alayhi wasallam</i>
SLAI	: Skim Latihan Akademik IPTA
SWT	: <i>Subhanahu wa Ta‘ala</i>
t.p.	: tanpa penerbit
t.t.	: tanpa tarikh
t.tp.	: tanpa tempat penerbit
UIAM	: Universiti Islam Antarabangsa Malaysia
UKM	: Universiti Kebangsaan Malaysia
UM	: Universiti Malaya
UniSZA	: Universiti Sultan Zanal Abidin
USIM	: Universiti Sains Islam Malaysia
WISE	: Jami‘ah al-‘Ulum al-Islamiyyah Jordan



## PANDUAN TRANSLITERASI

### Konsonan

Arab	Roman	Arab	Roman	Arab	Roman
ء، ا	a, 'a	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sh	ل	l
ث	th	ص	s	م	m
ج	j	ض	d	ن	n
ح	h	ط	t	هـ	h
خ	kh	ظ	z	و	w
د	d	ع	'	ي	y
ذ	dh	غ	gh	ة	h,t
ر	r	ف	f		

### Vokal

Vokal Pendek	Transliterasi	Vokal Panjang	Transliterasi
اَ	a	آ، إ، ي	a
اِ	i	ي	i
اُ	u	و	u

### Diftong

Diftong	Transliterasi
اَـ	aw
اِـ	ay
اُـ	uww
يـ	Iy, i

### Catatan:

Format penulisan tesis ini adalah berpandukan Buku Panduan Penulisan Ilmiah Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya (2012), Edisi Ketiga.

## **BAB PERTAMA**

### **PENDAHULUAN**

#### **1.1 Pengenalan**

Pengajian tentang fiqh Islam adalah suatu yang dinamik. Ia sentiasa berkembang dan berubah dari masa ke semasa bergantung pada keadaan, suasana serta keperluan hidup manusia di sesebuah tempat. Perlunya fiqh Islam kepada perubahan yang semakin ketara lebih-lebih lagi pada era pasca modenisma rentetan perkembangan global dalam bidang teknologi, sains, ekonomi, perubatan, pentadbiran, hubungan antarabangsa, binaan, komunikasi, budaya, makanan dan lain-lain.

Fenomena perubahan yang membawa kepada perubahan sosial sering berlaku dan akan sentiasa berlaku. Walau pun perubahan tersebut bukan penanda aras yang menunjukkan sesebuah budaya manusia itu berjaya, tetapi perubahan juga boleh membawa kepada kemerosotan sesebuah tamadun atau bangsa. Jika diimbangi kembali bagaimana proses perubahan hukum berlaku, ia bermula pada zaman baginda SAW sehingga zaman sahabat RA. Sejarah telah menukilkan proses tersebut dalam kronologi ijtihad baginda iaitu pada masa kenabian antara tahun 610-632M. Dalam tempoh ini ijtihad dilakukan oleh Nabi SAW dan para sahabat baginda SAW.

Sebagai contoh dalam peristiwa tawanan perang Badar, baginda SAW berjihad melepaskan tawanan perang badar atas perikemanusiaan yang akhirnya wahyu diturunkan menegur keputusan yang diambil oleh Nabi SAW. Begitu juga dengan peristiwa mengahwinkan bunga kurma, Nabi tidak menunggu wahyu dari Allah SWT. Allah SWT tidak terus menurunkan wahyu-Nya (dalam bentuk ayat al-Quran) kepada Nabi SAW untuk menjawab atau menyelesaikan masalah yang diajukan kepada baginda SAW. Ini kerana sesuai dengan peranan Nabi SAW sebagai *musharri'*. Kebanyakan peristiwa ijtihad Nabi SAW (tanpa menunggu wahyu) adalah dalam hal-hal yang

berkaitan urusan dunia manakala dalam hal yang berkait dengan urusan ibadah kebanyakannya mempunyai nas al-Quran yang menjelaskannya. Firman Allah SWT dalam surah al-Hasyr ayat 7 menjelaskan peranan Rasulullah SAW sebagai mujtahid dan *musharri'*, ayat yang dimaksudkan itu ialah:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Al-Hasyr 59:7

Terjemahan: Dan apa jua perintah yang dibawa oleh Rasulullah SAW kepada kamu maka terimalah serta amalkan, dan apa jua yang dilarang kamu melakukannya maka patuhilah larangan-Nya.

Manakala proses ijtihad pada zaman sahabat juga berlangsung atas perubahan suasana yang dihadapi oleh para sahabat. Ijtihad sahabat juga berlaku pada zaman hayat baginda SAW lagi. Implikasinya dapat dilihat hikmah para sahabat diizinkan berijtihad sewaktu hayat baginda adalah untuk melatih para sahabat sebagai generasi penerus pertama dalam melakukan ijtihad yang secara realitinya mendorong mereka agar sentiasa memerhatikan masalah-masalah yang dihadapi umat Islam serta berusaha merungkaikannya sesuai dengan prinsip al-Quran dan al-Sunnah yang bersifat universal.

Namun, tuntutan berijtihad pada zaman sahabat adalah didominasi oleh faktor-faktor sosial seperti selepas kewafatan baginda SAW, pelbagai masalah baharu yang timbul dalam kalangan umat Islam ekoran pertambahan daerah Islam yang semakin luas melepasi Jazirah Arab termasuk Mesir, Syria, Iraq dan Iran. Kepesatan perkembangan agama Islam yang bukan sahaja dianuti oleh bangsa Arab tetapi juga oleh masyarakat bukan Arab yang sudah tentu berbeza budaya dan norma-norma hidup, agama, kepercayaan sebelum datangnya Islam. Sebagaimana sedia maklum bahawa nas al-Quran dan al-Hadis terbatas jumlahnya yang mana tidak semua masalah yang timbul dapat diselesaikan melalui nas. Terdapat masalah yang perlu dianalogi dan kesemuanya mesti melalui proses ijtihad iaitu pengistinbatan hukum. Ini adalah rentetan teori perubahan hukum yang berlaku adalah disebabkan berlaku perubahan sosial. Konsep ini

juga disebut dalam kaedah fiqh iaitu: “لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان”<sup>1</sup> yang bermaksud: “Jangan mengingkari tentang berlaku perubahan hukum ekoran perubahan masa”. Pengiktirafan ulama silam tentang teori perubahan hukum sehingga membentuk satu doktrin yang menjadi pencetus kepada penilaian hukum-hukum klasik mengikut keperluan semasa serta menganalogi hukum baharu kepada hukum klasik dalam mencari persamaan *illahnya*.

Justeru, syariat Islam merupakan syariat yang sesuai hingga ke hari Kiamat, ia sesuai untuk setiap masa dan tempat. Selain itu ia juga diiktiraf sebagai syariat yang paling sempurna dan penutup kepada segala syariat terdahulu. Oleh itu, ia sangat wajar meraikan perkembangan dan kemajuan sains teknologi dalam kehidupan yang menimbulkan permasalahan-permasalahan rumit hasil peningkatan jumlah penduduk serta ledakan gelombang kemajuan yang juga menimbulkan persoalan-persoalan baharu. Hal ini juga telah dinyatakan oleh Imam al-Shafi‘i iaitu: “tidak ada satu peristiwa yang berlaku di dunia ini melainkan Islam mempunyai hukum tentangnya sama ada ia halal atau haram”<sup>2</sup>.

Mengimbas kembali isu atau hukum tentang perihal wanita iaitu isu-isu yang didominasi oleh kaum wanita, terdapat hukum yang telah diputuskan berdasarkan wahyu sama ada berbentuk nas al-Quran atau Hadis atau ianya merupakan ijtihad para sahabat dan kemudian ijtihad imam mazhab yang muktabar. Hal ini perlu penelitian semula dari aspek kesesuaian hukum sama ada perlu dikekalkan atau diperbaharui berdasarkan perubahan semasa atau dalam istilah lain ialah kerana perubahan sosial yang berlaku. Isu-isu kontemporari yang dimaksudkan itu antaranya seperti isu

---

<sup>1</sup> Al-Zarqa’, Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1998), 2: 941; Al-Zarqa’, Ahmad bin Al-Shaykh Muhammad, *Sharh al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2001), 227.

<sup>2</sup> Al-Shafi‘i, Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Risalah*, tahqiq: Khalid al-Sab‘ al-‘Almi, (Lubnan: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2004), 46; Al-Qahtani, Misfir bin ‘Ali bin Muhammad, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*, (Jeddah: Dar al-Andalus al-Khadra’, 2003), 469; Al-Zuhayli, Wahbah, *Ijtihad Baru Fiqh: Titik Tolak Dan Aliran-Alirannya*, terj. Basri bin Ibrahim Al-Hasani-Al-Azhari, (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2003), 64.

pengambilan suntikan hormon sintetik dalam penyusuan, penyusuan wanita bangsawan antara hak dan kewajiban, perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami, pengambilan ibu susuan dinilai dalam konteks medium pensabitannya, pelaksanaan *'iddah* dan *ihdad* bagi wanita berkerjaya, kadar zakat emas perhiasan wanita dan isu safar wanita.

Hal seumpama ini perlu penelitian terperinci dalam aspek *asbab wurud*, hikmah di sebalik nas tersebut, penelitian terhadap persekitaran pada masa nas tersebut begitu juga dengan faktor-faktor yang menyebabkan lahirnya nas tersebut. Perkara-perkara tersebut akan dinilai dan dianalisis dengan realiti perubahan sosial apakah wujud perkaitan signifikan serta asas-asas sosial yang menyebabkan hukum berubah atau sebaliknya. Begitulah juga keadaan isu fiqh wanita yang timbul ekoran perubahan sosial yang berlaku.

## **1.2 Latar Belakang Masalah**

Keperluan kepada perubahan hukum Islam yang bersifat holistik dengan meraikan tuntutan perubahan semasa bagi umat Islam memerlukan proses penilaian secara bersepadu dan kritis. Kegagalan memenuhi keperluan ini mempunyai impaknya kepada pengaruh hukum Islam dalam kalangan masyarakat kini.

Dalam proses penfatwaan atau *istinbat* hukum syarak, faktor perubahan sosial perlu diraikan agar pengaplikasian hukum tersebut tidak berlaku kepincangan dan percanggahan dengan realiti semasa. Ia bukan bererti hukum Islam mesti patuh pada perubahan suasana atau masa yang mesti berubah secara berasingan. Tetapi unsur atau elemen perubahan sosial yang berlaku perlu diraikan dalam proses penilaian hukum fiqh semasa. Justifikasi signifikan bagi kajian ini ialah dengan merujuk kepada teori fungsional<sup>3</sup> iaitu kebolehpayaan agama atau sistem menampung keperluan perubahan

---

<sup>3</sup> Amir Hasan Dawi, *Sekolah dan Masyarakat* (Perak: Quantum Books, 2009), 28-30.

untuk kegunaan masyarakat dalam satu tempoh masa perubahan<sup>4</sup>. Ini disebut oleh Ibn Khaldun dalam kitabnya sesuatu kekuasaan yang mempengaruhi perubahan sosial atau organisasi sosial mesti di bawah seliaan syariah. Jika sesebuah organisasi sosial tidak patuh pada syariah, visinya akan tercela kerana syariat berperanan mengatur perbuatan manusia dalam segala urusan dengan Penciptanya dan sesama manusia<sup>5</sup>. Justeru, kajian ini menepati teori fungsional ini kerana idea fungsional itu sendiri merujuk kepada masyarakat berasaskan konsensus. Keperluan mengambilkira faktor perubahan sosial dalam menganalisis hukum terhadap isu-isu semasa ini diperlukan agar tidak terjebak dengan fenomena pelaksanaan hukum syarak yang tersasar dari *maqasid al-syari'ah* atau bersifat statik.

Hakikatnya, situasi perubahan sosial akan sentiasa berlaku dan berterusan yang mana perubahan tersebut tidak semestinya melambangkan kemajuan sesuatu bangsa, bahkan ia juga boleh melambangkan kemunduran sesuatu bangsa atau kaum. Anjakan kemajuan yang dilalui hari ini telah mengubah peradaban manusia. Anjakan kemajuan dalam aspek kerohanian dan kebendaan, aspek ilmu pengetahuan dan akhlak, aspek ekonomi dan sosial, aspek sains dan teknologi, aspek kesenian dan kebudayaan, dan seterusnya melahirkan bentuk perubahan sosial yang bervariasi dalam bidang yang pelbagai. Realiti semasa menunjukkan dengan jelasnya bagaimana kemajuan ilmu sains telah memberi sumbangan besar kepada kemajuan dalam bidang teknologi dan ekonomi. Rentetannya, menerusi dua bidang ini menyumbang kepada perubahan sosial yang pesat. Implikasinya, terdapat sebahagian hukum syarak yang mana keadaannya sudah tidak praktikal berlaku yang bukan disebabkan ketidakpercayaan masyarakat terhadap kesesuaian syariah dengan dunia moden, tetapi disebabkan institusi fiqh atau syariah yang dipelopori oleh mufti, mujtahid atau ilmunan yang terkesan dengan slogan

---

<sup>4</sup> Ramle bin Abdullah (Profesor Dr, Profesor Antropologi Sosial, Fakulti Sains Sosial Gunaan, Universiti Sultan Zainal Abidin), dalam temubual dengan penulis, 1 Januari 2015.

<sup>5</sup> Ibnu Khaldun, 'Abd al-Rahman bin Muhammad, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Lubnan: Mu'assasah al-Ma'arif, 2007), 210-211.

“pintu ijtihad sudah tertutup” dan secara tidak langsung mereka masih mempertahankan hasil-hasil ijtihad lama yang agak terasing dalam kehidupan masyarakat. Realitinya, faktor perubahan sosial itu mempunyai implikasi pada nas-nas atau pandangan fuqaha terdahulu. Sebagai contoh mudah pembuktian saintifik melalui penggunaan *deoxyribonucleic acid* (DNA) iaitu bahan penentu ciri-ciri kebakaan untuk menguatkan lagi doktrin *al-walad li al-firash*, teknologi juga mampu merubah pandangan ulama silam tentang tempoh hamil maksimum sehingga ada yang mengatakan empat tahun kepada tempoh baharu maksimum hamil iaitu sembilan bulan dan ini disepakati oleh para pakar perubatan. Ulama-ulama, sarjana serta cendekiawan Islam kontemporari perlu akur dengan kesan perubahan sosial yang berlaku ini seterusnya memberi impak pada ketetapan hukum fiqh.

Kajian ini juga adalah untuk melihat definisi perubahan sosial adakah ia mempunyai perbezaan ketara antara terminologi syarak yang sering mempengaruhi perubahan hukum iaitu *'uruf* atau ia merupakan sebahagian unsur antara satu sama lain atau sebaliknya. Oleh yang demikian, dapatan kajian nanti akan mengenalpasti aspek persamaan atau perbezaan antara dua terminologi iaitu perubahan sosial dan *'uruf* serta menyatakan justifikasi yang signifikan terhadap persamaan atau perbezaan tersebut. Oleh itu, perlu satu kajian mendalam dalam menilai persamaan atau perbezaan terminologi tersebut. Implikasi daripada keperluan perubahan hukum syarak mengikut perubahan semasa memerlukan kajian kritis terhadap metodologi ulama kontemporari dalam pengistinbatan hukum semasa.

Selain itu, kedudukan sifat sumber hukum syarak iaitu al-Quran dan al-Sunnah yang berbentuk kekal dan universal adakah ia mempengaruhi kedudukan hukum syarak kepada kekal dan universal juga. Sebagaimana yang diketahui umum, terdapat dua jenis hukum syarak iaitu hukum yang telah dinaskan dan hukum yang diijtihad. Justeru, apakah metod serta faktor yang mendominasi perubahan sesuatu hukum selaras dengan

ciri-ciri maqasid pensyariaan hukum. Begitu juga dengan kedudukan sifat hukum syarak yang global (*shumul*) dan fleksibel (*murunah*) menimbulkan persoalan tentang metodologi syariah serta sejauhmanakah ia memberi ruang kepada perkembangan atau perubahan sesuatu hukum.

Penjelasan tentang isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam penyusuan memerlukan perincian hukum tentang status anak yang meminum air susu hasil suntikan hormon tersebut. Bagi isu penyusuan wanita bangsawan atau bertaraf tinggi yang sebelum ini mempunyai tuntutan hukum berbeza dengan wanita bukan bangsawan memerlukan penilaian tentang faktor perbezaan hukum tersebut. Apakah corak pelaksanaan hukum tersebut masih diaplikasi sehingga sekarang serta asas yang mencorak pelaksanaan penyusuan wanita bangsawan dan wanita biasa. Isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami memerlukan analisis semula isu tersebut memandangkan keterikatan isteri dengan suami yang berkait dengan keizinan dan sejauhmana kesan perubahan sosial yang mempengaruhi isu tersebut. Ekoran perubahan sosial yang berlaku, wujud amalan ibubapa yang mengambil ibu susuan secara jarak jauh tanpa persuaan antara bayi dengan ibu susuan. Isu ini memerlukan inovasi pada pelaksanaan hukum memandang syarak menitikberatkan tentang pemeliharaan nasab. Amalan yang menjadi tradisi masyarakat silam dalam pelaksanaan tuntutan '*iddah* dan *ihdad* telah merubah corak pelaksanaannya ekoran perubahan sosial yang berlaku. Asas penentuan pada pengeluaran zakat emas perhiasan wanita diputuskan oleh '*uruf* pemakaian emas di setiap negeri. Penentuan kadar zakat perhiasan emas wanita diputuskan oleh majlis agama dengan kadar yang berbeza. Perbezaan ini memerlukan analisis terperinci tentang konsep asal zakat perhiasan emas wanita serta perkaitan dengan kadar penentuan zakat yang diputuskan oleh majlis agama di setiap negeri. Isu pemusafiran wanita kontemporari mempunyai perkaitan dengan perubahan sosial yang



berlaku. Analisis terperinci tentang isu ini dari sudut persamaan persekitaran zaman silam dan *'uruf* semasa atau tempatan menjadi piawaian dalam mengkaji isu ini.

Ringkasnya, satu kaedah atau metod diperlukan dalam mengenalpasti dan menilai perubahan sosial itu menjadi faktor yang mendominasi perubahan hukum semasa atau sebaliknya dalam konteks menilai isu-isu yang berkait dengan hukum fiqh wanita. Relevannya, isu-isu yang berkait dengan wanita juga perlu dikenalpasti hukum-hukum yang mempunyai perkaitan dengan faktor perubahan sosial agar kestabilan hukum syarak sentiasa terjamin seterusnya di peringkat pelaksanaan juga tidak tersasar dengan tujuan pensyariatatan.

### **1.3 Persoalan Kajian**

- 1- Apakah faktor-faktor dalam perubahan sosial dan pengaruh *'uruf* wanita yang mempengaruhi penetapan hukum?
- 2- Bagaimanakah metodologi yang diimplementasi oleh ulama semasa dalam mengistinbat hukum berasaskan perubahan sosial yang berlaku dalam masyarakat?
- 3- Apakah kesan pengaruh perubahan sosial terhadap beberapa hukum fiqh wanita?

### **1.4 Objektif Kajian**

- 1- Mengenalpasti faktor-faktor perubahan sosial dan pengaruh *'uruf* wanita yang mempengaruhi penentuan hukum.
- 2- Mengkaji metodologi yang diimplementasi oleh ulama semasa dalam mengistinbat hukum berasaskan perubahan sosial yang berlaku dalam masyarakat.
- 3- Menganalisis faktor perubahan sosial terhadap beberapa isu fiqh wanita mengikut perspektif syarak.

## **1.5 Kepentingan Kajian**

Kajian ini penting bagi menjamin kestabilan pelaksanaan hukum syarak yang fleksibel dalam memastikan sistem perundangan syarak sentiasa memelihara perkara masalah dan menolak kefasadan. Begitu juga untuk memastikan bahawa syariah ini sentiasa relevan sebagai undang-undang kehidupan manusia.

Kajian-kajian sebelum ini banyak ditumpukan kepada prinsip dan amalan hukum itu sendiri sama ada ia bersifat sejarah atau semasa. Namun kajian untuk melihat hukum Islam dari perspektif perubahan sosial kurang diberi perhatian dan kajian ini akan memenuhi keperluan cabang-cabang ilmu yang akan dinilai mengikut perubahan semasa. Salah satu cabang ilmu yang akan ditekankan dalam kajian ini adalah isu-isu yang berkait dengan fiqh wanita. Isu-isu tersebut akan dianalisis mengikut fakta-fakta sosial yang mana dapatannya akan menfleksibelkan lagi kaum wanita di peringkat pelaksanaan hukum syarak.

Kajian ini akan menghasilkan satu metod atau kaedah yang mesti diraikan dalam membuat penganalisan atau penilaian hukum semasa sesuai dengan keperluan perubahan sosial. Ia akan menjadi metod rujukan asas kepada ahli akademik, para ulama, pihak mufti, hakim-hakim syariah serta mujtahid dalam meneruskan proses membuat sesuatu ketentuan hukum atau meneruskan lagi jaringan penyelidikan dalam konteks hukum semasa menurut perubahan sosial.

Selain itu, ia juga penting bagi muslimah dalam membuktikan bahawa Islam tetap menghormati kaum wanita dalam pelbagai aspek hidup dengan meletakkan nilai taraf sesuai pada tempatnya di sepanjang masa dan tempat. Ini dapat membuktikan juga nilai keislaman muslimah dalam merentangi gelombang pasca modernisme yang telah merubah polisi hidup wanita daripada suri rumah sepenuh masa kepada wanita berkerjaya, daripada memiliki tahap pendidikan rendah kepada berpendidikan tinggi, daripada bertani kepada industri, daripada memiliki anak yang ramai sebagai modal

insan mencari sumber rezeki di ladang telah berubah kepada mendidik anak-anak yang dimiliki menjadi sarjana dan ilmuan terkemuka. Kesemua ini sudah tentu terkandung dalam istilah perubahan sosial yang berlaku dan terus berubah dengan peredaran zaman. Dalam dasar-dasar pembangunan Malaysia, salah satu dasar yang termaktub ialah “Dasar Wanita Negara”. Dasar tersebut merupakan satu pengiktirafan kepada wanita terhadap peranan dan sumbangannya dalam pembangunan bangsa dan negara. Justeru, wanita amat penting dalam merealisasikan gagasan tersebut yang mana kerajaan sentiasa menggalakkan penyertaan wanita dalam proses pembangunan negara dengan membuka peluang-peluang yang lebih luas bagi menceburi bidang sosial, ekonomi dan politik<sup>6</sup>. Oleh itu, perubahan norma-norma tersebut secara tidak langsung memberi impak kepada polisi hukum syarak dalam isu fiqh wanita.

## **1.6 Skop Kajian**

Kajian akan mengemukakan faktor-faktor yang membawa pada perubahan sosial serta perkaitan antara perubahan sosial dengan *‘uruf*. Selain itu, penelitian juga dibuat pada pengaruh wanita atau *‘uruf* masyarakat Arab yang memberi impak pada penetapan hukum syarak.

Dalam rangka mengkaji metodologi ijtihad ulama kontemporari bagi menganalisis isu-isu fiqh kontemporari, kajian memutuskan dua tokoh mujtahid untuk dianalisis metod ijtihad ulamanya dalam menyelesaikan isu-isu semasa yang timbul ekoran perubahan corak hidup masyarakat, mereka ialah Profesor Doktor ‘Ali Jum‘ah dan Profesor Doktor Yusuf al-Qardawi.

Fokus kajian yang akan dijalankan ialah berkenaan isu atau hukum yang berkait dengan fiqh wanita sahaja dan mempunyai perkaitan dengan perubahan sosial. Isu-isu yang dipilih adalah berdasarkan keterlibatan wanita secara majoriti dalam

---

<sup>6</sup> Institut Tadbiran Awam Negara (INTAN) Malaysia, *Dasar-dasar Pembangunan Malaysia*, (Kuala Lumpur: t.tp., 1992), 216-217.

sesuatu isu yang berlaku tanpa memfokuskan pada isu mengikut pembahagian fiqh. Isu-Isu yang dimaksudkan itu ialah isu-isu kontemporari antaranya seperti isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam penyusuan, penyusuan wanita bangsawan antara hak dan kewajipan, perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami, pengambilan ibu susuan dinilai dalam konteks medium pensabitannya, pelaksanaan *'iddah* dan *ihdad* bagi wanita berkerjaya, kadar zakat emas perhiasan wanita dan isu *safar* wanita.

Sebelum menganalisa sesuatu isu atau hukum yang berkait dengan permasalahan fiqh wanita, kajian akan mengemukakan terlebih dahulu faktor-faktor perubahan sosial yang berlaku, kemudian pandangan-pandangan fuqaha empat mazhab yang muktabar iaitu mazhab al-Hanafi, al-Maliki, al-Shafi'i dan al-Hanbali atau dikenali sebagai asas fiqh (*dirasah ta'siliyyah*) atau pandangan ulama tafsir dalam isu tertentu. Seterusnya diikuti dengan proses menganalisis dengan menyebut perkaitan faktor sosial yang memberi implikasi kepada perubahan hukum atau pengekalan hukum serta penyelesaiannya berdasarkan metod-metod usul fiqh, kaedah fiqh serta *al-maqasid al-Syar'iyah*. Ianya perlu diraikan sebagai asas dalam memutuskan sesuatu hukum baharu. Selain itu kajian akan menekankan perkaitan faktor-faktor yang mendominasi perubahan dengan metode-metode syarak.

### **1.7 Kajian Literatur**

Berdasarkan tajuk kajian serta objektif dan matlamat kajian yang ingin dicapai iaitu sejauh mana pengaruh perubahan sosial memberi implikasi kepada perubahan atau pengekalan hukum semasa fiqh wanita, satu kajian terhadap karya-karya terdahulu perlu dilakukan antaranya berpandukan tema berikut:

### 1.7.1 Kajian Tentang Perubahan Sosial dan Perkaitannya dengan Hukum Syarak

Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, diterjemah oleh: Cheu Hock Tong<sup>7</sup>.

Buku ini menghuraikan tentang beberapa aspek yang berkait dengan perubahan sosial seperti kebiasaan perubahan, mutu perubahan, perubahan-perubahan berskala kecil, perubahan dalam masyarakat, pemodenan dan evolusi sosial. Secara prinsipnya asas-asas perubahan sosial dinyatakan dalam buku ini. Namun apabila diteliti perbincangannya diinterpretasikan dalam konteks sains sosial semata-mata.

Justeru, kajian yang akan dijalankan ini akan melihat aspek-aspek perubahan sosial menurut kaca mata Islam dan implementasi isu-isu yang mempunyai perkaitan syarak mengikut perubahan semasa.

Kajian yang bertajuk *An Economic Analysis of Marital Instability* oleh Gary S Becker, Elisabeth M Landes, Robert T Michael<sup>8</sup> menunjukkan ada perkaitan antara faktor ekonomi dengan kestabilan rumahtangga.

Faktor ekonomi merupakan faktor yang mempengaruhi perubahan sosial dan ia mempunyai perkaitan dengan isu fiqh wanita yang perlu diperincikan tentang perbelanjaan gaji wanita berkerjaya oleh suami.

Dalam buku Ahmad al-'Iwadi yang berjudul *al-Nizam al-Ijtima'i Fi al-Islam*<sup>9</sup>, beliau mengupas dalam bukunya sistem kemasyarakatan dalam Islam dengan mengemukakan perbincangan tentang situasi wanita silam dan kini, penyelarasan Islam tentang hubungan sosial antara lelaki dan wanita dalam sesebuah masyarakat, susun atur Islam dalam pengurusan rumahtangga, pakaian wanita dalam Islam, penglibatan wanita dalam arena kerjaya, hukum syarak adalah muktamad mengatasi agenda barat.

---

<sup>7</sup> Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, terj. Cheu Hock Tong, (Selangor: Percetakan Perwira Sdn. Bhd,1986).

<sup>8</sup> Becker GS, Landes EM, Michael RT, *An Economic Analysis of Marital Instability*, Journal of Political Economy, no 85, 1977, 1141-1188.

<sup>9</sup> Al-'Iwadi, Ahmad, *al-Nizam al-Ijtima'i Fi al-Islam*, (Jordan: Mu'assasah Ram littiknulujiya wa al-Kombiyuter, t.t.).

Adapun sistem sosial masyarakat menurut perspektif ahli sains sosial tiada perbincangan dalam bukunya. Kajian ini akan mengemukakan dapatan perkaitan antara sistem sosial masyarakat menurut Islam dan sains sosial.

Manakala buku oleh Muhammad al-Tahir Ibn ‘Ashur dalam karyanya yang berjudul *Usul al-Nizam al-Ijtima‘i Fi al-Islam*<sup>10</sup> juga mempunyai persamaan perbincangannya dengan karya Ahmad al-‘Iwadi iaitu dalam konteks huraian tidak mengemukakan perkaitan antara sistem kemasyarakatan dalam Islam dan sains sosial. Beliau menekankan tentang asas pemurnian (*islah*) individu, pemurnian masyarakat, kemuliaan nilai akhlak dan pengurusan kemimpinan.

Buku Muhammad Qutub, *Hawla al-Ta’sil al-Islami lil’ulum al-Ijtima’iyyah*<sup>11</sup>, ada menyebut tentang bagaimana menilai asas sains sosial atau konvensi barat menurut sistem Islam dan keperluan membuat penilaian syarak terhadap konvensi barat yang sudah dianggap sebagai amalan rasional dalam masyarakat kontemporari. Justeru, kajian ini akan mengemukakan faktor perubahan sosial dan menganalisis perkaitan terminologi perubahan sosial dengan *‘uruf* dari sudut pandang syarak.

Sahir Hasan Saddad dalam kitab *Nazariyyah al-Taghyir al-Nafsi wa al-Ijtima‘i Fi Manzur Islami*<sup>12</sup>, dalam buku ini menyatakan teori *al-Hajat* yang mengubah masyarakat. Keperluan yang dimaksudkan ialah keperluan kepada penjagaan nyawa, keperluan mencari rezeki, keperluan kepada kesatuan (bermasyarakat), keperluan kepada ilmu, keperluan kepada iman. Faktor-faktor keperluan inilah yang menyumbang kepada perubahan dalam sesebuah masyarakat. Disebut juga konsep hubungan yang membawa kepada sesuatu perubahan adalah bermula dengan hubungan manusia dengan Pencipta, hubungan manusia dengan alam yang tidak diketahui pancaindera, hubungan manusia dengan manusia, hubungan manusia dengan alam yang mampu diketahui oleh

---

<sup>10</sup> Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir, *Usul al-Nizam al-Ijtima‘i Fi al-Islam*, (Tunisia: Dar Suhnun, 2010).

<sup>11</sup> Qutub, Muhammad, *Hawla al-Ta’sil al-Islami lil’ulum al-Ijtima’iyyah*, (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2006).

<sup>12</sup> Sahir Hasan Saddad, *Nazariyyah al-Taghyir al-Nafsi wa al-Ijtima‘i Fi Manzur Islami*, (Jordan: Dar al-Nafaes, 2011).

pancaindera dan hubungan manusia dengan dirinya sendiri. Manakala kajian yang akan dijalankan ini, memfokuskan kepada ciri-ciri dan faktor-faktor perubahan sosial menurut sains sosial dan kaca mata Islam.

Dalam buku karangan ‘Adli ‘Ali Abu Tahun yang bertajuk *Fi al-Taghyir al-Ijtima‘i*<sup>13</sup> menyentuh tentang konsep perubahan sosial, faktor perubahan, cara perubahan dan implikasi perubahan.

Apabila diamati buku ini, sasaran penulisannya kepada perubahan sosial dalam bidang sains sosial semata-mata tanpa menyentuh perkaitan antara sistem Islam. Justeru, kajian yang akan dijalankan ini berbentuk menilai beberapa aspek perubahan sosial menurut perspektif Islam.

Muhammad Firdaus Nurul Huda (1999), “*Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*”<sup>14</sup>, (Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya). Kajian ini telah dibukukan pada tahun (2002)<sup>15</sup>.

Kajiannya sudah menjangkau tradisi kajian-kajian sebelum ini yang berfokus kepada perbincangan berkaitan pengaruh-pengaruh perubahan sahaja. Ia merupakan kajian yang mendalam dengan mengemukakan perubahan hukum syarak yang berlaku sepanjang sejarah hukum Islam adalah berpunca dari perubahan hidup sosial manusia. Pengkaji telah membincangkan empat bab utama berkaitan dengan tajuk iaitu teori perubahan sosial dan faktor keagamaan, metodologi usul fiqh dan konsep perubahan hukum syarak, perubahan hukum pada masa sahabat sehingga imam mujtahid dan penilaian terhadap hukum semasa.

Dalam buku ini terdapat perbincangan yang berkait dengan tajuk kajian yang akan dijalankan. Namun, perbincangan tentang isu yang berkait dengan fiqh kewanitaan hanya tiga isu sahaja yang dibangkitkan iaitu masalah wanita musafir tanpa mahram,

---

<sup>13</sup> ‘Adli ‘Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghyir al-Ijtima‘i*, (Iskandariah: al-Maktab al-Jami‘i, 1997).

<sup>14</sup> Muhammad Firdaus Nurul Huda, “*Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*” (Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999).

<sup>15</sup> Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, (Malaysia: thinkers library sdn. Bhd, Selangor, 2002).

penyusunan anak bagi wanita bangsawan dan isu wanita ke masjid. Perbincangan ini dibincangkan dalam bab ketiga iaitu perubahan hukum pada masa sahabat sehingga imam mujtahid. Oleh yang demikian, perbincangan ini menjurus kepada kajian historikal perubahan hukum bermula zaman sahabat sehingga imam mujtahidin iaitu imam mazhab empat yang *mu'tabar*. Mereka ialah Imam al-Hanafi, al-Maliki, al-Shafi'i dan Ahmad. Justeru, ketiga-tiga isu tersebut tidak dipanjangkan perbahasan dalam konteks perubahan sosial. Selain itu, perbincangan kepada isu-isu yang dikemukakan didasari dengan metod pendalilan dengan menyebut sepotong hadis atau dua hadis kemudian mengistinbat hukum daripada hadis tersebut tanpa mengemukakan terlebih dahulu pandangan fuqaha *mu'tabar*.

Seterusnya dalam bab keempat iaitu penilaian terhadap hukum Islam semasa, penulis hanya memfokuskan kepada tiga skop perbincangan dalam hukum syarak iaitu hukum ibadah, keluarga dan ekonomi. Hasil penelitian juga didapati perbincangannya dalam menilai hukum semasa difokuskan kepada satu isu sahaja pada setiap skop perbincangan iaitu isu *rukayah* dalam skop ibadah, manakala isu perkahwinan wanita ahli kitab (*kitabiyah*) dinilai dalam skop kekeluargaan dan dalam skop ekonomi ialah isu faedah bank yang diketengahkan. Hanya tiga isu ini sahaja dinilai dan diinterpretasikan menurut perspektif hukum semasa.

Dalam karya ini juga didapati pengkaji tidak menghuraikan keseluruhan isu yang dibincangkan tentang perkaitan perubahan hukum berdasarkan fakta-fakta sosial antara metod penganalisan hukum dalam ilmu usul fiqh. Justeru, menjadi sukar untuk mengenal pasti sesuatu faktor sosial yang mendominasi perubahan hukum itu sama ada ia termasuk dalam kategori istilah dalam ilmu usul fiqh iaitu dalam kategori *qias*, *istihsan*, *masalih al-mursalah*, *'uruf*, *'am*, *khas* dan sebagainya.

Selain itu penulis juga menyebut pandangan-pandangan mazhab dengan merujuk kepada sumber sekunder iaitu bukan sumber berautoriti mazhab. Sebagai



contoh, kajian mengemukakan pandangan mazhab al-Shafi'i berpandukan kitab hadis. Begitu juga keadaan dengan merujuk kitab-kitab ulama kontemporari dalam mengeluarkan pandangan mazhab. Hal ini perlu dibendung dalam memastikan keaslian dan ketulian sumber ilmu atau dalam erti kata lain etika penulisan iaitu *amanah al-'ilmiyyah* perlu diaplikasikan dalam memastikan nilai keserjanaan sesuatu penulisan akademik.

Keseluruhan kajian ini lebih menumpukan perbincangan kepada teori perubahan sosial, faktor pemikiran keagamaan, metodologi usul fiqh serta sejarah perubahan hukum bermula zaman sahabat sehingga imam mujtahid. Manakala perbincangan perubahan hukum tentang isu-isu fiqh yang berkait dengan perubahan sosial secara terperinci hanya tiga isu sahaja yang dianalisis oleh pengkaji sebagaimana dijelaskan sebelum ini. Namun, kajian ini telah berjaya membuktikan bahawa perubahan sosial telah memberi kesan kepada perubahan dan perbezaan hukum syarak.

Kajian yang terkini dalam konteks tajuk kajian yang akan dijalankan ini ialah oleh Mohd Akram bin Dahaman @ Dahlan (2012) yang bertajuk "*Pengaruh Perubahan Sosial Dalam Penetapan Fatwa Di Malaysia dan Singapura: Kajian Terhadap Fatwa-Fatwa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJFK) dan Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS)*"<sup>16</sup>. Kajian ini merupakan tesis PhD, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Kajian ini juga difokuskan kepada perubahan hukum syarak dengan mengambil kira pengaruh perubahan sosial. Kajian terhadap fatwa-fatwa di Malaysia dan Singapura menjadi subjek kajian ini dengan menilai sejauh mana faktor perubahan sosial mempengaruhi fatwa tersebut. Dalam kajian ini juga, pengkaji membandingkan faktor lokaliti yang melibatkan nilai sosiospiritual, sosiopolitik, sosioekonomi,

---

<sup>16</sup> Mohd Akram bin Dahaman @ Dahlan, "Pengaruh Perubahan Sosial Dalam Penetapan Fatwa Di Malaysia dan Singapura: Kajian Terhadap Fatwa-Fatwa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJFK) dan Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS)" (Tesis PhD, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012).

sosiodemografi, sosiobudaya, sosioteknologi antara dua negara tersebut sebagai asas kepada penelitian terhadap penetapan fatwa-fatwa di Malaysia dan Singapura. Fatwa-fatwa yang dipilih dan dianalisis oleh pengkaji ialah fatwa tentang faedah bank, wakaf hartanah bertaraf, *stem cell*, pernikahan dengan wanita ahli kitab, penggunaan kalimah Allah, hijab dan *joint tenancy*.

Ada pun kajian yang akan dijalankan ini dilihat dalam sudut yang berbeza yang mana instrumen kajian ini berpusatkan kepada beberapa isu fiqh wanita. Pendekatan yang akan digunakan ialah dengan menganalisis faktor perubahan sosial yang berlaku, menilai pandangan fuqaha silam jika didapati seterusnya menganalisis dan menilai hukum pada isu tersebut berdasarkan metodologi ijtihad.

Mustafa Ahmad Al-Zarqa, *Hukum Islam & Perubahan Sosial*<sup>17</sup>, buku ini dihasilkan melalui terjemahan daripada kitab bahasa Arab yang mana judul asal ialah *Al-Istislah wa al-Masalih al-Mursalah Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa Usul al-Fiqh*. Kajian mendapati tajuk yang diterjemah kepada “Hukum Islam & Perubahan Sosial” tidak menggambarkan tajuk asal buku yang diterjemah. Oleh yang demikian, berdasarkan penelitian skop perbincangan terjemahan ini meliputi teori-teori dalam ilmu usul fiqh serta perbahasannya menurut perspektif mazhab lapan iaitu Mazhab Hanafi, Maliki, Shafi'i, Hanbali, *Zaydiyyah*, *Ibadiyyah* dan *Khawarij*, *Syiah al-Imamiyyah* dan *Zahiriyyah*.

Justeru, tidak didapati dalam kajian tersebut aspek-aspek perubahan sosial kerana perbincangannya melibatkan sumber perundangan syarak yang disepakati iaitu al-Quran, al-Sunnah, Ijmak dan Qias. Selain itu perbincangan menurut mazhab lapan tentang sumber perundangan yang tidak disepakati seperti *Istihsan*, *Masalih al-Mursalah* dan *Saddu al-Zara'i'*.

---

<sup>17</sup> Al-Zarqa', Mustafa Ahmad, *Hukum Islam & Perubahan Sosial*, terj. Ade Dedi Rohayana, (Riora Cipta: Jakarta, 2000).

Kajian Riyad Karim Khadir al-Dalimi, *al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat fi al-Tashri' al-Islami wa Atharuha fi Ahkam al-Siyasah al-Shar'iyah*<sup>18</sup> telah mengkaji tentang pengekal dan perubahan yang berlaku dalam shari'at Islam dan implikasinya pada hukum-hukum dalam politik Islam. Isu-isu yang dikaji tentang perubahan hukum adalah berkaitan dengan bidang politik seperti isu Allah SWT sebagai *hakim*, syura, perantaraan ketua negara, keadilan dalam hukuman, *tahalluf siyasi*, perjanjian dan sebagainya dalam isu-isu yang melibatkan urusan tadbir politik.

Begitu juga dengan kajian Sawsan Muhammad 'Ali Ahmad al-'Isa, (2008), *al-'Urf Waza'ifuha wa Tatbiqatuha fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Usuliyyah*<sup>19</sup>, kajian ini juga membincangkan tentang konsep *'uruf*, perubahan *'uruf*, peranan *'uruf* dan aplikasinya. Ruang aplikasi *'uruf* dilihat dalam konteks hak dan akad, kehakiman dan fatwa, dan isu *qarinah 'urfiyyah* sebagai bahan pembuktian.

Manakala kajian Muhammad Mahdi Qatnani, (1989), *Athar Ikhtilaf al-'Azman Fi Taghayyur al-Ahkam*<sup>20</sup>.

Tesis ini membincangkan tentang implikasi perubahan masa terhadap perubahan hukum. Beberapa isu dibincangkan dalam kajian beliau yang melibatkan perubahan masa antaranya seperti isu penentuan harga (*al-Tas'ir*), *tadmin al-Sina'*, zakat fitrah, syarat *Qurshiyah* dalam perantaraan Imam. Isu-isu yang dinyatakan itu dikaji mengikut perubahan masa yang memberi implikasi kepada penentuan hukum.

Ketiga-tiga kajian yang dinyatakan itu mempunyai perbezaan dalam konteks isu yang akan dianalisis. Kajian yang akan dikaji ini adalah tentang perubahan sosial terhadap hukum semasa yang akan menilai dan mengkaji faktor-faktor perubahan sosial dan implikasinya pada isu-isu fiqh wanita.

---

<sup>18</sup> Riyad Karim Khadir al-Dalimi, "*al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat fi al-Tashri' al-Islami wa Atharuha fi Ahkam al-Siyasah al-Shar'iyah*" (Tesis Master al-Fiqh wa Usuluh, Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah, Jordan, 2009).

<sup>19</sup> Sawsan Muhammad 'Ali Ahmad al-'Isa, "*al-'Urf Waza'ifuha wa Tatbiqatuha fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Usuliyyah*" (Tesis Master Fiqh dan Usuluh, Jami'ah Al al-Bayt, Jordan, 2008).

<sup>20</sup> Muhammad Mahdi Qatnani, "*Athar Ikhtilaf al-'Azman Fi Taghayyur al-Ahkam*" (Tesis Master Fiqh dan Usul, Jami'ah al-'Urduniyyah, Jordan, 1989).

Dalam kajian lain Safiyyah ‘Ali Ahmad al-Shar‘, (2006), *Athar al-Ta‘abbud wa al-Ta‘lil Fi Thabat al-Ahkam wa Taghayyuriha fi Masa’il al-Ahwal al-Shakhsiyyah*<sup>21</sup>, Tesis ini mengemukakan penetapan dan perubahan hukum dalam bidang kekeluargaan. Beberapa faktor perubahan hukum dinyatakan dalam tesis beliau, namun faktor perubahan hukum disebabkan faktor perubahan sosial tidak dinyatakan dalam kajiannya. Justeru, kajian yang menekankan aspek faktor perubahan sosial akan dianalisis dalam kajian ini.

Selain itu, kajian Walid Salah al-Din ‘Ali al-Zubir, (2005), *‘Awamil al-Thabat wa al-Taghayyur Fi al-Ahkam al-Shar‘iyyah wa Atharuhu Fi Ithra’ al-Fiqh al-Islami wa Murunatuhi ‘Ibru ‘Usurihi al-Mukhtalifah*<sup>22</sup>.

Beliau menyebut dalam kajian ini antaranya tentang faktor-faktor perubahan hukum seperti faktor *‘adah, al-‘urf, rukhsah, al-‘illah, al-mani‘, al-hilah, saddu al-zara‘i‘, al-shart*, perubahan masa, *‘awarid al-ahliyyah, fawat mahal al-hukm*, perubahan hukum kerana sebab kecemasan. Manakala contoh-contoh yang dibawa dalam setiap faktor adalah contoh-contoh antaranya telah dibahaskan dalam kitab-kitab turath dan beberapa contoh ringkas ke arah fiqh semasa tetapi ia sudah dibincangkan oleh ulama-ulama kontemporari. Melihat kepada contoh atau isu ini, perlu satu kajian baharu yang menganalisis isu-isu kontemporari kesan dari perubahan sosial yang berlaku terutamanya dalam bidang fiqh wanita kerana dalam beberapa bidang lain sudah didapati kajian seumpama ini seperti dinyatakan dalam karya sebelum ini.

---

<sup>21</sup> Safiyyah ‘Ali Ahmad al-Shar‘, “*Athar al-Ta‘abbud wa al-Ta‘lil Fi Thabat al-Ahkam wa Taghayyuriha fi Masa’il al-Ahwal al-Shakhsiyyah*” (Tesis Doktor Falsafah Fiqh dan Usuluh, Jami‘ah Urduniyyah, Jordan, 2006).

<sup>22</sup> Walid Salah al-Din ‘Ali al-Zubir, “*‘Awamil al-Thabat wa al-Taghayyur Fi al-Ahkam al-Shar‘iyyah wa Atharuhu Fi Ithra’ al-Fiqh al-Islami wa Murunatuhi ‘Ibru ‘Usurihi al-Mukhtalifah*” (Tesis Master Kuliah al-Shari‘ah wa al-Qanun, Jamiyah Ummu Darman al-Islamiyyah, 2005).

Kajian di peringkat doktor falsafah, Ra'id Nasri Jamil Abu Mu'nis, (2004), *al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat Fi al-Tashri' al-Islami: Dirasah Usuliyah Tahliliyyah*<sup>23</sup>.

Kajian beliau tentang pengekal dan perubahan hukum dalam syariat Islam: satu analisis dari perspektif usul al-fiqh, kajian ini banyak mengemukakan teori-teori usul fiqh seperti *dalalah al-nas*, hukum *zahir*, hukum *nas*, *mufassar*, *muhkam*, *khafiy*, *mushkil*, *mujmal*, *mutashabih* dan lain-lain dengan menganalisis pandangan fuqaha silam dan kontemporari. Pendekatan analisis yang digunakan dalam kajiannya lebih bersifat analisis teori tanpa mengaplikasi teori tersebut mengikut rentak isu-isu semasa yang timbul.

Justeru, kajian yang akan dijalankan ini akan menganalisis isu-isu kontemporari yang berlaku disebabkan faktor-faktor yang menyumbang kepada *al-mutaghayyirat*.

Muhammad Qasim al-Mansi, (2010), *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuhu Fi Ikhtilaf al-Ahkam Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*<sup>24</sup>.

Buku ini adalah kajian diperingkat doktor falsafah iaitu tentang perubahan masa dan implikasinya pada hukum syarak. Dalam kajian ini, beliau mengemukakan pandangan ulama silam dan kontemporari tentang teori perubahan masa atau *zuruf*. Antara sebab-sebab perubahan yang dinyatakan adalah kerana perubahan *'uruf*, *mashaqqah* dan keperluan (*hajjah*), *darurah*, perubahan keadaan manusia (*fasad al-zaman*). Sumber sandaran dalam menyelesaikan isu-isu ekoran perubahan yang berlaku ialah dengan merujuk kepada *istihsan*, *sad al-zara'i*, *masalih mursalah*. Selain itu disebut juga etika-etika perubahan hukum iaitu antaranya tidak bercanggah dengan nas syarak, perubahan mestilah bersifat majoriti bukan minoriti, perubahan mestilah jelas

---

<sup>23</sup> Ra'id Nasri Jamil Abu Mu'nis, "*al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat Fi al-Tashri' al-Islami: Dirasah Usuliyah Tahliliyyah*" (Tesis Doktor Falsafah, Jamiyah al-Urduniyyah, Jordan, 2004).

<sup>24</sup> Muhammad Qasim al-Mansi, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuhu Fi Ikhtilaf al-Ahkam Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2010).

dan selaras dengan maqasid. Beberapa isu-isu semasa diaplikasi dalam sandaran atau metod penyelesaian hukum yang dinyatakan oleh beliau iaitu seperti penggunaan teori *istihsan* dan *sad al-zara'i*.

Walau bagaimanapun, isu-isu yang dikemukakan itu kebanyakannya bersifat *turathi* seperti hukuman potong tangan kepada pencuri, pertukaran mata wang (seperti emas) mestilah dalam satu majlis, perkahwinan dengan *kitabiyat*, larangan wanita keluar ke masjid, pewarisan bagi wanita talak tiga dan *marad al-maut*. Isu-isu yang dikemukakan itu dihurai secara ringkas dengan mengemukakan corak perubahan hukum pada zaman Rasulullah SAW dalam sudut pelaksanaan hukumnya.

Berbalik kepada kajian yang akan dijalankan ini, ia berbentuk menganalisis isu-isu kontemporari dengan mengambilkira faktor perubahan sosial yang memberi kesan pada hukum sama ada hukum tersebut penetapannya kekal atau berubah.

### **1.7.2 Kajian Tentang Metodologi Perubahan Hukum dan Aplikasinya**

Kajian-kajian yang berkisar tentang teori atau konsep “*Taghayyur al-Ahkam*” telah dibahas dan diulas oleh ilmuan dan sarjana Islam sejak zaman silam dan usaha tersebut berlarutan sehingga berkembang pesat dunia penulisan ilmiyyah kontemporari. Para ilmuan dan sarjana Islam terkemuka pada zaman silam telah mengupas teori perubahan hukum seperti Ibn ‘Abidin, Ibn Qayyim, al-Qarrafi dan al-Shatibi. Mereka ini boleh dianggap sebagai individu yang mempelopori teori perubahan hukum. Sebagai contoh Ibn ‘Abidin dalam kitab *Majmu‘ah Rasa’il Ibn ‘Abidin*, beliau telah membincang tentang teori *‘uruf* dan impaknya kepada penetapan sesetengah hukum syarak<sup>25</sup>. Begitu juga dengan Imam Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam karyanya “*I‘lam al-Muwaqqi‘in*<sup>26</sup>” dan “*Ighathah al-Luhfan min Masa’id al-Shaytan*<sup>27</sup>” telah menjelaskan

---

<sup>25</sup> Muhammad Amin Afandi Ibnu ‘Abidin, *Majmu‘ah Rasa’il Ibn ‘Abidin*. (Lubnan: Dar Ihya’ Al-Turath al-Arabi, t.t.).

<sup>26</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2011).

<sup>27</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Ighathah al-Luhfan min Masa’id al-Shaytan*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004).

pengaruh teori ini kepada perubahan hukum atau fatwa dan didatangi bersama teori tersebut beberapa contoh silam tentang perubahan hukum meraikan perubahan masa, tempat dan keadaan. Dalam karya ini didapati satu bab yang membicarakan tentang perubahan dan perbezaan fatwa ekoran perubahan masa, tempat, *-al-niyyat-* dan adat. Situasi yang sama juga direkodkan oleh al-Shatibi dalam kitab *al-Muwafaqat*<sup>28</sup>, al-Qarrafi dalam kitabnya *al-Furuq*<sup>29</sup>. Mereka telah menyebut mekanisme-mekanisme yang mempengaruhi perubahan hukum syarak seperti faktor masa, tempat dan adat.

Kupasan perbincangan dan kajian tentang konsep “*Taghayyur al-Ahkam*” menjadi berantai dan bersepadu sehingga ke zaman yang penuh dengan ledakan sistem dan teknologi sehingga terhasil pelbagai buku rujukan dan hasil kajian oleh sarjana dan ilmuan kontemporari. Antara ilmuan-ilmuan terkemuka seperti al-Zarqa’, beliau telah mengemukakan isu tentang “العرف وتغير الزمان” dalam kitab *al-Madkhal al-Fiqhi al-Am*<sup>30</sup>. Beliau menjelaskan bahawa perubahan zaman, adat setempat dan realiti semasa sebagai unsur yang mempengaruhi perubahan hukum syarak. Begitu juga dengan karya Mustafa Shalabi dalam kitab *Usul al-Fiqh* memberi petanda yang jelas bahawa perubahan masa dan tempat mempunyai pengaruh yang signifikan kepada perubahan hukum *fiqh* semasa.

Selain itu, al-Qardawi secara konsisten menyatakan hubungan antara ketetapan hukum syarak mempunyai impak hasil perubahan masa, tempat dan faktor-faktor sosial kepada perubahan hukum *fiqh* semasa. Rentetan itu al-Qardawi telah membentuk hukum syarak dalam dimensi baharu melalui pendekatan beberapa teori dalam ijihad baharu *fiqh* yang sesuai diaplikasi menurut realiti semasa kehidupan sosial masyarakat. Antara karyanya seperti *Shari’ah al-Islamiyyah Salihah li al-Tatbiq fi Kulli Zaman wa*

---

<sup>28</sup> Al-Shatibi, Abi Ishaq, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Shari’ah*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

<sup>29</sup> Al-Qarrafi, Shihab al-Din Abi al-‘Abbas Ahmad bin Idris al-Misri al-Maliki, *al-Furuq*, Tahqiq: ‘Umar Hasan al-Qiyyam, (Lubnan: Muassasah al-Risalah, 2003).

<sup>30</sup> Al-Zarqa’, Mustafa Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqhi al-Am* (Beirut: Dar al-Qalam, 1998).

*Makan*<sup>31</sup>. *Al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*<sup>32</sup>, *Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*<sup>33</sup>, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*<sup>34</sup>, *Nahwu Fiqh Muyassar*<sup>35</sup>, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina*<sup>36</sup> dan *al-Fatawa al-Shazzah*<sup>37</sup>.

Menurut Dr. Muhammad Baltaji (2007) dalam bukunya *Ijtihad 'Umar Bin Al-Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*<sup>38</sup>.

Karya ini mempunyai lima bab utama iaitu tentang kaedah dan penetapan nas, kaedah penetapan nas dan periwayatannya, penetapan nas-nas khusus, perkara-perkara yang tidak ada nas serta yang terakhir ialah ketetapan dan penilaian akhir.

Kajian mendapati perbincangan tentang ijtihad dalam konteks fiqh wanita tiada perbincangannya. Justeru, matlamat utama dalam kajian ini adalah membahaskan isu-isu fiqh wanita yang mempunyai perkaitan dengan perubahan sosial serta penyelesaiannya mengikut metodologi pengistinbatan hukum diaplikasikan sejajar dengan tuntutan *maqasid al-Syariah*.

Muhammad bin Ibrahim, (2009), *al-Ijtihad wa al-'Uruf*<sup>39</sup>. Buku ini secara umumnya menjadikan *'uruf* sebagai momentum dalam ijtihad tanpa mengengahkan unsur-unsur lain yang perlu diambil kira dalam ijtihad dan dianggap sebagai metod yang perlu diraikan dalam proses ijtihad.

Justeru kajian ini akan meneliti secara terperinci unsur-unsur lain seperti *maqasid al-shari'ah*, *saddu al-Dhara'i'* yang perlu dititikberatkan dalam proses mengistinbat hukum syarak terutamanya dalam konteks perubahan sosial.

---

<sup>31</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Shari'ah al-Islamiyyah Salihah li al-Tatbiq fi Kulli Zaman wa Makan* (t.tp.: Dar al-Sahwah li al-Nashr, t.t.).

<sup>32</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008).

<sup>33</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2011).

<sup>34</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kuwayt: Dar al-Qalam, 2011).

<sup>35</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Nahwu Fiqh Muyassar Mu'asir* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008).

<sup>36</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Mujibat taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina* (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2011).

<sup>37</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Fatawa al-Shazzah* (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2010).

<sup>38</sup> Muhammad Baltaji, *Ijtihad Umar Bin al-Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*. Terjemahan: H. Abdul Rachman Saleh Siregar, (Selangor: Berlian Publications Sdn.Bhd, 2007).

<sup>39</sup> Muhammad bin Ibrahim, *al-Ijtihad wa al-'Uruf* (Tunisia: Dar Suhanun li al-Nashr wa al-Tauzi', 2009).



Drs. Masjfuk Zuhdi, *Ijtihad Dan Problematikanya Dalam Memasuki Abad XV Hijriyah*<sup>40</sup>.

Karya kecil ini membincangkan tentang perkembangan ijtihad dari masa ke semasa yang bermula dengan masa kenabian, *khulafa' al-Rashidin*, *Dawlah 'Umayyah* dan 'Abbasiyyah sehingga jatuhnya *dawlah 'Abbasiyah* pada tahun 656 hijrah. Seterusnya dibincangkan beberapa permasalahan ijtihad dan tentangan-tentangan serta harapan umat Islam memasuki abad xv hijrah. Selepas diteliti terhadap karya ini didapati pokok perbincangannya lebih kepada metod atau asas serta pelengkap untuk berijtihad.

Manakala dalam aspek pengaplikasian metod tersebut dalam mana-mana cabang ilmu tidak didapati dalam karya ini. Justeru, kajian yang akan dijalankan ini ialah menganalisa kembali hukum atau isu yang berkait dengan fiqh wanita sesuai dengan peredaran zaman yang sudah tentu memerlukan penelitian semula hukum-hukum fiqh agar menepati jaluran *fiqh al-waqi'i* iaitu fiqh realiti.

Wahbah al-Zuhayli, *Ijtihad Baru Fiqh: Titik Tolak Dan Aliran-Alirannya*<sup>41</sup>, karya ini menekankan prinsip atau disiplin dalam berijtihad, ruang untuk berijtihad dalam keadaan nas yang berbentuk muktamad dan berubah, faktor kejumudan hukum fiqh dengan kewujudan isu-isu baharu seperti dalam hal pentadbiran, perlembagaan, hubungan antarabangsa, ekonomi, sosial, kekeluargaan dan lain-lain. Didapati contoh perubahan hukum kerana perubahan sosial seperti isu penubuhan bank Islam bagi mengelakkan masyarakat terjebak dengan sistem barat atau riba. Penjelasan isu tidak diperincikan dan dianalisa menurut perubahan sosial.

Dalam kajian ini, sesuatu isu yang mempunyai perkaitan dengan faktor perubahan sosial akan diperincikan hukum atau pandangan mazhab muktabar, kemudian

---

<sup>40</sup> Masjfuk Zuhdi, *Ijtihad Dan Problematikanya Dalam Memasuki Abad XV Hijriyah* (Indonisia: PT Bina Ilmu Offset Surabaya, 1981).

<sup>41</sup> Al-Zuhayli, Wahbah, *Ijtihad Baru Fiqh: Titik Tolak Dan Aliran-Alirannya*, terj. Basri bin Ibrahim Al-Hasani Al-Azhari, (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2003).

dianalisa berdasarkan metod *istinbat* hukum agar ia sejajar dengan kedudukan syariah yang fleksibel dalam meraiikan masalah umum serta menghindar *mafsadah* yang wujud. Kemudian dikaitkan dengan faktor-faktor yang mendominasi perubahan dengan metod-metod yang telah diputuskan dalam ilmu usul fiqh, *qawa'id fiqh* serta maqasid.

‘Abd al-Husayn Sharaf al-Din al-Musawi, *al-Ijtihad Fi Muqabil al-Nas*<sup>42</sup>.

Kitab ini membincangkan isu-isu yang diijtihadkan selaras dengan tuntutan syarak yang menjaga masalah dan menolak *mafsadah*. Ijtihad tersebut merupakan satu langkah pemurnian hukum yang agak bercanggah dengan nas yang wujud. Sebagai contoh dalam isu penetapan mahar kahwin. Asas pensyariatan ialah mahar merupakan satu bentuk pemberian yang wajib daripada hartanya kepada isteri sama ada diberi terus atau hutang tanpa dihadkan nilai tetapi ia diukur berdasarkan kemampuan kaum lelaki dengan persetujuan kedua-dua pihak. Namun pada zaman Saydina ‘Umar al-Khattab, beliau melarang meninggikan mahar atas kemaslahatan tidak menyukarkan kaum lelaki melangsungkan perkahwinan yang merupakan proses penyempurnaan agamanya. Selain itu larangan meninggikan mahar juga adalah kerana untuk memelihara umat daripada terjebak dalam perkara haram iaitu zina. Jika diteliti, hal sedemikian berlaku pada zaman ‘Umar yang mana beliau mengatakan harus meninggikan mahar sehingga tidak melebihi lima ratus dirham.

Justeru, apabila diamati dapat disimpulkan bahawa proses perubahan hukum telah berlaku melihat kemaslahatan pada zaman tersebut. Begitu juga keadaannya dengan kajian ini iaitu untuk menilai semula kedudukan hukum dalam aspek hukum fiqh wanita selaras dengan perubahan sosial yang dihadapi kontemporari ini.

Merujuk kepada artikel-artikel ilmiah yang ditulis oleh ahli akademik dalam dan luar negara. Antaranya ialah artikel Noor Naemah Abd Rahman dengan tajuk “*Pengaruh Perubahan (al-Taghayyur) dalam Pembinaan Hukum: Tinjauan Terhadap*

---

<sup>42</sup>‘Abd al-Husayn Sharaf al-Din al-Musawi, *al-Ijtihad Fi Muqabil al-Nas* (‘Iraq: Tali‘ah al-Nur, 2000).

*Konsep dan Realitinya pada zaman Rasulullah SAW*<sup>43</sup>. Dalam artikel berikutnya yang bertajuk “*Generasi Sahabat dan Isu Perubahan Hukum*” terbitan Jurnal yang sama<sup>44</sup>, jil. 5, Bil 1, Januari 1997. Kedua-dua artikel ini mempunyai perkaitan dalam meneliti isu tentang perubahan hukum yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW dan pada zaman sahabat RA. Dalam karya tersebut ditekankan faktor persekitaran akibat pengaruh perubahan zaman, tempat dan keadaan yang menjadi punca kepada perubahan hukum.

Kedua-dua artikel ini memberi impak awal yang mendorong kepada satu kajian kritis dan mendalam dalam meneliti semula isu-isu hukum fiqh wanita dalam konteks semasa dengan mengambil kira faktor perubahan sosial kontemporari ini.

‘Ala’ Nasir Hasan al-Tamimi, *al-Ijtihad al-Mu‘asir fi Dau’ Maqasid al-Shari‘ah wa Qawa‘iduha al-Kulliyah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*<sup>45</sup>.

Kajian ini merupakan kajian ijtihad kontemporari yang dilihat dalam skop *maqasid* dan *qawa‘id*. Dua instrumen metodologi digunakan dalam kajiannya. Dalam tesis ini juga diaplikasikan isu-isu semasa untuk dianalisis hukumnya, antara isu yang dikemukakan ialah isu demonstrasi aman dan pertukaran jantina. Dua isu yang dikemukakan ini dinilai hukumnya menurut perspektif *maqasid* dan *qawa‘id fiqhiyyah*.

Adapun kajian yang akan dijalankan ini akan menumpukan kepada metodologi ijtihad hukum semasa yang tidak menekan dua instrumen sahaja iaitu *maqasid* dan *qawa‘id fiqhiyyah*. Begitu juga isu-isu yang akan dianalisis akan ditumpukan kepada isu-isu fiqh wanita secara khusus.

---

<sup>43</sup>Noor Naemah Abd Rahman, “Pengaruh Perubahan (al-Taghayyur) dalam Pembinaan Hukum: Tinjauan Terhadap Konsep dan Realitinya pada zaman Rasulullah s.a.w.”, Jurnal Syariah, Jil. 3, Bil 2, Julai 1995.

<sup>44</sup>Noor Naemah Abd Rahman dengan tajuk “Generasi Sahabat dan Isu Perubahan Hukum”, Jurnal Syariah, Jil. 5, Bil 1, Julai 1997.

<sup>45</sup> ‘Ala’ Nasir Hasan al-Tamimi, “al-Ijtihad al-Mu‘asir fi Dau’ Maqasid al-Shari‘ah wa Qawa‘iduha al-Kulliyah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah” (Tesis Master, Jamiah al-Yarmuok, Jordan, 2012).

Kajian Mahmud Lutfi Khudayjah, *Manahij al-Nazar fi Fiqh al-Nawazil*<sup>46</sup>. Fokus kajian ini ialah tentang metodologi dalam fiqh semasa. Kajian ini membincangkan tentang pendekatan dalam ijihad seperti pertengahan (wasatiyyah) dalam berijihad dengan tidak terlalu ketat atau ringan, jenis fatwa mestilah jelas dan terang serta beberapa etika ijihad seperti merujuk kepada hukum asal dalam syarak dan merujuk kepada *maqasid*. Manakala dalam metodologi ijihad tidak dinyatakan secara terperinci dan pengaplikasian kepada isu-isu kontemporari juga tidak dianalisis sesuai dengan corak kajiannya iaitu metodologi ijihad dalam masalah *al-nawazil*.

Begitu juga dengan kajian ‘Arif ‘Izzuddin Hamid Hasunah iaitu *Manahij al-Ijtihad al-Fiqhi al-Mu‘asir*<sup>47</sup>.

Kajian ini juga berbentuk kajian metodologi ijihad fiqh semasa, jika diamati kajian ini hanya menumpukan pada metodologi semata-mata tanpa membuat penganalisan pada isu-isu kontemporari.

Mengikut kajian yang akan dijalankan ini, kajian akan mengupas metodologi ijihad secara terperinci dan diikuti dengan mengaplikasi metod tersebut dalam isu-isu kontemporari yang berlaku.

### **1.7.3 Kajian Tentang Isu-Isu Fiqh Wanita Berasaskan Perubahan Sosial**

Mustafa al-Siba‘i, *al-Mar’ah baina al-Fiqh wa al-Qanun*<sup>48</sup>, kitab ini membincangkan tentang kedudukan wanita menurut perspektif fiqh dan undang-undang. Terkandung dalam kitab tersebut perbincangan fiqh wanita serta perbandingan dengan pengaruh barat yang memberi implikasi kepada institusi rumah tangga, pendidikan, kehakiman dan sebagainya. Manakala dalam aspek fiqh, perbincangan isu-isu wanita ini disebut

---

<sup>46</sup> Mahmud Lutfi Khudayjah, “*Manahij al-Nazar fi Fiqh al-Nawazil*” (Tesis Master, Jami‘ah Urduniyyah, Jordan, 2008).

<sup>47</sup> ‘Arif ‘Izzuddin Hamid Hasunah, “*Manahij al-Ijtihad al-Fiqhi al-Mu‘asir*” (Tesis Doktor Falsafah Fiqh dan Usuluh, Jami‘ah Urduniyyah, Jordan, 2005).

<sup>48</sup> Mustafa al-Siba‘i, *al-Mar’ah baina al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984).

pandangan fuqaha secara ringkas dan menyatakan pendirian *qanun* atau undang-undang dengan disertai pandangan mana-mana mazhab dalam mazhab empat.

Adapun dalam aspek perbincangan hukum fiqh wanita menurut fakta sosial tidak didapati dalam buku ini. Justeru, antara salah satu objektif kajian ini adalah untuk menilai dengan menganalisis isu-isu wanita dalam konteks perubahan sosial selaras dengan keperluan hukum semasa.

Kajian oleh Siti Fatimah binti Salleh, (2014), *al-A‘dhar al-Khassah bi al-Nisa’ wa Ahkamuha fi al-‘Ibadat: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*<sup>49</sup>.

Fokus kajian ini juga berlegar tentang isu-isu atau persoalan fiqh tentang isu khusus yang berkait dengan wanita. Kajian ini merupakan kajian perbandingan antara mazhab empat dalam skop ibadah. Perbincangannya juga merangkumi isu-isu kontemporari bagi wanita seperti tentang wanita mengambil pil penahan haid dengan tujuan memanjangkan tempoh suci dan layak menuntut nafkah daripada suami dalam tempoh *‘iddah*. Selain itu dibincangkan juga isu tempoh maksima hamil antara pendirian fuqaha silam dan pembuktian sains sebagai neraca ukuran penilaian hukum.

Namun, dalam kajian tersebut isu-isu wanita di luar skop ibadah tidak dibahasakan terutama perbincangan dalam konteks perubahan sosial atau semasa yang memerlukan analisis dan penilaian baharu dalam penentuan hukum sama ada tetap atau berubah.

Ghayda’ Muhammad ‘Abd al-Wahhab al-Misri, (2012) dalam kitab *Ahliyyah al-Mar’ah Fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah*<sup>50</sup>.

Kajian ini membincangkan tentang kelayakan wanita dalam semua aspek seperti dalam aspek hak-hak dan kewajipan manusia dalam konteks agama, hak-hak dan kewajipan manusia dalam konteks *madaniyyah* seperti hak pemilikan dan

---

<sup>49</sup> Siti Fatimah binti Salleh, *al-A‘dhar al-Khassah bi al-Nisa’ wa Ahkamuha fi al-‘Ibadat: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah* (Jordan: Dar al-Nafa’is, 2014).

<sup>50</sup> Ghayda’ Muhammad ‘Abd al-Wahhab al-Misri, *Ahliyyah al-Mar’ah Fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah* (Suria: Mu’assasah Dar al-Nawadir, 2012).

kepenggunaannya, kelayakan wanita dalam konteks kehakiman dan hukuman, kelayakan wanita dalam hak dan kewajiban terhadap institusi kekeluargaan dan kelayakan wanita dalam politik dan pemerintahan. Konteks perbincangannya adalah berkaitan dengan kedudukan atau kelayakan wanita dalam Islam. Penelitian terhadap kajian ini, didapati ruang perbincangannya berkait dengan perspektif syarak kepada kelayakan wanita dalam bidang-bidang yang dinyatakan itu. Manakala perbincangan secara khusus dan terperinci tentang isu-isu wanita dalam konteks perubahan sosial dan analisis hukumnya tidak didapati dalam kajian ini.

Justeru, satu kajian yang akan dijalankan ini merupakan kesinambungan penyelidikan akademik secara ilmiah dalam merealisasikan syariat sebagai agama yang relevan dan *shumul* merentasi sempadan globalisasi hidup masyarakat yang sentiasa berubah dan berkembang sepanjang masa ekoran perubahan sosial hidup masyarakat.

Kajian seterusnya, Amal Jum'ah Sayf 'Ubayd al-Suwaydi, (2006), *Fiqh al-Sahabiyyat*<sup>51</sup>.

Kajian ini merupakan kajian tentang fiqh sahabiyyat iaitu *Ummahat al-Mu'minin* seperti Hafsa RA, Ummu Habibah RA, Maimunah RA, Ummu Salamah RA, Asma' RA dan 'Atikah RA. Fokus fiqh al-Sahabiyyat dalam karya ini ialah dalam skop *taharah*, solat, zakat, puasa, haji. Perbincangan isu yang dinyatakan oleh *sahabiyyat* ini ialah pada zaman Rasulullah SAW. Isu-isu yang dinyatakan oleh pengkaji ini berbentuk pengumpulan isu-isu fiqh yang difatwakan oleh *sahabiyyat* ini.

Sebagai pengembangan ilmu fiqh selaras dengan perubahan masa dan kemunculan isu-isu kontemporari, ia menuntut kepada sebuah kajian kritis mengambilkira faktor-faktor perubahan sosial sebagai mekanisme ukuran analisis hukum. Selain dari kajiannya yang berbentuk umum perbincangan terhadap sesuatu isu, kajian ini akan memfokuskan kepada isu-isu khusus bagi wanita dengan dengan

---

<sup>51</sup> Amal Jum'ah Sayf 'Ubayd al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat* (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2006).

menganalisis faktor perubahan sosial yang menyumbang kepada penilaian hukum atau penentuan hukum berpandukan metodologi ijtihad hukum.

Begitu juga dengan kajian Ruqayyah Taha Jabir al-'Ulwani, (2009), *Athar al-'Urf Fi Fahmi al-Nusus: Qadaya al-Mar'ah Anmuzajan*<sup>52</sup>.

Kajian beliau ini juga menyasarkan isu-isu fiqh wanita sebagai intipati tulisan beliau dalam mengenalpasti implikasi *'uruf* terhadap *nusus* al-Quran. Antara isu-isu wanita yang dikemukakan dalam karya ini ialah isu pewarisan wanita dalam Islam, penyaksian dalam Islam dan kehakiman wanita dalam Islam. Tiga isu yang dikemukakan ini dilihat dalam konteks implikasi *'uruf* serta situasi masyarakat dan perkaitannya dengan *nusus* syarak dalam al-Quran dan al-Sunnah. Corak analisisnya ialah dengan mengemukakan *nusus* syarak terlebih dahulu, kemudian dianalisis dengan membawa bentuk-bentuk *'uruf* yang berlaku dan implikasinya pada *nusus* tersebut.

Pendekatan yang digunakan dalam karya tersebut berbeza dengan pendekatan yang akan digunakan dalam kajian ini, begitu juga dengan isu-isu yang akan dianalisis. Kajian yang akan dikaji ini mengambil pendekatan mengemukakan faktor-faktor perubahan sosial yang berlaku dan menganalisis sesuatu isu berpandukan metodologi ijtihad seterusnya membuat analisis hukum sama ada ia berbentuk pengkalan atau perubahan.

'Abdullah 'Abd al-Mun'im al-'Usayli, (2010), *al-Furuq al-Fiqhiyyah Bayna al-Rajul wa al-Mar'ah Fi al-Ahwal al-Shakhsiyyah: Dirasah Fiqhiyyah*<sup>53</sup>.

Kajian ini memperincikan tentang perbezaan hukum fiqh antara lelaki dan perempuan dalam isu kekeluargaan seperti hukum pertunangan dan perkahwinan, tanggungjawab kewangan sebelum perkahwinan (keperluan untuk proses perkahwinan) dan selepas perkahwinan, perbezaan antara lelaki dan perempuan dalam isu "*al-Qawwamah*", isu-isu penceraian dan implikasi selepas pembubaran perkahwinan.

---

<sup>52</sup> Ruqayyah Taha Jabir al-'Ulwani, *Athar al-'Urf Fi Fahmi al-Nusus: Qadaya al-Mar'ah Anmuzajan* (Damshiq: Dar al-Fikr, 2009).

<sup>53</sup> 'Abd Allah 'Abd al-Mun'im al-'Usayli, *al-Furuq al-Fiqhiyyah Bayna al-Rajul wa al-Mar'ah Fi al-Ahwal al-Shakhsiyyah: Dirasah Fiqhiyyah* (Jordan: Dar al-Nafaes, 2010).

Selepas mengamati tulisan ini, didapati perbahasan hukumnya bersifat mengumpulkan pandangan-pandangan fuqaha secara *turath* dengan menekankan aspek perbezaan hukum antara lelaki dan perempuan. Ia berbentuk analisis perbezaan hukum secara berasingan dalam kitab-kitab *turath* tanpa membuat penilaian kepada unsur-unsur semasa yang mempengaruhi hukum. Justeru, matlamat kajian ini ialah menganalisis hukum semasa sama ada hukum tersebut telah dinyatakan tetapi dinilai dengan mengambilkira faktor-faktor perubahan sosial atau isu yang baharu timbul memerlukan analogi atau ijtihad baharu dalam skop fiqh wanita.

Buku ‘Abd al-Karim Zaydan, (2004), *Huquq wa Wajibat al-Mar’ah Fi al-Islam*<sup>54</sup>.

Buku yang menyentuh tentang hak dan kewajipan wanita ini membicarakan tiga topik utama iaitu tentang pengenalan hak dan kewajipan serta konsepnya secara umum, hak wanita muslimah sebagai ahli di negara Islam dan kewajipan wanita muslimah sebagai ahli di negara Islam. Dalam kitab beliau menyebut bentuk hak-hak wanita muslimah yang perlu dipertahan dalam sesebuah negara Islam dan kewajipan atau tanggungjawab seorang muslimah yang perlu dilaksanakan dalam sebuah negara Islam. Sebagai contoh, disebut oleh beliau hak wanita dalam kebebasan perjalanan dan kebebasan berkerjaya. Prinsip-prinsip asas syarak disebut dalam kitab ini, tetapi perbincangan secara terperinci dan mendalam dalam sesuatu isu dengan meraikan situasi semasa tidak didapati dalam karya ini.

Buku Muhammad ‘Abd al-Qadir Abu Fares, (2000), *Huquq al-Mar’ah al-Madaniyyah wa al-Siyasiyyah fi al-Islam*<sup>55</sup>.

Dalam kitab beliau ada membincangkan isu penglibatan wanita dalam kerjaya, sebagai contoh antara perbincangan tentang penyertaan wanita dalam dunia kerjaya ialah wanita tidak dipaksa untuk berkerjaya dalam Islam, peranan wanita dalam

---

<sup>54</sup> Zaydan, ‘Abd al-Karim, *Huquq wa Wajibat al-Mar’ah Fi al-Islam* (Lubnan: Mu’assasah al-Risalah, 2004).

<sup>55</sup> Abu Faris, ‘Abd al-Qadir, *Huquq al-Mar’ah al-Madaniyyah wa al-Siyasiyyah fi al-Islam* (Jordan: Dar al-Furqan, 2000).



membina generasi, kepincangan rumahtangga ekoran penglibatan wanita dalam kerjaya, dakwaan sesetengah pihak bahawa wanita berkerjaya merosakkan institusi kekeluargaan, Islam membenarkan wanita berkerjaya apabila patuh pada etika dan disiplinnya. Huraian atau perbincangan secara *fiqhi* tidak didapati dalam kitab beliau seperti pemaksaan suami kepada isteri menyumbang hasil pendapatannya dalam menanggung nafkah rumahtangga atau suami menggunakan sebahagian dari pendapatan isterinya. Justeru, dalam isu wanita berkerjaya yang menjurus kepada perbincangan atau *ta'sil fiqhi* akan dianalisis dalam kajian ini.

Karya 'Abd al-Halim Muhammad Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asri al-Risalah*<sup>56</sup>.

Karya ini merupakan satu kajian tentang wanita dengan mengumpulkan *nusus* al-Quran al-Karim dan *nusus* daripada hadis *sahih* daripada al-Bukhari dan Muslim. Kajian ini lengkap menyentuh tentang wanita dalam konteks keperibadian wanita dalam al-Quran al-Karim, wanita didorong menyertai aktiviti sosial pada zaman *al-Risalah*, perbincangan kepada golongan yang membantah penyertaan wanita dalam aktiviti sosial, pakaian dan perhiasan wanita dengan lelaki asing, kedudukan wanita muslimah dalam institusi kekeluargaan, pengetahuan tentang hubungan *jinsiyyah* bagi suami dan isteri. Muhammad al-Ghazali menyebut bahawa karya ini lengkap tentang wanita. Namun, menjadi lumrah dalam sesebuah karya ilmiah, kekurangan tetap wujud kerana perubahan dan peredaran masa sentiasa memanggil sarjana dan para ilmuan kontemporari membahaskan isu-isu yang timbul ekoran peredaran zaman dan perubahan sosial yang berlaku. Oleh yang demikian, satu kajian dalam beberapa isu tertentu tentang fiqh wanita rentetan perubahan zaman dan sosial hidup masyarakat akan dikaji dalam kajian ini.

---

<sup>56</sup> Abu Shaqqah, 'Abd al-Halim Muhammad, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asri al-Risalah* (al-Qaherah: Dar al-Qalam, 2011).

Begitu juga dengan karya besar yang ditulis oleh ‘Abd al-Karim Zaydan, (2000), *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar’ah wa Bayt al-Muslim fi al-Shari’ah al-Islamiyyah*<sup>57</sup>.

Karya beliau merupakan rujukan yang tidak asing lagi bagi penuntut ilmu-ilmu Islam dan pengkaji-pengkaji dalam bidang syariah. Namun, keberlangsungan masa memberi ruang dan peluang kepada para sarjana dan pengkaji-pengkaji menganalisis isu-isu yang tidak dibincangkan dalam karya ini rentetan perubahan sosial dan inovasi dalam sains dan teknologi seperti isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam menghasilkan air susu ibu dan implikasinya terhadap hukum penyusuan bayi mengikut syarak. Isu seumpama ini tidak didapati dalam karya beliau dan akan dibincang serta dianalisis prinsip syarak terhadap isu kontemporari tersebut dalam kajian ini.

Hasil daripada pembacaan, penelitian dan penilaian terhadap karya-karya lepas yang dinyatakan itu sama ada ia berbentuk buku, tesis dan artikel tidak didapati satu kajian yang terperinci menyentuh tentang implikasi perubahan sosial terhadap hukum syarak dalam konteks isu-isu kontemporari yang berkait dengan hukum fiqh wanita. Secara keseluruhannya daripada karya tersebut, perbincangan tentang isu-isu fiqh wanita menurut perspektif hukum semasa tidak dikaji secara terperinci dengan meraikan aspek perubahan sosial sebagai faktor pengekalan atau perubahan hukum semasa. Oleh yang demikian, satu kajian yang bermatlamat untuk menganalisis beberapa isu fiqh wanita berdasar faktor perubahan sosial yang mendominasi perubahan hukum akan dinilai dalam kajian ini.

## **1.8 Metodologi Kajian**

Kajian yang akan dijalankan ini merupakan kajian kepustakaan dengan mengkaji sumber-sumber bidang pengajian Islam dan sains sosial. Di samping itu rujukan-rujukan

---

<sup>57</sup> Zaydan, ‘Abd al-Karim, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar’ah wa Bayt al-Muslim fi al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Lubnan: Mu’assasah al-Risalah, 2000).

dalam bidang ilmu lain seperti perubatan dan sebagainya yang berkaitan dengan tajuk kajian akan digunakan bagi memantapkan lagi kajian ini. Bagi menjayakan kajian ini, pengkaji mengkategorikan metod kajian kepada dua bahagian iaitu:

### **1.8.1 Pengumpulan data**

Data ialah apa jua maklumat dalam pelbagai bentuk yang dikumpul dengan tujuan untuk dianalisis. Dalam penyelidikan ilmiah, data boleh dibahagikan kepada dua jenis iaitu data kuantitatif dan data kualitatif. Bagi kajian ini, jenis data yang sesuai dikumpul ialah data kualitatif, iaitu data yang diperolehi daripada kitab-kitab *turath* dan kontemporari dalam konteks ilmu *maqasid*, ilmu *usul fiqh*, ilmu *fiqh*, ilmu *qawa'id fiqh* dan begitu juga dalam bidang ilmu pengajian sains sosial. Selain itu, kitab-kitab atau buku-buku lain seperti jurnal, kertas-kertas kerja persidangan, tesis dan disertasi juga turut dikumpulkan data dan maklumat. Proses pengumpulan data dilakukan berdasarkan dua kaedah iaitu:

#### **1.8.1 (a) Kaedah perpustakaan**

Dalam kajian ini, pengkaji mendapat data dengan membuat penelitian khusus terhadap buku-buku sains sosial, usul fiqh, *maqasid*, *qawa'id fiqh*, *fiqh*, hadis, tafsir, dan bahasa serta karya-karya ulama kontemporari bagi mengumpulkan data berkaitan metodologi pengistinbatan hukum dalam meraikan perubahan sosial sebagai faktor perubahan hukum semasa. Kemudian penelitian khusus juga akan dilakukan kepada kitab-kitab *turath* dalam mazhab muktabar iaitu mazhab al-Hanafiyyah, al-Malikiyyah, al-Shafi'iyyah dan al-Hanabilah dengan tujuan mengeluarkan pandangan-pandangan mereka berhubung isu atau permasalahan semasa terhadap hukum *fiqh* wanita serta sumber-sumber penghujahan juga turut dikumpulkan bagi tujuan membuat penganalisan. Selain itu penelitian juga akan dilakukan dalam karya-karya yang berkaitan seperti kitab hadis, tafsir, lughah dan lain-lain yang berkaitan dengan tajuk

yang akan dikaji. Penerokaan di laman sesawang juga turut dilakukan bagi mendapat data-data yang berkaitan dengan fakta perubahan sosial. Kaedah ini akan diaplikasikan di dalam bab dua, tiga dan empat dalam kajian ini.

### **1.8.1 (b) Kaedah Temu Bual**

Bagi mendapatkan tambahan data isu *fiqh* wanita, pakar-pakar di agensi tertentu akan ditemu bual berdasarkan isu atau topik yang akan dikaji mengikut kerelevanannya. Antaranya seperti pakar dalam bidang *fiqh* dan usul *fiqh* seperti ‘Uthman Shubeir (Profesor Dr, Pakar Usul *Fiqh*, Qawa’id *Fiqh*, *Fiqh*, Universiti Sharjah, UAE), Al-Khasawneh, ‘Abd al-Karim, (Sahibu al-Samahah al-Mufti al-‘Am, Pejabat Mufti al-‘Am, Dar al-Ifth’ Jordan), Al-Sa‘di, ‘Abd al-Malik Abd al-Rahman, (Profesor *Fiqh* & Usul Jami‘ah al-‘Ulum al-Islamiyyah al-‘Alamiyyah Jordan), Hamad al-‘Azzam, (Profesor Madya, Pakar *Fiqh* Kontemporari Jabatan *Fiqh* dan Usul di Universiti Mu’tah, Jordan), Husayn bin Maz‘al al-Harabi, (Professor Madya Jabatan *Fiqh*, Jamiah al-Islamiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, Arab Saudi), Khaluq Dayfullah Agha, (Ketua Jabatan *Fiqh* dan Usul, Jami‘ah al-‘Ulum al-Islamiyyah al-‘Alamiyyah (WISE), Jordan), Ramadan Hamdoon Ali Ramo al-Kiki (Profesor Madya Dr, Pakar *Fiqh* Perbandingan, (Universiti Of Mosul, Iraq), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA) Terengganu, 18 November 2015. Pakar perubatan antaranya ialah Hafizah binti Amanullah, (Doktor, Pegawai Perubatan UD48, Pejabat Kesihatan Daerah Langkawi), Faizan Irdawaty binti Endut, (Doktor Pakar Obstetrik dan Ginekologi, Hospital Kemaman). Manakala individu-individu yang berautoriti dan mana-mana agensi yang signifikan turut ditemu bual seperti Ramle bin Abdullah (Profesor Dr, Profesor Antropologi Sosial, Fakulti Sains Sosial Gunaan, Universiti Sultan Zainal Abidin), Nik Muhammad Za‘im bin Salleh, (Peniaga emas). Data temubual diperolehi

secara rakaman dan sebahagiannya diperolehi secara bertulis dari informan. Data yang berbentuk rakaman ditukar bahasa secara transkripsi.

Proses ini akan dapat memantapkan lagi data yang diperolehi dan ia juga dapat membantu pengkaji dalam memperolehi data. Kaedah ini akan digunakan dalam bab keempat dalam kajian ini.

### **1.8.2 Analisis Data**

Data tidak akan memberikan sebarang maklumat yang berguna mengenai sesuatu masalah yang dikaji sekiranya tidak dianalisis dengan menggunakan kaedah-kaedah tertentu<sup>58</sup>. Bagi mendapatkan analisis data yang tepat, kajian ini akan menggunakan beberapa kaedah yang menjadi amalan dalam sesebuah penyelidikan atau kajian akademik, ianya adalah seperti berikut:

#### **1.8.2 (a) Metod Induktif**

Pengkaji akan menganalisis dengan cara menghalusi setiap fakta dan selanjutnya menyimpulkan kepada suatu kesimpulan yang bersifat global. Metod ini digunakan untuk menganalisis fakta yang dikaji dalam bab kedua iaitu tentang perkaitan signifikan antara perubahan sosial dan '*uruf*'. Begitu juga ia diadaptasikan pendekatannya dalam menganalisis pendekatan ulama kontemporari dalam penetapan hukum fiqh semasa berasaskan perubahan sosial. Metod ini secara keseluruhannya diaplikasikan dalam merumus hasil kajian pada bab kesimpulan iaitu pada bab lima dalam kajian ini.

#### **1.8.2 (b) Metod Deduktif**

Semua data dan maklumat yang umum tentang perkara yang dikaji akan dikumpul, kemudian dibuat pernyataan khusus yang menyentuh tentang salah satu daripada kumpulan yang terkelompok di dalamnya. Seterusnya kesimpulan akan dibuat. Metod

---

<sup>58</sup> Mohd Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan Pendidikan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 309.

ini digunakan bagi menganalisa ciri dan faktor perubahan sosial, '*uruf* wanita dalam penentuan hukum syarak, keperluan perubahan hukum hasil dari perubahan sosial, metodologi ijtihad bagi menganalisis hukum isu semasa fiqh wanita, pengambilkiraan faktor perubahan sosial dalam penentuan hukum fiqh wanita.

### **1.8.2 (c) Metod Komparatif**

Membuat kesimpulan dan perbandingan terhadap data-data yang diperolehi. Segala data, fakta dan pendapat yang berkenaan dikumpulkan dan dianalisis sebagai perbandingan untuk melihat hasilnya. Metod ini diaplikasikan dalam bab dua iaitu tentang perkaitan signifikan antara perubahan sosial dan '*uruf*. Metod komparatif ini diadaptasikan pendekatannya bagi mengenalpasti pendekatan ulama kontemporari dalam penetapan hukum fiqh semasa berasaskan perubahan sosial. Pemakaiannya juga didapati dalam bab keempat iaitu membuat perbandingan pandangan fuqaha dan *mufassirin* dalam isu-isu tertentu tentang hukum semasa fiqh wanita antaranya seperti isu pengambilan suntikan hormon sintetik bagi tujuan penyusuan, isu penyusuan wanita bangsawan, isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami, isu pengambilan ibu susuan, isu pelaksanaan '*iddah* dan *ihdad* dalam kalangan wanita berkerjaya, isu kadar pemakaian perhiasan emas wanita dalam penentuan zakat dan isu pemusafiran wanita. Metod ini digunakan dalam bab kedua, ketiga dan keempat.

## BAB KEDUA

### PENGARUH PERUBAHAN SOSIAL DALAM PENETAPAN HUKUM FIQH

#### 2.1 Pengaruh Perubahan Sosial Dalam Penetapan Hukum Fiqh Wanita

##### 2.1.1 Pengenalan

Dalam menjelaskan beberapa terminologi sama ada dalam bidang sosiologi atau ilmu Islam, perlu dijelaskan asal perkataan sosiologi kerana perkataan perubahan sosial berkait rapat dengan istilah sosiologi. Ini kerana ilmu sosiologi banyak membicarakan tentang kehidupan sosial manusia dan masyarakatnya. Pengasas sosiologi di Barat iaitu Augustus Comte (1798-1857) telah menggabungkan perkataan Latin iaitu *sosio* dan *logos* menjadi apa yang dikenali sebagai sosiologi sehingga kini<sup>59</sup>. Ada pun dalam peradaban Islam, Ibnu Khaldun adalah tokoh awal pada abad tersebut (1332-1406) yang mengkaji masyarakat sehingga beliau diterima sebagai pelopor dalam bidang ilmu ini. Antara aspek penting yang dikaji ialah berkenaan perubahan dan fenomena sosial<sup>60</sup>. Semenjak kemunculan terminologi ini, sosiologi telah didefinisikan dengan pelbagai cara. Kesemua definisi telah menyebut unsur kaitan aktiviti manusia dan masyarakat. Justeru, definisi sosiologi boleh dirumuskan kepada “ianya adalah merupakan suatu kajian yang sistematik dan saintifik yang mengkaji tentang manusia dan interaksi sosial mereka dalam masyarakat daripada pelbagai sudut”<sup>61</sup>. Implikasi daripada definisi tersebut ia menunjukkan bahawa masyarakat terbentuk apabila terdapat kumpulan-kumpulan manusia yang saling berhubungan antara satu sama lain. Jalinan hubungan

---

<sup>59</sup> Mayshil Man, *Mausu'ah al-'Ulum al-Ijtima'iyah*, terj. 'Adil Mukhtar al-Hawari dan Sa'ad 'Abd al-'Aziz Masluh (Beirut: Maktabah al-Fallah, 1994), 673-674; Amir Hasan Dawi, *Sekolah dan Masyarakat*, 3-4.

<sup>60</sup> Dewan Bahasa dan Pustaka, *Mukadimah Ibn Khaldun* (Selangor: Dawama Sdn. Bhd., 2009), Lxxxiv-Lxxxv; Amir Hasan Dawi, *Sekolah dan Masyarakat*, 14-15.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 4.

manusia inilah yang melahirkan pelbagai fenomena sosial berlaku<sup>62</sup>. Interaksi sosial yang akan menentukan sama ada sesuatu perkara itu akan berkekalan atau pun berubah, sama ada sesuatu itu akan berkembang, ditinggalkan atau pun semakin mundur. Disebabkan bahan kajian sosiologi adalah masyarakat, maka skop kajiannya adalah tersangat luas. Ia bermula di peringkat keluarga sehinggalah peringkat dunia. Justeru, ilmu sosiologi ialah satu bidang ilmu yang mengkaji tentang masyarakat moden manakala ilmu antropologi adalah ilmu yang mengkaji masyarakat primitif atau sebaliknya (belum moden)<sup>63</sup>.

Dalam hal kemasyarakatan, asas kepada pembentukan masyarakat adalah manusia. Beberapa orang manusia yang berinteraksi antara satu sama lain membentuk kumpulan kecil. Kumpulan-kumpulan kecil akan membentuk kumpulan besar seterusnya daripada kumpulan ini akan membentuk kumpulan yang lebih besar dan seterusnya membentuk komuniti. Komuniti boleh dianggap sebagai masyarakat kecil. Gabungan daripada komuniti-komuniti akan melahirkan sebuah masyarakat. Oleh yang demikian, masyarakat hari ini telah didominasi oleh ciri-ciri moden. Pembentukan masyarakat moden melibatkan proses perubahan daripada ciri-ciri masyarakat yang dikatakan lama kepada sesuatu yang dianggap baharu. Asas masyarakat iaitu manusia adalah makhluk yang dinamik di mana sering melakukan perubahan. Ini juga bermakna perkembangan tamadun manusia sentiasa mengalami proses perubahan. Maka perubahan telah menjadi ciri masyarakat. Perubahan-perubahan masyarakat moden telah disedari oleh ilmuan sosiologi dan mengkaji perubahan sosial merupakan suatu tradisi dalam bidang sosiologi<sup>64</sup>. Justeru, kemunculan teori-teori sosial adalah lahir daripada hasil kajian fenomena yang berlaku dalam masyarakat<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Dewan Bahasa dan Pustaka, *Mukadimah Ibn Khaldun*, 4.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 27.



### 2.1.2 Definisi Perubahan Sosial

Pengertian terminologi perubahan sosial memerlukan penjelasan antara perkataan perubahan dan sosial. Definisi perubahan mengikut bahasa bererti perihal berubah, peralihan atau pertukaran<sup>66</sup>. Perubahan juga didefinisikan sebagai perbezaan antara keadaan semasa dengan sebelumnya<sup>67</sup> atau perubahan sesuatu dari satu keadaan kepada keadaan lain<sup>68</sup>. Manakala perkataan sosial menurut bahasa pula bererti segala yang berkaitan dengan masyarakat, perihal masyarakat atau kemasyarakatan<sup>69</sup>. Sosial menurut perspektif istilah membawa erti pergaulan hidup atau hubungan sesama individu<sup>70</sup>. Ia bererti pergaulan atau hubungan manusia dengan mempertahankan hubungan teratur antara individu dengan individu lain dalam kelompok masyarakat<sup>71</sup>.

Ada pun perubahan sosial menurut istilah ia merujuk kepada beberapa definisi yang diberikan oleh ahli sains sosial seperti terkandung dalam buku Wilbert E. Moore yang mendefinisikan perubahan sosial sebagai perubahan penting dari struktur sosial<sup>72</sup>. Perubahan sosial juga didefinisikan sebagai segala bentuk perubahan institusi sosial dalam satu masyarakat yang akan mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap dan pola perikelakuan di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat<sup>73</sup>. Selain itu, ia juga didefinisi sebagai perubahan secara langsung atau terancang dalam sesebuah masyarakat yang mana perubahan itu berlaku dari tahap biasa, berubah kepada tahap yang lebih kompleks selaras dengan objektif dalam sistem sosial. Ia juga diertikan sebagai perubahan yang berlaku dalam struktur masyarakat, perubahan ini yang mengubah sesebuah tamadun dari satu tahap sedia ada kepada tahap

---

<sup>66</sup> *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007), 1752, entri “ubah”.

<sup>67</sup> Amir Hasan Dawi, *Sekolah dan Masyarakat*, 14.

<sup>68</sup> Al-Tanubi, Muhammad ‘Umar, *al-Taghayyur al-Ijtima’i* (Iskandariyyah: Mansha’ah al-Ma’arif Bi al-Iskandariyyah, 1995), 52.

<sup>69</sup> *Kamus Dewan*, 1518, entri “sosial”.

<sup>70</sup> Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima’i*, 52.

<sup>71</sup> Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam* (Kuala Lumpur: Polygraphic Press Sdn.Bhd, 1976), 16.

<sup>72</sup> Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, terj. Cheu Hock Tong, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986), 7.

<sup>73</sup> ‘Adli ‘Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghayyur al-Ijtima’i* (al-Iskandariyyah: al-Maktab al-Jami’i al-Hadis, 1997), 3; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*. (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 261.

tamadun yang cemerlang dan canggih<sup>74</sup>. Perubahan sosial diertikan sebagai proses berterusan dalam satu tempoh masa yang memberi kesan perbezaan atau pengubahsuaian tertentu dalam sesebuah organisasi atau institusi dalam masyarakat<sup>75</sup>.

Secara umumnya, suatu perubahan dalam bidang tertentu akan mempengaruhi bidang-bidang yang lain dalam sesebuah masyarakat atau institusi sosial lain. Dalam satu kajian berkenaan “Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam”, kajian tersebut mendefinisikan perubahan sosial kepada segala perubahan yang terjadi pada struktur, fungsi, lembaga, pandangan hidup dan perangai manusia dalam masyarakat yang mempengaruhi sistem sosial<sup>76</sup>. Sistem sosial juga didefinisi sebagai sistem yang menyusun aktiviti antara gender dan implikasinya terhadap sesuatu hak dan beban tanggungjawab dalam sesebuah masyarakat<sup>77</sup>. Penelitian kepada definisi ini ia dilihat mengikut perspektif Islam yang mana ia juga sebagai pencerahan kepada dasar-dasar sistem sosial yang diperkenalkan oleh ahli sosiologi barat iaitu sistem yang sunyi dari etika keagamaan, kecenderungan ukurannya semata-mata kerelevanan.

Dalam menjelaskan definisi perubahan sosial, beberapa aspek penting perlu dijelaskan dalam memahami erti perubahan sosial. Antaranya erti lembaga sosial ialah unsur yang mengatur pergaulan hidup untuk mencapai tata tertib melalui norma<sup>78</sup>. Lembaga juga membawa erti institusi-institusi seperti institusi kekeluargaan, kehakiman, keselamatan dan sebagainya. Selain itu, konsep sistem yang digunakan dalam definisi tersebut merujuk kepada mana-mana situasi di mana unitnya saling berhubungan untuk masa yang lama secara teratur. Suatu sistem sosial memerlukan unit

---

<sup>74</sup> Ihsan Muhammad al-Hasan, *Mawsu'ah 'Ilm al-Ijtima'*, (Lubnan: al-Dar al-'Arabiyyah Li al-Mausu'at, 1999), 193-194.

<sup>75</sup> Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 52.

<sup>76</sup> Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, (Selangor: Thinkers Library Sdn. Bhd, 2002), 12.

<sup>77</sup> Al-'Iwadi, *al-Nizam al-Ijtima'i Fi Islam*, 9.

<sup>78</sup> Alpizar, “*Islam dan Perubahan Sosial*” (Kertas Kerja Fakulti Usuluddin Universiti Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2008), 2.

itu sebagai individu-individu atau sebagai pelaku yang mana interaksinya dipelihara oleh peraturan atau norma<sup>79</sup>.

Perubahan sosial juga dianggap sebagai cara memodifikasikan atau transformasi terhadap susunan sesuatu masyarakat. Ia melibatkan perubahan dalam institusi sosial seperti ekonomi, keluarga, perubahan dalam stratifikasi sosial. Perubahan-perubahan besar dalam pola kelakuan masyarakat merupakan asas signifikan terhadap perubahan sosial dan tidak dianggap perubahan sosial apabila berlaku perubahan-perubahan kecil dalam kumpulan kecil.

Justeru, perubahan sosial adalah suatu proses yang berlaku berdasarkan satu urutan masa yang melibatkan peranan dan institusi sesuatu sistem sosial. Perubahan yang dimaksudkan boleh disifatkan sebagai ke arah kemunculan, kemerosotan atau pertumbuhan sistem sosial berkenaan. Hal ini memberi implikasi kepada perubahan hubungan sosial dan tingkah laku dalam masyarakat. Oleh yang demikian, kelompok masyarakat harus bertindak dalam mengubahsuaikan cara mereka menjalankan aktiviti, hubungan interaksi serta kepercayaan dan nilai perubahan sosial ialah perubahan pada struktur sosial, begitu juga sistem organisasi sosial dalam sesuatu masyarakat itu. Sebagai contoh perubahan bilangan pelajar yang memasuki universiti, perubahan kadar kematian di sesebuah negara dan perubahan pada peranan kaum wanita dalam sesebuah institusi di Malaysia. Perubahan dari segi kehidupan sosial tersebut menunjukkan perubahan dalam struktur sosial dan organisasi sosial, atau ia merupakan sistem sosial yang berkait dengan kehidupan harian iaitu nilai-nilai sosial dan budaya masyarakat. Justeru itu, perubahan sosial dapat dirumuskan sebagai perubahan asas yang terjadi dalam struktur sosial, sistem sosial dan organisasi sosial. Oleh yang demikian, apabila terdapat perubahan ke atas tiga unsur sosial tersebut, ini menunjukkan perubahan sosial telah berlaku<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, 7.

<sup>80</sup> Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

### **2.1.3 Ciri-Ciri Perubahan Sosial**

Dalam menentukan sesebuah masyarakat itu telah melalui perubahan sosial, beberapa aspek penting berkenaan perubahan sosial perlu difahami iaitu sesuatu perubahan yang berlaku tidak semestinya mencerminkan kemajuan sesebuah masyarakat bahkan perubahan sosial boleh dijadikan asas kepada kemunduran sesebuah masyarakat. Selain itu, sifat perubahan yang berlaku melibatkan perubahan besar dalam kelompok masyarakat, ada pun perubahan-perubahan kecil dalam masyarakat tidak dikira sebagai perubahan sosial. Oleh yang demikian, terdapat beberapa ciri-ciri perubahan sosial yang dibincangkan oleh ahli sosiologi<sup>81</sup> iaitu antaranya:

#### **2.1.3 (a) Perubahan Sosial Adalah Sejagat Tetapi Bervariasi**

Semua pola sosial adalah bergantung kepada perubahan dari semasa ke semasa sekali pun setiap masyarakat dipengaruhi oleh perubahan sosial tetapi dengan kadar perubahan berlainan. Ahli sosiologi seperti Genhard dan Jean Lenski menyatakan kadar perubahan sosial meningkat dengan kemajuan teknologi masyarakat tersebut<sup>82</sup>. Ini adalah kerana setiap reka cipta dapat berkombinasi dengan pelbagai cara melalui elemen-elemen budaya yang sedia ada. Maka, boleh dikatakan perubahan sosial lebih ketara dalam masyarakat yang mengalami perkembangan pesat dalam teknologi berbanding dengan masyarakat yang kurang kemajuan dalam penggunaan teknologi. Sebagai contoh, kadar perubahan sosial dalam kalangan masyarakat Jepun lebih tinggi berbanding dengan masyarakat Malaysia kerana perkembangan teknologi yang pesat di negara Jepun. Contoh lain tentang perubahan sosial yang memberi implikasi kepada pola tetap seperti pola tetap yang mendorong setiap orang pergi bekerja pada waktu yang sama iaitu pada sebelah pagi. Pola ini boleh menjadi kurang relevan dengan pertumbuhan bandar di mana kesesakan yang berlaku dimanifestasikan dalam kesesakan lalu lintas dan

---

<sup>81</sup> 'Adli 'Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghyir al-Ijtima'*, 42; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262-265.

<sup>82</sup> *Ibid.*.

kemudahan-kemudahan pengangkutan yang penuh sesak. Kesan perubahan sosial pada pola tetap ini bervariasi ekoran kondisi masyarakat bandar dan luar bandar.

### **2.1.3 (b) Perubahan Sosial Adalah Tanpa Dirancang**

Dalam masyarakat industri, perubahan sosial berlaku dengan sengaja atau secara langsung tanpa dirancang. Contohnya, pakar sains berusaha secara berterusan untuk membangunkan teknologi tenaga dan perubahan yang lebih berkesan. Sebaliknya manusia hanya mempunyai sedikit kefahaman tentang kesan perubahan tersebut. Sebagai contoh di Malaysia, automobil memainkan peranan penting dalam perubahan sosial, ia menjimatkan masa pengangkutan dari satu destinasi ke destinasi lain. Kemudahan automobil telah menggalakkan masyarakat bekerja di tempat yang lebih jauh lagi. Selain daripada itu, ia memberi kesan terhadap penubuhan bandar-bandar kecil di merata tempat di Malaysia<sup>83</sup>.

Manakala dalam bidang ekonomi pula, ia menggalakkan pertumbuhan kawasan perindustrian secara berleluasa dan tidak hanya tertumpu pada kawasan yang berdekatan dengan pelabuhan atau lapangan terbang sahaja di negara ini. Justeru, dengan wujudnya teknologi dalam industri automobil telah memberi sumbangan besar ke arah perubahan sosial yang memajukan sesebuah masyarakat.

### **2.1.3 (c) Perubahan Sosial Adalah Bersifat Kontroversi**

Implikasi daripada perubahan sosial secara langsung akan memaparkan unsur-unsur yang positif dan negatif. Realitinya kebanyakan transformasi sosial akan mendapat sokongan dan bantahan dalam kalangan masyarakat. Contohnya dalam revolusi industri, ia disambut hebat oleh para pemodal. Ini adalah kerana kemajuan teknologi dan kilang-kilang ini akan mendapat keuntungan yang lebih tinggi. Namun, pada masa yang sama

---

<sup>83</sup> 'Adli 'Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghyir al-Ijtima'i*, 42; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262-265.

kebanyakan pekerja akan gelisah memikirkan masalah kehilangan kerjaya mereka rentetan penggunaan mesin dan robot yang semakin meningkat<sup>84</sup>.

### **2.1.3 (d) Tempoh Dan Kesan Perubahan Sosial Adalah Berbeza**

Terdapat perubahan sosial yang penting berlaku secara berterusan dari satu generasi ke generasi yang lain dan wujud juga perubahan sosial tersebut yang kurang berkesan terhadap masyarakat berlaku dalam tempoh masa yang agak singkat. Sebagai contoh, kemajuan dalam teknologi televisyen dapat menarik perhatian manusia secara berkekalan dan berterusan. Begitu juga revolusi komputer dan automobil yang membawa kesan positif dan negatif dalam jangka masa panjang. Ada pun contoh revolusi mesin taip, kontemporari ini ia sudah lupus dan sudah terlalu jarang digunakan dan ia hanya dilihat penggunaannya di negara-negara yang kurang maju dalam aspek teknologi sahaja. Begitu juga dalam industri penggambaran, penggunaan filem dalam membuat rakaman atau sebarang bahan pembuktian tidak lagi digunakan selepas gelombang kemajuan teknologi digital tersebar luas memenuhi pasaran antarabangsa<sup>85</sup>.

### **2.1.4 Faktor Yang Mendominasi Perubahan Sosial**

Umumnya, sesuatu penemuan baharu dalam sesebuah masyarakat itu boleh mengakibatkan perubahan pada masyarakat yang berkaitan. Sesuatu perubahan yang terjadi mempunyai faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan sosial dalam masyarakat. Justeru, beberapa faktor yang mempengaruhi perubahan sosial antaranya seperti<sup>86</sup>:

---

<sup>84</sup> 'Adli 'Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghyir al-Ijtima'i*, 42; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262-265.

<sup>85</sup> Ibid..

<sup>86</sup> Majmu'ah Khubara' 'Arab fi 'Ilmi al-Ijtima', *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah li 'Ilmi al-Ijtima'* (Tunisia: al-Dar al-'Arabiyyah li al-Kitab, 2010), 264; Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 117-126; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

### 2.1.4 (a) Proses Budaya

Kebudayaan<sup>87</sup> adalah sebagai satu keseluruhan cara hidup manusia yang meliputi hasil-hasil kehidupan kelompok yang bercorak kebendaan dan bukan kebendaan. Budaya kebendaan merupakan segala ciptaan manusia yang berbentuk objek-objek tertentu seperti alat, bangunan, senjata, kenderaan dan lain-lain lagi. Manakala budaya bukan kebendaan adalah suatu ciptaan manusia yang berbentuk abstrak seperti kepercayaan, adat resam, seni, sikap, undang-undang dan sebagainya. Kebudayaan kebendaan terdiri daripada objek-objek fizikal yang direka, dibuat, digunakan dan dikongsi bersama oleh anggota masyarakat. Manakala bentuk atau elemen kebudayaan bukan material seperti ilmu pengetahuan, kepercayaan, sistem kekeluargaan, nilai, undang-undang, peraturan tentang akhlak, sopan santun dan sebagainya.

Kebudayaan mempunyai ciri-cirinya seperti wujud perubahan. Perubahan kebudayaan ialah satu proses di mana aspek-aspek kebudayaan mengalami pengubahsuaian dari masa ke semasa mengikut keadaan seperti perubahan pemakaian songket tenun tangan kepada tenunan mesin. Antara ciri-ciri lain ialah sesuatu yang dipelajari iaitu segala bentuk tingkah laku, adat resam, bahasa yang dituturi adalah dipelajari bukan dari nalurinya. Sebagai contoh, kanak-kanak akan mempelajari bagaimana mengamalkan adat resam dan nilai-nilai kebudayaan masyarakatnya. Selain itu, elemen budaya ialah dikongsi bersama oleh sekumpulan manusia. Contohnya, bangsa Melayu, Cina, India menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi dan ia merupakan satu simbol yang digunakan oleh anggota masyarakat untuk berinteraksi dan berkomunikasi. Manakala ciri-ciri yang lain juga ialah ianya mempunyai nilai integratif. Contohnya, sesuatu bangsa itu disatupadukan oleh kebudayaan yang sama seperti baju kebangsaan harus berasaskan kepada baju Melayu dan ini merupakan satu nilai integratif yang boleh menggambarkan perpaduan ahlinya.

---

<sup>87</sup> Dewan Bahasa dan Pustaka, *Mukadimah Ibn Khaldun*, 8; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 76-77.

Justeru, proses budaya merupakan suatu yang dinamik kerana manusia sering memperkenalkan elemen-elemen baharu. Begitu juga mereka meninggalkan elemen lain atau mereka cipta sesuatu yang baharu serta menyebarkan budaya inovasi kepada orang lain atau masyarakat lain. Proses yang secara terancang atau secara langsung berlaku secara berleluasa akan menyebabkan berlakunya perubahan sosial.

#### **2.1.4 (b) Struktur Sosial**

Sistem sosial<sup>88</sup> merupakan premis asas dalam pembangunan masyarakat. Sistem sosial mengandungi struktur yang terdiri daripada pengelompokan unit-unit, serta institusi-institusi yang didukung oleh pelaku-pelakunya iaitu individu-individu dalam masyarakat. Unit dan institusi ini mempunyai peranan yang menjalankan fungsi sosial yang berbeza-beza serta kompleks dan adakalanya bercanggah di antara satu sama lain untuk membentuk struktur dan sistem sosial yang berupaya mengekal serta meneruskan kesinambungan sosial dalam sistem berkenaan. Unit dan institusi yang terdapat dalam sistem sosial ini juga ditafsirkan sebagai struktur yang memiliki sifat dan peranan yang berbeza-beza tetapi tidak dapat berfungsi secara terpisah atau tersendiri. Apabila berlaku perubahan dalam unit dan institusi secara langsung ia akan memberi kesan kepada sistem sosial. Unit-unit dalam sistem sosial adalah saling bertindak dan saling terjalin.

Fenomena perubahan dalam masyarakat wujud apabila tindakan ahli komuniti saling mempengaruhi dan dipengaruhi oleh struktur sosial dan institusi serta unit yang sedia wujud dan saling terjalin di antara satu sama lain dari aspek nilai, kepercayaan, norma dan tindakan yang dikongsi bersama. Ini bererti individu dan struktur sosial saling bertindak dalam merancang dan menentukan haluan perubahan. Ibnu Khaldun menyebut organisasi sosial adalah manusia boleh menghuni di suatu tempat yang umum

---

<sup>88</sup> Junaenah Sulehan et al., *Masyarakat Perubahan dan Pembangunan* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005), 30-31.



dan menetap secara bersama di kota-kota dan di perkampungan untuk berinteraksi sesama mereka serta memenuhi keperluan kepuasan manusia selaras dengan sifat semulajadi manusia memerlukan pertolongan demi mencapai suatu taraf hidup dengan keadaan yang berbeza-beza<sup>89</sup>.

Sebagai contoh, kewujudan segelintir kelompok elit dalam sistem pemerintahan yang berkuasa dan berautoriti dalam membuat keputusan semasa merancang pembangunan dalam bidang ekonomi atau pun politik, telah berupaya menguasai, mengawal dan menyalurkan pengagihan sumber-sumber yang terbatas. Perancangan yang dibuat dipengaruhi juga oleh faktor sejarah sesebuah negara seperti faktor penjajahan yang telah menyebabkan pemusatan kuasa dan kawalan dalam kalangan segelintir kelas sosial dalam sektor atau bidang tertentu sehingga sumber-sumber pengeluaran dalam pembangunan hanya dikuasai oleh segelintir kelompok sosial sahaja. Pencerahan kepada realiti tersebut seperti revolusi hijau merupakan satu contoh klasik dalam pengajian pembangunan di mana perubahan daripada pertanian yang bercirikan sara diri kepada pengeluaran yang bersifat komersial telah berlaku di negara-negara membangun. Dalam mengubah bentuk pembangunan pertanian tradisional kepada pengeluaran pertanian komersial, ini memerlukan pengkhususan dalam tanaman yang boleh menghasilkan keuntungan tinggi dengan penggunaan buruh dibayar serta mekanisasi tinggi. Alat-alat peralatan pengeluaran pertanian yang menggunakan tenaga haiwan dan manusia diambil alih oleh mesin, jentera serta peralatan yang lebih baik dan cekap. Kehebatan revolusi pertanian yang berlaku ini telah mencetuskan perubahan sosial akibat pengeluaran lebihan makanan yang boleh dieksport, teknik pengeluaran yang menjimatkan kos buruh, penggunaan mesin-mesin baharu, benih dan baka yang bermutu baik serta penggunaan racun dan baja<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, 59.

<sup>90</sup> Majmu'ah Khubara' 'Arab fi 'Ilmi al-Ijtima', *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah li 'Ilmi al-Ijtima'*, 264; Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 117-126; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

Perubahan dalam sistem pengeluaran komersial membentuk struktur sosial yang berasaskan hubungan formal dan sistematik. Selain revolusi pertanian, pertumbuhan dan pembangunan sektor perindustrian, perusahaan dan perdagangan turut memberikan kesan terhadap sistem sosial masyarakat yang menyebabkan peranan dan fungsi sosial menjadi lebih kompleks serta saling lengkap melengkapi hasil daripada mobiliti sosial yang semakin baik.

Kesimpulannya, struktur sistem sosial memainkan peranan penting dalam mencetus perubahan serta pembangunan dalam sistem masyarakat. Struktur sistem sosial tersebut termasuklah sistem kepemimpinan, perundangan, ekonomi, pendidikan, kesihatan, nilai budaya, kepercayaan dan adat resam.

#### **2.1.4 (c) Idea**

Idea merupakan satu inovasi yang mengubah pandangan orang dalam sesebuah masyarakat, seperti juga dengan perubahan teknologi. Idea-idea baharu berupaya mempengaruhi cara kehidupan manusia. Sebilangan besar ahli sosiologi berpendapat idea bukan sahaja dapat mempengaruhi kebudayaan material tetapi juga idea-idea lain. Sekiranya idea-idea baharu yang berkaitan dengan bidang-bidang seperti agama, ekonomi, pendidikan atau politik dilaksanakan akan memberi kesan terhadap perubahan sosial<sup>91</sup>.

#### **2.1.4 (d) Persekitaran Semula Jadi**

Masyarakat manusia dan persekitaran semula jadi adalah saling berhubungan antara satu sama lain. Oleh itu salah satu daripada kedua-dua elemen ini berubah akan menyebabkan perubahan sosial akan berlaku dan mempengaruhi salah satu elemen lagi. Sebagai contoh, perubahan persekitaran semula jadi seperti gempa bumi akan memberi

---

<sup>91</sup> Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 267.

kesan jangka panjang dan pendek. Tetapi bukan semua persekitaran membawa kepada perubahan sosial. Ia hanya melibatkan kawasan-kawasan yang sering dilanda malapetaka seperti banjir, kemarau, gempa bumi atau gunung berapi. Ia mungkin berlaku perubahan kerana penduduknya terpaksa berpindah ke kawasan lain yang akan membentuk hubungan sosial dengan masyarakat lain pula. Situasi beginilah yang membawa kepada perubahan sosial kerana berlaku perubahan pada persekitaran semulajadi<sup>92</sup>.

#### **2.1.4 (e) Demografi**

Faktor demografi ini mencakupi jumlah atau peratusan kelahiran, kematian, nisbah gender, purata bilangan penduduk di pendalaman dan yang berhijrah ke bandar dan lain-lain. Kesemua ini berperanan dalam mencetuskan perubahan sosial dalam sesebuah masyarakat<sup>93</sup>. Perubahan dalam aspek saiz dan komposisi penduduk juga merupakan faktor kepada perubahan sosial. Pertambahan penduduk yang pesat di sesebuah negara mungkin akan menyebabkan penduduknya tidak mempunyai makanan yang mencukupi atau menghadapi kebuluran sebagaimana yang berlaku di Afrika dan India.

Penduduk dari kawasan yang sesak atau kampung akan berhijrah ke tempat-tempat lain yang mana proses tersebut akan memberi kesan kepada struktur sosial. Sebagai contoh, penghijrahan warga desa ke bandar seperti Kuala Lumpur menyebabkan terdapat banyak kawasan setingan. Begitu juga keadaannya bagi negara yang terdapat ramai penduduk warga tua akan menghadapi masalah penjagaan orang-orang tua. Sebaliknya jika kadar kelahiran menurun, maka akan terdapat hospital

---

<sup>92</sup> Majmu'ah Khubara' 'Arab fi 'Ilmi al-Ijtima', *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah li 'Ilmi al-Ijtima'*, 264; Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 117-126; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

<sup>93</sup> Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 120.

bersalin dan sekolah ditutup. Perubahan-perubahan yang seumpama ini merupakan faktor utama kepada perubahan sosial<sup>94</sup>.

#### **2.1.4 (f) Kepimpinan**

Pemimpin-pemimpin yang berkaliber dan mempunyai banyak idea boleh membawa kepada perubahan sosial apabila mereka mempunyai pengaruh yang boleh dipercayai falsafah mereka. Namun perubahan kerana pengaruh pemimpin kebiasaannya tidak berterusan kerana sesuatu pergerakan sosial itu akan tamat dengan kematiannya pemimpin tersebut atau tamat tempoh kekuasaannya.

#### **2.1.4 (g) Inovasi Dalam Bidang Teknologi**

Kemajuan dalam bidang teknologi juga merupakan faktor utama yang menyumbang kepada perubahan sosial. Teknologi boleh didefinisikan sebagai aktiviti atau kajian yang menggunakan pengetahuan sains untuk tujuan praktis dalam industri, pertanian, perubatan, perniagaan dan lain-lain<sup>95</sup>.

Sebelum kemajuan teknologi, manusia menggunakan alat-alat pengangkutan yang mundur untuk bergerak dari satu tempat ke tempat lain. Alat-alat pengangkutan yang seumpama ini mengambil masa yang lama dan memerlukan pengorbanan tenaga dalam sesuatu perjalanan. Selain itu dalam aspek keselamatan juga terdedah kepada ancaman-ancaman yang berisiko kepada maruah dan diri khususnya bagi kaum wanita. Sebagai contoh alat-alat pengangkutan terdahulu seperti rakit, perahu, sampan dan di negara padang pasir menjadikan haiwan seperti keldai, kuda, unta sebagai alat tunggangan dan alternatif pengangkutan mereka dalam proses interaksi sosial sesama mereka.

---

<sup>94</sup> Majmu'ah Khubara' 'Arab fi 'Ilmi al-Ijtima', *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah li 'Ilmi al-Ijtima'*, 264; Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 117-126; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

<sup>95</sup> *Kamus Dewan*, 1630, entri "teknologi".

Namun, inovasi yang berlaku dalam bidang teknologi pengangkutan memberi kesan yang mendalam dalam masyarakat. Sebagai contoh, penciptaan teknologi motor bot telah mempercepatkan perjalanan di perairan sekaligus menjimatkan masa dan tenaga pengguna. Manakala kemajuan teknologi yang mencipta kereta telah membolehkan manusia lebih mudah untuk bergerak dari satu lokasi ke lokasi yang lain, begitu juga dengan kemunculan pengangkutan di udara seperti kapal terbang memudahkan seseorang melakukan perjalanan dari satu destinasi ke destinasi yang lain. Implikasi dalam kemajuan teknologi kenderaan di perairan, darat dan udara boleh merapatkan jarak antara kampung dengan bandar sekaligus antara negara-negara di merata dunia. Selain itu, ia juga memajukan kegiatan ekonomi di kawasan luar bandar. Walau bagaimana pun tidak dapat dinafikan bahawa kesan negatif sampingan seperti pencemaran udara dan kesesakan lalu lintas di bandar-bandar tidak dapat dielakkan akibat daripada inovasi teknologi ini.

Kemajuan teknologi dalam bidang pertanian seperti penyelidikan padi yang boleh memberi hasil padi dalam masa yang lebih singkat. Teknologi pengeringan dan pengilangan dapat mempercepatkan lagi proses pengeluaran padi. Justeru, melalui teknologi pertanian, manusia dapat menambahkan hasil pertanian untuk memenuhi keperluan sendiri serta mengeksport ke negara lain. Manakala dalam teknologi pembuatan, peralatan yang serba canggih dan automatik telah meningkatkan produktiviti sesebuah negara dan secara langsung meningkatkan lagi aktiviti pembangunan ekonomi dalam sesebuah negara<sup>96</sup>.

#### **2.1.4 (h) Ketetapan Undang-Undang**

Ketetapan undang-undang, akta, resolusi (*qarar*), enakmen, statut, prosedur dan lain-lain dalam sesebuah negara atau sesebuah institusi dan lain-lain juga memberi implikasi kepada suasana kehidupan sosial. Kedudukan undang-undang sedia ada membezakan

---

<sup>96</sup> Majmu'ah Khubara' 'Arab fi 'Ilmi al-Ijtima', *al-Mawsu'ah al-'Arabiyyah li 'Ilmi al-Ijtima'*, 264; Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima'i*, 117-126; Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial*, 262.

status perubahan sosial antara sesebuah negara. Namun, jika berlaku perubahan atau penggubalan baharu dalam sesebuah akta, ia akan mempengaruhi suasana kehidupan sosial dari keadaan sebelumnya kepada keadaan yang baharu. Undang-undang yang dimaksudkan ini antaranya seperti undang-undang dalam perindustrian, pertanian, kesihatan, pemasaran, percukaian, eksport import, penempatan dan sebagainya yang mencetus kepada perubahan sosial dalam sesebuah negara<sup>97</sup>.

## **2.2 Perkaitan Antara Terminologi Perubahan Sosial Dengan ‘*Uruf*’**

### **2.2.1 Pengenalan**

Perbincangan tentang konsep perubahan sosial berserta faktor dan ciri-cirinya telah dinyatakan di awal kajian. Dalam mengemukakan perkaitan antara dua terminologi ini, penjelasan tentang ‘*uruf*’ perlu dinyatakan bagi merealisasikan ruang persamaan dan perbezaan tersebut.

Dalam metodologi penentuan hukum fiqh semasa, ‘*uruf*’ merupakan satu mekanisme penting yang berfungsi sebagai pentafsir kepada situasi sosial yang berlaku sebelum sesuatu hukum itu diputuskan dan difatwakan. ‘*Uruf*’ didefinisikan sebagai sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan manusia sama ada dalam bentuk perkataan dan tingkah laku<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Al-Tanubi, *al-Taghayyur al-Ijtima’i*, 119-120.

<sup>98</sup> Al-Durayni, Muhammad Fathi, *al-Manahij al-Usuliyah fi al-Ijtihad bi al-Ra’yi fi al-Tasyri’ al-Islami* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1997), 452; Shalabi, Muhammad Mustafa, *Usul al-Fiqh al-Islami*. (Bairut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1986), 313; al-Zuhayli, Wahbah, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2004), 829; Ibnu ‘Abidin, Muhammad Amin Afandi, *Majmu’ah Rasail Ibnu ‘Abidin*, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi, t.t.), 112.

### 2.2.2 Syarat-Syarat '*Uruf*

Dalam memastikan sesuatu perkataan atau tingkah laku itu sebagai '*uruf*', perlu dinyatakan beberapa syarat yang perlu diambil kira dalam penelitian hukum '*uruf*'. Syarat-syaratnya adalah sebagaimana berikut<sup>99</sup>:

#### 2.2.2 (a) Berterusan

'*Uruf*' mestilah berlaku secara berterusan dan menyeluruh dalam sesebuah tempat, puak, kaum atau sesebuah negara. Sebagai contoh, menjadi amalan tradisi masyarakat Arab di Mesir untuk melengkapkan sesebuah ikatan perkahwinan tentang kos penyediaan perabot kelengkapan rumah bagi bakal suami isteri adalah ditanggung oleh pihak bakal pengantin perempuan. Situasi ini berbeza '*urufnya* dengan masyarakat di Jordan, iaitu kos penyediaan perabot ditanggung sepenuhnya oleh bakal suami<sup>100</sup>.

Manakala situasi yang berbeza tentang '*uruf*' masyarakat Arab dengan '*uruf*' masyarakat Islam Melayu yang tidak mengambil pendekatan masyarakat Arab dalam pelaksanaan amalan pemberian mahar iaitu mahar (*ta'jil*). Pemberian ini ditanggung sebahagian dari keseluruhan mahar iaitu dengan sebahagian pertama diberi semasa akad perkahwinan manakala sebahagian lagi diberi selepas akad perkahwinan yang kebiasaannya diberikan dalam jangka masa panjang tanpa ditentukan bila masa pemberian sebahagiannya lagi. '*Uruf*' masyarakat Melayu Islam kebiasaannya melaksanakan pemberian mahar sepenuhnya semasa akad perkahwinan.

#### 2.2.2 (b) '*Uruf* Mestilah Wujud Ketika Pelaksanaan Sesuatu Perkara

Kewujudan '*uruf*' semasa pelaksanaan sesuatu perkara atau hukum mesti merujuk kepada '*uruf*' yang lalu iaitu '*uruf*' semasa memutuskan hukum. Jika ia dirujuk kepada

---

<sup>99</sup> Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 846-849; al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 897; Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 333; al-Ashqar, Muhammad Sulayman 'Abd Allah, *al-Wadih fi Usul al-Fiqh*, ('Amman: Dar al-Nafa'is, 2012), 156-157.

<sup>100</sup> Faris al-Mar'i, (Pensyarah Kanan, Dr., Pakar Fiqh, Usul Fiqh, Qawa'id Fiqh, Maqasid Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul di Universiti Mu'tah, Jordan) dalam temubual bersama penulis, 18 Mac 2013.

'*uruf*' selepas atau sebelum proses tersebut, ia tidak diambil kira. Sebagai contoh '*uruf*' dalam pelaksanaan *bai' wafa'*, masyarakat dahulu mengamalkan konsep *ijab qabul* dalam akad jual beli. Kontemporari ini pengaplikasian tersebut tidak lagi digunakan ekoran perubahan sosial hidup manusia yang telah merubah '*uruf*' masyarakat melalui proses inovasi dalam teknologi telah merubah konsep amalan sebelumnya. Sebagai contoh akad jual beli sesuatu melalui mesin elektronik atau belian melalui internet. Dalam keadaan ini konsep akad jual beli tidak dapat diaplikasikan lagi ekoran perubahan sosial yang berlaku.

### **2.2.2 (c) Tidak Bercanggah Dengan Keputusan Antara Pihak Yang Terlibat Dalam Sesuatu Akad**

Dalam situasi ini, '*uruf*' tidak diambil kira apabila berlawanan dengan keputusan yang dicapai antara kedua pihak. Justeru, keputusan tersebut perlu didahulukan daripada mengambil kira faktor '*uruf*'. Sebagai contoh, menjadi kebiasaan dalam masyarakat Malaysia atau '*uruf*' dalam perkahwinan kedua-dua pihak pengantin menyediakan barang hadiah sebagai hantaran dihari majlis perkahwinan. Aktiviti pemberian hantaran sudah sebatu dalam jiwa masyarakat Melayu. Namun, jika antara kedua pihak pengantin ini bersetuju dan sepakat untuk tidak membawa hantaran tersebut. Keputusan itu yang dilaksanakan iaitu majlis perkahwinan tanpa dulang hantaran, bukan apa yang menjadi kebiasaan pada majlis perkahwinan. Dalam situasi ini '*uruf*' tidak boleh memainkan peranan kerana persetujuan yang disepakati antara pengakad dan penerima akad lebih kuat daripada '*uruf*'. Ini diperkukuhkan oleh kaedah fiqh<sup>101</sup>: “المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً”.

---

<sup>101</sup> Al-Zuhayli, Muhammad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah 'Ala al-Madhahib al-Hanafī wa al-Shafī'i*, (Kuwait: Jami'ah al-Kuwait, 1999), 304.



### 2.2.2 (d) 'Uruf Mestilah Tidak Bercanggah Dengan Nas Syarak

Sesuatu 'uruf yang berlaku mestilah selari dengan peraturan syarak yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah. Dalam erti kata lain mana-mana hal yang dikira 'uruf tidak boleh bercanggah dengan nas al-Quran dan al-Hadis atau bercanggah dengan prinsip asas dalam syariah. Contohnya dalam sesuatu akad mesti ada persetujuan antara kedua-dua pihak. Justeru sekiranya wujud 'uruf yang bercanggah dengan konsep persetujuan itu, maka 'uruf tersebut tidak perlu diambil kira. Begitu juga keadaannya apabila 'uruf bertentangan dengan nas secara terus 'uruf tersebut tidak perlu dijadikan asas dalam penentuan hukum kerana ia adalah 'uruf fasid. 'Uruf fasid<sup>102</sup> ialah 'uruf yang batil pada asal 'uruf itu kerana ia bercanggah dengan nas yang khusus atau asas-asas syarak serta disiplin syariah yang tidak menerima ketentuan manusia merubah syarak. Ia meliputi amalan yang menghalalkan perkara haram antaranya seperti meminum arak yang mana perbuatan tersebut telah dinyatakan oleh nas secara khusus. Begitu juga tindakan menggugurkan perkara wajib seperti amalan meninggalkan solat ketika musibah.

### 2.2.3 Nas Al-Quran Yang Berkait Dengan 'Uruf

Perkaitan 'uruf atau kebiasaan masyarakat dalam penentuan hukum syarak mempunyai implikasi yang mendorong seseorang mujtahid mengenal pasti aspek perubahan dalam 'uruf agar pematwaan hukum selaras dengan prinsip agama yang menekankan kemaslahatan dan menolak kefasadan. Dalam metodologi ijihad juga ditemukan bukti-bukti adanya hubungan antara hukum syarak dengan 'uruf. Antara dalil-dalil yang memperakui kedudukan 'uruf dalam penentuan hukum ialah seperti berikut:

Firman Allah SWT iaitu:

وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ  
al-Nisa' 4: 19

<sup>102</sup> Al-Durayni, *al-Manahij al-Usuliyah*, 452.

Terjemahan: ...dan bergaulah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik.

Begitu juga firmanNya tentang dalil '*uruf* iaitu berkenaan *kafarah* melanggar sumpah:

فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ

al-Ma'idah 4: 89

Terjemahan: ...maka bayaran dendanya ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari jenis makanan yang sederhana yang kamu (biasa) berikan kepada keluarga kamu....

Firman Allah SWT berkenaan suruhan pelaksanaan nafkah kepada isteri dan anak-anak, ianya disebut dalam ayat 233 dari surah al-Baqarah iaitu:

وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

al-Baqarah 2: 233

Terjemahan: ...dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya.

Implikasi pelaksanaan hukum daripada nas tersebut ialah hukum syarak tidak dapat dilaksanakan tanpa merujuk kepada realiti sebenar yang berlaku dalam individu dan masyarakat atau '*uruf* semasa di saat pelaksanaan hukumnya.

## 2.2.4 Aspek Perbezaan Dan Persamaan Antara Perubahan Sosial Dan '*Uruf*

### 2.2.4 (a) Penglibatan Masyarakat

Sesuatu perubahan sosial akan berlaku apabila wujud perubahan besar secara menyeluruh dalam kelompok masyarakat seperti berlaku proses inovasi dalam bidang teknologi yang menyebabkan penggunaan pengangkutan dengan menggunakan tenaga haiwan serta perahu sudah semakin pupus dan hampir tidak digunakan. Inovasi ini telah merubah masyarakat kepada penggunaan pengangkutan seperti motor, kereta, van, bas, komuter, kapal terbang, jet dan sebagainya. Dalam konteks '*uruf*, perubahan yang disebabkan inovasi teknologi pengangkutan ianya harus kerana menepati prinsip syarak iaitu memudahkan urusan interaksi sesama manusia.

'*Uruf* juga mengambil kira aspek perubahan besar dalam kelompok masyarakat seperti dalam masalah upah *mu'adhhdhin* (tukang azan), imam, khatib, pengajar ilmu agama, pengajar al-Quran iaitu pada asasnya mereka tidak harus mengambil bayaran sebagaimana diputuskan oleh Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad kerana urusan tersebut merupakan perkara ketaatan seperti tidak harus mengambil bayaran dan menyewa individu lain dalam melakukan ibadah puasa, solat, membaca al-Quran dan sebagainya<sup>103</sup>. Namun, realiti hari ini disebabkan perubahan masa dan kekangan individu dalam melakukan kebajikan tersebut. Fuqaha kebelakangan ini menfatwakan dibolehkan *mu'adhhdhin* mengambil upah untuk berbuat demikian<sup>104</sup>. Begitu juga keadaannya pengajar-pengajar ilmu agama. Perubahan ini berlaku kerana individu terdahulu yang melakukan kebajikan ini mendapat bantuan dari Baitulmal secara berterusan yang mana mereka tidak berhajat kepada bayaran upah<sup>105</sup>. Ironinya, bayaran upah seumpama ini tidak lagi wujud dewasa ini menyebabkan mereka harus mengambil upah kerana tanpa tindakan seumpama itu boleh menyebabkan sukarelawan tersebut mengundurkan diri kerana tiada punca pendapatan. Keadaan ini akan memberi impak negatif dalam pembangunan modal insan generasi al-Qurani dan modal insan yang bertaqwa, utuh pada agama. Perubahan '*uruf* dalam aspek ini mempunyai persamaan iaitu melibatkan sekumpulan masyarakat. Ironinya, keadaan berbeza dengan '*uruf* yang mana dalam situasi tertentu hanya melibatkan individu yang bersifat keseorangan seperti yang berlaku kepada Ibnu 'Abbas apabila datang seorang pembunuh meminta fatwa tentang taubatnya. Hadis Ibnu 'Abbas ini ialah<sup>106</sup>..

---

<sup>103</sup> Ibnu 'Abidin, *Majmu'ah Rasa'il Ibnu 'Abidin*, 2:123-124; al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 2: 948.

<sup>104</sup> *Ibid.*; Muhammad Mustafa Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 330.

<sup>105</sup> Al-Zuhayli, Muhammad, *al-Nazariyyat al-Fiqhiyyah*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2009), 190-191.

<sup>106</sup> Al-'Asqalani, Shihab al-Din Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Hajar, *Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi'i al-Kabir*, Tahqiq: Abu 'Asim Hasan bin 'Abbas bin Qutub, Kitab: al-Qada', no Hadis 2574, (t.tp.: Mu'assasah Qurtubah, 1995), perawinya *thiqah*, 4:343.

حديث ابن عباس: ((أُنه سئل عن قتل أله توبة؟، فقال مرة: لا، وقال مرة: نعم، فسئل عن ذلك، فقال: رأيت في عيني الأول أنه يقصد القتل فقمعته، وكان الثاني صاحب واقعة يطلب المخرج)).

Terjemahan: “Sesungguhnya dia (Ibnu ‘Abbas) ditanya tentang orang yang membunuh, adakah diterima taubatnya? Ibnu ‘Abbas menjawab (dalam satu kes): Tidak. Dalam kes lain Ibnu ‘Abbas menjawab: Ya. Beliau ditanya mengenai jawapan dalam dua situasi kes itu. Beliau (Ibnu ‘Abbas) menjawab: Aku melihat pada bahasa badan bagi kes yang pertama dia ingin membunuh, maka aku mencegahnya. Manakala kes kedua adalah pembunuh terlibat dalam pembunuhan tetapi dia ingin keluar (taubat) dari perbuatan itu”.

Fatwa ini bukan bererti beliau tidak memahami firman Allah SWT sebagaimana berikut:

﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ  
الذُّنُوبَ جَمِيعًا

al-Zumar 39: 53

Terjemahan: Katakanlah (wahai Muhammad): "Wahai hamba-hambaKu yang telah melampaui batas terhadap diri mereka sendiri (dengan perbuatan-perbuatan maksiat), janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah, kerana sesungguhnya Allah mengampunkan segala dosa...”.

Ayat yang dinyatakan itu menjelaskan bahawa Allah SWT mengampun segala dosa kecuali dosa syirik dengan syarat penjenayah tersebut benar-benar bertaubat. Oleh yang demikian, jika diperhatikan kisah ini menunjukkan bahawa Ibnu ‘Abbas mengeluarkan fatwa yang agak jauh dari konteks makna ayat tersebut. Namun untuk mencapai kehendak maqasid dan masalah beliau memfatwa taubat pembunuh tidak diterima kerana melihat kepada ‘*uruf*’ orang yang bertanya terdapat padanya tanda-tanda kemarahan dan keinginan untuk membunuh. Justeru, pertanyaan lelaki itu mempunyai maksud tersirat iaitu jika perbuatan membunuh itu diampuni, maka dia akan meneruskan perbuatan membunuh.

Dalam situasi begini, pengeluaran fatwa oleh mufti bukan sahaja bersandarkan pada nas-nas syarak tetapi ia perlu disandarkan juga pada elemen *maqasid al-shar‘iyyah*

dan keadaan semasa seperti yang dizahirkan oleh adat kebiasaan sama ada di peringkat individu atau perseorangan atau pun dalam masyarakat.

#### **2.2.4 (b) Norma Sosial**

Norma ialah ukuran untuk menentukan sesuatu yang mana ia bergantung sepenuhnya kepada tingkah laku manusia. Ia juga merupakan peraturan atau ketentuan yang sudah menjadi kebiasaan yang dijangka akan dipatuhi oleh setiap anggota masyarakat<sup>107</sup>. Kelakuan dan tindakan anggota masyarakat ditentukan oleh norma masyarakat yang dianggap wajar dalam sesuatu masyarakat.

Manakala dalam *'uruf* kerelevanan sesuatu kelakuan dan keupayaan bertindak diukur oleh syarak yang mana tidak semua aktiviti sosial diiktiraf oleh syarak seperti pergaulan bebas antara lelaki dan wanita. Justeru ia berbeza dengan norma sosial yang mana norma tersebut dinilai mengikut kewajaran hasil daripada tindakan anggota masyarakat.

#### **2.2.4 (c) Faktor-Faktor Yang Membawa Kepada Perubahan**

Sesuatu perubahan sosial yang berlaku disebabkan wujudnya faktor pendesak iaitu faktor-faktor yang membawa kepada perubahan sosial seperti proses budaya, struktur sosial, idea, persekitaran semula jadi, penduduk, kepimpinan inovasi dalam bidang teknologi dan ketetapan undang-undang.

Ada pun dalam *'uruf*, aspek-aspek yang membawa kepada perubahan *'uruf* ialah sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu al-Qayyim adalah disebabkan perubahan masa, tempat, keadaan dan kebiasaan manusia atau ahlinya. Menurut Ibnu 'Abidin al-Hanafi, beliau menjelaskan lagi faktor-faktor perubahan *'uruf* ialah kerana berlaku keperluan atau kefasadan manusia pada sesuatu zaman. Faktor-faktor inilah memberi

---

<sup>107</sup> *Kamus Dewan*, 1085, entri "norma".

implikasi kepada perubahan hukum syarak yang didasari oleh ‘*uruf*’ dan pengekalannya hukum dalam situasi ini akan membawa kepada kesukaran, kemudharatan dalam kalangan manusia serta bercanggah dengan prinsip syarak iaitu meringan dan mempermudah serta menangani kemudharatan dan kefasadan<sup>108</sup>.

Faktor-faktor perubahan ‘*uruf*’ antaranya adalah kerana peredaran zaman atau era, masa dan waktu. Ketiga-tiga terminologi ini mempunyai perkaitan antara satu sama lain. Pengaruh perubahan zaman memberi implikasi kepada corak dan gaya hidup masyarakat yang mengundang kepada perubahan sesuatu hukum syarak daripada sebelumnya kepada hukum semasa<sup>109</sup>. Sebagai contoh pendirian Sayyidina ‘Umar al-Khattab tentang *asnaf mu'allaf*. Berpandukan kepada kronologi pemberian zakat kepada golongan ini, pada zaman Rasulullah SAW pemberian zakat ini berlangsung secara aktif dengan hasrat pemberian ini mereka tidak memusuhi Islam dan ia juga sebagai pendekatan dakwah kepada ajaran Islam. Ini berdasarkan pengakuan Safwan bin Umayyah, beliau mengatakan: “Rasulullah memberikanku sejumlah harta, pada hal dia adalah orang yang paling aku benci. Oleh kerana dia selalu memberikanku harta tersebut, maka jadilah dia orang yang paling aku cintai”<sup>110</sup>. Allah SWT juga telah menetapkan *asnaf* ini dalam firmanNya iaitu:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي  
 الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
 حَكِيمٌ ﴾

al-Tawbah 9: 60

Terjemahan: “Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dipujuk hatinya, untuk (memerdekakan) hamba, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yang sedang dalam perjalanan...”

<sup>108</sup> Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 331.

<sup>109</sup> Al-Qardawi, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina*, 48.

<sup>110</sup> Muhammad Baltaji, *Ijtihad Umar bin Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*, 189; Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir*, (Lubnan: Dar al-Qalam, t.t.), 10:543; Abi Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Razi al-Jasas, *Ahkam al-Quran*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), 3:160.

Melalui nas ini, pemberian zakat kepada golongan *mu'allaf* ini disebut secara jelas dalam ayat tersebut sebagai golongan yang layak menerima zakat. Namun, pendirian 'Umar RA yang menyekat pemberian ini kepada asnaf *al-Mu'allaf* telah mendapat kritikan dan perbincangan serius dalam kalangan fuqaha dan mujtahid sehingga ada yang mengatakan tindakan 'Umar RA itu *menasakhkan* hukum dalam al-Quran<sup>111</sup>. Ini berikutan tindakan Sayyidina 'Umar yang menafikan zakat pada zaman pemerintahan Sayyidina Abu Bakr<sup>112</sup> dengan hujahnya: “Dahulu Rasulullah menganggap kalian sebagai *mu'allaf*, ketika Islam saat itu di ambang pengenalan dan pengikutnya hanya sebilangan masyarakat sahaja. Tetapi Allah SWT menjadikan kedudukan Islam sudah diterima dan tersebar luas dengan gemilang<sup>113</sup>, maka pergilah kalian bekerja sebagaimana kaum muslimin bekerja. Kebenaran adalah berasal dari Tuhan kalian. Barang siapa yang mahu beriman, maka berimanlah dan barang siapa yang tidak mahu beriman maka kufurlah”<sup>114</sup>. Rentetan daripada tindakan Sayyidina 'Umar ini, tidak diragukan lagi bahawa hukum pemakaian agihan zakat kepada golongan *mu'allaf* ini bergantung kepada kesesuaian situasi dan kedudukan yang ada dalam masyarakat muslim. Keputusan ini bukan bererti Sayyidina 'Umar dan Abu Bakr mengeneppikan nas al-Quran atau menasakhkannya dengan menyokong tindakan khalifah itu tetapi beliau bertindak sebagai memberhentikan (*tawaqquf*) pemberian zakat kepada golongan ini kerana objektif pensyariatian hukum tersebut sudah dicapai. Ini dikuatkan dengan kata-kata Ibnu Hummam yang merumuskan permasalahan tersebut iaitu tujuan akhir dari *tashri'* ini adalah demi tercapainya kemenangan dan kejayaan kaum muslimin. Sedangkan pemberian harta kepada orang-orang *mu'allaf*

---

<sup>111</sup> Al-Sa'di, 'Abd al-Malik Abd al-Rahman, *Masa'il fi Fiqh al-Zakat wa Mustajiddatiha al-Mu'asirah: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah* (Jordan: Maktabah Zikra, 2003), 59.

<sup>112</sup> Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad bin 'Abd al-Wahid al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadir*, Tahqiq: 'Abd al-Razaq Ghalib al-Mahdi, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 2:265; Muhammad Baltaji, *Ijtihad Umar bin Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*, 193; al-Jasas, *Ahkam al-Quran*, 160-161.

<sup>113</sup> Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad al-Ansari, *al-Jami' li Ahkam al-Quran*, Tahqiq: 'Abd al-Hamid Handawi, (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2011), 4:376.

<sup>114</sup> Al-Jassas, *Ahkam al-Quran*, 160-161.

pada zaman Rasulullah, hanyalah sebagai premis minoritinya untuk menambah kekuatan Islam<sup>115</sup>. Apabila matlamat kemenangan Islam mampu dicapai dan diraih ia tidak perlu kembali kepada strategi awal yang akan menunjukkan Islam dan orang-orang Islam masih dalam keadaan lemah. Tindakan berterusan kepada strategi awal akan menyebabkan tindakan yang berlawanan arus kegemilangan Islam yang telah dicapai pada zaman Rasulullah SAW dengan penubuhan Kota Madinah.

Begitu juga dengan peralihan dan peredaran masa telah merancakkan lagi kemajuan dalam sains teknologi yang telah memonopoli sebahagian besar unsur-unsur perubahan sosial. Keadaan ini telah menyaksikan perubahan dan penilaian semula pada sebahagian hukum syarak oleh mujtahid kontemporari. Pengaplikasian terus hukum-hukum Islam yang berkait dengan isu-isu kontemporari tidak lagi rasional kerana ia memperlihatkan hukum Islam sebagai lesu, songsang dan jumud. Dalam pada masa yang sama isu-isu kontemporari juga sering muncul dan terbit ekoran peredaran masa yang menuntut para mujtahid memerah minda berijtihad melalui mekanisme *qias* dan sebagainya kerana isu-isu ini tidak pernah timbul pada zaman silam.

Faktor perubahan *'uruf* juga adalah disebabkan faktor tempat atau "*al-makan*". Beberapa kaedah fiqh menyebut tempat merupakan faktor kepada perubahan kehidupan sosial masyarakat. Perubahan dan perbezaan kepada tempat sememangnya memberi implikasi signifikan kepada perubahan sesuatu hukum syarak.

Perbezaan hukum yang melibatkan tempat di Kota Mekkah dan Madinah telah diklasifikasikan oleh syarak sebagai *al-haram*<sup>116</sup>. Perbezaan tempat telah menunjukkan perbezaan hukum syarak yang diaplikasikan berbanding dengan kawasan atau tempat lain. Contohnya ialah di kawasan *al-haram* tidak dibenarkan berlaku pertumpahan darah

---

<sup>115</sup> Ibn al-Humam, *Sharh Fath al-Qadir*, 2:265.

<sup>116</sup> Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Qaherah: Dar al-Fathi li al-I'lam al-'Arabi, 1999), 1:477.



sama ada pembunuhan atau peperangan memotong pokok dan tumbuhan tanpa sebab tertentu<sup>117</sup>. Ini dibuktikan melalui sabda baginda SAW iaitu:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلع له أُحُدٌ، فقال: ((هذا جبلٌ يُحِبُّنا وَنُحِبُّهُ، اللهم إن إبراهيم حرم مكة، وإني أحرم ما بين لا بتيها)).

Terjemahan: Daripada Anas bin Malik RA: “Sesungguhnya Rasulullah SAW memerhati dari bukit Uhud, baginda berkata: bukit ini menyayangi kita dan kita menyayanginya. Ya Allah! Sesungguhnya Ibrahim telah mengharamkan Mekah dan sesungguhnya aku mengharamkan (kawasan) antara dua *La Batay*- iaitu antara dua bukit”<sup>118</sup>.

Orang-orang kafir dan musyrik juga tidak dibenarkan mendiami kedua-dua tempat ini, dilarang membunuh haiwan jinak dan tidak boleh melepasi kawasan *al-haram* kecuali dengan berihram<sup>119</sup>.

Penentuan hukum juga berbeza implikasinya ekoran perbezaan *al-makan* atau tempat seperti perbezaan iklim bagi negara yang bermusim sejuk dan panas. Perbezaan iklim ini mempengaruhi penetapan hukum yang melibatkan tempoh panjang dan pendek di waktu malam dan siang. Kesan perbezaan tempoh ini membabitkan hukum-hukum fiqh seperti penetapan waktu solat dan waktu sahur serta berbuka bagi ibadah puasa. Selain perbezaan antara dua musim ini, ia juga berbeza dalam aspek penentuan hukum bagi negara-negara yang tidak bermusim.

Begitu juga unsur perbezaan tempat perlu diraikan dalam penentuan hukum bagi negara-negara yang mengalami hujan lebat serta musim sejuk bersalji tebal, situasi ini menyukar dan merumitkan penduduknya keluar rumah bagi menunaikan kewajipan solat jamaah di masjid bagi pandangan yang mengatakan solat jamaah itu wajib dan

<sup>117</sup> Al-Qadi Abi Ya‘la Muhammad bin al-Husayn al-Farra’, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 192; Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, 1:477.

<sup>118</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al- I’tisam, Bab Ma Dhakara al-Nabiyy SAW Wa Had ‘Ala Ittifaqi Ahli al-‘Ilm Wa Majtama‘a ‘Alayhi al-Haramani: Makkatu Wa al-Madinat Wa Ma Kana Bihima Min Mashahidi al-Nabiyy SAW wa al-Muhajirina wa al-Ansar wa Musalla al-Nabiyy SAW wa al-Mimbar wa al-Qabr, no. Hadis 7333. Lihat Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000), 141-142.

<sup>119</sup> Al-Mawardi, Abi al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad bin Habib, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, (Amman: al-Maktab al-Islami, 1996), 260-261.

sunat solat jamaah bagi mereka yang mengatakan ianya sunat. Tuntutan solat jamaah di masjid menjadi gugur bagi masyarakat yang hidup di tempat atau negara bermusim sejuk dengan berada pada paras suhu kesejukan melampau. Dalam keadaan ini juga ulama mengharuskan golongan ini bertayammun menggantikan wudhuk bagi mereka yang alahan dengan kesejukan melampau ini dan tiada keupayaan memanaskan air untuk berwuduk. Golongan yang mengalami hujan lebat dan sukar untuk keluar rumah juga dibenarkan jamak solat akibat kesukaran hujan lebat.

Situasi ini berlaku kepada ‘Amru bin al-‘As dalam satu rombongan musafir beliau dalam keadaan berjunub. ‘Amru bin al-‘As menunaikan solat hanya dengan *tayammum*. Apabila pulang beliau mengadu kepada Nabi SAW dengan memberitahu baginda pada malam tersebut di tempat yang beliau bermusafir itu mengalami kesejukan melampau dan ‘Amru bin al-‘As membaca ayat ini kepada baginda SAW:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿١٦٠﴾

al-Nisa’ 4:29

Terjemahan: ...dan janganlah kamu berbunuh-bunuhan sesama sendiri. Sesungguhnya Allah sentiasa Mengasihani kamu.

Selepas baginda SAW mendengar rintihan sahabatnya, baginda tersenyum sebagai tanda *taqrir* atau pengakuan dan pengiktirafan baginda SAW kepada tindakan sahabatnya<sup>120</sup>.

Instrumen-instrumen seperti yang dinyatakan itu perlu diambil kira dalam proses perubahan hukum syarak. Justeru dalam hal ini, faktor-faktor perubahan sosial yang dinyatakan oleh ahli sosiologi disebut secara terperinci. Manakala faktor perubahan *‘urf* dinyatakan oleh ulama usul secara general yang mampu ditakwil secara terperinci oleh para mujtahid.

---

<sup>120</sup> Al-Qardawi, *Mujibat taghayyur al-Fatwa Fi ‘Asrina*, 44.

#### **2.2.4 (d) Mekanisme Pendesak**

Individu atau anggota masyarakat merupakan mekanisme pendesak secara konsensus. Dalam hal ini manusia bebas dalam mencetuskan perubahan masyarakat menurut perspektif ilmu sosiologi dan ilmu Islam iaitu '*uruf*'. Semua individu atau anggota masyarakat mempunyai peranannya dalam perubahan tersebut. Jika dalam '*uruf*' ianya tidak dihadkan kepada mujtahid sahaja bahkan semua manusia mempunyai komitmen dalam perubahan '*uruf*' dan perubahan sosial. Dalam hal ini kedua-dua terminologi mempunyai persamaan dalam aspek individu penolak.

#### **2.2.4 (e) Paksi Penentu Kepada Perubahan**

Dalam perubahan sosial, paksi penentu kepada tingkah laku masyarakat ditentu oleh norma yang dinilai mengikut kewajaran hasil tindakan anggota masyarakat yang didasari oleh akal semata-mata. Ini berbeza keadaannya dengan '*uruf*', aktiviti atau tingkah laku masyarakat dinilai dengan '*uruf*' yang didasari oleh wahyu iaitu nas al-Quran dan al-Sunnah serta beberapa prinsip syarak seperti *maqasid* dan *qawa'id fiqh*.

#### **2.2.4 (f) Klasifikasi Mengikut Pendekatan Syarak**

Perubahan sosial berlaku secara langsung mengikut faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan tersebut tanpa dikategorikan atau diklasifikasikan perubahan itu. Ia hanya dinilai mengikut kewajaran tindakan anggota masyarakat.

Keadaan ini tidak berlaku dalam '*uruf*' kerana nas al-Quran dan al-Sunnah telah meletakkan asas atau garis panduan untuk mengaplikasi '*uruf*' tersebut dalam aspek kehidupan. Ulama usul telah membahagikan '*uruf*' kepada '*uruf*' yang benar (*sahih*) atau '*uruf*' rosak (*fasid*). '*Uruf sahih*' ialah '*uruf*' yang boleh diambil kira dan sesuai diaplikasi kerana ketepatannya dengan kehendak syarak serta menjamin keharmonian masyarakat dan kelestarian hukum syarak. Dalam perubahan sosial, '*uruf fasid*' juga diambil kira

selagi mana akal menghukum ianya wajar dan mampu diaplikasi. Ini berbeza konsepnya dalam pelaksanaan syariat Islam.

#### **2.2.4 (g) Corak Perubahan**

Corak perubahan yang berlaku dalam perubahan sosial merujuk kepada realiti kegiatan masyarakat. Tingkah laku dan aktiviti masyarakat penentu kepada corak perubahan sosial. Manakala '*uruf*' dipengaruhi oleh perubahan sosial iaitu hasil daripada tingkah laku sosial masyarakat. Kedua-dua terminologi mempunyai persamaan dalam ukuran penentu corak perubahan dalam perubahan sosial dan '*uruf*'.

#### **2.2.4 (h) Kesimpulan**

Secara kesimpulannya, kedua-dua terminologi ini merupakan dua perkara yang subjektif dan sukar untuk mengatakan secara umum bahawa perubahan sosial lebih umum daripada '*uruf*' dan sebaliknya atau untuk diputuskan bahawa '*uruf*' dibincangkan selepas berlaku perubahan sosial atau sebaliknya. Ia hanya satu terminologi yang diistilahkan dalam disiplin ilmu pengajian sains sosial sebagai perubahan sosial atau perubahan masyarakat menurut ahli sosiologi, manakala '*uruf*' merupakan istilah yang digunakan dalam disiplin ilmu pengajian Islam mengikut perspektif ulama *usul*. Kajian dalam konteks terminologi ini dapat disimpulkan bahawa pemakaian terminologi perubahan sosial atau perubahan masyarakat diasaskan dalam ilmu sosiologi. Manakala perubahan budaya merupakan terma yang digunakan oleh ahli antropologi. Ketiga-tiga istilah ini membincangkan konsep atau prinsip yang sama<sup>121</sup>. Kajian mendapati asas perbincangan terminologi ini menurut perspektif syarak adalah dikategorikan sebagai '*uruf*'.

Namun, apa yang dikenalpasti dalam perubahan sosial penjelasan dari sudut kerangka faktor dan unsur-unsur perubahan sosial lebih terperinci berbanding dengan

---

<sup>121</sup>Ramle bin Abdullah (Profesor Dr, Profesor Antropologi Sosial, Fakulti Sains Sosial Gunaan, Universiti Sultan Zainal Abidin), dalam temubual dengan penulis, 1 Januari 2015.

'*uruf*' yang menyebutnya secara umum, iaitu perkara yang menjadi kebiasaan manusia yang mencakupi perbuatan mahupun perkataan yang digunakan dalam sesuatu kelompok masyarakat. Hal ini dilihat sangat umum dan ianya memerlukan penafsiran terperinci.

Dalam aspek pengaplikasian, '*uruf*' merupakan satu mekanisme yang menentukan kehidupan sosial masyarakat sama ada ianya sejajar dengan undang-undang syarak atau ianya mesti diabaikan pelaksanaannya kerana bertembung dengan *masalahah* dan hanya menjurus ke arah *mafsadah*. Dalam erti kata lain, setiap unsur-unsur perubahan sosial seperti struktur, sistem, organisasi, institusi, adat resam, budaya dan lain-lain lagi mempunyai perbincangan '*uruf*' di dalamnya. Manakala dalam konteks perubahan sosial ia tidak dikawal oleh mana-mana unsur dalam menilai ianya membawa kepada *masalahah* atau *mafsadah* yang perlu dibendung dan diatasi.

Elemen yang mengawal '*uruf*' ialah sumber-sumber perundangan syarak iaitu al-Quran, al-Sunnah, *al-Ijma'*, *al-Qiyas* dan lain-lain lagi sumber perundangan yang menjadi perselisihan dalam kalangan ulama. Manakala dalam perubahan sosial, elemen yang mengawal dan memutuskan kewajaran pelaksanaannya berpusat kepada akal semata-mata tanpa berteraskan kepada konsep *masalahah* dan *mafsadah*. Justeru, dalam situasi ini '*uruf*' bertindak sebagai mekanisme yang berfungsi menentu sesuatu perubahan sosial itu sama ada ia wajar diaplikasi dalam kehidupan sosial atau ianya semata-mata perubahan yang berlaku hasil kegiatan masyarakat yang wajar diabaikan kerana ia didasari dan dipengaruhi oleh akal semata-mata, serta wujud percanggahan dengan prinsip syarak dan sumber perundangannya.

Corak perubahan aktiviti hidup masyarakat atau perubahan sosial hidup masyarakat dapat disimpulkan ianya dilihat dalam dua dimensi. Dimensi pertama, ianya diinterpretasi menurut kacamata atau perspektif individu atau ahli konvensional. Manakala dalam dimensi kedua ianya dinilai dari sudut perspektif Islam yang

mendokong asas-asas syarak serta sumber perundangannya. Dalam situasi ini, antara perubahan sosial dan *'uruf* ianya terhasil dalam gelombang yang sama dan muncul dengan acuan atau pendekatan yang berbeza mengikut fahaman dan aliran pendokongnya.

Jelaslah di sini bahawa pengaplikasian *'uruf* dalam menilai sesuatu perubahan sosial sama ada ia sejajar dengan kehendak syarak atau sebaliknya merupakan satu doktrin yang penting dalam memelihara kesepaduan hidup yang boleh memandu aktiviti sosial dalam mencapai prinsip asas *maqasid al-shari'ah* iaitu pemeliharaan nyawa, akal, maruah, keturunan dan harta. Selain itu, kestabilan hidup dalam masyarakat juga dapat dicapai melalui pemakaian doktrin *'uruf* ini. Ini juga membuktikan bahawa pelaksanaan nilai murni Islam dalam semua aspek menjamin kelestarian kualiti hidup sosial yang meliputi aspek teknologi, ekonomi, politik, pendidikan, kekeluargaan, perindustrian, pembinaan dan sebagainya.

Justeru, antara dua disiplin ilmu ini sangat perlu dikombinasi dan diintegrasikan agar kualiti hidup dan pengimaran bumi dapat direalisasikan secara aman dan harmoni sejajar dengan tuntutan dalam firman Allah SWT:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن  
يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا  
لَا تَعْلَمُونَ

Al-Baqarah 2:30

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi". mereka bertanya (tentang hikmat ketetapan Tuhan itu dengan berkata): "Adakah Engkau (Ya Tuhan kami) hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat bencana dan menumpahkan darah (berbunuh-bunuhan), padahal kami sentiasa bertasbih dengan memujiMu dan mensucikanMu?". Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui akan apa yang kamu tidak mengetahuinya".

Implikasi dari kemunculan dua aliran ilmu ini iaitu perubahan sosial dan *'uruf* memerlukan kajian dan perbincangan yang mendalam dan berupaya memantapkan lagi hubungan kesepaduan penyelidikan antara ilmu pengajian Islam dan sosiologi.

### **2.2.5 Perubahan Sosial Sebagai *'Uruf* Tempatan Yang Diambilkira Dalam Penetapan Hukum Syarak**

Syariat yang terkenal dengan agama yang mencakupi pelbagai aspek, tetap mengambilkira aspek-aspek fiqh dalam ilmu sosiologi agar cakupannya sentiasa melindungi kehendak masyarakat selaras dengan nilai-nilai syariat. Meskipun asas nilai ukur dalam sosiologi bergantung kepada kewajaran yang diukur oleh akal dalam sesebuah masyarakat, ia perlu kepada syariat yang mengawal nilai ukur tersebut.

Melihat kepada faktor-faktor yang membawa kepada perubahan sosial atau *'uruf*, perincian faktor yang menyumbang kepada perubahan sosial telah diperincikan oleh ahli sosiologi. Ia menjadi faktor mudah dalam mengenal pasti kesannya kepada perubahan atau pengejalan sesuatu hukum fiqh semasa. Merujuk kepada *'uruf* yang dikira sebagai sinonim dengan perubahan sosial, perbezaan hanya pada perincian faktor-faktor perubahan *'uruf* itu disebut secara umum, iaitu perubahan masa, tempat dan keadaan masyarakat. Namun, *'uruf* mempunyai penanda aras dalam menentukan sesuatu perubahan masyarakat itu benar atau batil. Hal ini, bercanggah dengan konsep perubahan sosial yang bergerak secara langsung tanpa penilaian syarak. Justeru, mengintegrasikan pendekatan *'uruf* ke dalam konsep perubahan sosial adalah pendekatan yang harmoni dalam menjadikan syariat yang mendepani pelbagai bidang dan aspek hidup.

Selain itu, menurut kajian tentang pembahagian ilmu<sup>122</sup>. Ilmu terbahagi kepada tiga iaitu ilmu *al-suwariyyah*, ilmu *al-waqi'iyah*, ilmu *al-insaniyyah*. Ilmu *al-*

---

<sup>122</sup> Al-Rawashdeh, Muhammad Ahmad, Muhadarah Manahij al-Bahath al-'Ilmi li al-Thullab al-Dirasat al-'Ulya, Universiti Mu'tah pada 2.3.2005.

*suwariyyah* terdiri daripada ilmu yang melibatkan ilmu *mantiq*, Matematik dan pengkomputeran. Bagi ilmu *al-waqi'iyah* pula ia terdiri daripada ilmu fizik, biologi, sains, kimia, kedokteran. Manakala ilmu *al-insaniyyah* pula antaranya ilmu falsafah, psikologi, sejarah, falsafah, kesenian.

Justeru, dalam pembahagian ilmu ini, kedudukan ilmu syariat mengikut kategori tersebut, tidak dikategorikan secara terasing atau tersendiri. Secara simboliknya, ia bukan menunjukkan bahawa ilmu Islam tiada tempat dalam kalangan pengkaji-pengkaji ilmu. Sebaliknya, ia menzahirkan bahawa ilmu Islam itu sifatnya fleksibel dan cakupannya adalah menyeluruh, mampu diadaptasi dan diaplikasi dalam semua kategori-kategori ilmu yang wujud itu. Buktinya, fiqh berada dalam semua ilmu-ilmu tersebut kerana setiap cabang ilmu itu memerlukan kepada fiqh, seperti fiqh perubatan, fiqh sejarah, fiqh sains, fiqh binaan, fiqh alam sekitar, faraid memerlukan kepada matematik dan sebagainya. Oleh itu, secara langsung juga, fiqh diperlukan dalam ilmu sosiologi, antropologi atau secara umumnya adalah dalam bidang sains sosial. Oleh yang demikian, faktor perubahan sosial perlu dianalisis cakupannya berasaskan acuan syariat agar kedua-dua ilmu ini diintegrasikan dan tidak dinilai sebagai ilmu yang terpisah atau asing.

Perubahan sosial juga diinterpretasi sebagai '*uruf* tempatan. Hal ini kerana perubahan-perubahan yang berlaku diambilkira melalui perubahan aktiviti masyarakat mengikut faktor setempat, dan ia diklasifikasikan sebagai '*uruf* setempat. Justeru perubahan sosial yang dimaksudkan dalam kajian ini, juga merujuk kepada teori '*uruf* tempatan<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Al-Khasawneh, 'Abd al-Karim, (Sahibu al-Samahah al-Mufti al-'Am, Pejabat Mufti al-'Am, Dar al-Ifta' Jordan), dalam temubual dengan penulis, 15 April 2013; Al-Sa'di, 'Abd al-Malik Abd al-Rahman, (Profesor Fiqh & Usul Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah), dalam temubual bersama penulis, 18 April 2013.



## 2.3 'Uruf Wanita Dalam Penetapan Hukum Syarak

'Uruf' wanita dalam penetapan hukum syarak ini ialah merungkaikan tentang keupayaan, kelayakan, kemampuan, penentuan, cetusan, sumbangan dan lain-lain yang melambangkan wanita turut berperanan dalam pelaksanaan *shari'at* Islam. 'Uruf' yang diimplementasikan dalam perbincangan ini ialah pengaruh yang diertikan sebagai kuasa yang terbit daripada orang, benda dan lain-lain atas orang atau benda dan lain-lain yang meninggalkan kesan pada orang dan lain-lain<sup>124</sup>.

### 2.3.1 Pengenalan

Muhammad al-Ghazali ada menyebut tentang ungkapan yang sering dilaung tentang wanita ialah wanita tidak akan keluar kecuali tiga keadaan iaitu keluar dari perut ibu ke alam dunia, keluar dari rumah ayahnya kepada suami dan keluar dari rumah suami ke alam qubur<sup>125</sup>. Ungkapan ini merupakan saki baki slogan yang dilaungkan pada zaman jahiliyyah. Pengamatan kepada nilai syariat Islam mempamerkan kebejatan nilai kemanusiaan pada zaman tersebut.

Kedatangan syariat Islam telah melenyapkan persepsi negatif masyarakat jahiliyyah terhadap kaum wanita. Bermula dari kekangan kebebasan wanita semasa kelahiran, fenomena kehinaan jika memelihara dan membesarkan anak perempuan, begitu juga kebimbangan masyarakat jahiliyyah apabila wujud wanita boleh membawa keaiban dan kefakiran. Tanggapan atau persepsi seumpama ini merupakan unsur kezaliman kepada kaum hawa. Ia telah didokumentasikan dalam *khitab* Allah SWT dalam al-Quran melalui beberapa firmanNya yang sekaligus membebaskan wanita dari kezaliman nilai jahiliyyah.

---

<sup>124</sup> *Kamus Dewan*, 1172, entri "pengaruh".

<sup>125</sup> 'Abd al-Halim Muhammad Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asri al-Risalah*, (al-Qaherah: Dar al-Qalam, 2011), 1:9.

### 2.3.1 (a) Nilai Kebejatan Masyarakat Jahiliyah Kepada Wanita

Antara firmanNya yang menyentuh tentang kesengsaraan dan kebimbangan wanita apabila melahirkan anak perempuan, kerisauan ibu jika memelihara anak perempuan dan kehinaan serta kepapaan apabila mengetahui anak yang dilahirkan itu adalah perempuan, firmanNya:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ ۗ أَمْرٌ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Al-Nahl 16:58-59

Terjemahan: dan apabila dikhabarkan kepada seseorang dari mereka bahawa ia beroleh anak perempuan, muramlah mukanya sepanjang hari (kerana menanggung dukacita), sedang ia menahan perasaan marahnya dalam hati. Ia bersembunyi dari orang ramai kerana (merasa malu disebabkan) berita buruk yang disampaikan kepadanya (tentang ia beroleh anak perempuan sambil berfikir) adakah ia akan memelihara anak itu dalam keadaan yang hina, atau ia akan menanamnya hidup-hidup dalam tanah? Ketahuilah! sungguh jahat apa yang mereka hukuman itu.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ إِلْمَلِقِ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

Al-Isra' 17:31

Terjemahan: Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu kerana takutkan kepapaan; Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepada kamu. Sesungguhnya perbuatan membunuh mereka adalah satu kesalahan yang besar.

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾

Al-Takwir 81:8-9

Terjemahan: Dan apabila anak perempuan yang ditanam hidup-hidup ditanya. Dengan dosa apakah ia dibunuh?.

Firmannya juga yang menceritakan tentang pengharaman khusus kepada kaum wanita dalam masyarakat jahiliyah pada perkara yang dihalalkan iaitu:

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا  
وَإِنْ يَكُن مِّتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ ۗ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

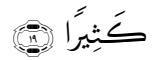


Al-An'am:139

Terjemahan: Dan mereka berkata lagi: "Apa yang ada dalam perut binatang-binatang ternak itu (jika ia lahirkan hidup) adalah halal bagi lelaki-lelaki kami dan haram bagi perempuan-perempuan kami". dan jika ia (dilahirkan) mati, maka mereka (lelaki perempuan) bersekutu padanya (bersama-sama memakannya). Allah SWT akan membalas mereka tentang apa yang mereka tetapkan (mengenai halal dan haram) itu. Sesungguhnya Allah Maha Bijaksana, lagi Maha mengetahui.

Selain itu, Allah SWT juga menyebut tentang wanita juga dijadikan barang pewarisan dengan menyempitkan kebebasan wanita dalam soal perkahwinan, firman itu ialah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا ۗ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ  
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآءَاتِيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ ۗ وَعَاشِرُوهُنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا



Al-Nisa' 4:19

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan-perempuan dengan jalan paksaan, dan janganlah kamu menyakiti mereka (dengan menahan dan menyusahkan mereka) kerana kamu hendak mengambil balik sebahagian dari apa yang kamu telah berikan kepadanya, kecuali (apabila) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. dan bergaulah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik. kemudian jika kamu (merasai) benci kepada mereka (disebabkan tingkah-lakunya, janganlah kamu terburu-buru menceraikannya), kerana boleh jadi kamu bencikan sesuatu, sedang Allah SWT hendak menjadikan pada apa yang kamu benci itu kebaikan yang banyak (untuk kamu).

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ  
فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿١٩﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ  
وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ  
الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُتُ نِسَابِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ

الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ  
 بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن  
 تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾

Al-Nisa' 4:22-23

Terjemahan: Dan janganlah kamu berkahwin (dengan perempuan-perempuan) yang telah diperisterikan oleh bapa kamu kecuali apa yang telah berlaku pada masa yang lalu. Sesungguhnya perbuatan itu adalah satu perkara yang keji dan dibenci (oleh Allah SWT), serta menjadi seburuk-buruk jalan (yang dilalui dalam perkahwinan). Diharamkan kepada kamu berkahwin dengan (perempuan-perempuan yang berikut): ibu-ibu kamu, dan anak-anak kamu, dan saudara-saudara kamu, dan saudara-saudara bapa kamu, dan saudara-saudara ibu kamu dan anak-anak saudara kamu yang lelaki, dan anak-anak saudara kamu yang perempuan, dan ibu-ibu kamu yang telah menyusukan kamu, dan saudara-saudara susuan kamu, dan ibu-ibu isteri kamu, dan anak-anak tiri yang dalam pemeliharaan kamu dari isteri-isteri yang kamu telah campuri; tetapi kalau kamu belum campuri mereka (isteri kamu) itu (dan kamu telahpun menceraikan mereka), maka tiadalah salah kamu (berkahwin dengannya) dan (haram juga kamu berkahwin dengan) bekas isteri anak-anak kamu sendiri yang berasal dari benih kamu. dan diharamkan kamu menghimpunkan dua beradik sekali (untuk menjadi isteri-isteri kamu), kecuali yang telah berlaku pada masa yang lalu. sesungguhnya Allah adalah maha pengampun, lagi maha mengasihani.

Paparan ayat Allah SWT ini merupakan siri-siri penghinaan masyarakat jahiliah kepada kaum wanita yang akhirnya Allah SWT sendiri mengangkat maruah dan martabat wanita dengan mengisytiharkan syariat Islam sebagai agama yang memelihara hak dan kebebasan umatnya, memberi nilai-nilai murni hidup seperti keadilan, kebebasan, kesejahteraan, jaminan keselamatan melalui pendekatan konsep *Daruriyyat al-Khams* dengan penerapan unsur 'aqidah dan tauhid kepadaNya.

Pengorbanan unggul oleh Rasulullah SAW dalam mengangkat martabat wanita yang telah dipandang rendah oleh masyarakat jahiliyyah akhirnya merealisasikan satu anjakan paradigma yang pasti dan realiti. Perbezaan kedudukan kaum wanita dengan kaum lelaki merupakan satu cetusan yang telah dinukilkan dalam firman Allah SWT iaitu:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ  
كَالْأُنْثَىٰ

al-‘Imran 3: 36

Terjemahan: “Maka apabila ia melahirkannya, berkatalah ia: "Wahai Tuhanku! Sesungguhnya Aku telah melahirkan seorang anak perempuan (sedang yang Aku harap-harapkan ialah anak lelaki), - dan Allah memang mengetahui akan apa yang dilahirkannya itu - dan memanglah tidak sama anak lelaki dengan anak perempuan...”

Secara asasnya kaum lelaki dan wanita tiada bezanya dalam menyahut tuntutan khitab syarak, ia ditujukan mencakupi kaum lelaki dan wanita bermula dari pengiktirafan syarak tentang kemuliaan manusia sehinggalah beban taklifan dalam masalah jenayah<sup>126</sup>. Asalnya antara dua kategori jantina ini adalah mempunyai persamaan dalam sudut *khitab* syarak kecuali pada perkara-perkara yang sudah diputuskan perbezaan atau pengecualiannya.

### 2.3.1 (b) Sikap Kekentalan Wanita Yang Dinukilkan Dalam Al-Quran

Beberapa kisah kehebatan wanita yang disebut oleh Allah SWT dalam kitab suci antaranya seperti kisah ibu Musa AS dalam pelaksanaan perintah Allah, firmanNya:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا  
تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٦﴾ فَالْتَقَطَهُ  
ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ  
وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٧٧﴾ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِّي  
وَلَكَّ ۗ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٧٨﴾  
وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَرِحًا ۗ إِنَّ كَادَتْ لِتُبَدِيَ بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَىٰ  
قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٩﴾

Al-Qasas 28:7-10

<sup>126</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawzi, *I'lam al-Muwaqqi'in*, 3:485; Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asri al-Risalah*, 74.

Terjemahan: dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa:" Susukanlah dia; dalam pada itu, jika engkau takutkan sesuatu bahaya mengenainya (dari angkara Firaun), maka (letakkanlah dia di dalam peti dan) lepaskanlah dia ke laut; dan janganlah engkau merasa bimbang dan jangan pula berdukacita; sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadaMu, dan Kami akan melantiknya menjadi salah seorang dari Rasul-rasul kami. Setelah itu dia dipungut oleh orang-orang Firaun; kesudahannya dia akan menjadi musuh dan menyebabkan dukacita bagi mereka; Sesungguhnya Firaun dan Haman serta orang-orangnya adalah golongan yang bersalah. Dan (ketika melihat kanak-kanak itu) berkatalah isteri Firaun: "(Semoga ia menjadi) cahaya mata bagiku dan bagimu; janganlah kamu membunuhnya; Mudah-mudahan ia berguna kepada kita, atau kita jadikan dia anak". padahal mereka tidak menyedari (kesudahannya). Dan (sepeninggalannya) menjadilah hati ibu Musa kosong; Sesungguhnya ia nyaris-nyaris menyatakan perihal anaknya itu dengan berterus-terang jika tidaklah Kami kuatkan hatinya (dengan perasaan sabar dan tenang tenteram), supaya tetaplah ia dari orang-orang yang percaya (akan janji Allah).

Kisah ibu Musa AS ini menunjukkan kekentalan kaum wanita pada zaman tersebut dalam menghadapi dan melaksanakan perintah Allah SWT. Begitu juga dengan kisah saudara perempuan Musa AS dengan kebijaksanaannya memanipulasi atau berdalih dengan pihak musuh. Kisah ini dinukilkan dalam kitab suci al-Quran.

FirmanNya:

وَقَالَتْ لِأُخْتَيْهِ قُصِيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾  
 وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِيبٌ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾

Al-Qasas 28:11-13

Terjemahan: Dan berkatalah ia kepada kakak Musa: "Pergilah cari khabar beritanya". (maka pergilah ia) lalu dilihatnya dari jauh sedang orang ramai tidak menyedarinya. Dan Kami jadikan dia dari mulanya enggan menyusui kepada perempuan-perempuan yang hendak menyusukannya; (Melihatkan halnya itu), kakaknya berkata: "Mahukah, Aku tunjukkan kamu kepada penduduk sebuah rumah yang dapat memeliharanya untuk kamu, serta mereka tulus ikhlas kepadanya?". Maka (dengan jalan itu) Kami kembalikan dia kepada ibunya supaya tenang tenteram hatinya dan tidak berdukacita (disebabkan bercerai dengannya); dan supaya ia mengetahui bahawa janji Allah s.w.t (untuk menyelamatkannya) adalah benar; akan tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui (yang demikian itu).

Kisah anak perempuan Nabi Shu'aib AS dengan firasatnya. Firman tersebut ialah:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾

Al-Qasas 28:26

Terjemahan: Salah seorang di antara perempuan yang berdua itu berkata: "Wahai ayah, ambillah dia menjadi orang upahan (mengembala kambing kita), Sesungguhnya sebaik-baik orang yang ayah ambil bekerja ialah orang yang kuat, lagi amanah".

Ayat ini menceritakan kisah anak perempuan Nabi Syu'aib yang membuat firasat tentang Musa AS selepas melarikan diri ke Madyan kerana kemarahan Fir'aun kepada Musa. Lalu Musa melihat dua orang wanita menunggu giliran untuk mengangkut air memberi kepada kambing ternakan Nabi Shu'aib, kemudian Musa bergegas membantu wanita tersebut yang akhirnya dua orang pemudi itu membawanya berjumpa Nabi Shu'aib dan terus menyebut kepada ayahnya bahawa lelaki ini adalah orang yang kuat dan amanah.

Kisah isteri Fir'aun juga yang menunjukkan kekentalan sikapnya sehingga menjadi bidalan tentang sikapnya dalam al-Quran, firman tersebut ialah:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي

عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَجِنِّي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَجِنِّي مِنَ الْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ ﴿٦٦﴾

Al-Tahrim 66:11

Terjemahan: Dan Allah mengemukakan satu misal perbandingan (yang menyatakan tidak ada mudaratnya) kepada orang-orang mukmin (berhubung rapat dengan orang-orang kafir kalau tidak terjejas keadaan imannya), iaitu: perihal isteri Firaun, ketika ia berkata: "Wahai Tuhanku! binalah untukku sebuah Rumah di sisiMu dalam syurga, dan selamatkanlah daku dari Firaun dan perbuatannya (yang kafur dan buas), serta selamatkanlah daku dari kaum yang zalim".

Firman Allah SWT juga menyebut tentang keberanian Khawlah binti Tha'labah yang berhujjah dengan Rasulullah SAW dan kisahnya disebut sebagaimana ayat berikut:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ  
تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١٠١﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا  
هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ  
الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿١٠٢﴾ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ  
يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوَعُّظُونَ بِهِ ۚ  
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠٣﴾ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ  
أَنْ يَتَمَاسَا ۚ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ  
وَرَسُولِهِ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾

Al-Mujadalah 58:1-4

Terjemahan: Sesungguhnya Allah SWT telah mendengar (dan memperkenalkan) aduan perempuan yang bersoal jawab denganmu (wahai Muhammad) mengenai suaminya, sambil dia berdoa merayu kepada Allah (mengenai perkara yang menyusahkannya), sedang Allah SWT sedia mendengar perbincangan kamu berdua. Sesungguhnya Allah SWT Maha Mendengar, lagi Maha Melihat. Orang-orang yang "ziharkan" isterinya dari kalangan kamu (adalah orang-orang yang bersalah, kerana) isteri-isteri mereka bukanlah ibu-ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah perempuan-perempuan yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka (dengan melakukan yang demikian) memperkatakan suatu perkara yang mungkar dan dusta. Dan (ingatlah), Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, lagi Maha Pengampun. Dan orang-orang yang "ziharkan" isterinya, kemudian mereka berbalik dari apa yang mereka ucapkan (bahawa isterinya itu haram kepadaNya), maka hendaklah (suami itu) memerdekakan seorang hamba sebelum mereka berdua (suami isteri) bercampur. Dengan hukum yang demikian, kamu diberi pengajaran (supaya jangan mendekati perkara yang mungkar itu). Dan (ingatlah), Allah Maha mendalam pengetahuannya akan apa yang kamu lakukan. Kemudian, sesiapa yang tidak dapat (memerdekakan hamba), maka hendaklah dia berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum mereka (suami isteri) itu bercampur. Akhirnya sesiapa yang tidak sanggup berpuasa, maka hendaklah dia memberi makan enam puluh orang miskin. Ditetapkan hukum itu untuk membuktikan iman kamu kepada Allah dan RasulNya (dengan mematuhi perintahNya serta menjauhi adat Jahiliyah). Dan itulah batas-batas hukum Allah. Dan bagi orang-orang yang kafir disediakan azab seksa yang tidak terperi sakitnya.



Ayat ini diturunkan sempena kes yang berlaku antara Aus bin al-Samit dan isterinya Khawlah bin Tha‘labah kerana kes zihar. Pada zaman jahiliyyah, kaum lelaki apabila mengatakan “kamu bagiku seperti belakang ibuku” diharamkan isteri tersebut baginya. Lalu Khawlah pergi berjumpa dengan Nabi SAW dan baginda menyebut: ((*Harramti ‘alaihi*)) iaitu diharamkan kamu baginya (Aus). Khawlah berhujjah dengan menyebut: “demi tuhan yang telah menurunkan kitab al-Quran, Dia (Aus) tidak menyebut perkataan talak”, Ya Allah aku mengadu kepada Mu beban yang menimpaku dan apa yang menyukarkan bagiku dari perpisahan<sup>127</sup>. Uslub *jidat* atau berbahas yang ditunjukkan oleh Khawlah itu melambangkan jati diri seorang wanita dalam mempertahankan haknya.

### **2.3.1 (c) Penghormatan Islam Kepada Wanita**

Kedudukan wanita dalam Islam sangat dihormati dan terpelihara hak-haknya. Tuntutan al-*Qawwam* ke atas kaum lelaki melindungi kaum wanita dengan mewajibkan memberi nafkah yang meliputi makanan, pakaian, tempat tinggal dan lain-lain keperluan kerana wanita mengetuai urusan hal rumahtangga dan urusan keibuan. Islam telah meletakkan wanita ditempat yang mulia dengan memberi hak kepada wanita iaitu hak sebagai anak perempuan, saudara perempuan, isteri atau ibu dan nenek. Tuntutan pemeliharaan dan penjagaan kaum wanita ini dibebani ke atas kaum lelaki sama ada mereka itu sebagai ayah, suami, adik beradik lelaki atau kaum kerabat. Mereka dituntut supaya memelihara dan melindungi jiwa, maruah dan hartanya<sup>128</sup>. Selain itu Islam mengajar agar hubungan harmoni atau layanan yang mesra dan berhimah kepada ibu atau nenek apabila suruhan tersebut mendahului kaum bapa atau lelaki. Buktinya ialah dalam firman Allah SWT menyebut:

---

<sup>127</sup> Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar’ah fi ‘Asri al-Risalah*, 105; Al-Qurtubi, *al-Jami‘ Li Ahkam al-Quran*, 9:175.

<sup>128</sup> Ahmad al-‘Iwadi, *al-Nizam al-Ijtima‘i Fi al-Islam*, 187.

\* وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ  
 الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهَرَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا  
 كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا

كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

Al-Isra' 17:23-24

Terjemahan: Dan Tuhanmu telah perintahkan, supaya engkau tidak menyembah melainkan kepadanya semata-mata, dan hendaklah engkau berbuat baik kepada ibu bapa. Jika salah seorang dari keduanya, atau kedua-duanya sekali, sampai kepada umur tua dalam jagaan dan peliharaanmu, maka janganlah engkau berkata kepada mereka (sebarang perkataan kasar) sekalipun perkataan "ha", dan janganlah engkau menengking menyergah mereka, tetapi katakanlah kepada mereka perkataan yang mulia (yang bersopan santun). Dan hendaklah engkau merendah diri kepada keduanya kerana belas kasihan dan kasih sayangmu, dan doakanlah (untuk mereka, dengan berkata): "Wahai Tuhanku! Cucurilah rahmat kepada mereka berdua sebagaimana mereka telah mencurahkan kasih sayangnya memelihara dan mendidikku semasa kecil".

Hak dan kewajipan pemeliharaan ini berterusan sehingga ke peringkat cucu kerana kedudukan nenek adalah sama dengan kedudukan ibu. Begitu juga kedudukan datuk yang mengambil alih peranan dan kedudukan bapa dari segi hak dan kewajipan<sup>129</sup> apabila ketiadaannya.

Dalam penentuan sumber perundangan Islam, wanita mempunyai peranan dan impak terhadap pembentukan hukum syarak dalam beberapa ketetapan hukum seperti dalam ibadat, *munakahat*, *'uqubat*, kehakiman, *siasah* dan *fara'id*. Oleh yang demikian, beberapa contoh pengaruh wanita terhadap sumber hukum dalam perkara yang dinyatakan itu akan dikemukakan sebagai bukti bahawa wanita menurut perspektif Islam mempunyai martabat dan kedudukan yang mulia. Justeru, wanita juga berperanan dalam melontarkan idea, komentar dan pandangan serta mempunyai pengaruh bukan sahaja dalam penentuan hukum syarak bahkan tidak kurang pentingnya dalam beberapa aspek lain seperti pendidikan, politik, kemasyarakatan, ekonomi dan lain-lain. Beberapa

<sup>129</sup> Ahmad al-'Iwadi, *al-Nizam al-Ijtima'i Fi al-Islam*, 188.

situasi yang mencerminkan kekuatan wanita atau pengaruhnya yang memberi implikasi kepada penentuan hukum yang berlaku pada zaman baginda SAW dan para sahabat.

### **2.3.2 Peranan Ummu Salamah Mengatur Strategi Kepada Baginda SAW Dalam Isu *Tahallul* Umrah**

Peranan yang dimainkan oleh Sayyidah Ummu al-Mu'minin adalah berlaku dalam peristiwa perjanjian Hdaybiyah selepas selesai urusan memeterai perjanjian dengan kafir Quraysh. Baginda SAW meminta para sahabat untuk bercukur kemudian menyembelih binatang (dam) untuk *tahallul* dari umrah. Para sahabat itu tadi berhadapan dengan perasaan keraguan terhadap permintaan Rasulullah SAW sehingga tiada seorang pun berganjak menuruti arahan baginda SAW. Lalu baginda SAW merasa gusar dengan tindakan para sahabat tersebut, kemudian baginda SAW masuk berjumpa dengan Ummu al-Mu'minin Ummu Salamah dengan mengadu kepada isterinya tentang keengganan para sahabat melaksanakan suruhannya supaya bercukur dan menyembelih binatang.

Ummu Salamah sebagai seorang wanita yang tiada kurangnya kebijaksanaan dan kecekapan melontar idea. Beliau mengatur strategi dengan terus memujuk kesedihan hati Rasulullah SAW dengan berkata: “wahai Rasulullah! Maafkan mereka, kamu (Rasulullah SAW) sedang memikul urusan besar dalam perjanjian dan para sahabat juga pulang dengan kekecewaan dan kegusaran kerana belum berjaya menawan Kota Mekah”. Ummu Salamah melontarkan pandangan dengan berkata: “kamu (Rasulullah) keluarlah wahai Rasulullah dan mulakanlah menteladani mereka dengan amalan yang kamu kehendaki. Apabila mereka melihat kamu melakukannya nescaya mereka juga menuruti perbuatan itu”. Lalu Rasulullah SAW pergi ke arah binatang menyembelihnya dan memanggil pencukur, terus baginda SAW bercukur.

Strategi Ummu Salamah sebagai seorang wanita menepati sasaran, sekaligus menjernihkan keadaan dan kedukaan Nabi SAW apabila dilihat oleh para sahabat

tentang tindakan baginda tersebut. Para sahabat seorang demi seorang bertindak melakukan amalan sebagaimana Rasulullah SAW laksanakan itu iaitu menyembelih kemudian bercukur<sup>130</sup>.

Kisah Ummu Salamah ini juga dinukilkan dalam kitab hadis iaitu:

قَوْلُ أُمِّ سَلَمَةَ لَهٗ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((اَخْرِجْ نَفْسًا لَا تُكَلِّمُ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بَدَنَكَ، فَخَرَجَ فَانْحَرَ بَدَنَهُ ثُمَّ دَعَا خَالِقَهُ فَحَلَقَهُ)).

Terjemahan: “Berkata Ummu Salamah kepada baginda SAW: ((Keluarlah, kemudian jangan berkata apa-apa walau satu perkataan dengan mereka sehingga kamu –Rasulullah SAW- menyembelih - binatang- untuk diri kamu kemudian panggillah pencukur, kemudian kamu mencukur))”<sup>131</sup>.

Jelas di sini, kebijaksanaan yang ditonjolkan oleh Ummu Salamah dalam menangani perasaan dukacita Rasulullah SAW dan sekaligus menyelesaikan urusan penyempurnaan tuntutan syarak dalam ibadah umrah dengan tindakannya yang menilai situasi sekeliling sebelum membuat keputusan iaitu keengganan para sahabat mengikuti arahan baginda SAW.. Pendekatan yang diambil Ummu Salamah dapat dilihat dalam dua dimensi melalui kisah ini iaitu, menyuruh Nabi SAW memulakan dengan dirinya dahulu dan yang kedua permintaan Ummu Salamah RA ialah supaya Nabi SAW tidak bercakap apa-apa kecuali bertindak secara praktikal. Dua unsur ini dinilai sangat signifikan untuk berhadapan dengan suasana yang dihadapi oleh baginda SAW.

### 2.3.3 Wanita Menegur Saydina ‘Umar Dalam Isu Mahar

Dalam isu munakahat, terdapat bukti yang menceritakan tentang kekuatan wanita yang mempengaruhi kedudukan hukum syarak sama ada menyebabkan berubahnya sesuatu hukum atau menjadi panduan dalam penetapan hukum. Dalam isu penetapan tahap

<sup>130</sup> Al-Khudari, Muhammad, *Nur al-Yaqin Fi Sirati Sayyidi al-Mursalin*, tahqiq: ‘Ali ‘Abd al-Hamid Baltah Ji, (Damshiq: Dar al-Khayr, 1988), 208-209; al-Sharif, ‘Isam Muhammad, *Durus Tarbawiyyah Li al-Mar’ah al-Muslimah Min Khilal Mawaqif Nisa’iyyah Khalidah*, (Jazirah Badran: Dar al-Safwah, 2004), 27-28.

<sup>131</sup> Al-San‘ani, Muhammad bin Isma‘il al-Amir, *Subula al-Salam al-Musalah Ila Bulughi al-Maram*, Kitab: al-Haj, Bab: al-Nahr Qabla al-Halqi, no. Hadis 727, (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2005), 476. Lihat al-Bukhari, Kitab: al-Muhsar, Bab: al-Nahri Qabla al-Halqi Fi al-Hasar, no Hadis: 1811, *Sahih al-Bukhari*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, 141-142.

maksimum mahar perkahwinan adalah sebagai bukti wanita mempunyai peranan dalam menjelaskan hukum syarak. Firman Allah SWT ini menunjukkan wanita berpotensi dalam membincangkan hukum maksimum mahar, firmanNya itu ialah:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتِنًا وَإِنَّمَا مِثْلُنَا ۖ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْتُمْ مِنْكُمْ مِّثْلًا ۗ غَلِيظًا ۗ

Al-Nisa' 4:20-21

Terjemahan: dan jika kamu hendak mengambil isteri (baharu) menggantikan isteri (lama yang kamu ceraikan) sedang kamu telah pun memberikan kepada seseorang di antaranya (isteri yang diceraikan itu) harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil sedikit pun dari harta itu. Patutkah kamu mengambilnya dengan cara yang tidak benar dan (yang menyebabkan) dosa yang nyata. Dan bagaimana kamu tergamak mengambil balik pemberian itu padahal kasih mesra kamu telah terjalin antara satu dengan yang lain, dan mereka pula (isteri-isteri kamu itu) telah pun mengambil perjanjian yang kuat daripada kamu.

Ayat yang diturunkan ini menceritakan tentang mahar dan menjadi sumber rujukan dalam beberapa isu *fiqh* antaranya tentang kadar maksimum mahar. Allah SWT menyebut larangan kepada pihak suami yang memberi mahar, kemudian berlaku perselisihan dalam rumahtangga dan mengambil semula pemberian mahar sekali pun pemberian (mahar) itu sejumlah yang besar. Bertitik tolak dari ayat ini ulama bersepakat bahawa tiada kadar maksimum dalam pemberian mahar kepada isteri<sup>132</sup>. Apabila berlaku keadaan yang sedemikian, al-Qurtubi menyebut ayat tersebut merupakan dalil keharusan meninggikan mahar kerana perumpamaan yang disebutkan oleh Allah tidak memberi makna lain dari sudut hukum *taklifi* kecuali perkara itu adalah harus<sup>133</sup>.

Justeru, kekuatan wanita atau pengaruhnya dalam hal ini ialah apabila ‘Umar RA berkhotbah dengan berkata: “sesungguhnya kamu jangan meninggikan mahar wanita-wanita kamu, sesungguhnya sekalipun wanita itu mulia di sudut mata dunia atau

<sup>132</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 3:71.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 69.

seorang yang bertaqwa di sisi Allah SWT adalah lebih baik kamu mengambil pendekatan Rasulullah SAW, baginda SAW tidak pernah memberi mahar isteri-isterinya atau memutuskan mahar anak-anak perempuannya melebihi dua belas *uqiyyah*<sup>134</sup>. Setelah mendengar ucapan saydina ‘Umar RA tersebut, bangunlah seorang wanita lalu berkata: “Wahai ‘Umar, Allah SWT telah membenarkan kepada kami, kamu mengharamkannya! Bukankah Allah SWT menyebut وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا? Maka berkata ‘Umar: adalah benar apa yang diperkatakan itu dan ‘Umar telah melakukan kesilapan”<sup>135</sup>, kemudian ‘Umar menyambung lagi dengan beristighfar lalu menyatakan bahawa semua orang lebih faqih daripada ‘Umar dan berkata lagi: “Sesungguhnya aku telah melarang kamu meninggikan mahar wanita kamu melebihi empat ratus dirham, sesiapa yang ingin memberikan melebihi dari kadar ini berikanlah dan jika kamu redha pemberian yang banyak tunaikanlah (iaitu melebihi kadar tersebut)”<sup>136</sup>.

Kisah wanita dan saydina ‘Umar yang berlaku ini membuktikan bahawa wanita mempunyai pengaruh dalam penentuan hukum syarak selepas saydina ‘Umar mengubah pendiriannya yang melarang meninggikan mahar wanita melebihi mahar yang diberi atau diputuskan oleh Nabi SAW iaitu dua belas dirham setelah wanita tersebut membaca ayat dalam surah al-Nisa’ ini.

<sup>134</sup> *Uqiyyah* bersamaan empat puluh dirham. Lihat: ‘Uqlah, Muhammad, *Ahkam al-Zakat Wa al-Sadaqah*, (‘Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 1982), 104; Sa‘di Abu Jayb, *al-Qamus al-Fiqhi Lughatan Wa Istilahan*, (Syria: Dar al-Fikr, 1988), 386; Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 915; Al-Jizani, Muhammad bin Husayn, *Fiqh al-Nawazil: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah* (al-Sa‘udiyah: Dar Ibn al-Jawzi, 1433H), 4: 415.

<sup>135</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami‘ Li Ahkam al-Quran*, 3:69; Ibn Kathir, ‘Imad al-Din Isma‘il bin ‘Umar, *Tafsir al-Quran al-‘Azim*, (al-Sa‘udiyah: Bait al-Afkar al-Dawliyyah, 1999), 395.

<sup>136</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-‘Azim*, 395; Mohd. Nasran Mohamad, “Kedudukan Wanita Dalam Politik Dan Pemerintahan”, dalam *Isu Fiqh dan Persoalan Semasa*, (Selangor: Pusat Penerbitan & Percetakan UKM, 2008), 288.

Bagi memperincikan lagi kadar nilai semasa berdasarkan nilai mahar baginda SAW ialah dua belas *uqiyyah* dan satu *nash*. Penjelasan kepada mahar ini ialah seperti jadual berikut:

**Jadual 2.3.3. Pengiraan Mahar Isteri Rasulullah kepada Kiraan Semasa**

<b>JUMLAH MAHAR IALAH DUA BELAS (12) UQIYYAH DAN SATU (1) NASH</b>			
<i>Uqiyah</i>	Dirham	Gram	Ringgit Malaysia
1	40	118.8	
	1	2,97	
12	480	1,425.6	
<i>Nash (0.5 Uqiyah)</i>			
1	20	59.4	
<b>JUMLAH</b>	500	1,485	
		1000 <sup>137</sup>	2173
		1	2.173
			3,226.90

Sumber: Analisis Pengkaji

### 2.3.4 Penglibatan Wanita Tentang Isu *al-Fisal* Dalam Penyusuan

Wanita tidak ketinggalan dalam mengikuti perbincangan untuk membuat keputusan tentang isu menghentikan penyusuan (*al-fisal*) seseorang anak atau bayi. Bahkan jika tanpa penyertaan wanita atau isteri, keputusan yang dibuat oleh suami adalah tidak boleh diaplikasi dalam isu tersebut. Ia mesti melibatkan pandangan kedua-dua pihak iaitu isteri dan suami. Perkara ini telah dibahaskan oleh fuqaha dan *mufassirin* tentang hukum keputusan yang dibuat tanpa penglibatan wanita atau isteri. Dalam isu ini Allah SWT menyebut dalam firmanNya:

<sup>137</sup> [www.mks.ch/mobile/myr/v1/](http://www.mks.ch/mobile/myr/v1/), 4 Disember 2014.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى  
 الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ  
 بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۗ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ  
 تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا  
 جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ

بصير

al-Baqarah 2:233

Terjemahan: “dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu. Dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya. Tidaklah diberatkan seseorang melainkan menurut kemampuannya. Janganlah menjadikan seseorang ibu itu menderita kerana anaknya, dan (jangan juga menjadikan) seseorang bapa itu menderita kerana anaknya; dan waris juga menanggung kewajipan yang tersebut (jika si bapa tiada). Kemudian jika keduanya (suami isteri mahu menghentikan penyusuan itu dengan persetujuan (yang telah dicapai oleh) mereka sesudah berunding, maka mereka berdua tidaklah salah (melakukannya). Dan jika kamu hendak beri anak-anak kamu menyusu kepada orang lain, maka tidak ada salahnya bagi kamu apabila kamu serahkan (upah) yang kamu mahu beri itu dengan cara yang patut. Dan bertaqwalah kamu kepada Allah, serta ketahuilah, sesungguhnya Allah sentiasa melihat akan apa jua yang kamu lakukan”.

Dalam mazhab Hanafi<sup>138</sup>, Shafi'i<sup>139</sup> dan Hanbali<sup>140</sup> menyatakan hukum *al-fisal* tanpa perbincangan kedua pihak iaitu semata-mata keputusan pihak lelaki atau suami tanpa persetujuan dari pihak wanita atau isteri adalah tidak harus diimplementasikan. Ia mesti mendapat persetujuan antara kedua-dua pihak. Begitu juga dengan pendirian yang

<sup>138</sup> Al-Kasani, 'Ala'uddin Abi Bakr bin Mas'ud, *Bada'i al-Sana'i Fi Tartib al-Shara'i'*. Tahqiq: Muhammad 'Adnan bin Yasin Darwish, (Beyrut: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabi, 2000), 3:404.

<sup>139</sup> Al-Shafi'i, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, (Al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t), 891.

<sup>140</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 2:2006.



sama dinyatakan oleh ahli tafsir seperti al-Tabari<sup>141</sup>, al-Razi<sup>142</sup>, al-Qurtubi<sup>143</sup>, Ibn ‘Arabi<sup>144</sup> dan Ibn Kathir<sup>145</sup>.

Justeru, ayat ini mengiktiraf wanita juga berperanan dalam penentuan sesuatu hukum bukan secara mutlak kuasa membuat keputusan di tangan kaum lelaki atau suami. Pengambilkiraan pandangan atau idea wanita ini menggambarkan wanita tidak terasing dalam penentuan sesuatu hukum syarak. Ia juga mempunyai pengaruh dan kekuatan tersendiri.

### 2.3.5 Hind Binti ‘Utbah dan Hak Isteri Dalam Nafkah

Wanita berpotensi dan layak dalam membuat penentuan kadar nafkah yang dibenarkan syarak kepadanya atau kepada isteri. Wanita layak membuat taksiran kos keperluan dalam pelaksanaan nafkah dari harta suami yang enggan memberi nafkah. Situasi ini digambarkan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Hisham bin ‘Urwah daripada ‘Aishah RA berkata:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلْتُ هِنْدَ بِنْتُ عُتْبَةَ امْرَأَةَ أَبِي سُفْيَانَ، عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لَا يُعْطِينِي مِنَ النَّقْعَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَيْتِي، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِعَيْرِ عِلْمِهِ، فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ، مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَيْتِكَ)).

Terjemahan: “Daripada ‘Aishah berkata: telah datang Hind binti ‘Utbah isteri Abu Sufyan kepada Rasulullah SAW, lalu berkata: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya Abu Sufyan seorang lelaki kedekut, dia tidak memberi nafkah yang memadai keperluanku dan anak-anakku kecuali dengan aku mengambil dari hartanya tanpa pengetahuan beliau. Adakah perbuatan sedemikian merupakan satu kesalahan bagiku? Maka baginda SAW berkata: ((Ambillah dari

<sup>141</sup> Al-Tabari, Abi Ja‘far Muhammad bin Jarir bin Yazid Ibn Kathir, *Tafsir al Tabari Jami‘ al-Bayan ‘an Ta‘wil Ayi al-Quran*, Tahqiq: Mahmud Muhammad Shakir, (al-Qaherah: Maktabah Ibn Taymiah, t.t.), 5:35.

<sup>142</sup> Ibn Khatib, Muhammad al-Razi Fakhr al-Din Ibn al-‘Allamah Dya’uddin ‘Umar, *Tafsir al-Fakhri al-Razi*, (Bayrut: Dar al-Fikr, 1981),1:126-127.

<sup>143</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami‘ li Ahkam al-Quran*, 2:106.

<sup>144</sup> Ibn ‘Arabi, Abi Bakr Muhammad bin ‘Abd Allah, *Ahkam al-Quran*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 1:277.

<sup>145</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-‘Azim*, 245.

hartanya dengan *ma'ruf* dengan kadar apa yang mencukupi keperluan kamu dan anak-anak kamu))”<sup>146</sup>.

Hadis ini menceritakan tentang Abu Sufyan dan isterinya Hind binti ‘Utbah yang pergi mengadu kepada Rasulullah SAW tentang keadaan suaminya yang kedekut dan enggan memberi nafkah kepada isterinya sehingga isterinya terpaksa mengambil hak nafkah tersebut dari harta suaminya tanpa pengetahuannya. Oleh kerana kebimbangan atas cara tindakan tersebut dikhuatiri ianya satu kesalahan di sisi syarak, namun tanggapannya itu dibalas dengan penjelasan Rasulullah SAW yang membenarkan isteri mengambil hak nafkahnya dan anak-anak mengikut kadar kemampuan suami dan keperluan sahaja jika suami menafikan hak nafkah tersebut. Kisah Hind binti ‘Utbah ini memaparkan kepada kita bahawa keupayaan dan kekuatan seorang wanita wujud dalam pengaplikasian hukum syarak iaitu mereka mempunyai autoriti dalam membuat pentaksiran atau penilaian kadar yang sewajarnya kemudian diambil dari harta suami sekalipun tanpa pengetahuannya. Kewajaran berbuat demikian adalah mengikut keperluan semasa (*al-Dharuriyyat* dan *al-Hajiyat*) dalam rumahtangga dengan kadar kemampuan suami bagi menampung nafkah isteri dan anak-anak.

### **2.3.6 Sayyidah Asma’ Pencetus Hukum Zakat Emas Perhiasan**

Sayyidah Asma’ binti al-Siddiq RA secara keperibadiannya mempunyai kekuatannya tersendiri sekaligus sebagai pemangkin dalam memantapkan penjelasan hukum *fiqh*. Beliau mempunyai pandangan tersendiri dalam membuat pencerahan tentang isu zakat emas perhiasan sehingga tindakannya menjadi sandaran penghujahan oleh para sahabat seperti Ibn ‘Umar, Anas, Jabir bin ‘Abdullah, ‘A’ishah Ummu al-Mu’minin<sup>147</sup>, begitu juga para *tabi’i* seperti Sa‘id bin al-Musayyib, al-Hasan, Tawus, ‘Amrah binti ‘Abd al-

---

<sup>146</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-‘Aqdiyah, Bab Qadiyyah Hind, no. hadith 1714. Lihat al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, 981-982.

<sup>147</sup> Al-Tirmidhi, Abi ‘Isa Muhammad ‘Isa bin Sawrah, *Jami‘ al-Tirmidhi*, Kitab al-Zakat, Bab Ma Ja’a Fi Zakat al-Hulli, (Jordan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 125.

Rahman bin Abu Bakr dan fuqaha selepasnya seperti Ishaq, Abu Thur, al-Malikiyyah, al-Shafi‘iyyah, al-Hanabilah, Abu ‘Ubayd, Ibn al-Mundhir<sup>148</sup>.

Beliau menginterpretasikan isu zakat emas perhiasan melalui tindakannya yang memberi implikasi kepada sandaran hukum *fiqh* ini. Tindakan beliau itu disebut dalam satu riwayat oleh Ibn Abi Shaybah iaitu:

عَنْ عَبْدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءَ: ((أَنَّهَا  
كَانَتْ لَا تُزَكِّي الْحُلِيِّ))

Terjemahan: “Daripada ‘Abdah bin Sulayman daripada Hisham bin ‘Urwah, daripada Fatimah binti al-Mundhir daripada Asma’:  
((Sesungguhnya beliau tidak mengeluarkan zakat -emas-perhiasan))”<sup>149</sup>.

Berpandukan dari lafaz hadis tersebut membuktikan bahawa tindakan Asma’ RA tidak mengeluarkan zakat emas perhiasan. Fatimah binti al-Mundhir merupakan cucu kepada Asma’ binti Abu Bakr RA dan beliau menyebut dalam riwayat lain bahawa Asma’ memakaikan perhiasan kepada anak-anak perempuannya dengan emas, dia (Asma’) tidak mengeluarkan zakat yang hampir nilaiannya lima puluh ribu. Kenyataan Fatimah binti al-Mundhir itu telah merungkaikan nas hadis yang menyebut zakat perhiasan secara umum adakah ia merangkumi emas, perak, permata dan mutiara serta berapa kadar *nisabnya*?<sup>150</sup>. Justeru, tindakan Asma’ itu jelas menunjukkan tiada zakat pada emas perhiasan sekalipun mencecah kadar nisab kerana lima puluh ribu itu adalah melebihi nisab.

Kadar nisab bagi emas ialah (20) dua puluh *mithqal* atau lebih kurang (85) lapan puluh lima gram mengikut nilai kadar timbangan kontemporari<sup>151</sup>. Nilai mata wang yang digunakan semasa zaman Asma’ ialah dinar dan dirham kerana beliau hidup

<sup>148</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 185-186.

<sup>149</sup> Ibn Abi Shaybah, Abi Bakr ‘Abd Allah bin Muhammad bin Ibrahim, *al-Musannif*, kitab: al-Zakat, Bab: Man Qala Laisa Fi al-Hulliyyi Zakah, No. Hadis: 10270, Tahqiq: Hamad bin ‘Abd Allah al-Jum‘ah, Muhammad bin Ibrahim al-Luhaydan, (al-Sa‘udiyah: Maktabah al-Rushd, 2004), 4:251.

<sup>150</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 181-182.

<sup>151</sup> Al-Jizani, *Fiqh al-Nawazil: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*, 4:415.

pada zaman khalifah al-Umawiy ‘Abd al-Malik bin Marwan yang terkenal pada zamannya penggunaan dua nilai mata wang tersebut iaitu dinar dan dirham. Perkiraan emas perhiasan yang dipakaikan kepada anak-anak perempuannya jika dihitung dengan nilai kedua-dua mata wang tersebut adalah melebihi kadar nisab yang dikenakan zakat jika emas tersebut bukan perhiasan yang digunakan<sup>152</sup>. Namun tindakan Asma’ itu tidak mengeluarkan zakat yang memberi implikasi kepada sumber sandaran hukum *fiqh* iaitu tiada zakat emas perhiasan yang digunapakai. Ini bererti Islam membenarkan wanita memakai perhiasan yang diukir daripada emas dan perak meraikan fitrah wanita yang cenderung kepada perhiasan. Namun dalam dimensi lain, pemakaian emas perhiasan yang dibenarkan syarak ialah memakainya dengan kadar kebiasaan yang dipakai oleh wanita mengikut semasa dan tempat tanpa bermegah, *takabbur* dan membazir.

Justeru, dengan tindakan Asma’ tersebut menunjukkan wanita berpengaruh dari segi kekuatan dan keupayaan memutuskan hukum dalam isu-isu yang timbul dan dapat diteladani dari keperibadian sayyidah Asma’ RA.

### **2.3.7 Penglibatan Wanita (*Sahabiyyah*) Secara Individual Dalam Periwatan Dan Pengajaran Hadis**

Kekuatan dan keupayaan wanita terdahulu bukan sahaja dapat dilihat dari sudut inteleknya dalam menginterpretasi hukum syarak bahkan mempunyai autoriti dalam periwatan dan pengajaran hadis bukan sahaja kepada kaum wanita tetapi merangkumi kaum lelaki. Ciri-ciri ini dibuktikan melalui siri periwatan dan pengajaran hadis yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW sehingga disebut oleh al-Dhahabi: “tiada penemuan daripada hadis yang diriwayatkan oleh wanita yang memalsukan hadis”<sup>153</sup>. Begitu juga disebut dalam kitab ‘*Awni al-Ma’bud*<sup>154</sup>:

---

<sup>152</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 183.

<sup>153</sup> Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar’ah fi ‘Asri al-Risalah*, 120.

<sup>154</sup> Abadi, Abi Abd al-Rahman Sharif al-Haq Muhammad Ashraf bin ‘Amir al-‘Azim, “‘*Awni al-Ma’bud ‘Ala Sunan Abi Dawud*”, (Jordan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 1013.

"لم ينقل عن أحد من العلماء أنه رد خبر المرأة لكونها امرأة، فكم من سنة قد تلقتها الأمة بالقبول عن امرأة واحدة من الصحابة وهذا لا ينكره من له أدنى نصيب من علم السنة"

Terjemahan: "Tidak *dinaqal* (disebut) daripada seorang ulama pun bahawa sesebuah hadis yang diriwayatkan oleh seorang wanita ditolak kerana periwayatnya seorang wanita. Sudah berapa banyak dari sunnah yang diajar oleh wanita kepada ummat yang meriwayatkan hadis secara individual termasuklah mereka itu para sahabat. Keadaan ini juga tidak diingkari oleh mereka yang lebih rendah status kedudukannya dalam periwayatan ilmu hadis".

Situasi yang disebut ini melambangkan penyertaan wanita dalam periwayatan hadis dan pengajarannya kepada kaum muslimin tanpa menerima sebarang kritikan terhadap kebolehpayaan wanita tersebut. Kebolehpercayaan masyarakat yang ditonjolkan oleh para sahabat terhadap kemampuan wanita dalam menyumbang khidmat ilmu telah bermula pada zaman baginda SAW lagi. Mereka ini menjadi inspirasi dan penyumbang ke arah persepsi harmoni dalam masyarakat sehingga kini dalam membentuk suasana anti kaum wanita dalam menyumbang dan menerima khidmat penyebaran ilmu. Pengaruh yang dimainkan oleh wanita-wanita terdahulu menjadi pemangkin dalam mencetus suasana kesamarataan gender terhadap hak menuntut dan menyebarkan ilmu.

Wanita-wanita terdahulu yang mempelopori gagasan memartabatkan keintelektualan wanita antaranya seperti sayyidah 'A'ishah RA, sayyidah Hafshah RA, sayyidah 'Ummu Salamah RA, sayyidah Zainab binti Jahsh RA, sayyidah Ummu Habibah RA, sayyidah Juwayriah RA, sayyidah Safiyyah binti Hayyi RA, sayyidah Maymunah RA, sayyidah Asma' binti Abi Bakr RA, sayyidah Ummu Sulaim RA, sayyidah Ummu 'Atiyyah RA, sayyidah Zaynab r.a (isteri 'Abdullah bin Mas'ud), sayyidah Ummu Sharik RA, sayyidah Khawlah binti Hakim RA, sayyidah Ummu al-Hasin RA, sayyidah Ummu Kalthum binti 'Uqbah RA, sayyidah Ummu Hani' RA,

sayyidah Fatimah binti Qays RA, sayyidah Ummu Hisham binti Harithah bin al-Nu‘man RA dan sayyidah al-Rubayyi‘ binti Mu‘awwiz RA<sup>155</sup>.

### 2.3.8 Sayyidah Hafsa Menginterpretasi Kedudukan Niat Puasa

Ummu al-Mukminin Sayyidah Hafsa RA mempunyai nukilan sejarah tersendiri apabila beliau merupakan salah seorang wanita yang dipercayai atas kredibilitinya menentukan kedudukan niat puasa dari segi masa untuk berniat.

Pandangan beliau itu telah dicatat antaranya dalam al-Nasa’i<sup>156</sup>, Abu Dawud<sup>157</sup>, al-Tirmidhi<sup>158</sup>, Ibn Majah<sup>159</sup>, al-Muwatta’<sup>160</sup> dan al-Darimi<sup>161</sup>. Kesemua riwayat ini disebut dalam kitab puasa (*al-Siyam*) dengan bab yang berbeza istilahnya seperti Bab *La Siyam Li Man Lam Yu’zim Min al-Layl*, Bab *al-Niyyah Fi al-Siyam*, Bab *Ma Ja’a La Siyam Li Man Lam Ya’zim Min al-Layl*, Bab *Ma Ja’a Fi Fardi al-Saum Min al-Layl*, Bab *Man Lam Yujma’ al-Siyam Min al-Layl*<sup>162</sup>.

Nas penentuan beliau tentang niat puasa yang dikategorikan sebagai hadis ialah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Abi Shaybah daripada Ibn ‘Uyaynah daripada al-Zuhri daripada Hamzah bin Abdullah bin ‘Umar daripada Hafsa, beliau berkata:

((لَا صِيَامَ لِمَنْ أَمْ يُجْمَعُ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ))

Terjemahan: “Tidak terjadi puasa bagi sesiapa yang tidak berniat sebelum fajar”.

<sup>155</sup> Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar’ah fi ‘Asri al-Risalah*, 120-124.

<sup>156</sup> Hadis riwayat al-Nasa’i, Kitab: al-Siyam, Bab: Zukira Ikhtilaf al-Naqilin Li Khabar Hafsa Fi Zalika, no Hadis 2333. Lihat, al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i* dalam *Mawsu’ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, 2238.

<sup>157</sup> Abu Dawud, Sulayman Ibn al-Ash’ath al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Siyam, Bab al-Niyyah Fi al-Siyam, no. Hadis 2454, (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 278.

<sup>158</sup> Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab: al-Siyam, Bab: *La Siyam Li Man Lam Yu’zim Min al-Layl*, no Hadis 730. Lihat, al-Tirmidhi, *Jami’ al-Tirmidhi*, dalam *Mausu’at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, 1719.

<sup>159</sup> Hadis riwayat Ibn Majah, Kitab: al-Siyam, Bab: *Ma Ja’a Fi Fardi al-Saum Min al-Layl*, Wa al-Khiyar Fi al-Saum, no Hadis 1700. Lihat, Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, dalam *Mausu’at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, 2578.

<sup>160</sup> Hadis riwayat Malik bin Anas, Kitab: al-Siyam, Bab: Bab Man Ajma’a al-Siyam Qabla al-Fajr, no Hadis 1203. Lihat Malik bin Anas, *al-Muwatta’*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 173.

<sup>161</sup> Hadis riwayat Al-Darimi, Kitab al-Saum, Bab *Man Lam Yujma’ al-Siyam Min al-Layl*, no. Hadis 1704. Lihat Abi Muhammad ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, (Lubnan: Dar al-Ma’rifah, 2000), 501-502.

<sup>162</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 205.

Intipati dari pendirian Sayyidah Hafshah itu mengisyaratkan hukum kepada *mukallaf* iaitu sesiapa tidak berniat atau berazam untuk berpuasa sebelum terbit fajar tidak sah baginya puasa pada hari keesokannya. Hadis Hafshah ini dilihat umum yang memerlukan pengkhususan. Dalam isu ini sebahagian ulama telah menyebut bahawa kehendak dari hadis tersebut ialah puasa yang wajib iaitu seperti puasa ramadan, nazar, ganti (*qada* ). Ada pun puasa sunat, status puasanya sah jika berniat selepas terbit fajar. Ia dikuatkan dengan kisah Nabi SAW yang dikategorikan sebagai pengkhusus hadis umum sayyidah Hafshah RA. Kisah tersebut ialah baginda SAW telah melalui satu hari yang tiada makanan untuk dimakan pada waktu pagi. Baginda bertanya ‘A’ishah RA: “Adakah terdapat sesuatu -makanan- di sisi kamu”, ‘A’ishah menjawab: “tiada”, lalu baginda SAW berkata: “Jika sedemikian, aku berpuasa”. Kisah ini disebut dalam kitab hadis Muslim (*kitab al-Siyam, Bab Jawaz Saum al-Nafilah Bi Niyah Min al-Nahar*)<sup>163</sup>. Fuqaha menjadikan kisah ini sebagai dalil atau hujjah kepada kehendak hadis yang disebut oleh Sayyidah Hafshah iaitu hanya pada puasa wajib.

Keupayaan beliau dalam penjelasan hukum syarak sehingga nas yang diungkapkan itu dijadikan dalil penghujahan dalam kalangan ulama terhadap isu penentuan masa niat berpuasa kerana lafaz yang disebut oleh beliau adalah umum iaitu “puasa”. Lafaz tersebut diperincikan oleh fuqaha sama ada ia merangkumi puasa sunat atau puasa wajib sahaja. Hadis daripada Hafshah ini merupakan penjelasan kepada sebahagian isu *fiqh* dalam bab puasa dan ini melambangkan pengaruh kredibiliti seorang wanita dalam penentuan hukum syarak.

Implikasi dari *fiqh* Hafshah RA ini juga, Imam Malik menjadikan hadis ini dalam mazhabnya sebagai dalil penghujahan wajib niat puasa sama ada puasa wajib

---

<sup>163</sup> Hadis riwayat Muslim, kitab: al-Siyam, Bab: Jawaz Saum al-Nafilah Bi Niyah Min al-Nahar, no Hadis 2714. Lihat al-Naysaburi, *Sahih Muslim dalam Mausuw'ah al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, 1719.

atau sunat iaitu sebelum terbit fajar<sup>164</sup>. Begitu juga dengan mazhab al-Zahiriyyah<sup>165</sup>. Pengaruhnya juga menjadikan Imam al-Shafi'i menjadikan hadis tersebut sebagai dalil penghujahan wajib niat puasa sebelum terbit fajar bagi puasa wajib sahaja<sup>166</sup>.

### 2.3.9 Kesenambungan Kelas Pengajian Agama Wanita Secara Privasi

Keperluan kepada kelas pengajian agama secara privasi atau tersendiri sesama kaum wanita tanpa gangguan dan percampuran dengan kaum lelaki sudah bermula pada zaman baginda SAW lagi. Budaya pengajian ilmu secara berasingan yang ditonjolkan oleh wanita terdahulu memberi pengaruh dan impak kepada wanita hingga kini dalam menganjurkan pengajaran dan pembelajaran, program atau aktiviti sama ada tentang isu-isu *fiqh* khusus berkait wanita atau tentang ilmu *fiqh* atau agama secara umum. Suasana ini berlaku atas permintaan kaum wanita pada zaman Rasulullah SAW dan dinukilkan kisahnya dalam sebuah hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim<sup>167</sup>.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ النَّسَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرَّجَالَ فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيَهُنَّ فِيهِ فَوَعَظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ، فَكَانَ فِيمَا قَالَ هُنَّ ((مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلَاثَةً مِنْ وَلَدِهَا إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ)).  
فَعَالَتِ امْرَأَةٌ وَاثْنَيْنِ؟ فَقَالَ: ((وَاثْنَيْنِ))

Terjemahan: “Daripada Abi Sa'id al-Khudri berkata: telah berkata para wanita kepada Nabi SAW: kami (wanita) menyusahkan kamu dengan urusan kaum lelaki, berikanlah kepada kami satu hari dari kamu (Nabi SAW), lalu Nabi SAW membuat perjanjian satu hari mengadakan pertemuan (kelas) dengan wanita dengan mengajar apa yang diajar (oleh Allah) kepada wanita. Dalam pada itu baginda SAW menyebut: ((Tiada seorang pun dari kamu wanita yang mendahuluikan tiga perkara daripada anaknya kecuali baginya dilindungi azab neraka)), lalu wanita bertanya lagi: dua lagi?, baginda SAW berkata: ((*ithnayn*))”<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, 173.

<sup>165</sup> Ibn Hazim al-Zahiri, Abu Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazim al-Andalusiyy, *Al-Muhalla*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 629.

<sup>166</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 307.

<sup>167</sup> Abu Shaqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Asri al-Risalah*, 175.

<sup>168</sup> Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab al-'Ilm, Bab Hal Yaj'alu Li al-Nisa' Yawman 'Ala Hidatin Fi al-'Ilm, no.hadith 101. Lihat Abi 'Abdillah Muhammad bin Isma'il, *Sahih al-Bukhari*, dalam *Mausu'at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 11; Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Birri Wa al-Silati Wa al-Adab, Bab: Fadli Man Yamutu Lahu Waladun Fayahtasubahu, no.hadith 2633. Lihat Al-Nawawi, Mahyu al-Din 'Abu



Hadis ini menunjukkan bagaimana permintaan sekumpulan wanita supaya baginda SAW mengadakan kelas pengajian agama secara khusus telah mendapat perhatian dan persetujuan baginda SAW secara mendadak apabila melihat pada kesungguhan wanita dalam memberi komitmen dan cintanya terhadap pembelajaran ilmu agama. Cetusan semangat yang dicetuskan oleh wanita terdahulu memberi pengaruh kepada wujudnya tradisi budaya pembelajaran secara privasi disamping komitmen wanita dengan halaqah ilmiah bersama kaum lelaki. Cetusan semangat tersebut menjadi bertali arus dan sehati sehingga kini.

### **2.3.10 Kesimpulan**

Pendedahan tentang pengaruh '*uruf*' wanita dalam penentuan dan pelaksanaan syariat Islam menggambarkan ianya satu syariat yang sangat adil, prihatin kepada isu-isu berfokus yang melibatkan gender. Perihal atau isu yang melibatkan kaum wanita secara khusus membuktikan kestabilan syariat di pelbagai peringkat iaitu mengambilkira peringkat penciptaan kaum hawa yang telah termaktub dalam al-Quran yang menyebut kaum perempuan tidak sama dengan kaum lelaki. Hakikat ini dibuktikan melalui pendekatan hukum syarak yang membezakan hukumnya secara khusus antara kaum lelaki dan perempuan dalam beberapa masalah-masalah fiqh tertentu.

Jelas terbukti, hukum yang dituntut atau dilonggarkan kepada kaum hawa tidak berlaku pelaksanaannya kepada kaum lelaki seperti kebenaran meninggalkan solat, puasa, tawaf dalam ibadat haji dan umrah. Ia hanya dikhususkan kepada kaum wanita yang dalam keadaan haid dan nifas. Hukum ini hanya diaplikasi pelaksanaannya kepada kaum wanita sahaja.

Dalam isu-isu fiqh wanita yang mengalami perubahan sosial juga perlu diraikan dalam membuat penentuan atau penilaian semula pada hukum sedia ada atau

---

Zakariyya bin Sharaf bin Murri, *Sharh al-Nawawi 'Ala Muslim*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 1563.

hukum baharu. Ini kerana pada peringkat awal penentuan hukum fiqh wanita atau hukum-hukum yang melibatkan wanita turut berperanan dalam penentuan hukumnya dipandang tinggi oleh syarak. Ini dibuktikan dengan beberapa *'uruf* wanita yang melibatkan pengaruh atau peranan dalam penyelesaian sesuatu hukum syarak pada zaman baginda SAW lagi. Peranan atau pengaruh wanita dalam penetapan hukum ini, menunjukkan bahawa wanita mempunyai autoriti dan dipandang tinggi oleh syarak. Begitu juga Islam memandang tinggi aspek-aspek berkait dengan isu-isu *fiqh* semasa wanita yang berkait dengan perubahan sosial, mengambil kira penilaian hukum pada isu-isu tersebut selaras dengan faktor perubahan sosial yang berlaku.

## BAB KETIGA

### PENDEKATAN ULAMA KONTEMPORARI DALAM PENETAPAN HUKUM

#### *FIQH* SEMASA BERASASKAN PERUBAHAN SOSIAL

### 3.1 Keperluan Perubahan Hukum Hasil Dari Perubahan Sosial

#### 3.1.1 Pengenalan

Dalam merentasi perbincangan tentang perkaitan antara perubahan sosial dan *'uruf*, didapati wujud unsur atau elemen persamaan sehingga dalam disiplin ilmu Islam menonjolkan bahawa perubahan sosial adalah termasuk dalam *'uruf*. Justeru ulama silam seperti Ibnu 'Abidin secara jelas menyatakan bahawa perlu kepada perubahan hukum apabila berlaku perubahan *'uruf* yang meliputi perubahan sosial. Perkara ini dinyatakan oleh beliau dalam syarat untuk berjihad iaitu para mujtahid mesti mengetahui adat kebiasaan manusia. Ia juga mencakupi isu perubahan sosial sebagaimana dibincangkan oleh ahli sosiologi. Ibnu 'Abidin turut menyebut: "majoriti hukum berbeza dan berubah kerana faktor perubahan masa dan perubahan *'uruf* anggota masyarakatnya, faktor darurat dan faktor kerosakan *fasad ahl al-zaman*"<sup>169</sup>. Wahbah al-Zuhayli menyatakan kerosakan tersebut ialah kerosakan akhlak<sup>170</sup>. Al-Zarqa' juga menyatakan perubahan yang melibatkan masa dan keadaan mempengaruhi sebahagian besar hukum-hukum syarak yang diputuskan oleh ijihad. Ia mempunyai perkaitan signifikan dengan faktor masa, keadaan, unsur-unsur kontemporari dan faktor nilai akhlak manusia. Sudah berapa banyak hukum syarak diputuskan oleh ulama terdahulu berkisar sekitar permasalahan yang berlaku dan hukum tersebut berpengaruh pada masa itu. Namun, selepas merentasi beberapa generasi, hukum tersebut tidak lagi relevan

---

<sup>169</sup> Ibnu 'Abidin, *Majmu'ah Rasail Ibnu 'Abidin*, 2:123; al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 2:854; al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 2: 942-943.

<sup>170</sup> Al-Zuhayli, Wahbah, *Taghayyur al-Ijtihad*, (Syria: Dar al-Maktabi, 2000), 37.

pengaplikasiannya. Oleh yang demikian, ulama mutakhir dari pelbagai mazhab *fiqhiyyah* mengeluarkan banyak fatwa berlawanan dengan fatwa imam-imam mereka dan fuqaha terdahulu. Mereka secara jelas menyatakan faktor perbezaan hukum adalah disebabkan perubahan masa dan kerosakan akhlak. Mereka bukan dengan sengaja mengeluarkan fatwa yang khilaf dengan ulama terdahulu, bahkan mereka yang mutakhir ini berpendapat sekiranya imam-imam dan fuqaha mereka wujud pada situasi hari ini dan melihat perubahan zaman dan akhlak manusia sudah tentu mereka menukar fatwa sebagaimana ulama mutakhir. Bertitik tolak daripada kronologi inilah tercetus satu doktrin dalam kaedah fiqh iaitu: “لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان”<sup>171</sup> yang bermaksud: “Jangan mengingkari tentang berlaku perubahan hukum ekoran perubahan masa”. Implikasinya jika hukum tetap berkekalan atau tidak berubah menurut keperluan perubahan semasa, ia akan membawa kepada kesukaran dan kemudharatan dalam pengaplikasian hukum syarak. Keadaan sebegini akan bercanggah dengan prinsip atau doktrin syarak yang menekan prinsip “*al-takhfif* dan *al-taysir*” yang memberi makna meringankan dan memudahkan serta menegah kemudharatan dan kefasadan.

Prinsip asas dalam hukum syarak yang melibatkan perubahan hukum ialah merujuk kepada kedudukan hukum syarak itu sendiri sama ada ia diputuskan oleh sumber perundangan Islam seperti nas al-Quran atau al-Sunnah, maka pelaksanaan hukum tersebut ialah sebagaimana yang diputuskan oleh nas itu. Sekali pun didapati wujud penentuan hukum syarak yang didasari aqal atau ijtihad, maka hukum tersebut dikira tertolak atau batil.

Apabila berlaku sesuatu peristiwa atau masalah yang menuntut kepada penentuan hukum syarak dan ia tidak didapati nas pada isu tersebut. Dalam keadaan ini para mujtahid perlu merujuk qias, melihat masalah yang wujud atau ‘*uruf*’ pada situasi tersebut serta dalil-dalil lain yang menjadi sumber perundangan syarak. Perkara ini juga

---

<sup>171</sup> Al-Zarqa’, *al-Madkhal al-Fiqhi al-‘Am*, 2: 941; al-Zarqa’, *Sharh al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, 227.

dijelaskan oleh Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah iaitu: “Haram seseorang mengeluarkan fatwa dan hukum dalam urusan agama Allah SWT pada apa yang bercanggah dengan nas. Sebarang ijtihad dan taqlid terbatal dengan kewujudan nas dan ini disepakati oleh semua ulama”<sup>172</sup>.

Dalam menjelaskan lagi proses perubahan hukum yang dipengaruhi oleh perubahan sosial, perlu dinyatakan tentang ijtihad atau pematwaan hukum ada yang didasari oleh nas dan ada yang didasari oleh realiti semasa. Situasi kedudukan nas syarak pula mempunyai dua kategori iaitu nas muqtamad (*qat'i*) hukumnya dan nas yang samar atau perlu pencerahan (*zann*)<sup>173</sup> dalam pelaksanaan hukumnya.

Dalam memperincikan tentang hukum hakam yang boleh berubah dan perlu diubah atas faktor perubahan sosial atau pun '*uruf*' agar tidak berlaku pengekalan hukum sehingga membawa kepada tanggapan negatif bahawa hukum syarak itu jumud, kaku, terkebelakang dan tidak fleksibel, penjelasan nas perlu dijelaskan agar penilaian kepada sesuatu hukum dalam usaha mengharmonikan hukum syarak selaras dengan prinsip syarak iaitu *al-takhfif* dan *al-taysir*. Ini kerana nas atau pun *nusus* syarak merupakan paksi dalam penentuan, penilaian, pematwaan hukum syarak di sepanjang zaman yang mana ia mampu merentasi pelbagai dimensi sama ada dalam tamadun, sosio budaya, politik, ekonomi, undang-undang, pendidikan, perniagaan dan sebagainya dalam sesebuah masyarakat.

Sekali pun, jika dihitung nas-nas syarak dari segi kuantiti memang ia terhad. Namun, dalam aspek isi kandungan *nusus* realitinya tidak terhad hanya kepada sesuatu jantina, kaum, tempat atau masa tertentu sahaja tetapi ia bersifat menyeluruh<sup>174</sup>. Sebaliknya ia ditetapkan sebagai prinsip umum yang dapat dilaksanakan tanpa had masa

---

<sup>172</sup> Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Syams al-Din Abi 'Abdillah Muhammad bin Abi Bakar, *I'lam al-Muwaqqi'in*, (al-Qaherah: Dar al-Hadis, 1993), 2:236; al-'Umari, Nadiyah Sharif, *al-Ijtihad Fi al-Islam*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), 52.

<sup>173</sup> Al-'Umari, Nadiyah Sharif, *al-Ijtihad Fi al-Islam*, 53; Ibnu 'Abidin, *Majmu'ah Rasail Ibnu 'Abidin*, 113; Najm al-Din Qadir Karim al-Zinki, *al-Ijtihad Fi Maurid al-Nass*. (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 39.

<sup>174</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Madkhal Li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2011), 39.

dan tempat serta sekatan politik tertentu<sup>175</sup>. Sebagai contoh kepada prinsip ini ialah prinsip keadilan sebagaimana firman Allah SWT iaitu:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ  
شَنَّانُ قَوْمٍ عَلٰٓى اٰلٍ اَوْ اَعْدَآءٍ اَوْ قُرْبٰى هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ  
بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٨﴾

al-Ma'idah 5: 8

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu semua sentiasa menjadi orang-orang yang menegakkan keadilan kerana Allah, lagi menerangkan kebenaran dan jangan sekali-kali kebencian kamu terhadap sesuatu kaum itu mendorong kamu kepada tidak melakukan keadilan. Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa. Dan bertaqwalah kepada Allah...”.

Tuntutan syarak terhadap keadilan merupakan nilai yang universal. Tiada satu masyarakat, kaum, bangsa yang mempertikai dan menolak kepentingan prinsip keadilan tanpa mengira di tempat mana masyarakat tersebut berada dan pada zaman mana mereka hidup. Walau pun penafsiran kepada keadilan itu mungkin berbeza antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain. Namun, pada dasarnya, setiap masyarakat yang sihat dan harmoni mereka sangat menjunjung prinsip keadilan ini sebagai mana yang digambarkan dalam firman Allah SWT itu. Antara nilai-nilai lain yang dinyatakan dalam nas dan berbentuk universal ialah nilai berbuat baik kepada seseorang, jujur, amanah, tepati janji, menghormati orang tua, mengasihi dan menyayangi kanak-kanak, mentaati ibu bapa, tolong menolong, bertanggungjawab dan sebagainya. Nilai-nilai ini mengikut paras prinsip syariah ia akan sentiasa fleksibel dalam setiap kehidupan sosial setiap individu dan masyarakat ke arah membentuk negara yang mempunyai modal insan berintegriti.

Dalam aspek pelaksanaan prinsip keadilan tersebut, sifat universal itu dibuktikan dengan ciri kelenturan atau fleksibel. Prinsip ini bersifat terbuka dalam

<sup>175</sup> Al-Sa'di, *Masa'il fi Fiqh al-Zakat wa Mustajiddatiha al-Mu'asirah: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*, 59.

pengaplikasiannya yang mana ia diaplikasi mengikut kesesuaian dan kebijaksanaan dalam konteks sosial tertentu. Tidak ada formulasi atau garis panduan tertentu dalam pelaksanaan prinsip itu. Ini bermakna syarak membuka ruang dalam pelaksanaan prinsip keadilan mengikut adat kebiasaan, *maslahah* dan elemen-elemen sosio budaya serta perkembangan tamadun sesuatu masyarakat.

Kefleksibelan hukum syarak ini membuktikan bahawa syarak sentiasa berada di paras relevan dalam mendepani anjakan paradigma serta gejala perubahan yang dihadapi dalam persekitaran masyarakat.

### 3.1.2 Hukum Syarak Dalam Konteks Pengekalan Dan Perubahan

Pengekalan dan perubahan merupakan dua terminologi yang dikenali dalam metod ijtihad sebagai *al-thawabit wa al-mutaghayyirat*. Kedua-dua terminologi ini merupakan asas yang perlu difahami dalam membuat sesuatu fatwa atau penilaian semula sesuatu hukum fiqh semasa.

*Al-Thawabit* atau pengekalan didefinisikan sebagai perkara kekal, tidak bergerak, tidak berubah dan tidak berpindah<sup>176</sup>. Keadaannya tetap dan stabil<sup>177</sup>. Manakala definisi *al-mutaghayyirat* pula adalah sebaliknya iaitu perkara yang berubah, bertukar dan berganjak dari satu keadaan kepada keadaan yang lain<sup>178</sup>. Kedua-dua terminologi ini menurut syarak didefinisikan sebagai pengekalan hukum mengikut asal pensyariaan, jika hukum itu wajib ia kekal wajib, jika ia haram kekal haram hukumnya begitulah seterusnya. Definisi ini ialah *al-thawabit* atau *al-thabat*<sup>179</sup>. Manakala *al-mutaghayyirat* didefinisi menurut syarak ialah mengubah asal hukum yang mana ia tertolak pada asalnya yang memberi kesan pada ketinggalan atau kelesuan syariat<sup>180</sup>. Dalam definisi lain tentang *al-taghayyur* ialah perubahan, pertukaran atau gantian

---

<sup>176</sup> Al-Razi, Muhammad Ibn Abi Bakr, *Mukhtar al-Sihah*, (t.tp., t.p., t.t.), 35.

<sup>177</sup> Sanu, Qutub Mustafa, *Mu'jam Mustalahat Usul al-Fiqh*, (Damsyik: Dar al-Fikr, 2000), 152.

<sup>178</sup> Abadi, Al-Fayruz, *al-Qamus al-Muhit*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 1287.

<sup>179</sup> al-Mansi, Muhammad Qasim, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuh Fi Ikhtilaf al-Ahkam*, (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2010), 66.

<sup>180</sup> *Ibid.*.

hukum syarak pada asalnya disyariatkan diubah kepada larangan atau daripada larangan menjadi suruhan mengikut perbezaan kedudukan pensyariatian<sup>181</sup>.

Kronologi atau imbasan tentang konsep pengekalan dan perubahan, al-Qardawi membuat perumpamaan dengan susun atur pergerakan alam semesta iaitu: “Bumi dan bukit bukau, malam dan siang, matahari dan bulan tetap dalam keadaannya sejak asal walau pun sudah berjuta-juta tahun. Bumi dan bukit bukau itulah yang ada sejak dahulu sehingga sekarang. Malam dan siang itu juga yang silih berganti tidak pernah berubah. Begitu juga dengan Bani Adam, kerangka dan bentuk tubuh badannya tidak pernah berubah walau pun masa dan zaman silih berganti. Meski pun begitu, unsur perubahan tetap jua berlaku dalam pada masa yang sama wujudnya unsur tetap. Ini dibuktikan apabila tanah yang dahulu tiada hasil sudah dihidup dengan penanaman, kawasan pedalaman yang mundur sudah dibangunkan. Begitu juga dengan manusia yang dahulunya jahil sudah berubah kepada manusia berilmu pengetahuan. Ini adalah realiti yang berlaku, hakikat sebuah kehidupan manusia dan hakikat kewujudan alam semesta. Berubah dan tetap dalam satu gelombang”<sup>182</sup>.

Oleh yang demikian dapat disimpulkan di sini bahawa pengekalan dan perubahan hukum adalah perkara yang sentiasa wujud selagi mana wujudnya usia dunia ini. Namun, dalam konteks ini ia menyeru para penyelidik dan ilmuan menilai sejauh mana kebaikan dan keburukan di sebalik kewujudan pengekalan dan perubahan atau apakah hikmah, objektif, matlamat syarak dalam hal ini. Ini juga membuktikan bahawa tidak semua hukum Allah SWT itu dapat dikaji hikmah di sebaliknya atau disebut juga sebagai hukum *mu'allal* dan hukum *ghayr mu'allal*. Hal ini didasari oleh firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 216 iaitu:

---

<sup>181</sup> Usamah bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Shayban, *Taghayyur al-Ijtihad*, (al-Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliya li al-Nahr wa al-Tawzi', 2012), 1: 177.

<sup>182</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Khasais al-'Ammah Li al-Islam* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008), 202.



وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ

وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

al-Baqarah 2:216

Terjemahan: “...dan boleh jadi kamu benci kepada sesuatu padahal ia baik bagi kamu, dan boleh jadi kamu suka kepada sesuatu padahal ia buruk bagi kamu. dan (ingatlah), Allah jualah yang mengetahui (semuanya itu), sedang kamu tidak mengetahuinya”.

Melihat kepada kesyumulan dan kefleksibelan hukum syarak atau agama Islam, syarak sangat menitikberatkan kedua-dua unsur ini dalam setiap aspek kehidupan sosial umatnya. Ini bagi memastikan kelestarian hidup umatnya di samping wujudnya unsur pengendalian. Malah pada masa yang sama Islam diadaptasi seiring dengan peredaran masa dan perbezaan tempat<sup>183</sup>. Antara *maqasid* lain yang Allah SWT jadikan rentetan perubahan masa dan perbezaan tempat sebagai satu proses sehingga wujudnya perubahan sosial adalah untuk melahirkan rasa ‘*ubudiyah*, rasa kehambaan manusia dengan Penciptanya. Allah SWT menjadikan dunia ini sebagai ladang untuk manusia bercucuk tanam untuk dituai menuju ke alam akhirat. Begitu juga Allah SWT mencipta manusia dengan akal secara berseiringan sehingga manusia mampu mencorak dan mewarnai dunia ini dengan pelbagai inovasi, terutamanya dalam industri sains teknologi yang memendekkan jarak dan masa antara benua sehingga menjadikan dunia ini ibarat sebuah wilayah kecil yang mampu diterokai pada bila-bila masa sahaja.

Ini semua adalah untuk menjadikan manusia itu seorang hamba yang sering mengingati Allah SWT serta sentiasa mensyukuri bahawa keupayaan yang dimilikinya itu adalah sebagai anugerah Allah SWT bukan kemampuan mutlak manusia. Justeru, jika sesuatu perkara itu tidak boleh berubah nescaya manusia meninggalkan perkara tersebut tanpa perlu kepada inovasi yang akhirnya sesuatu perkara itu ditinggalkan dek kerana ketidakrelevanan dengan tuntutan semasa dan perubahan zaman. Ini semua membuatkan manusia melupai Pencipta kerana tidak boleh diaplikasi dalam kehidupan

<sup>183</sup> Al-Qardawi, *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*, 203.

sosialnya sekaligus sifat ‘*ubudiyah*’ tadi semakin terhakis dan lahirlah manusia-manusia yang hilang panduan hidup. Itulah hikmah dan keunggulannya diturunkan kitab Allah SWT sebagai kompas panduan hidup yang komprehensif, mampu memandu hidup manusia bermula dari Adam AS sehinggalah ke generasi terakhir sebelum kiamat.

Sifat pengejalan dan perubahan yang wujud dalam syariah merupakan dua ciri unik yang dimiliki dalam Islam. Kewujudan ciri ini bersesuaian dengan sifat Islam sebagai agama yang direstui dan dipilih sebagai agama kekal dan lengkap untuk semua bangsa, kaum dan jantina di sepanjang zaman. Ini dibuktikan melalui firman Allah SWT iaitu:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا  
al-Ma'idah 5:3

Terjemahan: “...Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku telah redakan Islam itu menjadi agama untuk kamu...”.

Namun begitu, perubahan dan perbezaan yang boleh berlaku hanya pada hukum hakam yang diijtihad melalui analogi dan masalah pada paras idea dan kefahaman terhadap cara pelaksanaan, pendekatan dan bentuk pelaksanaan kepada prinsip-prinsip asas yang wujud dalam syarak<sup>184</sup>. Perubahan dan perselisihan dalam aspek ini membuktikan bahawa syariah sentiasa relevan dan dapat diadaptasi oleh semua masyarakat di sepanjang zaman.

Sebagai bukti bahawa syarak menerima konsep perubahan dalam Islam adalah berdasarkan hadis riwayat Abu Hurayrah iaitu:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: ((إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْعَثُ  
لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا))

Terjemahan: “Diriwayatkan oleh Abi Hurayrah daripada Rasulullah SAW, kata baginda: sesungguhnya Allah akan mengutuskan kepada

<sup>184</sup> Al-Zarqa’, *al-Madkhal al-Fiqhi al-‘Am*, 2:942; Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 854.

umat ini pada setiap penghujung seratus tahun orang yang akan melakukan pembaharuan terhadap agamaNya”<sup>185</sup>.

Proses pembaharuan yang dimaksudkan oleh baginda SAW ini tidak bererti pembaharuan dengan mengubah atau mengganti rupa bentuk asal agama. Tetapi lebih bersifat pencerahan apabila berlaku kemalapan ilmu agama, begitu juga penambahbaikan, pemurnian dan pembaharuan tentang kesamaran sesuatu ilmu<sup>186</sup> seterusnya memberi penyelesaian kepada isu-isu kontemporari yang dihadapi oleh umatnya. Hadis ini juga menunjukkan akan sentiasa wujud generasi pembaharuan ilmu syariah kerana tempoh seratus tahun ialah tempoh yang panjang boleh membawa kepada penyelewengan dan kelenyapan nilai-nilai agama<sup>187</sup>. Selain itu ia juga mampu melenyapkan persepsi-persepsi serong terhadap agama Islam yang mendakwa Islam agama jumud, statik, tidak seiring dalam mendepani arus dan sebagainya.

Allah SWT menjadikan Islam sebagai agama yang universal, dilengkapi dengan susun atur hidup manusia melalui syariat, akidah dan akhlak agar manusia dapat menempuhi hari-hari hidupnya dengan aman, selamat dan harmoni. Apabila Islam diadaptasi dalam setiap jiwa manusia, sudah tentu kehidupannya di dunia kedua (iaitu akhirat) akan bebas daripada siksaan neraka.

Setelah diketahui bahawa syariat juga datang seiring dengan aqidah dan akhlak sebagai pemandu arah dalam meneruskan aktiviti kehidupan manusia secara individu, kekeluargaan, kemasyarakatan mahupun peringkat negara agar kelangsungannya berteraskan keadilan, keharmonian, kesejahteraan, keamanan dan sebagainya mengikut piawaian agama Islam. Perlu diketahui secara asasnya ilmu syariah terbahagi kepada

---

<sup>185</sup> Hadis riwayat Abu Dawud, Kitab al-Malahim, Bab Ma Yadhkur fi Qarn al-Mi'ah, no. Hadis 4291. Lihat, Abu Dawud Sulayman Ibn al-Ash'ath al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud* dalam *Mausu'ah al-Hadis al-Sharif*, (al-Riyad: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi', 2000), 1535. Isnad Hadis *Sahih*, Lihat: 'Abd al-'Aziz Mukhtar Ibrahim, "Hadis (Inna Allah Yab'ath Lihadhihi al-Ummah Man Yujaddid Laha Dinaha) Riwayah wa Dirayah," *Mujallah Jami'ah al-Kuwayt*, bil 68, (22), 25, 94.

<sup>186</sup> Abd al-'Aziz Mukhtar Ibrahim, "Hadis (Inna Allah Yab'ath Lihadhihi al-Ummah Man Yujaddid Laha Dinaha) Riwayah wa Dirayah," *Jurnal Jami'ah al-Kuwayt*, bil 68, (22), 28.

<sup>187</sup> *Ibid.*, 30.

tiga kategori<sup>188</sup>. Pertama, ia berkait dengan *ahkam i'tiqadiyyat* yang merangkumi isu berkaitan keimanan kepada Allah SWT, para Rasul, al-Quran, hari akhirat, kewujudan malaikat, qadha' dan qadar Allah SWT dan sebagainya. Kategori yang kedua iaitu berkenaan dengan *ahkam akhlaqiyyah* iaitu menyentuh tentang perilaku mulia dan keji seseorang manusia yang mana melakukan perilaku mulia di sisi individu muslim akan mendapat kepujian oleh Allah SWT di dunia dan selamat di dunia serta akhirat. Mereka akan dapat menjalani kehidupan secara luhur kerana mengamalkan prinsip-prinsip akhlak yang diajar oleh Islam seperti bertanggungjawab, ikhlas, jujur, tepati janji, memuliakan orang yang lebih dewasa, menyayangi kanak-kanak, bersifat ihsan dan berperimanusiaan. Begitu juga keadaannya apabila prinsip ini diamalkan oleh individu bukan muslim, ia sangat harmoni dan luhur apabila diamalkan dalam sesebuah masyarakat. Namun, implikasinya hanya di tahap duniawi bagi masyarakat bukan muslim tetapi prinsip ini tetap dihormati dan dituntut dalam agama mereka. Manakala kategori yang ketiga ialah *ahkam 'amaliyyat* yang membicarakan tentang hukum hakam berkait dengan amalan dan perbuatan *mukallaf*. Ia juga dinamakan sebagai *ahkam fiqhiyyah* oleh ulama usul al-fiqh. Penjelasan kepada ketiga-tiga kategori yang dinyatakan itu adalah sebagaimana berikut:

### **3.1.2 (a) Al-Ahkam al-I'tiqadiyyah**

Hukum yang berkait dengan *al-i'tiqadiyyat* sebagaimana dijelaskan ia meliputi isu ketuhanan (*al-ilahiyyat*), kenabian (*al-nubuwwat*) dan perkara-perkara ghaib (*yaum al-*

---

<sup>188</sup> al-Durayni, *al-Manahij al-Usuliyyah*, 25; al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 48-49; al-Zuhayli, Wahbah, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (Syria: Dar al-Fikr, 2003), 31.

*ba'th* atau *al-sam'iyat*) seperti dosa dan pahala, syurga dan neraka, azab kubur dan sebagainya<sup>189</sup>. Dalam hal ini al-Qardawi menyatakan bahawa<sup>190</sup>:

“Daripada sejumlah hukum-hukum agama, ada yang bersangkutan dengan permasalahan aqidah yang menetapkan sudut pandang agama terhadap permulaan kejadian sehinggalah akhir perjalanannya terhadap Allah SWT, alam semesta, kehidupan dan manusia. Inilah yang disebut oleh ulama akidah sebagai *al-ilahiyyat* dan *al-sam'iyat*. Hakikat-hakikat ini bersifat tetap dan tidak berubah”.

Berdasarkan kenyataan al-Qardawi itu menunjukkan bahawa hukum yang bersangkutan dengan aqidah tidak mempunyai ruang untuk berinteraksi dengan perubahan masa dan perbezaan tempat serta keadaan. Sekali pun wujud unsur-unsur perubahan sosial ia sama sekali tidak sesekali memberi implikasi kepada perubahan hukum syarak.

Sifat-sifat Allah SWT, para malaikat, syurga dan neraka, hari pembalasan, azab kubur dan lain-lain perkara yang bersangkutan dengan perkara *ghaybiyyat*, langsung tidak boleh menerima sebarang penambahan atau pengurangan, perubahan atau perbezaan. Ini kerana pengetahuan baharu tentang perkara ini tidak akan boleh didapati selain dengan wahyu Allah SWT dan tiada wahyu lagi selepas kewafatan baginda SAW. Ketidakpercayaan dan keyakinan terhadap semua rukun ini dengan usaha untuk merubah atau memperbaharui boleh menjerumus seseorang individu itu kepada murtad iaitu terkeluar daripada Islam. Manusia hari ini hanya berperanan sebagai pelaksana sahaja bukan penggubal dalam konteks ini serta menerima dengan penuh keyakinan sekali pun masa berubah, zaman silih berganti, namun kepercayaan dan keyakinan terhadap rukun-rukun iman ini tidak ada ruang toleransi dan berkompromi dengan

---

<sup>189</sup> al-Duri, Qahtan 'Abd al-Rahman, *al-'Aqidah al-Islamiyyah wa Mazahibuha*, (Jordan: Dar al-'Ulum, 2007), 252, 323,447.

<sup>190</sup> Al-Duri, Qahtan 'Abd al-Rahman, *Manahij al-Fuqaha' Fi Istinbat al-Ahkam*, (Lubnan: Books Publisher, 2011), 7; Al-Qardawi, Yusuf, *Bayyinat al-Hal al-Islami*, (Dubai: al-Matba'ah al-Fanniyyah, 1993), 70.

sebarang bentuk perubahan yang boleh mempengaruhinya. Dalil-dalil tentang aqidah ini mempunyai kekuatan tertinggi pada sudut keyakinan dan manusia tidak perlu mengkaji menukarkan istilah-istilah baharu dalam ilmu akidah kerana manhaj al-Quran mampu difahami oleh akal manusia<sup>191</sup>.

Antara contoh yang menunjukkan pengekalan hukum pada perkara-perkara yang berkait dengan akidah antaranya seperti firman Allah SWT iaitu:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ

عَظِيمٌ ﴿٣١﴾

Luqman 31: 13

Terjemahan: “dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, semasa ia memberi nasihat kepadanya:” Wahai anak kesayanganku, janganlah Engkau mempersekutukan Allah (dengan sesuatu yang lain), sesungguhnya perbuatan syirik itu adalah satu kezaliman yang besar”.

Ayat ini membuktikan kepada kita bahawa agama Islam tidak memberi ruang kompromi dalam urusan aqidah yang berkait dengan unsur ketuhanan untuk direnovasi hukumnya dengan tujuan mengharmonikan atau menyelaras semula sejajar dengan perubahan sosial berlaku. Bahkan perbuatan seumpama itu sangat terkutuk dalam agama dan dimurkai Allah SWT.

Kesimpulan yang boleh dirumuskan di sini ialah semua hukum yang melibatkan perkara akidah, iman dan tauhid merupakan hukum yang berbentuk kekal atau *al-thawabit*<sup>192</sup> yang mana tidak ada ruang unsur-unsur sosial mampu mempengaruhinya. Dalam konteks perbincangan tentang hukum fiqh semasa, perihal aqidah dan keimanan tidak perlu berijtihad pada masalah tersebut.

<sup>191</sup> Al-‘Ajami, Abu al-Yazid Abu Zayd, *al-Aqidah al-Islamiyyah ‘Inda al-Fuqaha’ al-Arba‘ah*, (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2007), 112.

<sup>192</sup> Zaydan, ‘Abd al-Karim, *al-Madkhal li Dirasah al-Syari‘ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1999), 43.

### 3.1.2 (b) *Al-Ahkam al-Akhlaqiyyah*

Agama Islam merupakan agama yang *shumul* dan fleksibel tidak mementingkan satu topik dengan meminggirkan aspek lain. Di samping menekankan isu akidah, aspek akhlak juga dititik beratkan dalam syariah. Melalui kepercayaan dan keyakinan yang kental tentang ilmu akidah akan melahirkan insan yang mampu menghiasi dirinya dengan nilai-nilai murni, integriti, jati diri sebagaimana ia disarankan dalam *al-ahkam al-akhlaqiyyah*. Dalam Islam nilai akhlak merupakan unsur utama dan penting bagi mengukuhkan perjalanan kehidupan masyarakat manusia<sup>193</sup>.

Dalam kategori ini, Islam memperkenalkan nilai-nilai akhlak yang *mahmudah* dan nilai-nilai akhlak yang *madhmumah*. Nilai akhlak dalam dua dimensi ini memberi impak yang sangat bermakna dalam pembentukan keperibadian seseorang muslim. Islam menganjurkan hambanya mengadun dan menampilkan diri dengan sifat-sifat mulia (*mahmudah*) seperti amanah, sabar, bertanggungjawab, ikhlas, benar, *ihsan*, adab bercakap, bebas hati dari adu domba dan dengki, lemah lembut, pemaaf, pemurah, mulia, pemalu, pembersih, persaudaraan, memanfaatkan dan menghargai masa dan sebagainya<sup>194</sup>.

Dalam pengamalan nilai akhlak tersebut, Allah SWT telah menggambarkan bagaimana akhlak baginda SAW dipraktikkan sehingga mendapat kepujian dan nilai tinggi di sisi Allah SWT. FirmanNya:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

al-Qalam 68: 4

Terjemahan: “Dan bahawa sesungguhnya Engkau mempunyai akhlak yang amat mulia”.

Selain itu, nilai akhlak juga disebut melalui firmanNya dalam surah al-‘Imran iaitu:

<sup>193</sup> Zaydan, *al-Madkhal li Dirasah al-Syari‘ah al-Islamiyyah*, 44.

<sup>194</sup> Muhammad Hasan Abu Yahya, *Ahdaf al-Tashri‘ al-Islami*. (Jordan: Dar al-Furqan, 1985), 381; Ahmad al-Sharbasi, *Mawsu‘ah Akhlak al-Quran*. (Lubnan: Dar al-Ra‘id al-Arabi, 1981), 1: 259-260. Al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, 3:77.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ



al-‘Imran 3:200

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Bersabarlah kamu (menghadapi segala kesukaran dalam mengerjakan perkara-perkara yang berkebjikan), dan kuatkanlah kesabaran kamu lebih daripada kesabaran musuh, di medan perjuangan), dan bersedialah (dengan kekuatan pertahanan di daerah-daerah sempadan) serta bertaqwalah kamu kepada Allah supaya kamu berjaya (mencapai kemenangan)”.

Dalam hadis yang masyhur tentang akhlak baginda SAW, ianya disebut dalam riwayat berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ))

Terjemahan: Daripada Abi Hurayrah RA katanya, Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak”<sup>195</sup>.

Menerusi ayat dan hadis yang dinyatakan itu kesemua pengaplikasian nilai-nilai *mahmudah* menjamin kesempurnaan hidup bersosial secara sejagat. Manakala kecaman-kecaman bagi mereka yang mengambil nilai-nilai *madhmumah* sebagai nilai positif dalam jiwanya mereka akan menimbulkan kefasadan di atas muka bumi serta kerugian di hari pembalasan sebagaimana sabda baginda SAW:

((آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اتُّمِّنَ خَانَ)).

Terjemahan: “Tanda orang-orang munafik itu ada tiga keadaan. Apabila berkata-kata dia berdusta. Apabila berjanji dia mengingkari. Apabila diberikan amanah (kepercayaan) dia mengkhianatinya”<sup>196</sup>.

قَالَ الْمُعِيزَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ أَحَدٍ فَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)).

<sup>195</sup> Al-Bayhaqi, Abi Bakr Ahmad bin al-Husayn bin ‘Ali, *al-Sunan al-Kubra*, Tahqiq: Muhammad ‘Abd al-Qadir ‘Ata, Kitab al-Shahadat, Bab Bayan Makarim al-Akhlaq wa Ma‘aliha, no. Hadis 20782, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 10: 323.

<sup>196</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Iman, Bab ‘Alamat al-Munafiq, no. Hadis 33. Lihat Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, “Sahih al-Bukhari,” dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, 5.



Terjemahan: Berkata al-Mughirah: Aku mendengar Rasulullah SAW berkata: “Sesungguhnya berdusta atas namaku tidaklah sama dengan berdusta atas nama orang lain. Kerana barang siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja maka hendaklah dia mempersiapkan tempat duduknya dari neraka”<sup>197</sup>.

Jelaslah bahawa nilai-nilai *madhmumah* mesti dihindarkan daripada sifat tersebut menjadi sebatian dalam diri seseorang hambaNya kerana implikasinya hina di sisi Allah SWT dan keji di mata masyarakat sekali pun berlainan bangsa, agama dan jantina.

### 3.1.2 (c) *Al-Ahkam al-'Amaliyyah*

Perbincangan mengenai hukum amali atau hukum kepada aktiviti, tingkah laku manusia dalam aspek hubungan manusia dengan Pencipta yang mencakupi aspek ibadah seperti *taharah*, solat, puasa, zakat dan haji. Manakala dalam aspek yang melibatkan urusan atau hubungan interaksi dalam masyarakat ia meliputi hubungan individu dengan individu dalam sesuatu kelompok masyarakat, hubungan individu dengan pemerintah dan urusan berkaitan dengan tadbir urus negara dan lain-lain aspek lagi. Peraturan-peraturan yang termaktub dalam syarak ini melibatkan aktiviti kekeluargaan, urusan muamalah atau jual beli, kehakiman, jenayah, hubungan antara negara-negara dan sebagainya. Perbincangan ini telah didasari oleh dua unsur iaitu wujud peraturan yang berbentuk pengkalan dan peraturan yang berbentuk perubahan.

Dua unsur yang dinyatakan itu telah didokumenkan dalam kitab Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah<sup>198</sup>:

“Hukum-hukum itu terbahagi kepada dua. Pertama, ia tidak berubah dari hal keadaan asalnya. Tidak akan berubah sekalipun dipengaruhi faktor masa dan tempat,

---

<sup>197</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab Muqaddimah al-Kitab li al-Imam Muslim, Bab Wujub al-Riwayah an al-Thiqat wa tarku al-Kazibin wa al-Tahzir Min al-Kazibi ala Rasulillah SAW, no. Hadis 5. Lihat Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, *Sahih Muslim* dalam *Mausu'at al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, 674.

<sup>198</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ighathah al-Luhfan min Masa'id al-Shaytan*, 1:293.

begitu juga dengan ijtihad para imam. Contohnya seperti kewajiban melakukan perkara-perkara yang wajib, pengharaman pada perkara-perkara yang diharamkan. Permasalahan hudud yang telah didetailkan oleh syarak dan sebagainya. Perkara ini tidak perlu kepada perubahan hukum, ijtihad malah tidak boleh berselisih pendapat atas apa yang telah diputuskan padanya. Kedua, ia boleh berubah disebabkan wujudnya kemaslahatan pada satu-satu masa, tempat dan keadaan seperti pengiraan pada hukum ta'zir, jenis dan sifatnya. Dalam hal ini syarak mempelbagaikannya mengikut kemaslahatan”.

Oleh yang demikian, dalam membincangkan tentang hukum-hukum syariah, Ulama fiqh telah mengkategorikan hukum fiqh kepada ibadat, munakahat atau *al-ahwal al-shakhsiyyah*, *mu'amalat*, *al-siyasah al-shar'iyah* atau *al-ahkam al-sultaniyyah*, jenayah atau *'uqubat*, *al-siyar* dan *al-adab*<sup>199</sup>. Dalam semua kategori ini terdapat hukum yang langsung tidak memberi ruang untuk berubah iaitu dalam bentuk pengekal dan hukum yang datang dalam keadaan berupaya dipengaruhi oleh unsur-unsur perubahan sosial dan ini dinamakan perubahan hukum.

### **3.1.2 (d) Sifat Nas Dari Sudut *al-Thubut* dan *al-Dalalah***

Penelitian kepada hukum yang mempunyai ruang dipengaruhi oleh faktor masa, tempat dan keadaan atau secara khususnya dipengaruhi oleh unsur-unsur sosial, ia memerlukan kepada perincian terhadap kedudukan nas sama ada bersifat *qat'i* atau *zanni*. Justeru ulama usul telah mengkategorikan nas kepada beberapa aspek iaitu dari sudut penurunan (*al-thubut*) dan pendalilan (*al-dalalah*) nas<sup>200</sup>, ada yang *qat'i* dan ada yang *zanni*. Terjemahan dalam aspek penurunan atau *al-thubut* terdapat nas yang sahih iaitu tidak dikhuatiri ketulinan penurunan nas dan ini dinamakan sebagai *qat'iyyah al-thubut*. Manakala dalam aspek kesamaran atau karaguan pada penurunannya ia diistilahkan oleh

---

<sup>199</sup> Al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 1: 66-67.

<sup>200</sup> Al-Ashqar, *al-Wadih Fi Usul al-Fiqh*, 255.

ulama *usul* sebagai *zanniyyah al-thubut*. Melihat pada dimensi pendalilan ia juga bersifat *qat'i* dan *zanni*. Mudah difahami ianya (*qat'i*) disebut sebagai kehendak nas atau kehendak hukum daripada nas bersifat muktamad dan *zann* iaitu mempunyai ruang untuk ditafsir atau dita'wil oleh ulama *usul* dan para mujtahid, penerangan kepada jenis kategori tersebut ialah<sup>201</sup>:

### 1. *Nusus dari sudut al-thubut:*

Apabila nas al-Quran atau al-Sunnah yang *dinaqalkan* mencapai tahap *mutawatir* –tidak diragui *kesahihan* darjatnya atau mustahil ia direka atau ditambah nasnya (diyakini nas asal)-, pembahagian nas dalam aspek ini terbahagi kepada dua iaitu nas yang *qat'i* dan nas yang *zanni*.

Nas yang *qat'i* iaitu nas yang tidak ada perselisihan pada ayat dan hadis tersebut, ia boleh difahami makna yang memberi pengertian muktamad atau *qat'i*. Lafaz sedemikian tidak perlu kepada sebarang pentakwilan atau penafsiran. Nas-nas yang melibatkan *qat'i al-thubut* dan *al-dalalah* ini kuantitinya lebih sedikit berbanding dengan jenis *nusus* yang kedua. Nas-nas ini mencakupi hukum-hukum suruhan dan hukum-hukum larangan. Contoh bagi elemen ini ialah perkataan tiga, lapan puluh, seratus dan sebagainya. Perkataan muktamad ini boleh difahami secara jelas dan terang tanpa perlu kepada penafsiran dan pentakwilan kerana tiada kebarangkalian makna lain kecuali apa yang dikehendaki oleh nas itu sahaja.

Antara beberapa contoh bagi nas yang *qat'i al-thubut* dan *al-dalalah* ialah *nusus* yang lafaznya khas seperti ayat *al-mawarith* yang menunjukkan angka satu perdua (*al-nisf*), satu perempat (*al-rubu'*), satu perlapan (*al-thumun*), dua pertiga (*al-thuluthan*) dan sebagainya. Sebagai contoh kepada ayat yang menunjukkan lafaz

---

<sup>201</sup> Al-Zinki, *al-Ijtihad Fi Mawrid al-Nas*, 38-39; Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 93-94.

tersebut memberi makna sebagaimana yang disebut nas antaranya seperti beberapa firman Allah SWT dalam surah al-Nisa’:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ  
اِثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ  
مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ  
فَلَإُمَّهُ التُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ ۚ

al-Nisa’ 4:11

Terjemahan: “... Iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, maka bahagian mereka ialah dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh si mati. dan jika anak perempuan itu seorang sahaja, maka bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam...”.

۞ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ  
لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ  
دَيْنٍ ۚ وَاللَّهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمُ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ  
وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَإِن  
كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلِيلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا  
السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي التُّلُثِ

al-Nisa’ 4:12

Terjemahan: “Dan bagi kamu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isteri kamu jika mereka tidak mempunyai anak. Tetapi jika mereka mempunyai anak maka kamu beroleh satu perempat dari harta yang mereka tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang mereka wasiatkan dan sesudah dibayarkan hutangnya. dan bagi mereka (isteri-isteri) pula satu perempat dari harta yang kamu tinggalkan, jika kamu tidak mempunyai anak. tetapi kalau kamu mempunyai anak maka bahagian mereka (isteri-isteri kamu) ialah satu perenam dari harta yang kamu tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang kamu wasiatkan, dan sesudah dibayarkan hutang kamu. dan jika si mati yang diwarisi itu, lelaki atau perempuan, yang tidak meninggalkan anak atau bapa, dan ada meninggalkan seorang saudara lelaki (seibu) atau saudara perempuan (seibu) maka bagi tiap-tiap seorang dari keduanya ialah satu perenam. Kalau pula mereka (saudara-saudara yang seibu

itu) lebih dari seorang, maka mereka bersekutu pada satu pertiga (dengan mendapat sama banyak lelaki dengan perempuan)...”

إِنَّ أَمْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ<sup>ع</sup> وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ  
يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ<sup>ع</sup> فَإِنْ كَانَتَا أَنْثَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ<sup>ع</sup>

al-Nisa' 4:176

Terjemahan: “...Iaitu jika seseorang mati yang tidak mempunyai anak dan ia mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuan itu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh si mati; dan ia pula (saudara lelaki itu) mewarisi (semua harta) saudara perempuannya, jika saudara perempuannya tidak mempunyai anak. Kalau pula saudara perempuannya itu dua orang, maka keduanya mendapat dua pertiga dari harta yang di tinggalkan oleh si mati”.

Selain itu, antara *nusus* yang muhtamad ini juga seperti nas yang memutuskan hukuman jenayah curi, zina dengan seratus sebatan, lapan puluh sebatan dikenakan bagi hukuman jenayah *qadhaf*. Pembebasan hamba, puasa dan memberi makan bagi kafarah *zihar*. Nas yang mengandungi elemen ini ialah seperti firmanNya:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

al-Ma'idah 5:38

Terjemahan: “Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya...”

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Al-Nur 24:2

Terjemahan: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka sebatlah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera...”

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ  
جَلْدَةً

Al-Nur 24:4

Terjemahan: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka sebatlah mereka (yang menuduh itu) lapan puluh kali dera...”

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَا

Al-Mujadalah 58:3

Terjemahan: “Orang-orang yang menzihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang hamba sebelum kedua suami isteri itu bercampur...”.

Dalam membincangkan sejauh mana pengaruh perubahan sosial yang mempengaruhi kedudukan hukum syarak serta perkaitan antara kedudukan nas yang muktamad perlu dijelaskan asas dalam ilmu usul fiqh terhadap perubahan hukum iaitu para mufti dan *qadi* tidak boleh menentukan hukum berdasarkan zahir mazhab semata-mata sehingga mengenyepikan unsur-unsur *'uruf* dan perubahan sosial masyarakat. Namun, sekiranya sesuatu hukum itu diputuskan oleh zahir mazhab yang didasari oleh nas *sahih*, jelas dan termasuk dalam pendalilan *qat'i* sesuatu hukum itu dikira kekal sekali pun wujud perubahan *'uruf* dan perubahan sosial masyarakat. Ini kerana *'uruf* dan perubahan sosial masyarakat yang wujud berlawanan dengan nas *sahih* sama ada ia terdiri dari nas al-Quran, al-Sunnah dan ijmak, konsepnya *'uruf* atau perubahan sosial masyarakat yang dikategorikan sebagai *'uruf fasid*, ia akan terubuh dan terbatal secara tersendiri menurut prinsip syarak kerana tidak diiktiraf oleh nas.

Dalam hal ini, al-Sa'di menjelaskan: “Wujud hukum syarak yang berubah kerana perubahan masa berpandukan keadaan politik dan masyarakat dengan hujah hukum tersebut tiada lagi *'illahnya*. Namun, beliau menegaskan konsep tiada hukum apabila tiada *'illah* terhadap hukum *furu'* yang dianalogikan atau dinisbahkan kepada isu yang telah diputuskan hukum berpandukan nas, atau hukum yang sememangnya diwajibkan kerana wujud *'illah* pada hukum tersebut. Sebagai contoh, diwajibkan zakat

kerana wujud 'illahnya iaitu memiliki nisab atau diwajibkan solat zohor kerana tergelincirnya matahari<sup>202</sup>.

Bagi menjelaskan fakta ini, Ibnu 'Abidin membawa contoh solat<sup>203</sup>. Nas al-Quran tentang tuntutan fardhu 'ain ke atas setiap *mukallaf* menunaikan solat lima waktu diputuskan dalam beberapa firman Allah SWT. Antaranya:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾

al-Baqarah 2:43

Terjemahan: “Dan dirikanlah kamu akan sembahyang dan keluarkanlah zakat, dan rukuklah kamu semua (berjemaah) bersama-sama orang-orang yang rukuk”.

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴿٥٥﴾

Maryam 19:55

Terjemahan: “Dan adalah ia menyuruh keluarganya mengerjakan sembahyang dan memberi zakat, dan ia pula adalah seorang yang direndhai di sisi Tuhannya!”.

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿٢٠﴾

Taha 20:14

Terjemahan: “Sesungguhnya Akulah Allah, tiada Tuhan melainkan Aku. Oleh itu, sembahlah akan daku, dan dirikanlah sembahyang untuk mengingatiKu”.

وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾

Maryam 19:31

Terjemahan: “Dan Da menjadikan daku seorang yang berkat di mana sahaja aku berada, dan diperintahkan daku mengerjakan sembahyang dan memberi zakat selagi aku hidup”.

Manakala perintah solat dalam nas yang muktamad tentang kefardhuan solat lima waktu iaitu:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ﴿٤٣﴾

al-Nisa' 4:3

<sup>202</sup> Al-Sa'idi, *Masa'il fi Fiqh al-Zakat wa Mustajiddatiha al-Mu'asirah: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*, 59.

<sup>203</sup> Ibnu 'Abidin, *Majmu'ah Rasa'il Ibnu 'Abidin*, 113.

Terjemahan: “Sesungguhnya sembahyang itu adalah satu ketetapan yang diwajibkan atas orang-orang yang beriman, yang tertentu waktunya”.

Kesemua nas yang dinyatakan itu merupakan nas *qat'i* dalam konteks perintah wajib menunaikan solat. Tuntutan syarak ini adalah bersifat pengkekalan sehingga ke akhir zaman sekali pun berlaku proses perubahan sosial dan *'uruf* serta budaya rentetan inovasi dalam kemajuan teknologi sebagai contoh kemajuan dalam industri automobil yang menghasilkan kenderaan motokar. Impaknya berlaku kesesakan jalan raya akibat penggunaan pengangkutan persendirian dan awam di bandar-bandar maju seperti Kuala Lumpur yang menjadi tumpuan masyarakat kota dan desa untuk menuju ke destinasi kerjaya masing-masing. Merujuk kepada fakta nas yang dinyatakan itu, kewajipan solat tetap bertanggung ke atas individu muslim sekali pun kesan perubahan sosial atau pun tuntutan kerjaya menghambat waktu dan mengatasi ruang kemampuan menunaikan solat lima waktu. Justeru, kesan perubahan sosial dan kekangan masa dalam melaksanakan tanggungjawab kerjaya tidak merubah ketetapan hukum syarak terhadap kewajipan melaksanakan solat lima waktu dan dalam hal ini berlaku pengkekalan hukum hingga akhir zaman. Segala perubahan kehidupan sosial dan *'uruf* dalam hal ini tidak perlu diambil kira dan ia dikira sebagai faktor perubahan yang terbatal atau tertolak dalam konteks kefarduan lima waktu.

Sebagai peringatan kepada hambaNya yang mana sesetengah pihak cuba untuk mentakwilkan hukum *qat'i* agar sesuai dengan perubahan semasa seperti dalam masalah pewarisan (*mirath*)<sup>204</sup>. Sesetengah pihak cuba mentakwil atau mempersendakan hukum syarak yang berbentuk kekal ini agar persamaan hak antara kaum wanita dan lelaki dalam pengagihan *mirath* dibuat secara sama rata. Dakwaan mereka ini adalah kerana mereka melihat melalui neraca akal manusia yang terhad dan terbatas iaitu pengagihan *mirath* kepada kaum wanita separuh kurang daripada kaum lelaki kerana wanita pada

---

<sup>204</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1999), 92.



zaman silam tidak bekerja sebagai mana kaum lelaki. Ironinya, kaum wanita kontemporari melibatkan diri dalam arena kerjaya tidak kurang hebatnya dengan kaum lelaki. Justeru, golongan yang cuba membawa gagasan terpesong ini mereka tidak melihat hikmah syarak yang membuktikan keadilannya dalam ketentuan hukum pengagihan harta kaum lelaki mendapat lebih separuh daripada kaum wanita. Firman Allah SWT yang menjelaskan hukum agihan harta secara *qat'i* iaitu:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

al-Nisa' 4:11

Terjemahan: “Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan...”.

Antara hikmah yang tersembunyi dalam ayat tersebut yang tidak diamati oleh golongan mempermain dan mempersendakan agama iaitu syarak mentaklifkan beban tanggungjawab pelaksanaan nafkah kepada isteri, anak, ibu bapa dan saudara yang tidak mampu di atas bahu kaum lelaki sama ada suami itu kaya atau miskin. Tuntutan kewajipan ini tidak berubah ke atas kaum wanita ekoran perubahan zaman yang majoriti kaum wanita di Malaysia khasnya menceburkan diri dalam dunia kerjaya mutakhir ini. Bebanan kewangan tersebut tetap kekal ke atas kaum lelaki bukan kepada kaum wanita. Selain itu, kaum lelaki diwajibkan ke atas mereka membayar mahar kepada isterinya serta nafkah-nafkah lain yang merangkumi tempat tinggal, pakaian, sarapan, perubatan dan sebagainya sekali pun isterinya lebih berkemampuan daripada suaminya.

Hikmah-hikmah seumpama ini tidak diteliti dan dihayati oleh golongan ini bahkan mereka lebih cenderung kepada pembaharuan berteraskan akal yang disokong oleh hawa nafsu semata-mata. Allah SWT memberi amaran kepada golongan pembaharuan yang mempersendakan hukum syarak ini dengan beberapa firmanNya seperti:

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧١﴾

al-Mu'minun 23: 71

Terjemahan: “dan kalaulah kebenaran itu tunduk menurut hawa nafsu mereka, nescaya rosak binasalah langit dan bumi serta segala yang adanya. (bukan sahaja Kami memberikan ugama yang tetap benar) bahkan Kami memberi kepada mereka al-Quran yang menjadi sebutan baik dan mendatangkan kemuliaan kepada mereka; maka al-Quran yang demikian keadaannya, mereka tidak juga mahu menerimanya”.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾

al-Ahzab 33:36

Terjemahan: “dan tidaklah harus bagi orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan - apabila Allah dan RasulNya menetapkan keputusan mengenai sesuatu perkara - (tidaklah harus mereka) mempunyai hak memilih ketetapan sendiri mengenai urusan mereka. Dan sesiapa yang tidak taat kepada hukum Allah dan RasulNya maka sesungguhnya ia telah sesat dengan kesesatan yang jelas nyata”.

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾

al-Nahl 16:116

Terjemahan: “dan janganlah kamu berdusta dengan sebab apa yang disifatkan oleh lidah kamu: "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan sesuatu yang dusta terhadap Allah; Sesungguhnya orang-orang yang berdusta terhadap Allah tidak akan berjaya”.

Begitu juga situasinya dalam firmanNya:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

al-Ma'idah 5:50

Terjemahan: “Patutkah mereka berkehendak lagi kepada hukum-hukum jahiliyah? padahal - kepada orang-orang yang penuh keyakinan - tidak ada sesiapa yang boleh membuat hukum yang lebih daripada Allah”.

Allah SWT juga mengecam hambaNya yang membelakangi hukumNya dengan pengklasifikasian negatif dalam surah al-Ma'idah ayat 44, 45 dan 47 iaitu:

﴿٤٤﴾ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۝

al-Ma'idah 5:44

Terjemahan: "...dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah (kerana mengingkarinya), maka mereka itulah orang-orang kafir”.

﴿٤٥﴾ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝

al-Ma'idah 5: 45

Terjemahan: "...dan sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim”.

﴿٤٧﴾ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝

al-Ma'idah 5: 47

Terjemahan: "...sesiapa yang tidak menghukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah, maka mereka itulah orang-orang yang fasik”.

Selain itu, Allah SWT juga berfirman dengan uslub yang sama iaitu ditegah memutuskan hukum dengan mengeneipkan tuntutanNya, tetapi Allah SWT menggambarkan situasi dalam dimensi positif dengan tidak menyebut ancaman sebagaimana ayat-ayat sebelum ini. Antaranya seperti dalam firmanNya:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقْدِمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِۦ ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝

al-Hujurat 49:1

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! janganlah kamu memandai-mandai (melakukan sesuatu perkara) sebelum (mendapat hukum atau kebenaran) Allah dan RasulNya; dan bertakwalah kamu kepada Allah; Sesungguhnya Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui”.

Begitu juga situasinya dalam firmanNya:

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾

al-Nur 24:51

Terjemahan: “Sesungguhnya perkataan yang diucapkan oleh orang-orang yang beriman ketika mereka diajak kepada Kitab Allah dan Sunnah RasulNya, supaya menjadi hakim memutuskan sesuatu di antara mereka, hanyalah mereka berkata: "kami dengar dan kami taat": dan mereka itulah orang-orang yang beroleh kejayaan”.

Dalam surah lain juga menyebut perihal yang sama iaitu:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِبِينَ حَصِيمًا ﴿١٥٥﴾

al-Nisa' 4: 105

Terjemahan: “Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu (Wahai Muhammad) Kitab (Al-Quran) dengan membawa kebenaran, supaya engkau menghukum di antara manusia menurut apa yang Allah telah tunjukkan kepadamu (melalui wahyuNya); dan janganlah engkau menjadi pembela bagi orang-orang yang khianat”.

Ayat 153 dalam surah al-An‘am juga menekankan kewajipan menentukan hukum berdasarkan nas syarak iaitu:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

al-An‘am 6: 153

Terjemahan: “Dan bahawa sesungguhnya inilah jalanKu (Agama Islam) yang betul lurus, maka hendaklah kamu menurutnya; dan janganlah kamu menurut jalan-jalan (yang lain dari Islam), kerana jalan-jalan (yang lain itu) menceraikan kamu dari jalan Allah, oleh yang demikian itulah Allah perintahkan kamu, supaya kamu bertakwa”.

Dalam surah al-Kahfi firmanNya juga menegah hambaNya membelakangi syariat. Ayat tersebut ialah:

قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا  
لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴿٦٦﴾

al-Kahfi 18:26

Terjemahan: “Katakanlah (Wahai Muhammad): "Allah jua yang mengetahui tentang masa mereka tidur; baginyalah tertentu ilmu pengetahuan segala rahsia langit dan bumi; terang sungguh penglihatannya (terhadap segala-galanya)! tidak ada bagi penduduk langit dan bumi pengurus selain daripadanya dan ia tidak menjadikan sesiapa pun masuk campur dalam hukumNya”.

Begitu juga penegasanNya dalam surah lain:

هَاتُكُمْ هَتَوْلَاءِ حَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ  
بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾

al-‘Imran 3: 66

Terjemahan: “Ingatlah! kamu ini orang-orang (bodoh), kamu telah memajukan bantahan tentang perkara yang kamu ada pengetahuan mengenainya (yang diterangkan perihalnya dalam kitab Taurat), maka mengapa kamu membuat bantahan tentang perkara yang tidak ada pada kamu sedikit pengetahuan pun bersabit dengannya? dan (ingatlah), Allah mengetahui (hakikat yang sebenarnya) sedang kamu tidak mengetahuinya”.

Hakikatnya ayat-ayat yang menyentuh tentang kewajipan ahli mujtahid dan seluruh *mukallaf* melaksanakan hukum sebagai mana *dikhitabkan* wahyuNya kepada baginda SAW melalui nas-nas *sahih* yang bersifat *qat’i* adalah banyak. Namun, memadai dengan beberapa ayat yang dinyatakan itu sebagai bukti bahawa Allah SWT lebih mengetahui keperluan hamba-Nya serta implikasi yang akan tercetus rentetan membelakangi hukum-hukum Allah SWT yang dinaskan secara *qat’i*. Justeru, implikasi perubahan sosial atau *‘uruf* yang bertembung dengan nas *qat’i* dalam pelaksanaan hukum syarak ini tidak perlu diaplikasi dalam kehidupan sosial masyarakat. Ia hanyalah diiktiraf oleh syarak sebagai *‘uruf fasid* atau *batil*.

Begitu juga dengan tuntutan yang Allah SWT menyuruh hamba-Nya meninggalkan perkara tertentu dan ia dinaskan melalui dalil-dalil *qat’i* dengan uslub

larangan. Sebagai contoh pada perkara berkaitan sihir, tenung nasib, berjudi, membunuh, zina, amalan riba, minuman arak, menyalah guna harta anak yatim, mencuri, rasuah, berkahwin dengan mahram dan sebagainya. Hukum terhadap perkara-perkara yang dilarang ini tidak perlu berijtihad padanya kerana ia berbentuk kekal. Antara dalil-dalil *qat'i* dalam bentuk perintah larangan ialah seperti firmanNya:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ  
الشَّيْطٰنِ فَاَجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿٥٩﴾  
al-Ma'idah 5:90

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan mengundi nasib dengan batang-batang anak panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya supaya kamu berjaya”.

Dalam ayat lain Allah SWT juga berfirman:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا الرِّبٰۤاَ اَضْعَافًا مُّضْعَافَةً ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ  
تُفْلِحُوْنَ ﴿١٣٠﴾  
Ali 'Imran 3:130

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu makan atau mengambil riba dengan berlipat-lipat ganda, dan hendaklah kamu bertaqwa kepada Allah supaya kamu berjaya”.

Seterusnya firman yang lain juga menyebut:

اِنَّ الَّذِيْنَ يٰۤاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّهُمْ يٰۤاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نٰرًا  
وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا ﴿١٠﴾  
al-Nisa' 4:10

Terjemahan: “Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak-anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu hanyalah menelan api ke dalam perut mereka; dan mereka pula akan masuk ke dalam api neraka yang menyala-nyala”.

Begitu juga dengan sabda Rasulullah SAW yang melarang umatnya daripada melakukan beberapa perkara yang boleh merosakkan keharmonian dan kesejahteraan hidup secara individu, keluarga, komuniti, masyarakat dan negara iaitu:

((اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا هِيَ؟ قَالَ: الشِّرْكَ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرِّحْفِ، وَقَذْفَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْعَافِيَاتِ)).

Terjemahan: “Kamu semua dikehendaki menjauhi tujuh perbuatan yang membinasakan. Mereka berkata: wahai Rasulullah! Apakah perbuatan itu? Baginda berkata: Syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa manusia yang diharamkan Allah kecuali pembunuhan yang hak, memakan riba, memakan harta anak yatim, melarikan diri daripada medan perang dan menuduh zina kepada wanita mukmin”<sup>205</sup>.

Perkara-perkara yang ditegah dalam hadis tersebut merupakan hukum yang termasuk dalam hukum *qat'i* bukan *zanni*. Ia tidak boleh disemasakan hukumnya sekali pun berlaku proses perubahan sosial dalam masyarakat.

Kesemua dalil-dalil yang dinyatakan itu termasuk dalam kategori nas-nas yang *qat'i* yang tidak berhajat kepada perubahan hukum mengikut keperluan semasa atau mengikut suasana perubahan sosial. Ia adalah kekal dan bersifat anjal.

## 2. Nas yang *Qat'i al-Thubut* dan *Zanni al-Dalalah*.

Dalam erti kata lain nas yang dalam aspek penurunannya muktamad dan dalam aspek pendalilan ia adalah samar. Nas ini merupakan lafaz yang tidak lekang dari kewujudan makna pelbagai atau wujud kemungkinan makna lain. Ia juga dilihat dalam satu dimensi hanya satu makna, namun pada sudut pemakaiannya ia digunakan maknanya berdasarkan *qarinah* (tanda-tanda) atau unsur lain. Kemungkinan makna lain yang wujud adalah disebabkan wujudnya lafaz (*mushtarak*) iaitu persamaan atau perkongsian makna seperti penggunaan makna hakiki kepada makna *majazi*, penggunaan perkataan umum kepada khusus atau perkara *mutlak* kepada *muqayyad* (keterikatan). Nas dalam keadaan ini boleh ditakwil dan diijtihad dalam kalangan ahli mujtahid serta menjadi perselisihan pada pemahaman dan pengistinbatannya. Jenis nas ini apabila tidak

---

<sup>205</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Hudud, Bab Ramyu al-Muhsanat, no. Hadis 6857. Lihat Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 572.

didapati nas syarak yang menentukan kehendak maksud lafaz itu akan membawa kepada perselisihan pemahaman dalam konteks pentakwilan.

Antara beberapa contoh yang memaparkan lafaz tersebut seperti firman Allah SWT iaitu:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى  
الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ  
al-Ma'idah 5:6

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadad kecil), maka (berwuduklah) Iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu...”.

Ayat ini menceritakan tentang hukum basuhan kepala adalah muktamad iaitu wajib, yang menjadi perselisishannya iaitu *zanni* ialah pada kadar yang wajib disapu kerana kemungkinan kadar yang dikehendaki dalam petikan ayat itu ialah keseluruhan kepala, separuh kepala, satu perempat kepala atau sebahagian daripada beberapa helai rambut sahaja.

Begitu juga dengan contoh lain firmanNya:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ  
al-Baqarah 2:228

Terjemahan: “dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali *quru*”.

Dalam ayat kedua ini perkataan *quru*’ mengandungi makna yang boleh difahami lebih daripada satu makna iaitu makna suci dan haid. Lafaz *quru*’ ini berkongsi makna antara dua perkataan itu. Justeru, kehendak dalil dalam ayat ini untuk menentukan satu makna adalah *zanni*.

Begitu juga dengan penjelasan nas tentang pengharaman bangkai dan darah sebagaimana Allah SWT menyebut dalam firmanNya:



حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ

Al-Ma'idah 5:3

Terjemahan: “Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah...”

Ayat tersebut memaparkan lafaz yang memiliki dua makna iaitu pada pengharaman bangkai meliputi makna bangkai keseluruhannya dan kesemua bangkai kecuali bangkai haiwan laut. Ini kerana lafaz yang wujud pada ayat itu bersifat umum. Begitu juga dengan lafaz *al-dam* iaitu darah, ianya mencetus perselisihan dalam kalangan mujtahid tentang kesamaran kehendak dalil atau lafaz iaitu semua bentuk darah, beku, cair dan sebagainya atau hanya darah yang mengalir (*al-masfuhah*) sahaja. Justeru, lafaz yang umum, memiliki persamaan makna dan mutlak, kesemua ini termasuk dalam kerangka pendalilan yang samar (*zanni*)<sup>206</sup>.

### 3. Nas yang *Zanniyyah al-Thubut* dan *Qat'iyah al-Dalalah*.

Nas yang samar pada aspek ketulinan sumbernya namun dalam dimensi lain, kehendak dalilnya adalah muktamad. Konsep ini berlaku hanya pada al-Sunnah sahaja. Ia tidak wujud pada realiti *nusus* al-Quran kerana sifatnya *al-tawatur* iaitu bebas daripada sebarang reka cipta atau pengubahsuaian. Kedudukan al-Sunnah sebagai sumber perundangan Islam kedua ia dikategorikan kepada beberapa jenis dari sudut sanad<sup>207</sup>. Pembahagian ini terbahagi kepada dua<sup>208</sup> iaitu sunnah *mutawatirah* dan sunnah *ahad* di sisi Jumhur *al-usuliyun*'. Manakala di sisi al-Hanafiyah ia dikategorikan kepada tiga iaitu diwujudkan *sunnah mashhurah* selain *mutawatirah* dan *ahad*. Dalam tiga kategori hadis ini para ulama usul sepakat bahawa hadis *mutawatirah* merupakan hadis yang *qat'iyah al-thubut* dan dalam aspek *al-dalalah* ia bersifat *qat'i* dan *zanni*, ini juga berlaku pada nas al-Quran sebagaimana dinyatakan sebelum ini. Manakala selain hadis

<sup>206</sup> al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, 32-33.

<sup>207</sup> Al-Durayni, *al-Manahij al-Usuliyah*, 429; al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, 36-37.

<sup>208</sup> Al-Tahan, Mahmud, *Taysir Mustalah al-Hadith*, (Al-Riyad: Maktabah al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tawzi', 1985), 19.

*mutawatirah* ia dikenai sebagai *zanniyyah al-thubut* dan dalam aspek pendalilan ia adalah sama sifatnya dengan hadis *mutawatirah*<sup>209</sup>. Sekali pun didapati di sini perbezaan pada terminologi dalam kalangan ulama *al-usuliyyun*, dari sudut pelaksanaan dan pemakaian, realitinya tiada perbezaan antara hadis *mashhur* dan *ahad* pada pandangan yang rajih kerana pada zaman sahabat RA lagi berlaku *takhsis* umum ayat al-Quran dan Hadis melalui mekanisme hadis *ahad*<sup>210</sup>. Manakala skop hadis *mashhur* didefinisikan oleh jumhur sebagai hadis *ahad*. Bagi merealisasikan perbincangan ini, dibawakan contoh nas yang dikategorikan sebagai *zanniyyah al-thubut* dan *qat'iyyah al-dalalah* melalui sabda baginda SAW dalam beberapa sabdanya seperti:

عَنْ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((لَيْسَ لِقَاتِلِ مِيرَاثٍ)).

Terjemahan: Daripada ‘Umar beliau berkata: aku telah mendengar daripada Nabi SAW berkata: “Tiada harta warisan untuk si pembunuh”<sup>211</sup>.

عَنْ عَائِشَةَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْطَعُ يَدَ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا)).

Terjemahan: Daripada ‘Urwah oleh ‘A’ishah: Berkata Nabi SAW: “dipotong tangan pencuri pada kadar kecurian satu perempat dinar ke atas”<sup>212</sup>.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لَا تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَئِهَا)).

Terjemahan: Daripada Abi Hurayrah beliau berkata: berkata Rasulullah SAW: “tidak boleh dikahwini seseorang wanita bersama emak saudara sebelah bapa dan sebelah ibu”<sup>213</sup>.

<sup>209</sup> Al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, 36-37.

<sup>210</sup> Al-Durayni, *al-Manahij al-Usuliyah*, 431-432.

<sup>211</sup> Al-Shawkani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Nayl al-Awtar*, Kitab al-Fara’id, Bab Anna al-Qatil La Yarith wa anna Diyat al-Maqtul Li Jami’ warathatih Min Zaujah wa Ghayriha, no. hadis 2585, (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 1160.

<sup>212</sup> Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar*, Kitab al-Qat’ fi al-Sariqah, Bab Ma Ja’a fi Kam Yuqta’ al-Ssariq, no. Hadis 3168, 1414.

<sup>213</sup> Hadis riwayat Abi Hurayrah, Kitab al-Nikah, Bab Tahrim al-Jam’ baina al-Mar’ah wa khalatiha, no. Hadis 3297. Lihat Abi ‘Abd al-Rahman Ahmad bin Shu’aib bin ‘Ali bin Sinan al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i* dalam *Mausu’at al-Hadith al-Sharif*, 2301.

Ketiga-tiga hadis yang dinyatakan itu dikategorikan sebagai hadis yang *zanni al-thubut* tetapi pada paras kehendak hukum ia berada pada tahap *qat'i* kerana maksud yang dikehendaki adalah jelas sebagaimana yang dilafazkan, ia tidak berhajat kepada pentafsiran, pentakwilan atau ijtihad. Justeru, situasi yang ketiga ini hanya wujud dalam konteks *nusus* hadis sahaja, tidak berlaku pada posisi al-Quran al-Karim kerana sifatnya *qat'iyah al-thubut*.

#### 4. Nas yang *Zanniyyat al-Thubut* dan *Zanniyyat al-Dalalah*.

Konsep *zanniyyat al-thubut* dan *zanniyyat al-dalalah* juga muncul pada sumber perundangan syarak yang kedua iaitu pada hadis *al-Nabawiyyah*. Keadaan ini tidak berlaku pada al-Quran yang setatusnya terpelihara. Antara nas-nas yang samar dalam aspek *al-thubut* dan *al-dalalah* ia melibatkan hadis *ahad*. Sebagai contoh kepada teori ini sabda Rasulullah SAW:

(( لَا تَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا وَأَنْتَ طَاهِرٌ ))

Terjemahan: “Tidak boleh menyentuh al-Quran kecuali orang suci”<sup>214</sup>.

Hadis ini merupakan hadis *ahad* yang dikategorikan sebagai *zanni al-thubut* dan sifat pendalilannya juga adalah samar (*zann*) kerana ia menunjukkan tidak harus menyentuh al-Quran kecuali mereka yang suci (*tahir*). Lafaz *tahir* itu merupakan lafaz yang merangkumi pelbagai makna iaitu suci dari hadas besar, suci dari hadas kecil yang melibatkan individu mukmin atau individu yang tiada najis pada badannya. Ia perlu diputuskan maknanya melalui *qarinah* tertentu.

Ringkasnya tentang pembahagian ini, *zanniyyat al-thubut* tidak berlaku pada *nusus* al-Quran kerana sifatnya adalah terpelihara dan pengambilannya bermula dari

---

<sup>214</sup> Hadis riwayat Abi Dawud, Kitab al-Taharah, Bab Fi al-Junub Yaqra'u al-Quran. Dalam kitab ini menyebut bahawa dalam sanad hadis tersebut terdapat Abu Hatim iaitu seorang yang lemah (*da'if*). Lihat Abi Abd al-Rahman Sharif al-Haq Muhammad Ashraf bin 'Amir al-'Azim Abadi, *'Awni al-Ma'bud 'Ala Sunan Abi Dawud*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 134. Al-Hakim mengkategorikan hadis ini sebagai *sahih*, beliau berkata hadith ini sebagai *sahih* sanadnya. Lihat al-Zil'i, Jamal al-Din Abi Muhammad 'Abd Allah bin Yusuf al-Hanafi, *'Nusbu al-Rayah Li Ahadith al-Hidayah*, (Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1987), j.1, 198.

penurunan al-Quran sehingga kini sentiasa terkawal dan dijaga oleh Allah SWT sendiri. Perselisihan berlaku pada *nusus* al-Quran hanya dalam konteks kehendak lafaz atau dalil (*al-Dalalah*). Justeru, pembahagian pertama dan kedua berlaku pada nas-nas al-Quran dan al-Sunnah. Manakala pembahagian ketiga dan keempat hanya berlaku pada *nusus* al-Sunnah al-Nabawiyah. Oleh yang demikian, *nusus* yang berada pada paras *zanniyah al-dalalah* mempunyai ruang untuk dinilai, disemak, ditafsir dan diijtihad kerana sifatnya yang samar dan ia mampu diraikan dengan suasana perubahan sosial hidup masyarakat dengan melihat kepada beberapa prinsip syarak dalam *maqasid al-Islamiyyah* iaitu *al-darurah*, *al-hajiat* dan *al-tahsiniyyat*.

Penentuan implikasi perubahan sosial juga boleh dinilai dalam *nusus* yang meliputi *maqasid* hukum, ia bersifat *al-thabit* seperti nas pemeliharaan jiwa. Oleh sebab itu *qisas* diperkenalkan syarak, matlamatnya jelas dalam nas itu iaitu pemeliharaan nyawa. Sesuatu *maqasid* atau matlamat hukum boleh dikenali melalui nas atau istinbat<sup>215</sup>. *Nusus* dalam situasi begini adalah kekal tidak berubah sekali pun arus perubahan sosial dan '*uruf*' mendepaninya. Begitu juga dengan wasilah hukum, iaitu hukum yang disyarakkan sebagai mekanisme yang digunakan untuk mencapai sesuatu hukum lain. Peranan wasilah ini ialah untuk merealisasikan sesuatu objektif. Jika tanpanya sesuatu hukum lain atau hukum *maqasid* tidak mampu dicapai. Wasilah ini bersifat kekal dan berubah. *Nusus* hukum bagi wasilah ini jika ia diputuskan oleh nas maka ia bersifat kekal tiada ruang berubah sekalipun berlaku perubahan sosial atau '*uruf*' contoh dalam '*uqubat* dan hudud. Tetapi jika wasilah hukum diputuskan cara pelaksanaan hukumnya oleh selain daripada *nusus* (pelaksanaannya bergantung pada kebijakan atau kepakaran) ia boleh berubah mengikut ketentuan masa dan tempat atas faktor perubahan sosial hidup masyarakat bahkan dibolehkan memperkenalkan

---

<sup>215</sup> Al-Mansi, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuh Fi Ikhtilaf al-Ahkam*, 75.

pendekatan baharu yang lebih sesuai dalam merealisasikan kehendak syarak. Sebagai contoh:

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾

Al-Nisa' 4:15

Terjemahan: “dan sesiapa yang melakukan perbuatan keji (zina) di antara perempuan-perempuan kamu, maka carilah empat orang lelaki di antara kamu yang menjadi saksi terhadap perbuatan mereka. kemudian kalau keterangan-keterangan saksi itu mengesahkan perbuatan tersebut, maka kurunglah mereka (perempuan yang berzina itu) di dalam rumah hingga mereka sampai ajal matinya, atau hingga Allah mengadakan untuk mereka jalan keluar (dari hukuman itu)”.

Dalam ayat tersebut yang telah *dinasakhkan*, pendekatan hukuman bagi wanita berzina boleh dilaksanakan oleh wali, suami atau *qadi*. Penentuan kepada tiga individu ini didasari oleh ijtihad bukan nas, ia mempunyai ruang untuk berubah ekoran perubahan masalah.

Nusus syarak juga ada hukumnya yang berbentuk umum dan khusus. *Nusus* yang memutuskan hukum suruhan atau larangan secara umum ianya perlu diadaptasi sepanjang masa tanpa menghiraukan pengaruh perubahan sosial atau *'uruf*. Dalam pada itu, wujud *nusus* yang berbentuk khusus hukumnya pada individu, masa dan tempat tertentu. *Nusus* dalam bentuk ini tidak boleh berubah sekalipun berlaku perubahan sosial seperti hukum-hukum yang telah *dinasakhkan* hanya turun *nusus* tersebut pada umat terdahulu sahaja atau *nusus* yang ditujukan hukumnya kepada baginda SAW sahaja seperti perkahwinan melebihi empat wanita, kahwin tanpa mahar, wajib sunat witr dan bersugi. Begitu juga *nusus* yang melibatkan tempoh tertentu sahaja seperti tentang *nusus* yang melibatkan hamba, *muallafat qulubuhum*, *ghanimah* dan lain-lain. Kategori *nusus* ini adalah kekal tidak boleh berubah hukumnya sekali pun wujud perubahan sosial atau *'uruf*.

Kesimpulan daripada kronologi umum bagi syariat Islam atau perundangan Islam, syariah Islam merupakan sejumlah hukum hakam yang berkait dengan tuntutan, suruhan dan larangan, hukum hakam yang berkait dengan akidah dan perbuatan yang diwajibkan oleh agama Islam mengaplikasikannya dalam merealisasi objektif keharmonian (*islahiyyah*) hidup dalam masyarakat.

Justeru, Islam mempunyai tiga objektif utama yang signifikan secara urutan serta mempunyai kesinambungan antara tiga objektif tersebut.

Pertama, kebebasan pemikiran (akal) dari penjajahan pemikiran dengan budaya ikutan dan *khurafat*. Bagi merealisasikan konsep kebebasan ini, ilmu tentang akidah dan keimanan kepada Allah SWT menjadi asas dalam objektif ini. Manakala kebebasan akal ini mesti ditunjangi oleh dalil-dalil serta pemikiran ilmiah yang bebas.

Kedua, mengharmoni atau meng*islah* individu secara jasmani dan akhlak yang melibatkan konsep kebajikan, ihsan, kewajipan dan sebagainya agar tidak menjunjug ketamakan hawa nafsu. Objektif ini dapat direalisasikan melalui setiap individu melazimi ibadah yang disyariatkan serta sentiasa mengingati soal akidah yang berkait dengan ganjaran dan balasan di akhirat agar setiap jiwa muslim sentiasa mengawasi tingkah lakunya daripada sebarang kecuaiian dan pengabaian.

Manakala objektif yang ketiga iaitu meng*islah* kehidupan masyarakat melalui nilai perundangan, keamanan, keadilan antara manusia, memelihara kebebasan akal dan mempertahankan nilai kemuliaan insan. Dalam merealisasikan objektif ketiga ini, Islam telah memperkenalkan sistem madani yang mengandungi pensyariatan dalam semua aspek undang-undang bagi membentuk kehidupan sosial masyarakat dalam sesebuah negara. Undang-undang ini mencakupi aspek hubungan manusia sesama manusia, hubungan individu dengan pemerintah, perlindungan terhadap hak-hak individu secara khusus dan hak-hak masyarakat secara umum.

Jelaslah bahawa Islam merupakan agama yang global dan fleksibel<sup>216</sup> yang merangkumi semua aspek kehidupan sosial individu dan masyarakat yang harmoni melangkaui batasan hidup dunia iaitu sehingga kehidupan di akhirat.

### 3.1.3 Keperluan Kepada Transformasi Hukum Fiqh Semasa

Syariah merupakan satu agama yang diutuskan oleh Allah SWT kepada hamba-hambaNya dan diperintah agar syariah ini diaplikasi dalam semua dimensi kehidupan manusia. Oleh kerana syariah ini merupakan satu peraturan atau perlembagaan hidup yang tidak mampu diubahsuai oleh orientalis barat mahu pun timur, ia adalah tulen dan asli dicipta daripada Allah SWT sebagaimana firmanNya:

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً

al-Baqarah 2:138

Terjemahan: “(Katakanlah wahai orang-orang yang beriman: "Agama Islam, yang Kami telah sebatikan dengannya ialah): celupan Allah yang mencorakkan seluruh kehidupan kami dengan corak Islam); dan siapakah yang lebih baik celupannya daripada Allah? (Kami tetap percayakan Allah)...”.

Dalam syariah ini wahyu merupakan asas dalam pensyairan hukum-hukum yang ditaklifkan kepada manusia dan dalam masa yang sama akal manusia berfungsi untuk menilai sesuatu ketetapan hukum ada kemaslahatannya jika hukum tersebut pada aras tuntutan. Manakala apabila hukum tersebut ditentukan sebagai larangan ia sudah pasti wujudnya di sana unsur-unsur *kemudaratan* yang mana apabila akal manusia yang sihat dan harmoni, perkara-perkara ini dapat diamati dan dihalusi hikmah, *maqasid*, *masalah*, *mafsadah*, *'illah* dan sebagainya dalam penentuan hukum syarak. Agama Islam merupakan satu agama yang mengarah manusia ke arah nilai kesejahteraan, keharmonian, kesihatan, kesejagatan, keadilan, kebebasan, keselesaan, kestabilan dan lain-lain dalam kehidupan sosial manusia. Justeru Islam mensyariatkan etika atau

---

<sup>216</sup> Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madhab al-Islamiyyah*, (London: Dar al-Hadith, 1987), 242.

peraturan yang mesti dipatuhi dan mampu dinilai oleh akal dalam aspek kerelevanan dan kerasionalannya.

Pada zaman baginda SAW, masyarakat Arab memperakui bahawa hukum syarak cukup efektif pelaksanaannya dalam kehidupan manusia dan impaknya dapat dicapai dengan keupayaan akal manusia yang sihat dan waras. Ini dinyatakan oleh Abu Zahrah bagaimana perakuan masyarakat Arab tentang kewajaran hukum syarak. Masyarakat tersebut mengatakan: “Kami tidak pernah melihat Muhammad SAW menyuruh berbuat sesuatu dan akal mengatakan tidak perlu lakukan. Begitu juga aku tidak pernah melihat Muhammad SAW memerintah supaya tidak melakukan sesuatu dan akal mengatakan mesti lakukan”<sup>217</sup>.

Ini membuktikan bahawa akal manusia mempunyai peranannya tersendiri dalam proses pengistinbatan hukum syarak. Justeru, melihat kepada peranan tersebut dapat disimpulkan peranan akal manusia dalam penentuan hukum iaitu keupayaan mengetahui *maqasid* dan objektif syarak dari nas-nas syarak. Selain itu juga akal mampu mengenalpasti hikmah-hikmah syarak di sebalik ketetapan hukum-hukum Islam. Peranan akal juga adalah bertujuan untuk mengistinbat atau memutuskan hukum Islam pada isu atau permasalahan yang tidak dinyatakan hukumnya secara *qat’i* atau jelas dari nas-nas syarak.

Oleh kerana akal manusia mempunyai keupayaan untuk mengistinbat atau berijtihad dalam sesuatu isu itu sesuai dengan ledakan isu-isu kontemporari ini yang sering menghambat para mujtahid atau ilmuan Islam merungkaikan permasalahan secara kritis, yang mencakupi pelbagai bidang ilmu seperti bidang ibadat, *mu’amalat*, *munakahat*, jenayah, perubatan, teknologi, biologi, elektronik, binaan, kejuruteraan, angkasa dan pelbagai bidang ilmu lagi yang merangkumi urusan agama dan duniawi. Ini kerana manusia berpegang dengan konsep dunia hari ini tanpa sempadan.

---

<sup>217</sup> Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madhab al-Islamiyyah*, (t.tp. Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1987), 235.



Justeru, keperluan ijtihad atau hukum *fiqh* semasa amat signifikan kontemporari ini jika keperluan ijtihad sentiasa wujud pada setiap zaman lebih-lebih lagi pada zaman Rasulullah SAW baginda telah berijtihad. Pada zaman sekarang semakin bertambah keperluan tersebut kerana perubahan sosial telah merubah persekitaran hidup manusia yang secara automatik mencetuskan isu-isu kontemporari dan ia memerlukan ijtihad kritis dalam kalangan ahli mujtahid.

Kemajuan dan inovasi hasil daripada perubahan sosial hidup menuntut kepada ijtihad baharu *fiqh* dalam menilai dan menentukan hukum syarak yang fleksibel sepanjang zaman. Hal ini dipengaruhi oleh keterbatasan nas syarak yang mana para mujtahid dan ilmuan Islam mesti merungkaikan permasalahan melalui mekanisme lain iaitu dengan cara syura, *qias* (analogi) dengan isu yang sudah dinaskan, ijmak kemudian berijtihad.

Menurut al-Qardawi tentang keperluan kepada hukum *fiqh* semasa kontemporari ini, beliau berpandangan orang yang mendakwa semua permasalahan yang wujud pada hari ini sudah tertera jawapannya dalam kitab-kitab silam (*turath*) merupakan dakwaan melampau dan tidak mengerti atau mengenal realiti semasa<sup>218</sup>. Ini kerana setiap zaman memiliki permasalahan dan realitinya tersendiri, bumi sentiasa berpusing dan keperluan kepada pembaharuan juga turut meningkat. Oleh kerana perubahan sosial yang sering dan sentiasa berlaku, sudah tentu masyarakat hari ini sahaja yang melalui proses tersebut dan ia tidak dilalui oleh orang-orang terdahulu. Bahkan jika digambarkan kepada orang terdahulu kebarangkalian mereka mengatakan suatu perkara mustahil pada apa yang dialami dalam dunia sekarang. Justeru, bagaimana mereka boleh mengatakan ulama terdahulu sudah menentukan hukum dan ia termaktub dalam kitab-kitab *turath* sedangkan mereka tidak pernah hidup pada zaman sekarang ini.

---

<sup>218</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. (Kuwait: Dar al-Qalam, 1999), 123.

Al-Qardawi menegaskan wajib mengubah fatwa ekoran perubahan masa, tempat, *'uruf* dan keadaan<sup>219</sup> yang boleh disifatkan sebagai perubahan sosial. Penegasan al-Qardawi ini disandarkan dengan prinsip *al-qawa'id al-fiqhiyyah iaitu: لا ينكر تغير*"<sup>220</sup> الأحكام بتغير الأزمان, Terjemahan: "Tidak boleh diingkari perubahan hukum dengan adanya perubahan zaman". Prinsip ini memberi ruang bahawa berlaku perubahan hukum yang ditunjangi *'uruf* ekoran perubahan adat, kebiasaan dan persekitaran. Namun dalam konteks hukum (*al-thabitah*) yang didasari oleh nas syarak ia tidak berubah dan tidak mampu dipengaruhi oleh mana-mana unsur<sup>221</sup>. Jadi, keperluan kepada ijtihad merupakan keperluan yang berterusan selagi mana berlaku proses transformasi, perubahan dan kemajuan dalam masyarakat. Pada zaman ini khususnya amat memerlukan kepada hukum *fiqh* semasa memandangkan anjakan paradigma dalam perindustrian, inovasi dalam teknologi serta hubungan diplomatik antara negara-negara sehingga merasakan seluas-luas dunia ini umpama sebuah negara yang kecil dewasa ini.

Ulama terdahulu telah memutuskan bahawa perubahan fatwa berlaku implikasi daripada perubahan masa. Pada zaman silam bermula dengan perubahan kehidupan sosial serta pertambahan jumlah penduduk telah membawa kepada perubahan sosial sehingga dianggap sebahagian perselisihan hukum di antara Abu Hanifah dan gurunya adalah disebabkan perbezaan zaman dan masa bukan perselisihan pada hujjah dan dalil. Justeru, bagaimana pula perkaitan antara zaman kontemporari ini dengan zaman imam mujtahid? Zaman yang pesat dengan inovasi teknologi sehingga dengan kecanggihan tersebut, dicipta alat yang boleh menghantar manusia ke bulan. Sekiranya imam mujtahid seperti Ibnu 'Abidin al-Hanafî (wafat 1252 H), al-Sawi al-Maliki (wafat

<sup>219</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina* (Mesir: Dar al-Shuruq, 2008), 14.

<sup>220</sup> Shubeir, Muhammad 'Uthman, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2007), 259.

<sup>221</sup> Ibid.; al-Qardawi, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina*, 23; Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ighathah al-Luhfan min Masa'id al-Shaytan*, 1:293.

1241H), dan al-Shawkani (1250H), imam-imam ini dikatakan lebih hampir tempoh hidupnya dengan zaman sekarang yang mana jika masih wujud salah seorang daripada mereka ini dan melihat perkembangan dunia hari ini serta realiti semasa nescaya mereka akan mengatakan ini dunia jin atau syaitan<sup>222</sup>. Inilah yang dinukilkan oleh al-Qardawi yang menggambarkan bahawa perubahan akan sentiasa berlaku dengan pantas dan pesat sekali sehingga sukar untuk menghambat arus perubahan terutama dalam dunia teknologi.

Meskipun perubahan sosial yang memerlukan pada perubahan hukum dan memutuskan hukum baharu apabila tiada nas pada permasalahan tersebut. Mujtahid juga perlu mengetahui peripentingnya *turath fihi* atau merujuk kitab-kitab *turath* bagi meneliti semula keadaan zaman dan keperluan manusia dalam membuat pentarjihan pandangan yang paling relevan dengan *maqasid al-Shari'ah* serta *maslahah* kepada manusia berpandukan doktrin perubahan fatwa disebabkan perubahan masa, tempat serta gelagat manusia<sup>223</sup>. Jika kita menganggap bahawa ulama terdahulu tidak meninggalkan sesuatu kepada generasi terkemudian akibat perubahan zaman, ini adalah tanggapan yang tidak harmonis. Sewajarnya mujtahid berijtihad sebagaimana ulama terdahulu berijtihad selaras dengan tuntutan masa, tempat dan persekitaran sekarang, ikutan mazhab seumpama ini digalakkan iaitu mengikut *manhaj* atau metod ulama terdahulu bukan *taqlid* total termasuk pada pandangan isu-isu cabang dalam mazhab<sup>224</sup>.

Dalam proses ijtihad atau penilaian semula hukum fiqh semasa, Allah SWT dan RasulNya memberi petunjuk ruang penilaian hukumnya melalui firman-firmanNya dan sunnah baginda SAW. Antaranya seperti:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾

al-Nahl 16: 43

<sup>222</sup> Al-Qardawi, *al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 124.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>224</sup> Al-Qardawi, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina*, 25.

Terjemahan: "...oleh itu bertanyalah kamu (Wahai golongan musyrik) kepada orang-orang yang berpengetahuan agama jika kamu tidak mengetahui".

Melalui ayat ini boleh difahami bahawa kesamaran, ketidaktahuan tentang hukum syarak perlu merujuk kepada orang yang mempunyai kepakaran dalam bidang tersebut. Sama ada isu yang disamari itu melibatkan hukum yang telah dinaskan atau isu yang memerlukan hukum tanpa didasari oleh dalil yang jelas.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Al-Baqarah 2:286

Terjemahan: "Allah tidak memberati seseorang melainkan apa yang terdaya olehnya...".

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Al-Baqarah 2:185

Terjemahan: "Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan ia tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran".

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Al-Hajj 22:78

Terjemahan: "...dan ia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama...".

Berpandukan tiga ayat yang dinyatakan itu menunjukkan bahawa syarak bukan agama yang tidak ada ruang toleransi dengan umatnya, tetapi jelas menunjukkan bahawa syarak merupakan perundangan hidup yang tidak menganiaya mana-mana pihak dalam apa-apa situasi sekali pun. Ia memberi pertimbangan yang relevan mengikut kemampuan umatnya. Begitu juga dengan ayat ini:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Al-Anbiya' 21:107

Terjemahan: "dan tiadalah Kami mengutuskan Engkau (Wahai Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi sekalian alam".

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ  
وَإِلَىٰ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ  
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾

Al-Nisa' 4:83

Terjemahan: “dan apabila datang kepada mereka sesuatu berita mengenai keamanan atau kecemasan, mereka terus menghebahkannya; padahal kalau mereka kembalikan sahaja hal itu kepada Rasulullah dan kepada - "Ulil-Amri" (orang-orang yang berkuasa) di antara mereka, tentulah hal itu dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan mengenainya di antara mereka; dan jika tidaklah kerana limpah kurnia Allah dan belas kasihannya kepada kamu, tentulah kamu (terbabas) menurut syaitan kecuali sedikit sahaja (iaitu orang-orang yang teguh imannya dan luas ilmunya di antara kamu).

Al-Qurtubi menyebut, ayat ini menunjukkan wajib membuat keputusan syarak pada perkara-perkara yang tidak didasari oleh nas melalui medium qias dan ijtihad dengan akal terutama pada isu-isu kontemporari. Ini kerana permasalahan umat Islam yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW masih hidup, persoalan diajukan kepada baginda SAW. Manakala proses yang sama dilakukan dengan mengajukan persoalan kepada ulama selepas kewafatan baginda SAW. Proses ini berlaku pada perkara yang tidak dinaskan penyelesaiannya kerana perkara yang dinaskan tidak perlu kepada ijtihad<sup>225</sup>. Justeru, ayat ini telah membebani para mujtahid dan ilmuan dengan beristidlal dan mengistinbat hukum daripada nas kemudian menganalogi hukumnya kepada hukum isu-isu kontemporari.

Ayat-ayat yang dinyatakan di atas itu menunjukkan bahawa Allah SWT tuhan sekalian alam sepanjang tempoh kewujudan alam ini. Dialah kerajaan kekal di langit dan bumi dengan *dustur* yang rapi mampu diadaptasi oleh semua golongan dan generasi. Buktinya melalui firmanNya itu mampu menilai bahawa hukum syarak bukan hukum yang jumud, kaku dan lesu bahkan relevansinya sentiasa wujud dengan

<sup>225</sup> al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 3:196.

kesyumulannya. Dalam kesyumulannya syarak yang memiliki perundangan yang ditunjangi dalil *qat'i* dan *zanni* memungkinkan manusia menjadikan syariat sebagai perundangan yang lentur dan fleksibel serta mendepani arus. Kenyataan yang dinyatakan itu sama sekali dapat menyanggah dakwaan yang mengatakan bahawa pintu ijtihad sudah tertutup. Tanggapan seumpama ini juga menafikan kehebatan Islam<sup>226</sup> yang difaktakan dalam sunnah baginda SAW iaitu:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((الْإِسْلَامُ يُعْلَوُ وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ)).

Terjemahan: “Rasulullah SAW berkata: “Islam itu di tempat tinggi dan tiada yang lebih tinggi darinya”<sup>227</sup>.

Manakala sabda Rasulullah SAW dalam konteks syariat mempunyai ruang untuk berijtihad pada hukumnya iaitu sebagaimana peristiwa pengutusan Mu‘adh bin Jabal sebagai *qadi* di Yaman iaitu:

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ: ((أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ كَيْفَ تَقْضِيهِ؟ قَالَ: أَقْضِيهِ بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَيَسْتَنُّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: اجْتَهِدْ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ صَدْرَهُ؛ ثُمَّ، قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ)).

Terjemahan: “Daripada Mu‘az bin Jabal: Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda ketika ingin menghantar Mu‘az ke Yaman, baginda berkata: bagaimana kamu berhukum sekiranya datang kepada kamu satu permasalahan? Mu‘adh menjawab: Aku berhukum dengan kitab Allah, baginda bertanya lagi: Sekiranya tiada dalam kitab Allah? Mu‘azhd menjawab: Aku berhukum dengan sunnah Rasulullah SAW. baginda terus bertanya: Sekiranya tiada dalam sunnah Rasulullah? Beliau Menjawab: Aku berijtihad dengan pandanganku dan tidak mengabaikannya. Maka Rasulullah SAW menepuk dadanya dan berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasulullah yang direndhai oleh baginda SAW”<sup>228</sup>.

<sup>226</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *al-Hall al-Islami Faridah wa Darurah*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2001), 81.

<sup>227</sup> Al-Shawkani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Nayl al-Awtar*, Kitab al-Faraid, Bab Imtina‘ al-Irth bi Ikhtilaf al-Din wa Hukmi Man Aslama ‘ala Mirath Qabla An Yuqsama, 1160.

<sup>228</sup> Hadis riwayat Abi Dawud, Kitab al-Aqdiyah, Bab Ijtihad al-Ra’yi fi al-Qada’, no. Hadis 3592. Hadis Da‘if. Lihat Abi Dawud Sulayman bin al-Ash‘ath bin Ishaq al-Azdi al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud*, (Lubnan: Baytul Afkar al-Dawliyyah, 2004), 397.

Hadis Mu'adh yang masyhur ini telah membuktikan bahawa proses sosial hidup manusia sentiasa berbeza melihat kepada masalah mengikut perubahan masa dan tempat. Situasi ini akan berlaku mengikut kitaran zaman kehidupan masing-masing yang pasti akan mendepani pelbagai isu-isu kontemporari. Justeru, ijtihad merupakan wasilah terpenting dalam merungkaikan isu-isu tersebut.

Proses ijtihad berlangsung semenjak pada zaman "*al-Risalah*" yang mana dalam tempoh tersebut wahyu masih diturunkan. Ini bermakna masih banyak perkara yang berlaku tanpa wujud nas yang jelas (*sarih*) *qat'i*. Ia sudah tentu memerlukan proses ijtihad. Jika dihayati proses ijtihad ini sudah berlaku pada zaman Rasulullah SAW lagi, perkara ini lebih-lebih lagi akan berlaku dan bertambah peri pentingnya pada zaman yang berdepan dengan revolusi dan evolusi rentetan perubahan suasana hidup, masa dan tempat, berlaku perubahan masalah manusia serta perkara-perkara semulajadi<sup>229</sup>.

Selain itu, sabda Rasulullah SAW tentang keperluan kepada ijtihad terutama isu-isu yang melibatkan kesunyian nas pada penyelesaiannya iaitu:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)).

Terjemahan: Daripada 'Amru bin al-'As, sesungguhnya beliau mendengar Rasulullah SAW bersabda: ((Sekiranya seorang hakim berhukum dengan berijtihad, kemudian betul (ijtihadnya); maka padanya dua ganjaran. Sekiranya berhukum dengan ijtihad kemudian silap (ijtihadnya), maka baginya satu ganjaran))<sup>230</sup>.

Kedua-dua hadis ini membuktikan bahawa dalam kesyumuluan hukum syarak, didapati hukum-hukum yang tidak diputuskan oleh nas dan memerlukan kejujuran para mujtahid mengenalpasti, meneliti dan menganalisis isu dalam membuat penetapan hukum padanya. Kewujudan ruang untuk berijtihad pada isu-isu kontempori sama ada

<sup>229</sup> Muhammad Baltaji, *Manhaj Umar bin al-Khattab fi al-Tashri'*, (Mesir: Dar al-Salam, 2006), 125.

<sup>230</sup> Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab al-'I'tisam, Bab 'Ajri al-Hakim Iza Ijtahada Fa Asaba au Akhta'a, no. Hadith 7352. Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, Sahih al-Bukhari dalam *Mausu'at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. 611-612.

dalam bentuk mengeluarkan hukum baharu atau menilai semula hukum fiqh, Imam al-Shatibi merumuskan bahawa<sup>231</sup>:

“perkara baharu atau isu kontemporari yang timbul tidak mampu dihitung. Maka tidak harus memasukkan isu yang tidak terhitung itu dalam skop dalil yang terhad. Oleh yang demikian, membuka pintu ijtihad dengan menggunakan kaedah *qiyas* dan lain-lain diperlukan dalam situasi ini”.

Kenyataan al-Shatibi ini juga menguatkan lagi fakta tentang implikasi perubahan sosial terhadap perubahan hukum semasa yang mana penyelesaiannya memerlukan penggunaan beberapa doktrin asas dalam ilmu usul fiqh seperti *saddu al-zara'i*, *istihsan*, *masalih al-mursalah* dan sebagainya. Begitu juga penggunaan teori-teori dalam ilmu *qawa'id fiqhiyyah* dan beberapa mekanisme lain dalam ilmu maqasid seperti peranan *al-daruriyyat*, *al-hajiat* dan *al-tahsiniyyat* dalam penyelesaian isu-isu fiqh semasa.

Menurut Hamad al-'Azzam<sup>232</sup>, beliau menyatakan hukum syarak yang dibina melalui nas adalah terhad. Hukum kepada isu-isu fiqh yang selebihnya dibiarkan dalam bentuk *'am*, *mujmal* dan *mutlak*. Ia mampu dirungkaikan melalui medium lain seperti qawaid fiqh atau sumber-sumber pendalilan lain dalam usul fiqh.

### **3.1.4 Pendekatan Syarak Sebagai Bukti Pengiktirafan Konsep Perubahan Hukum**

Keperluan kepada transformasi hukum syarak adalah disebabkan wujudnya perubahan sosial. Kehidupan sosial manusia sering berdepan dengan bentuk-bentuk perubahan dan perbezaan yang melibatkan unsur masa, tempat, keadaan dan kebiasaan atau adat. Perubahan dan perbezaan ini mempunyai pengaruh dan memberi implikasi kepada penentuan hukum syarak. Perkara ini dapat dilihat melalui pendekatan dan metod dalam hukum syarak yang mengambil kira perbezaan dan perubahan yang wujud dalam

---

<sup>231</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*. 4:89.

<sup>232</sup> Hamad al-'Azzam, (Profesor Madya, Pakar Fiqh Kontemporari Jabatan Fiqh dan Usul di Universiti Mu'tah, Jordan) dalam temubual bersama penulis, 21 Mac 2013.



kehidupan sosial masyarakat. Antara pendekatan tersebut ialah metod *al-nasakh*, *al-tadrij*, pengkiasan, <sup>233</sup> *fiqh al-taqdiri* atau *ihimaliyyat* dalam mazhab al-Hanafiyyah. Pendekatan-pendekatan sebegini membuktikan dengan jelas bahawa hukum syarak telah mengalami proses perubahan hukum dengan mengambil kira perubahan dan perbezaan pada pencapaian sesuatu objektif hukum syarak dalam kehidupan antara masyarakat jahiliyyah dan Islam.

### 3.1.4 (a) Pendekatan *al-Nasakh*

Sebagai contoh melalui pendekatan al-Nasakh, ia melibatkan proses pembatalan hukum terdahulu dengan mengambil kira kewujudan hukum terbaharu atau terkemudian. Ini berlaku disebabkan wujudnya perubahan dan perbezaan pada objektif pensyari'atan sesuatu hukum syarak<sup>234</sup>. Apabila tujuan atau objektif sesuatu pensyariatan itu tidak lagi relevan, maka perubahan hukum perlu dilakukan untuk memastikan kemaslahatan manusia dapat dicapai dan direalisasikan<sup>235</sup>. Contoh nas yang melibatkan proses *nasakh* dan *mansukh* ialah dalam isu 'iddah. Nas yang dimaksudkan ialah:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ  
غَيْرَ إِخْرَاجٍ

al-Baqarah 2:240

Terjemahan: “dan orang-orang yang (hampir) mati di antara kamu serta meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isteri mereka, iaitu diberi nafkah sugu hati (makan, pakai dan tempat tinggal) hingga setahun lamanya, dengan tidak disuruh pindah dari tempat tinggalnya...”.

Ayat ini menunjukkan 'iddah bagi seorang wanita janda disebabkan kematian suami hukum asalnya ialah setahun. Namun kemudian hukum ini menjadi *mansukh* atau

<sup>233</sup> Al-Mansi, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuhu Fi Ikhtilaf al-Ahkam*, 113, 122, 139; al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 3:77-78.

<sup>234</sup> Al-Zuhayli, *Usul Fiqh al-Islami*, 2:993,1007; al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 3:78.

<sup>235</sup> Zaydan, 'Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, (al-Qaherah: Dar al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyyah, 1993), 388.

terbatal dengan datangnya hukum 'iddah yang lebih relevan iaitu 'iddah wanita kematian suami sebagaimana firmanya dalam surah yang sama iaitu:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

al-Baqarah 2:234

Terjemahan: “Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu, sedang mereka meninggalkan isteri-isteri hendaklah isteri-isteri itu menahan diri mereka (ber'iddah) selama empat bulan sepuluh hari”.

Dalam proses *nasakh* dan *mansukh*, ayat pertama itu dinasakhkan dengan ayat yang kedua iaitu secara langsung hukum syarak yang terdapat dalam ayat pertama terbatal dengan wujudnya hukum baharu dalam ayat kedua. Justeru, tempoh 'iddah setahun terbatal dan tempoh baharu yang diperkenalkan syarak iaitu empat bulan sepuluh hari diaplikasi dalam kehidupan wanita muslimah hingga ke hari ini.

Begitu juga dengan pindaan pelaksanaan hukum hudud kepada pezina<sup>236</sup>. Ia bermula dengan penyiksaan dan kurungan di dalam rumah sehingga mereka bertaubat. Kemudian berubah kepada hukuman rejam. Pindaan hukuman ini dinyatakan dalam ayat:

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ  
فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ  
سَبِيلًا وَالَّذَانِ يَأْتِيَنَّهَا مِنْكُمْ فَفَادُوهُمَا ۖ فَاِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا  
عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿١٦﴾

al-Nisa' 4: 15-16

Terjemahan: “Dan sesiapa yang melakukan perbuatan keji (zina) di antara perempuan-perempuan kamu, maka carilah empat orang lelaki di antara kamu yang menjadi saksi terhadap perbuatan mereka. Kemudian kalau keterangan-keterangan saksi itu mengesahkan perbuatan tersebut, maka kurunglah mereka (perempuan yang berzina itu) dalam rumah hingga mereka sampai ajal matinya, atau hingga Allah mengadakan untuk mereka jalan keluar (dari hukuman itu). Dan (mana-mana) dua orang di antara kamu yang melakukan perbuatan yang keji itu, (setelah sabit kesalahannya) maka hendaklah kamu

<sup>236</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 3:59; al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1007.

menyakiti keduanya; kemudian jika mereka bertaubat dan memperbaiki keadaan diri mereka (yang buruk itu), maka biarkanlah mereka; kerana sesungguhnya Allah adalah sentiasa menerima taubat, lagi Maha luas rahmatNya”.

Ayat yang menasakhkan hukuman zina sebagaimana yang dinyatakan dalam surah al-Nisa’ ayat 15-16 itu ialah dengan firmanNya dalam surah lain:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Surah al-Nur 24:2

Terjemahan: “Perempuan yang berzina dan lelaki yang berzina, hendaklah kamu sebat tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali sebat...”.

Justeru, ayat kedua ini menasakhkan ayat dalam surah al-Nisa’ dan menjadikan hukuman bagi penzina dengan menyeksa dan mengurung mereka sehingga bertaubat terbatal dengan hukum baharu iaitu apabila syariat memperkenalkan hukuman baharu penzina kepada hukuman rejam.

Begitu juga tentang hukum larangan menziarahi kubur merupakan contoh yang jelas bahawa syarak amat mengambil kira faktor dan pengaruh perubahan dalam kehidupan masyarakat awal Islam<sup>237</sup>. Sabda baginda SAW yang menjelaskan pemansuhan hukum tersebut melalui sunnahnya:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ فَرُؤُوهَا، فَإِنَّمَا تُذَكَّرُ الْآخِرَةَ)).

Terjemahan: “Suatu ketika dahulu, aku pernah melarang kamu daripada menziarahi kubur, sesungguhnya telah pun diizinkan kepada Muhammad untuk menziarahi kubur ibunya, ziarahilah kubur kerana dengannya kamu akan mengingati akhirat”<sup>238</sup>.

Melihat kepada contoh-contoh pindaan hukum ini, Mustafa Shalabi memberi komentar tentang kedudukan hukum ini bahawa: “Hukum syarak yang awal sebelum

<sup>237</sup> Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 540, 545; al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 966, 995.

<sup>238</sup> Hadis riwayat al-Tirmidhi, *Kitab al-Jana’iz*, Bab Ma Ja’a fi al-Rukhsah fi Ziyarah al-Qubur, no. Hadis 1054. Hadis Hasan Sahih. Lihat Muhammad Ibn ‘Isa Ibn Saurah al-Tirmidhi, *Jami’ al-Tirmidhi* dalam *Mawsu’at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 1752-1753.

dipinda adalah sesuai dengan keadaan ketika itu dan apabila keadaan itu berubah, Allah SWT menurunkan hukum yang baharu sebagai pengganti dan pelengkap agar hukum tersebut dapat merealisasikan maksud dan objektif pensyariatannya<sup>239</sup>. Pembatalan atau pindaan ini juga bertujuan untuk memastikan sesuatu hukum itu dapat dilaksanakan dengan lebih baik agar mendatangkan lebih kebaikan kepada persekitaran dan keadaan baharu yang wujud<sup>240</sup>.

Jelaslah di sini proses perubahan hukum berlaku sejak di awal pensyariatannya lagi dengan melihat kepada kesesuaian objektif pensyariatannya hukum. Al-Shatibi menjelaskan: “Penilaian terhadap syariat Islam dan seluruh cabang-cabang hukumnya menjelaskan kepada kita bahawa Allah SWT telah memberi penghormatan yang sewajarnya terhadap kemaslahatan hambaNya dalam menentukan hukum”<sup>241</sup>. Ini juga dikuatkan lagi dengan fakta sosial yang memperakui bahawa perubahan sosial sentiasa berlaku dan akan berlaku yang sudah tentu tahap nilai kemaslahatan hidup manusia juga berubah dari satu masa ke satu masa yang lain.

### **3.1.4 (b) Pendekatan *al-Tadarruj***

Begitu juga pendekatan *al-tadarruj*<sup>242</sup>, pendekatan ini digunakan dalam membuat perubahan hukum yang menjadi saki baki amalannya pada zaman jahiliyyah. Islam merupakan agama yang paling sempurna dan stabil serta tidak membebankan umatnya. Melalui pendekatan *al-Tadrij*, Syariat mengharamkan arak yang menjadi minuman sebatian dan asasi dalam kehidupan masyarakat jahiliyyah sekali pun mereka mengetahui kefasadan minda dan kerosakan akal akibat amalan mengambil arak sebagai minuman

---

<sup>239</sup> Shalabi, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 539.

<sup>240</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 3:79; Noor Naemah Abd.Rahman, “Pengaruh Perubahan (al-Taghayyur) Dalam Pembinaan Hukum: Tinjauan Terhadap Konsep dan Realiti pada zaman Rasulullah s.a.w.”, *Jurnal Syariah* 2 (Julai 1995), 3:193.

<sup>241</sup> al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 3:79.

<sup>242</sup> Al-Mansi, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuhu Fi Ikhtilaf al-Ahkam*, 113-122; Amir Husin Mohd nor, “Tadarruj (Beransur-ansur) Dalam Pelaksanaan Hukum Islam Masa Kini”, *Jurnal Syariah* 1 (Januari 2001), 9: 3-5.

mereka. Larangan Allah SWT secara berperingkat atau beransur-ansur itu sebagaimana firmanNya:

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ  
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ ﴾  
Al-Baqarah 2:219

Terjemahan: “Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Kemudian disusuli larangan secara lebih jelas dengan mendatangkan firmanNya yang lain iaitu:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ  
Surah al-Nisa' 4:43

Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu solat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan...”.

Selepas diturunkan dua ayat tersebut, Allah SWT menurunkan hukum haram minuman arak ini secara muktamad atau *qat'ī* melalui firmanNya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ  
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ  
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۗ فَهَلْ  
أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾  
al-Ma'idah 5:90-91

Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman!, Sesungguhnya (meminum) arak, berjudi, (berkorban) untuk berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

Ketiga-tiga ayat itu menjelaskan pengharaman minuman arak secara beransur atau berperingkat. Sebagai satu hikmah di sebalik konsep *al-tadarruj* itu ialah pendekatan dalam syariah sangat menghormati hak-hak manusia sekaligus mengangkat kemuliaan manusia dalam menghapus amalan-amalan keji. Kondisi seumpama ini mampu diterima dalam masyarakat yang hidup mereka berpaksikan amalan jahiliyyah serta kejutan budaya di sebalik pengambilan arak sebagai minuman tradisi dapat dihindarkan.

Pendekatan *al-tadarruj* digunakan dalam perubahan hukum ekoran matlamat atau objektif yang ingin dinyatakan oleh syarak tercapai dan dapat direalisasikan sebagaimana yang dinaskan dalam ayat-ayat tadi. Kenyataan ini juga diperakui oleh Allah SWT melalui pensyari'atan hukum keharusan mengahwini saudara perempuan sendiri di awal penciptaan manusia. Ini kerana faktor demografi pada masa tersebut bilangan wanita sangat terhad. Ironinya, dengan peredaran masa dan pertambahan jumlah bilangan wanita selepas berkembang zuriat. Allah SWT mengharamkan perkahwinan sesama saudara sendiri bermula dari zaman Bani Israil<sup>243</sup>.

### **3.1.4 (c) Pendekatan *al-Qiyas***

Selain itu pendekatan *qias* atau analogi juga memaparkan bahawa sebenarnya syarak bukan undang-undang hidup yang mengekang aktiviti sosial hidup manusia bahkan ia merupakan syariat yang fleksibel. Ini dapat dilihat dengan kuantiti terhad ayat hukum dalam muamalat sebagai contoh, dalam al-Quran yang mengandungi bilangan ayat melebihi enam ribu ayat hanya hukum tentang jual beli didapati perbincangannya pada empat ayat sahaja<sup>244</sup>. Dalam mengatasi isu-isu kontemporari yang berlegar tentang jual beli, sudah tentu pelbagai transaksi dan urusan niaga yang berlaku memerlukan pencerahan daripada ahli mujtahid bagi mengelakkan unsur-unsur negatif dalam

---

<sup>243</sup> Al-Zarqa', *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, 228.

<sup>244</sup> Noor Naemah Abd. Rahman, "Pengaruh Perubahan (al-Taghayyur) Dalam Pembinaan Hukum" 193.

muamalat seperti *gharar*, *majhul*, *ma'dum* (kontrak hadapan) dan sebagainya. Ini dapat diatasi melalui kaedah mengenal pasti 'illah dalam sesuatu urusan niaga tersebut lalu diqiaskan kepada nas yang telah diketahui hukum asalnya. Jelaslah di sini melalui proses mengenal pasti 'illah, ia mampu menyelesaikan hukum-hukum semasa yang tidak diketahui status pelaksanaannya dan membuktikan juga bahawa hukum Islam pada kategori tertentu mempunyai ruang untuk dinilai semula atau diubah hukumnya mengikut peredaran masa dan kedudukan tempat. Praktikal itu tadi selaras dengan teori fiqh iaitu: "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا"<sup>245</sup>, Terjemahan: "Peredaran hukum bergantung kepada 'illahnya, apabila wujud 'illah akan ada hukumnya dan begitulah sebaliknya".

#### **3.1.4 (d) Pendekatan *al-Taqdiri***

Antara pendekatan lain iaitu dengan kewujudan konsep fiqh *al-Taqdiri* yang telah diaplikasi dalam fatwa ulama mazhab al-Hanafiyyah. Pelaksanaan konsep ini merupakan bukti jelas pengaruh perubahan sosial diguna pakai dalam penentuan hukum yang sudah tentu faktor perubahan masa, tempat, keadaan mempunyai peranannya dalam penetapan hukum. Pendekatan ini mudah difahami dengan istilah "fiqh andaian". Dalam mazhab al-Hanafiyyah mereka menyelesaikan isu-isu yang berlaku dengan mengandaikan jika isu yang akan berlaku akibat perubahan masa, tempat dan keadaan. Begitu juga jika diteliti gaya penetapan hukum dalam mazhab *al-Hanafiyyah* ini juga ada yang menjangkau kemungkinan-kemungkinan yang berlaku pada masa akan datang.

Sebagai contoh dalam isu mekanisme penyucian najis, apakah air sebagai satu-satunya mekanisme yang diiktiraf syarak dalam penyucian najis? Atau penyucian juga dikira sah dengan apa-apa mekanisme yang mampu menanggal atau menghilangkan 'ain najis sama ada dalam bentuk air atau selain darinya? Dalam isu ini, perselisihan

---

<sup>245</sup> Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1:651.

pandangan berlaku dalam kalangan *madhahib fuqaha*. Apa yang ingin diutarakan ialah pandangan mazhab al-Hanafiyyah (Abu Hanifah dan Abu Yusuf) yang memilih alat penyucian najis ialah semua perkara yang dikira suci sebagai bahan menghilangkan ‘ain najis sama ada ia berbentuk cecair atau beku. Ia dikira sebagai bahan yang boleh dijadikan alat penyucian najis pada pakaian atau badan<sup>246</sup>. Pandangan yang tidak terhad kepada penggunaan air sebagai bahan penyucian ia menjangkau kemungkinan dan keberangkalian berlaku di masa hadapan yang realitinya seperti penggunaan “dry clean”, iaitu alat pembasuhan pakaian tanpa mengguna air. Keperluan kepada basuhan tanpa menggunakan air ini mencapai tahap perlu kerana mutakhir ini wujud pakaian yang jenisnya tidak boleh dibasuh dengan air terutamanya pakaian yang bernilai tinggi, penggunaan air akan menyebabkan rosak dan luntur<sup>247</sup>. Justeru, jika diaplikasikan pandangan mazhab al-Hanafiyyah ia harus digunakan sebagai alat penyuci pakaian dan jika dipakai pakaian itu semasa solat, sah solatnya. Ini merujuk kepada prinsip pandangan tersebut yang mengatakan harus menyucikan najis dengan semua perkara suci sama ada ia berbentuk cair atau beku. Hal ini berbeza dengan prinsip yang dipegang oleh mazhab Malik dan al-Shafi‘i yang mana mereka berpandangan najis pada pakaian tidak boleh disucikan kecuali dengan menggunakan alat menghilangkan *hadath* iaitu air dan tanah<sup>248</sup>.

Realitinya, pengiktirafan syarak serta mujtahid melalui beberapa pendekatan yang dinyatakan itu membuktikan syariat Islam yang dipilih dan direstui oleh Allah SWT ini merupakan syariat yang anjal, *shumul* dan *murunah* serta mempunyai nilai kerelevanan untuk diaplikasi dalam segenap lapisan masyarakat, budaya, kaum dan bangsa di sepanjang masa.

---

<sup>246</sup> Al-Marghinani, Burhan al-Din Abi al-Hasan bin Abi Bakr Ibn ‘Abd al-Jalil al-Rushdani, *Al-Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi*, (al-Qaherah: Dar al-Hadith, 2008), 54-55; al-Siddiqi, Tahir Yusuf Siddiq, *Fiqh al- Mustajiddat Fi Bab al-Ibadat*, (al-Urdun: Dar al-Nafa’is, 2005), 192.

<sup>247</sup> Al-Siddiqi, *Fiqh al- Mustajiddat Fi Bab al-Ibadat*, 191.

<sup>248</sup> Al-Siddiqi, *Fiqh al- Mustajiddat Fi Bab al-Ibadat*, 193; Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni*, (al-Sa‘udiyah: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 1:14.



## 3.2 Pendekatan Ijtihad Ulama Kontemporari Dalam Penetapan Hukum Fiqh Wanita

Bagi merealisasikan cetusan huraian analisis hukum isu-isu kontemporari fiqh wanita, dikemukakan beberapa pendekatan ulama kontemporari dalam menganalisis hukum fiqh antaranya seperti berikut:

### 3.2.1 Pendekatan Ijtihad Yusuf al-Qardawi

Ulama kontemporari yang terkemuka di persada antarabangsa mempunyai pendekatannya tersendiri dalam menangani isu-isu semasa yang berlaku lebih-lebih lagi cetusan kepada pembukuan fatwa beliau yang dibukukan dengan judul “*fatawa mu‘asirah*” adalah salah satu faktornya dipengaruhi oleh kesedaran agama dalam kalangan kaum wanita yang melontarkan pelbagai persoalan dan kemusykilan kepada beliau<sup>249</sup>. Al-Qardawi memutuskan enam pendekatannya<sup>250</sup> sebagai teras yang diaplikasikan dalam menganalisis atau memutuskan hukum isu-isu yang berlaku.

#### 3.2.1 (a) Bebas dari ‘Asabiyyah dan Taqlid

Pendekatan ini diaplikasikan bagi mengelakkan situasi memutuskan hukum dengan bertaqlid secara membuta tuli. Prinsipnya dalam membebaskan pandangan atau pemutusan hukum adalah mesti didatangi dalil dalam pematwaannya berpandukan ayat:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾

Al-Baqarah 2:111

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad): "Bawalah kemari keterangan-keterangan yang (membuktikan kebenaran) apa yang kamu katakan itu, jika betul kamu orang-orang yang benar".

<sup>249</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Fatawa Mu‘asirah*, (Bayrut: al-Maktab al-Islami, 2000), 1:33-35; Muchlis Bahar, “*Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi Dalam Masalah-Masalah Kontemporer*” (Tesis Doktor Falsafah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), 215-222.

<sup>250</sup> Al-Qardawi, *Fatawa Mu‘asirah*, 8-32.

### 3.2.1 (b) Mempermudahkan Bukan Menyukarkan

Pendekatan ini menjadi prinsipnya kerana beliau berpegang kepada prinsip syarak yang ditunjangi nas-nas al-Quran antaranya ialah firmanNya:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ  
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

Al-Mai'dah 5:6

Terjemahan: ...Allah tidak mahu menjadikan kamu menanggung sesuatu kesusahan (kepayahan), tetapi ia berkehendak membersihkan (mensucikan) kamu dan hendak menyempurnakan nikmatNya kepada kamu, supaya kamu bersyukur.

Selain itu, ayat tentang rukhsah atau kelonggaran yang dibenarkan syarak dalam mengurangkan bebanan umatnya juga menjadi tunjang kepada pendekatan beliau, ayat tersebut ialah:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Al-Baqarah 2:185

Terjemahan: ...(dengan ketetapan yang demikian itu) Allah menghendaki kamu beroleh kemudahan, dan ia tidak menghendaki kamu menanggung kesukaran.

Ayat seterusnya ialah yang menyokong pendekatannya atau metod dalam penfatwaannya adalah:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿١٨٥﴾

Al-Nisa' 4:28

Terjemahan: Allah (sentiasa) hendak meringankan (beban hukumNya) daripada kamu, kerana manusia itu dijadikan berkeadaan lemah.

هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Al-Haj 22:78

Terjemahan: ...Dialah yang memilih kamu (untuk mengerjakan suruhan agamaNya); dan Dia tidak menjadikan kamu menanggung sesuatu keberatan dan susah payah dalam perkara agama.

Selain nas dari al-Quran, intipati dari hadis Nabi SAW seperti hadis “يسروا ولا تعسروا”, dan hadis “إِنَّمَا بَعَثْتُمْ ميسرينَ وَلَمْ تَبْعَثُوا معسرينَ”. Kesemua dalil yang dinyatakan itu memperkukuhkan pendekatannya yang menyimpulkan satu konsep mempermudah bukan menyukarkan iaitu dengan memperbanyakkan *al-Taysir* dan *al-Takhfif* dengan mengurangkan *al-tashdid* dan *al-ta'sir* dalam memutuskan hukum fiqh semasa.

### **3.2.1 (c) Penjelasan Hukum Menggunakan Bahasa Yang Mudah Difahami Selaras Dengan Situasi Dan Lokasi**

Teras yang dipegang oleh al-Qardawi ini sangat menepati piawaian dalam penfatwaan iaitu memenuhi keperluan orang yang memerlukan jawapan hukum pada isu yang timbul. Keadaan dan situasi masyarakat berbeza latar belakang dari segi taraf pendidikan, ekonomi dan suasana sosial hidup juga mempengaruhi keupayaan berfikir seseorang. Justeru, pendekatan tersebut menepati keperluan dalam berfatwa kerana penjelasan hukum dengan menggunakan bahasa asing atau bahasa yang sukar difahami tiada manfaat kepada individu atau kumpulan yang memerlukan jawapan hukum atas ketidakjelasan syarahan hukum tersebut.

Allah SWT juga menceritakan dalam firmanNya tentang kepentingan keselarasan bahasa mengikut keupayaan berfikir sesuatu kaum atau individu. Ayat tersebut ialah:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

Ibrahim 14:4

Terjemahan: dan Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya dia menjelaskan (hukum-hukum Allah) kepada mereka.

Justeru, langkah menjelaskan hukum mestilah selaras dengan keupayaan akal yang bertanya bukan dengan bahasa yang terlalu tinggi di luar kemampuan mereka

untuk memahami. Selain itu perlu juga diraikan penjelasan hukum dengan menggunakan perumpamaan atau istilah-istilah yang digunakan oleh masyarakat sekeliling dengan *lahjah* atau loghat mereka agar matlamat penyampaian hukum tercapai. Dalam penjelasan hukum al-Qardawi mengambil pendekatan dengan menyatakan hikmah atau *'illah* hukum serta falsafah sesuatu hukum dalam Islam. Metod ini diadaptasikan oleh beliau berpandukan gaya kalam Allah SWT iaitu apabila menyebut tentang hukum atau cara pengagihan harta *al-Fay'*, Allah SWT menyebut perlu diagihkan kepada anak-anak yatim, fakir miskin, *ibn al-sabil* seterusnya Allah SWT menyebut hikmah disebalik perintah hukum tersebut iaitu agar tidak berlaku kitaran pusingan harta dalam kalangan golongan kaya sahaja. Metod ini menjadi sandaran dalam penfatwaan beliau.

### **3.2.1 (d) Mengelakkan Diri Dari Situasi Atau Perkara Yang Tiada Manfaat**

Antara pendekatan yang diamalkan oleh al-Qardawi ialah tidak menghiraukan persoalan-persoalan temeh yang tiada manfaat baginya serta untuk ummat. Beliau mengambil pendekatan dengan tidak menyibukkan diri dengan urusan-urusan seperti ini iaitu seperti tidak menghiraukan persoalan yang berbentuk ke arah mencetuskan perdebatan atau perbincangan yang bukan untuk mencari kebenaran, atau penyertaan pertandingan mufti untuk mencari kelemahan mufti lain, atau percakapan yang tiada manfaat, berada dalam suasana yang boleh mencetuskan kebencian atau fitnah sesama mereka dan masyarakat atau yang seumpama dengannya kerana dengan mengambil tempat dalam perkara atau situasi sedemikian hanya memberi mudarat, meruntuhkan dan memecahbelahkan masyarakat. Ia tidak memberi manfaat, tidak membina dan tidak menyatukan ummat.

Begitu juga beliau tidak menghiraukan persoalan-persoalan rumit dalam perkara *al-ghaybiyyat* atau dalam perkara agama dan akidah yang mana di luar kemampuan akal untuk memahami dan menggambarkan jawapannya. Begitu juga

persoalan-persoalan yang berbentuk teka-teki atau seumpama dengannya. Bagi al-Qardawi, prinsipnya melayan persoalan-persoalan seumpama itu adalah satu pekerjaan golongan yang kekosongan masa hidupnya. Sebagai contoh persoalan yang tiada manfaat untuk menjawab seperti antara malam dan siang, langit dan bumi, musim sejuk dan panas, kereta api dan kapal mana yang lebih baik. Dalam situasi ini tiada apa-apa manfaat jika menjawabnya dengan melebihkan salah satu dari dua perkara tersebut. Begitu juga beliau tidak berminat menjawab persoalan-persoalan tentang tafsir mimpi kerana baginya keupayaan mentafsirkan mimpi adalah satu anugerah khusus dari Allah SWT kepada seseorang.

### **3.2.1 (e) Pertengahan (*al-I'tidal*)**

Mengambil sikap pertengahan dalam penfatwaan menjadi salah satu pendekatan yang diamalkan oleh al-Qardawi. Apa yang dimaksudkan oleh al-Qardawi tentang pendekatan *al-i'tidal* ialah mengambil pendekatan pertengahan antara dua golongan *al-mutahallilin* (golongan yang terlalu mengambil mudah atau golongan yang menjadikan perubahan sosial sebagai keperluan yang membenarkan sesuatu perkara) dan *al-mutazammitin* (golongan yang terlalu menyukarkan atau mengharamkan sesuatu secara mutlak).

Sebagai contoh golongan *al-mutahallilin* yang mengambil pendekatan menghalalkan faedah bank ekoran perubahan sosial yang berlaku dengan kewujudan bank-bank. Bagi mereka nas yang mengharamkan riba adalah kerana pemberi riba adalah golongan yang memerlukan iaitu orang-orang miskin dan penerima riba pula adalah mereka yang kaya raya. Namun, situasi amalan riba pada hari ini sudah berbeza amalannya iaitu penerima riba adalah mereka yang miskin iaitu dengan menerima faedah hasil simpanan sejumlah wang di bank dan pemberi riba adalah mereka yang kaya raya iaitu hasil keuntungan pelaburan kumpulan wang simpanan golongan-

golongan miskin tersebut. Begitulah gambaran sikap golongan yang mengambil mudah atau gemar menghalalkan sesuatu perkara barhujahkan kepada perkembangan zaman atau perubahan sosial yang diperlukan.

Manakala contoh bagi golongan *al-mutazammitin* pula ialah mereka mengambil pendekatan keras atau ketat dalam pempfatwaan seperti wanita bekerja di luar rumah haram, nyanyian haram, penggambaran atau tayangan haram, muzik haram, televisyen haram, saham haram. Mereka menghukumkan sesuatu yang baharu ini secara total haram tanpa menganalisis secara terperinci dalil-dalil syarak sejauhmana sesuatu itu diharamkan atau dihalalkan.

Justeru, menjadi pendekatan al-Qardawi mengambil pendekatan *al-i'tidal* dalam pempfatwaannya dengan memutuskan hukum sesuatu isu kontemporari berpandukan nilai wasatiyyah.

### **3.2.1 (f) Memberi Hak Berfatwa Dengan Huraian Yang Jelas**

Bukan pendekatan atau cara al-Qardawi mengeluarkan hukum isu semasa atau isu-isu yang dilontarkan dengan hanya menjawab hukumnya adalah harus, hukumnya adalah makruh, hukumnya adalah haram tanpa menyatakan mengapa ia diharuskan, diharamkan atau menjadi makruh. Pendekatannya adalah memberi hak fatwa iaitu menjelaskan secara detail dan terperinci tentang dalil penghujahan, kemudian hikmah sesuatu keputusan hukum. Baginya adakala beliau menjawab soalan, beliau menjadikan dirinya sebagai mufti, sebagai guru yang perlu kepada syarah pada hukum tersebut, adakalanya sebagai kaunselor, *tabib* (perawat) dan mursyid. Beliau tidak menjadikan konsep menjawab persoalan yang dikemukakan dengan hanya menjawab ini adalah benar, ini hak dan ini batil.

Cara pengendalian menjawab fatwa yang diamalkan beliau adalah dengan memberi sedikit muqaddimah kepada persoalan yang diajukan, kemudian menyebut

dalil-dalil dengan membincangkan dalil-dalil bagi pandangan yang mempunyai perselisihan pandangan. Seterusnya menyatakan apakah hikmah atau *'illah* hukum serta membuat perbandingan hukum dalam isu-isu tertentu.

Enam pendekatan yang diaplikasikan dalam ijtihad al-Qardawi ini menggambarkan bahawa beliau merupakan mujtahid atau pemikir hukum Islam yang individualis dan *mu'tadil*. Pemikiran beliau dikatakan individualis kerana beliau tidak menjadi pengikut imam mazhab tertentu dan pandangannya yang cenderung kepada memilih pendapat daripada beberapa imam mazhab yang relevan untuk diadaptasi mengikut rentak atau corak suasana perubahan sosial masyarakat. Selain itu, dalam beberapa situasi penyelesaian hukum beliau melontarkan pandangan yang berbeza dari pandangan imam-imam mazhab terdahulu. Adapun sifat *mu'tadil* yang disandarkan kepada beliau, sentiasa berusaha menjadikan pandangannya bersifat pertengahan dengan mengambilkira unsur-unsur perubahan sosial hidup dalam penentuan sesuatu hukum semasa. Bukan prinsipnya mengharamkan sesuatu yang baharu kerana beranggapan semua hukum telah dibahaskan oleh fuqaha terdahulu dan bukan prinsipnya juga menghalalkan semua penemuan-penemuan baharu, bahkan beliau mengambil jalan pertengahan antara golongan *al-Mutahallilin* dan *al-Mutazammitin*.

### **3.2.2 Pendekatan Ijtihad 'Ali Jum'ah**

Seorang mufti yang tidak kurang bandingnya dari sudut pengiktirafan pada ilmunya dengan Yusuf al-Qardawi bukan sahaja di negara Mesir bahkan dikenali penularan fatwanya di peringkat antarabangsa yang menjadi rujukan ahli akademik, sarjana dan ilmuan-ilmuan Islam. Dalam ijtihad atau penfatwaannya, beliau mempunyai pendekatannya yang perlu dilalui dalam proses pengeluaran fatwa. Dalam karya yang menyentuh tentang fatwanya ada menyebut tentang empat elemen atau tingkatan tahap

yang perlu diadaptasikan dalam proses penilaian atau pengeluaran sesuatu hukum semasa yang berlaku iaitu<sup>251</sup>:

### **3.2.2 (a) Tahap Memahami Masalah (*Marhalah al-Taswir*)**

Tahap memahami masalah perlu dilihat dalam dua dimensi iaitu situasi masalah dan situasi individu atau kumpulan yang bertanya. Seseorang mufti atau mujtahid yang akan menganalisis dan menilai hukum bagi sesuatu isu yang berlaku perlu melalui tahap ini kerana ianya penting bagi memahami gambaran, situasi, latar belakang, faktor, punca dan implikasi dari sesuatu masalah yang berlaku. Proses gambaran masalah yang tepat akan mencetuskan ketetapan hukum yang praktikal, relevan dan tidak menyeleweng. Begitu juga situasi orang yang bertanya mempengaruhi cara penfatwaan sesuatu hukum. Faktor masa dan tempat berlaku sesuatu isu juga perlu diambilkira bagi menghasilkan jawapan hukum yang komplit.

### **3.2.2 (b) Tahap Adaptasi (*Marhalah al-Takyif*)**

*Al-takyif al-fiqhi* merupakan terminologi baharu dalam kalangan ulama kontemporari<sup>252</sup>. Ia didefinisikan sebagai satu pendekatan memadamkan permasalahan yang timbul dengan permasalahan sedia ada dalam kitab-kitab *fiqh* atau seumpamanya dari aspek sumber yang boleh digunakan<sup>253</sup>. Al-Qahtani mendefinisikan *al-takyif al-fiqhi* sebagai satu “gambaran yang menyeluruh terhadap isu kontemporari dan menilai isu tersebut dengan *nusus* syarak dalam menyelusuri hukumnya”<sup>254</sup>. Penjelasan terperinci tentang definisi tersebut ialah gambaran tentang isu kontemporari yang boleh dicapai oleh akal dan mampu digambarkan realiti isu tersebut. Ia juga melibatkan pemahaman terperinci

---

<sup>251</sup> Ali Jum‘ah Muhammad, *al-Kalim al-Tayyib Fatawa ‘Asriyyah*, (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2007), 2:7; ‘Ali Jum‘ah Muhammad, *al-Ifta’: Haqiqatuhu wa Adabuhu wa Marahiluhu*, (Mu‘tamar al-Fatwa wa Dawabituha allati Yunazzimuha al-Majma‘ al-Fiqhi al-Islami, t.t.), 13-14.

<sup>252</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*, 344.

<sup>253</sup> Sanu, *Mu‘jam Mustalahat Usul al-Fiqh*, 145.

<sup>254</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*, 354-355.



dan pengetahuan yang sempurna tentang masalah tersebut dari setiap sudut dan aspek secara menyeluruh. Manakala tentang isu kontemporari iaitu isu yang belum wujud hukumnya serta belum ada persamaan pada isu tersebut dengan isu sebelumnya. Seterusnya dalam proses menilai iaitu penilaian tentang masalah tersebut belum wujud sebarang dalil *aqli* dan *naqli* atau sebarang kaedah atau masalah yang telah dinaskan dalam mencapai hukum kepada isu kontemporari tersebut.

### **3.2.2 (c) Tahap Penerangan Hukum (*Marhalah Bayan al-Hukm*)**

Metod penerangan hukum yang diaplikasikan dalam fatwa beliau mencakupi empat unsur iaitu pertama soal jawab dan penerangan jawapan tanpa membuka ruang soalan dalam penjelasan hukumnya. Kedua, membuat penjelasan atau penerangan hukum secara detail dan terperinci pada penyelesaian hukum yang sukar difahami. Ketiga, pendekatan tidak terburu-buru dalam memberi jawapan dan meninggalkan persoalan yang samar tanpa jawapan hukum bagi mengelakkan kesilapan dalam berfatwa. Keempat, meringkaskan jawapan hukum dalam fatwanya sekiranya jawapan pada fatwa itu berbentuk pengulangan jawapan bagi persoalan yang berulang atau pada perkara yang mudah difahami<sup>255</sup>.

### **3.2.2 (d) Tahap Pengeluaran Hukum atau Fatwa (*Marhalah al-Ifta'*)**

Tahap ini merupakan *marhalah* akhir yang dilalui oleh seseorang mufti atau mujtahid, dalam proses pengeluaran hukum atau fatwa, beliau menjadikan jenis jawapan fatwanya kepada dua kategori iaitu yang pertama, sandaran jawapan kepada sesuatu masalah dengan menjadikan sumber dalil hukum yang disepakati sebagai dalil hukum atau fatwanya. Selain merujuk kepada sumber dalil yang disepakati iaitu al-Quran, al-sunnah, ijmak dan *al-qiyas*, beliau menjadikan sandaran jawapan dalam fatwanya pada

---

<sup>255</sup> Wan Muhammad Khairul Firdaus bin Wan Khairuldin, "*Metod Fatwa Sheikh 'Ali Juma'ah Dalam Kitab al-Kalim al-Tayyib-Fatawa 'Asriyyah'*" (Tesis, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011), 147.

kaedah fiqh, *masalih mursalah*, '*uruf, sad al-dhara`i*', *fatawa al-sahabah*, *Istihsan dan Istishab*<sup>256</sup>. Selain dari rujukan yang dinyatakan itu, beliau juga menjadikan karya *turath* dalam pelbagai mazhab dengan merujuk pendapat-pendapat dalam mazhab sebagai mekanisme rujukan utama kepada fatwanya sebelum membuat kesimpulan hukum atau fatwa kepada sesuatu masalah yang dilontarkan kepadanya<sup>257</sup>.

Manakala kategori jawapan yang kedua pula ialah dengan menyatakan terus hukum tanpa mengemukakan dalil-dalil hukum sebagai sandaran pada jawapannya. Justifikasi beliau adalah kerana persoalan yang ditanya hukumnya jelas dan mudah difahami serta tidak memerlukan penjelasan dalil kepada sesuatu fatwa atau sumber rujukan bagi menguatkan hujah jawapannya<sup>258</sup>.

Cara pengeluaran fatwa yang diaplikasikan juga adalah dengan mengambil pendekatan mazhab atau pun menjadikan *fiqh* perbandingan antara mazhab sebagai medium rujukan dalam memutuskan hukum sebelum beliau menentukan pendapat yang paling bersesuaian atau pandangan yang terpilih bagi sesuatu isu yang berlaku.

Kesimpulan, pendekatan al-Qardawi dalam metod menganalisis hukum lebih menjurus ke arah menjamin kemaslahatan ummah. Metod beliau juga mempunyai relevansinya dalam menjadikannya sebagai satu landasan yang wajar diadaptasi oleh mujtahid, mufti, sarjana dan ilmuan-ilmuan Islam dalam menyelesaikan isu-isu kontemporari yang berlaku. Manakala kecenderungan pendekatan 'Ali Juma'ah adalah lebih kepada menilai isu semasa dengan merujuk pandangan-pandangan ulama silam berpandukan karya-karya *turath* selain menjadikan sumber pendalilan yang disepakati sebagai sandaran dalam pengeluaran fatwanya. Gaya fatwanya tidak terikat kepada satu-satu mazhab sahaja bahkan beliau mengambil pelbagai pendapat yang paling relevan

---

<sup>256</sup> Wan Muhammad Khairul Firdaus bin Wan Khairuldin, "Metod Fatwa Sheikh 'Ali Juma'ah Dalam Kitab al-Kalim al-Tayyib-Fatawa 'Asriyyah", 162.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 169-170.

pelaksanaannya sesuai dengan situasi permasalahan yang berlaku selagimana ia tidak bercanggah dengan nilai atau prinsip syarak<sup>259</sup>.

### **3.3 Metodologi Ijtihad Dalam Menganalisis Hukum Isu Kontemporari *Fiqh* Wanita Berasaskan Perubahan Sosial**

Berpandukan kepada realiti perubahan sosial hidup masyarakat kontemporari ini, peranan mufti dan mujtahid sudah tentu dihujani dengan pelbagai corak dan bentuk isu-isu semasa sama ada memerlukan jawapan terus atau bentuk jawapannya mesti melalui proses ijtihad secara syura sebelum mengeluarkan sesuatu penetapan hukum. Ini kerana proses ijtihad itu sendiri merupakan proses yang memerlukan ketekunan, kesabaran, penelitian dan sebagainya. Keadaan ini dapat dikoreksi kesukaran proses tersebut melalui intipati hadis Rasulullah SAW iaitu yang diriwayatkan oleh:

عَنْ عَمْرُو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)).

Terjemahan: Daripada ‘Amru bin al-‘As, sesungguhnya beliau mendengar Rasulullah SAW bersabda: ((Sekiranya seorang hakim berhukum dengan berijtihad, kemudian betul (ijtihadnya); maka padanya dua ganjaran. Sekiranya berhukum dengan ijtihad kemudian silap (ijtihadnya), maka baginya satu ganjaran))<sup>260</sup>.

Hadis tersebut jelas menunjukkan bahawa proses ijtihad merupakan proses rumit perlu kepada ketekunan, ketelitian, kesabaran dan persekitaran luaran yang kondusif serta persediaan dalaman seorang mujtahid juga tidak dipengaruhi oleh emosi dalam melakukan proses ijtihad. Langkah ini mencerminkan bahawa proses ijtihad sukar sehingga jika tersilap mengeluarkan keputusan satu ganjaran telah dimiliki oleh mujtahid dan sudah tentu urusan ini hanya mampu dilaksanakan oleh individu yang lengkap atau hampir memenuhi syarat-syarat mujtahid. Justeru, beberapa kaedah atau

<sup>259</sup> Wan Muhammad Khairul Firdaus bin Wan Khairuldin, “Metod Fatwa Sheikh ‘Ali Juma‘ah Dalam Kitab al-Kalim al-Tayyib-Fatawa ‘Asriyyah”, 187-188.

<sup>260</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-I‘tisam, Bab Ajri al-Hakim Iza Ijtahada fa Asaba au Akhta’a, no. Hadis 7352, Lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu‘ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 611-612.

metod perlu digunakan dalam menganalisis dan mengenal pasti hukum isu-isu kontemporari ini dan ianya adalah seperti berikut:

### 3.3.1 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Dengan Merujuk Dalil Syarak

Sesuatu isu semasa yang timbul mesti mengikuti proses analisisnya dengan merujuk sumber-sumber dalil penghujahan hukum iaitu menjadikan sumber-sumber yang disepakati sebagai rujukan berautoriti, kemudian disusuli dengan merujuk penilaian hukum syarak berdasarkan sumber dalil yang tidak disepakati dalam kalangan ulama.

#### 3.3.1 (a) Merujuk Dalil al-Quran dan al-Hadis

Seseorang mujtahid yang memiliki keseluruhan atau hampir keseluruhan syarat-syarat mujtahid serta telah melalui proses yang perlu diraikan oleh penganalisis hukum isu-isu kontemporari, maka proses awal bagi mujtahid ialah dengan merujuk isu semasa tersebut kepada *nusus* syarak yang termaktub dalam al-Quran dan *al-Hadith*. Ahli mujtahid mesti beriltizam dengan mengembalikan sesuatu isu kontemporari dengan merujuk kepada dalil al-Quran dan hadis serta pandangan sahabat RA. Kewajipan ini adalah bergantung sepenuhnya kepada tuntutan Allah SWT dan RasulNya dalam merungkaikan isu-isu berbangkit serta proses mengharungi tingkah laku sosial hidup manusia di atas muka bumi ini, firman Allah SWT itu ialah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اِلٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَاِنْ تَنٰزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى الْاِلٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۗ

Surah al-Nisa' 4:59

Terjemahan: “Wahai orang-orang yang beriman, taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasulullah dan kepada "Ulu al-Amri" (orang-orang yang berkuasa) dari kalangan kamu. Kemudian jika kamu berbantah-bantah (berselisihan) dalam sesuatu perkara, maka hendaklah kamu mengembalikannya kepada (Kitab) Allah (Al-Quran) dan (Sunnah) RasulNya - jika kamu benar beriman kepada Allah dan hari akhirat”.

Tuntutan ini juga disebut dalam hadis yang masyhur dilafazkan oleh baginda SAW dalam khutbah *hajjat al-wada'* iaitu:

(( يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي )) .

Terjemahan: “Wahai manusia, sesungguhnya aku telah tinggalkan kepada kamu sesuatu sekiranya kamu berpegang padanya tidak sesekali kamu sesat buat selama-lamanya iaitu kitab Allah dan ahli bait”<sup>261</sup> .

Intipati ayat dan hadis tersebut menunjukkan wajib merujuk segala isu yang timbul dan perselisihan yang wujud dalam mencari hukumnya dengan merujuk kepada Allah SWT dan Rasul SAW. Merujuk kepada Allah dan Rasul dalam erti kata lain ialah menganalisis hukum tersebut berpandukan nas al-Quran al-karim dan al-hadis al-Nabawiyah<sup>262</sup>.

### 3.3.1 (b) Pembahagian Sumber Hukum

Dalam konteks mengembalikan isu kontemporari dengan merujuk penyelesaiannya kepada dalil syarak, perlu dinyatakan status dalil syarak yang telah dikategorikan oleh ulama tentang pembahagiannya, iaitu terbahagi kepada dua. Pertamanya ialah dalil-dalil yang disepakati dan yang kedua ialah dalil-dalil yang tidak disepakati.

Dalil-dalil yang disepakati sebagai sumber utama dalam penghujahan yang perlu dirujuk mengikut keutamaannya ialah al-Quran, al-Hadis, *al-Ijma'* dan *al-Qias*. Manakala dalil yang tidak disepakati ialah *al-istihsan*, *al-maslahah al-mursalah*, *al-uruf*, *al-istishab*, *qawl sahabi*, *saddu al-Dhara'i'*, dan lain-lain<sup>263</sup>.

Sekali pun wujud pembahagian ini yang mengasingkan jenis-jenis dalil, prinsipnya ialah kedua-dua pembahagian ini saling berkaitan dan memerlukan antara

<sup>261</sup> Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Manaqib, Bab Manaqib Ahlu Bayt al-Nabi SAW, no. Hadis 3786. Hadis *Hasan Gharib*. Lihat Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah al-Tirmidhi, *Jami' al-Tirmidhi* dalam *Mausu'at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Ssittah*, 2041.

<sup>262</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 3:176.

<sup>263</sup> Al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, 73, 87.

satu sama lain kerana pendalilan dengan dalil naqli memerlukan penelitian, pencerahan dan pandangan dengan menggunakan akal sebagaimana pendalilan akal juga tidak diiktiraf syarak kecuali disandarkan dengan dalil-dalil naqli. Justeru, kedua-duanya bertindak menyokong antara satu sama lain tetapi ia tidak bererti mujtahid mampu mengambil dalil-dalil dari dua kategori ini dengan mengutamakan sumber yang tidak disepakati tanpa merujuk terlebih dahulu pada sumber yang disepakati. Menjadi kesilapan besar jika mujtahid melakukan proses ijtihad dengan mengutamakan dalil yang tidak disepakati dan membelakangi dalil-dalil dari sumber yang disepakati. Proses ijtihad ini akan menjadi songsang diibaratkan bertayamum dalam keadaan wujudnya air. Oleh yang demikian, ahli mujtahid mesti mengambilkira kaedah ini dalam membuat ijtihad terhadap isu-isu kontemporari dengan merujuk keutamaan sumber hukum iaitu al-Quran dan hadis. Apabila penyelesaian tidak didapati *syahidnya* secara jelas atau *isyarah* dalam dua sumber ini, maka proses seterusnya ialah mujtahid hendaklah merujuk dalil-dalil lain mengikut urutan keutamaannya.

Al-Shatibi menjelaskan hakikatnya setiap isu yang melibatkan perubahan aktiviti sosial manusia telah dinyatakan hukumnya melalui dalil dalam al-Quran atau melalui kaedah mengenali hukum dengan *istikhraj* iaitu mengeluarkan hukum dengan qias dan sebagainya<sup>264</sup>. Kesimpulannya, agama Islam adalah agama yang *syumul* dapat mengatasi segala bentuk isu permasalahan yang timbul ekoran perubahan sosial hidup masyarakat yang melibatkan perbezaan tempat, perubahan masa dan persekitaran.

### **3.3.2 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Dengan Merujuk *Qawa'id* Dan *Dawabit Fiqhiyyah***

Ilmu *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dianggap sebagai salah satu ilmu yang penting bagi seorang *faqih*, *qadhi*, hakim dan mufti dalam menentukan kebolehpayaan mengeluarkan hukum yang melibatkan isu-isu kontemporari. Melalui *al-qawa'id al-fiqhiyyah* ia

---

<sup>264</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 4:85-89.

mampu merungkaikan pelbagai isu-isu *furu'* atau cabang-cabang kecil yang timbul dari lapangan bidang yang pelbagai. Justeru, ulama kontemporari juga mengambil pendekatan yang sama dengan mengaplikasi metod yang digunakan oleh ulama silam iaitu metod *al-qawa'id al-fiqhiyyah*. Pemakaian metodologi ini melambangkan kekekalan syariah dalam menjadikannya sebagai manhaj hidup umatnya.

Bagi meneliti peranan *qawa'id fiqhiyyah* dalam menyelesaikan isu-isu semasa yang timbul, perlu didefinisikan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* serta perbezaannya dengan *al-qawa'id al-usuliyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah*. *Al-Qawa'id al-fiqhiyyah* menurut syarak didefinisikan keseluruhannya sebagai “Hukum menyeluruh tentang fiqh yang berupaya diadaptasikan pada kebanyakan isu-isu *furu' fiqh* dalam pelbagai bidang”<sup>265</sup>. Manakala *al-qawa'id al-usuliyyah* pula diertikan sebagai “sejumlah kaedah yang digunakan oleh faqih dalam mengeluarkan hukum syarak berpandukan dalil-dalil syarak”<sup>266</sup>. *Al-Dawabit al-fiqhiyyah* pula bermaksud “hukum menyeluruh tentang *fiqh* yang mampu diadaptasikan pada kebanyakan isu-isu *furu' fiqh* dalam satu bidang sahaja”<sup>267</sup>. Bagi menjelaskan lagi maksud antara ketiga-tiga terminologi ini sebagai contoh *qawa'id fiqhiyyah* “*al-'Umur bi Maqasidiha*”. Kaedah ini dapat menyelesaikan banyak isu-isu *fiqh* yang *furu'* dan diaplikasi dalam pelbagai bidang iaitu merangkumi bidang taharah, solat, puasa, zakat, haji, munakahat, penceraian, jihad dan sebagainya. Manakala contoh bagi *qawa'id usuliyyah* ialah kaedah “*al-Nahi yaqtadi al-fasad*”. Kaedah ini hasil sandaran kepada teori dalam ilmu *usul fiqh* yang didasari oleh dalil-dalil syarak, kaedah itu terhasil daripada dalil syarak yang mengandungi unsur larangan. Lalu terbentuk satu kaedah yang dinyatakan itu dan diaplikasikan hukumnya kepada

---

<sup>265</sup> Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 1:4-5; Shubeir, Muhammad 'Uthman, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2007), 17-18; al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah*, 440,442.

<sup>266</sup> Al-Suyuti, al-Ashbah wa al-Naza'ir, 1:4-5; Shubeir, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, 27.

<sup>267</sup> Shubeir, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, 22.

haram<sup>268</sup>. Adapun contoh bagi *al-dawabit al-fiqhiyyah* iaitu “ الاصوات في الصلاة من جنس ” الحركات”. *Dabit* atau kaedah ini mampu menyelesaikan isu-isu *furu‘ fiqh* tetapi dalam skop yang terhad iaitu dalam satu bidang sahaja iaitu bab solat<sup>269</sup>.

### 3.3.2 (a) Perbezaan Antara *al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, *al-Dawabit al-Fiqhiyyah* dan *al-Qawa‘id al-Usuliyyah*

Berpandukan kepada definisi dan contoh yang dinyatakan itu dapat diutarakan beberapa aspek perbezaan, antaranya ialah<sup>270</sup>:

1. Dari sudut pengaplikasian kaedah, *al-qawa‘id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah* digunapakai pada sejumlah isu-isu *fiqh*. Manakala *al-qawa‘id al-usuliyyah* merupakan kaedah yang digunakan oleh faqih dalam mengeluarkan hukum yang didasari oleh dalil-dalil syarak.

2. Dalam konteks kandungan kaedah, *al-qawa‘id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah* bergantung kepada *af‘al al-mukallafin*. Manakala *al-qawa‘id al-usuliyyah* kandungan kaedahnya adalah hasil himpunan dalil-dalil syarak.

3. Dari sudut sumbangan kaedah, *al-qawa‘id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah* berperanan menyelesaikan permasalahan dengan mengumpulkan kesemua masalah yang mempunyai persamaan seterusnya dianalogi masalah tersebut antara satu sama lain dalam mengenal pasti hukum. Manakala *al-qawa‘id al-usuliyyah* mempunyai keupayaan menyelesaikan hukum sesuatu isu-isu *fiqh* yang *furu‘*.

4. Dalam konteks limitasi pengguna, *al-qawa‘id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah* bermanfaat kepada golongan *faqih* atau mujtahid serta golongan ilmuan

---

<sup>268</sup> Al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 1:239.

<sup>269</sup> Shubeir, *al-Qawa‘id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, 377-379.

<sup>270</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah: Dirasah Ta‘siyyah Tatbiqiyah*, 444-449.



umum. Ada pun *al-qawa'id al-usuliyah* ia hanya mampu diaplikasikan oleh mujtahid sahaja semasa mengeluarkan hukum furuk berpandukan dalil-dalilnya.

5. Dalam konteks isu masalah, *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah* diaplikasikan hukumnya kepada isu-isu *furu'* sahaja manakala *al-qawa'id al-usuliyah* sebelum diaplikasikan ia mesti merujuk kepada hukum, dalil, pendekatan mengeluarkan hukum dan syarat-syarat pengeluar hukum.

6. *al-Qawa'id al-fiqhiyyah* dan *al-qawa'id al-usuliyah* diadaptasi dalam pelbagai bidang manakala *al-dawabit al-fiqhiyyah* difokuskan dalam satu bidang sahaja seperti dalam bidang *taharah* ia hanya merangkumi bidang *taharah* sahaja.

Sekalipun dalam *al-qawa'id al-fiqhiyyah* ia berbentuk kaedah umum yang boleh diaplikasi kepada hukum *furu'* yang mempunyai persamaan hukum, ianya masih mempunyai ruang-ruang pengecualian dalam pelaksanaan kaedah tersebut.

### **3.3.2 (b) Kepentingan *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* Dalam Mengeluarkan Hukum Isu-Isu Semasa**

Setelah melihat kepada kepentingan ilmu *qawa'id fiqhiyyah* ini dalam menyelesaikan isu-isu kontemporari yang timbul dan atas inisiatif ulama terdahulu mengumpul dan membukukan doktrin ini, Imam al-Suyuti rahimahullah menganggap ilmu ini sebagai antara salah satu ilmu penting dalam *fiqh*<sup>271</sup>. Melalui ilmu ini ia mampu mempertahankan syariat sebagai agama yang fleksibel. Begitu juga dengan hukum-hukumnya ada yang berbentuk kekal dan memerlukan pembaharuan dalam *fiqh* serta melaluinya ia mampu menjadikan syariah sebagai syariat yang relevan di sepanjang masa dan semua tempat.

---

<sup>271</sup> Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, 1:29.

Berikut dinyatakan beberapa peranan atau kepentingan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* yang perlu diketahui oleh seseorang mujtahid dalam mengeluarkan hukum isu-isu kontemporari<sup>272</sup>:

1. Melalui proses menghafal atau mengingat kaedah-kaedah *fiqh* ia mampu menyelesaikan kebanyakan hukum pada isu-isu *furu' fiqh* yang mempunyai perkaitan di bawah satu kaedah kerana persamaan pada situasi masalah. Para mujtahid mempunyai keupayaan mengaitkan hukum lampau dengan hukum baharu dalam mencari persamaan antara masalah-masalah tersebut di bawah satu kaedah yang sama. Oleh yang demikian, ilmu *al-qawa'id al-fiqhiyyah* perlu dijadikan sebagai salah satu metod dalam penyelesaian hukum semasa yang timbul dan ia juga merupakan saranan ulama-ulama silam kepada mujtahid supaya menguasai ilmu *al-qawa'id al-fiqhiyyah* ini selain ciri-cirinya mudah dihafal dan diperolehi dengan pembukuan ilmu tersebut. Ini berbeza situasinya apabila mujtahid mengambil pendekatan menghafal isu-isu yang berlaku ekoran perubahan masa dan perbezaan tempat, ianya merupakan satu pendekatan yang sukar dan mengekang keupayaan berijtihad. Dalam isu ini Ibn Rajab berpandangan: "susunlah bagi *qawa'id fiqhiyyah* cabang-cabang masalah dalam metod yang satu, dan ikatlah dengannya masalah-masalah yang bertebaran, dan dekatkanlah dengannya kesemua masalah yang jauh<sup>273</sup>". Begitu juga dengan Imam al-Qarrafi, beliau menyebut: "ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات" yang bermaksud "sesiapa yang menghafal *fiqh* dengan mengingat kaedahnya, dia telah mampu menghafal meyoriti isu-isu *furu'* kerana pemakaian doktrinnya yang menyeluruh"<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup> Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*; 4-5; Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 457-460; Shubeir, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*, 31-32.

<sup>273</sup> Ibn Rajab, Abi al-Faraj 'Abd al-Rahman al-Baghdadi, *al-Qawa'id Fi al-Fiqh*, Tahqiq: Iyad bin 'Abd al-Latif bin Ibrahim al-Qaysi, (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 31.

<sup>274</sup> Al-Qarrafi, Abi al-'Abbas Ahmad bin Idris al-Sanhaji, *al-Furuq*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 1:7.

2. Apabila penyelesaian isu sesuatu masalah dipengaruhi oleh hukum isu tersebut dalam menganaloginya, sudah tentu bagi pengkaji-pengkaji ilmu syariah akan berlaku kekangan dalam mengeluarkan hukum. Berbeza keadaannya jika penyelesaian masalah oleh seseorang faqih, mujtahid atau sarjana dengan mengeluarkan kaedah *fiqhiyyah* seterusnya diaplikasikan kaedah tersebut kepada permasalahan yang timbul dalam isu-isu *fiqh*. Metod ini merupakan metod yang lebih tepat sejajar dengan fungsi *qawa'id fiqhiyyah* ini.

3. Melalui kekuatan mengetahui *al-qawa'id al-fiqhiyyah* terutamanya *qawa'id al-kubra* membantu seseorang mujtahid mengenalpasti *maqasid al-shari'ah* dalam isu yang ingin dikeluarkan hukumnya. Ada pun dalam memahami isu-isu *furu'* tanpa pengetahuan tentang *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, ianya sukar untuk mengeluarkan hukum jika semata-mata meneliti pada isu tersebut. Melalui kaedah ini, mujtahid mampu mengaitkan isu-isu *furu'* dengan menilai *maqasid* pensyariahan, seterusnya mampu menghimpunkan antara isu-isu kecil dan mengeluarkan *'illah* hukum serta sebab-sebab pensyari'atan hukum yang dicakupi oleh satu kaedah *fiqh*.

Ibn 'Ashur telah menyatakan dalam kitabnya tentang kepentingan *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, ianya mampu mengaitkan antara *furu'* seterusnya mengeluarkan *'illah* yang mempunyai persamaan antara sesama isu-isu *furu'* dan dapat mengenalpasti *maqasid* umum dalam pengaplikasian sesuatu kaedah<sup>275</sup>. Sebagai contoh dalam kaedah *fiqh*, kaedah: "*al-Mashaqqah Tajlubu al-Taysir*". Secara langsung memberi gambaran objektif pensyariahan atau *maqasid* syariah ialah memudah atau meringankan hambanya.

4. Melalui kebolehpayaan penggunaan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dan pengaplikasian kaedah tersebut terhadap isu-isu *furu'* yang lain menunjukkan kemampuan atau *himmah* mujtahid dalam menyelesaikan hukum isu-isu kontemporari dengan menyandarkan isu tersebut kepada kaedah *fiqhiyyah*. Imam al-Qarrafi

---

<sup>275</sup> Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, Tahqiq: Muhammad al-Tahir al-Maysawi, (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2001), 167.

menyebut: “apabila kamu melihat hukum-hukum yang dikeluarkan mujtahid didasari oleh *al-qawa'id al-fiqhiyyah* terhadap hukum-hukum lain maka semakin bertambah atau meningkat kebolehpayaan mujtahid”<sup>276</sup>. Ibn Nujaym juga menyebut tentang implikasi pengaplikasian *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, beliau berkata: “melaluinya meningkatkan lagi taraf *faqih* kepada mujtahid sekalipun dalam pematwaan”<sup>277</sup>.

5. Ekoran daripada keupayaan mengistinbat hukum berpandukan *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, implikasinya para mujtahid mampu dan memiliki keupayaan *fiqh* atau *malakah fiqhiyyah* dalam membuat pendalilan, pentarjihan dan pengistinbatan. Selain itu, ia juga mampu merungkaikan hukum permasalahan kontemporari yang timbul dengan mudah melalui pengadaptasian *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dan *al-dawabit al-fiqhiyyah*.

Sebagai contoh penyelesaian hukum kontemporari ekoran perubahan sosial kerana faktor inovasi dalam teknologi iaitu hukum puasa bagi individu yang bermusafir dari barat ke timur atau ke destinasi yang melibatkan dua benua melalui penerbangan. Timbul persoalan hukum puasa yang hanya mengambil masa dari satu tempat perlepasan ke tempat ketibaan hanya mengambil masa kurang setengah hari. Justeru, dalam situasi ini *qawa'id fiqhiyyah* yang harus diaplikasi ialah: “تعلق الحكم بالمحسوس على”<sup>278</sup>, kaedah ini membawa maksud “kebergantungan hukum pada perkara tersurat pada zahirnya bukan pada yang tersirat tetapi realiti atau hakikat sebenarnya”.

---

<sup>276</sup> Al-Qarrafī, Shihab al-Din Ahmad bin Idris, *al-Dhakhirah*, Tahqiq: Muhammad Hajji, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994), 1:36.

<sup>277</sup> Ibn Nujaym, Zaynal 'Abidin Ibrahim, *al-Ashbah wa al-Naza'ir*, (t.tp, t.p.:t.t.), 7.

<sup>278</sup> Al-Maqqari, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad, *al-Qawa'id*, tahqiq: Ahmad bin 'Abd Allah bin Hamid, (Makkah al-Mukarramah: Jami'ah Um al-Qura, Ma'ahad al-Buhuth al-'Ilmiyyah Wa Ihya' al-Turath al-Islami, t.t.),2:391.

### 3.3.3 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Melalui Konsep *Al-Takhrij*

Dalam melalui proses ijtihad bagi menilai dan memutuskan sesuatu hukum *fiqh* kontemporari, siri pertama proses ijtihad ialah dengan merujuk kepada dalil-dalil syarak yang bersifat muktamad dan jelas hukumnya. Sekiranya penyelesaian isu tersebut tidak didapati dalam dalil-dalil syarak, ia diikuti dengan merujuk kepada dalil-dalil syarak yang lain yang tidak disepakati kekuatan sumbernya selain dalil syarak yang disepakati iaitu al-Quran, al-Sunnah, al-Qiyas dan al-Ijma'. Peredaran masa yang berlaku telah mengubah corak dan aktiviti hidup masyarakat atau diertikan sebagai perubahan sosial yang mencetus pelbagai isu-isu baharu dan memerlukan usaha jitu para ulama dalam berijtihad. Sebagai langkah mengatasinya secara efektif, satu alternatif penyelesaian hukum syarak terhadap isu-isu kontemporari secara berteori diperkenalkan oleh ulama terdahulu yang dinamakan sebagai *al-Qawa'id wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah*. Kaedah ini sangat membantu para sarjana, ilmuan dan ahli mujtahid memutuskan hukum dalam menyelesaikan hukum baharu yang berlaku.

Selepas melalui proses pertama iaitu merujuk pada dalil-dalil syarak, proses kedua merujuk *al-qawa'id al-fiqhiyyah*. *Al-Takhrij* dijadikan sebagai satu metodologi ijtihad yang perlu dipatuhi oleh mujtahid, penganalisis atau pengkaji. *Al-Takhrij* dijadikan sebagai satu teori yang perlu diambilkira dalam proses menganalisis hukum *fiqh* semasa. Oleh kerana Islam datang dalam bentuk *syumul* dan global, sudah pasti setiap isu kontemporari yang berlaku mempunyai penyelesaiannya sama ada dengan rujukan nas atau *istinbat*.

#### 3.3.3 (a) Definisi *al-Takhrij*

Secara umum *al-takhrij* boleh difahami sebagai ijtihad mujtahid dalam menjelaskan hukum isu kontemporari, atau hukum yang tiada nas padanya berpandukan imam-imam mazhab. Adapun definisinya mengikut istilah iaitu "memadankan *furu'* hukum hakam

syarak berbentuk amali berpandukan *nusus* mazhab dan kaedah-kaedahnya dengan cara tertentu”<sup>279</sup>. Penjelasan kepada definisi ini ialah isu *furu‘* yang pertama berlaku sama ada dalam bentuk menjawab persoalan, gambaran masalah yang realiti atau secara andaian dan belum mempunyai hukum. Fokus *al-takhrij* di sini ialah *takhrij fiqhi* yang dipelopori oleh mujtahid dalam setiap mazhab, sekiranya hukum-hukum *furu‘* yang dijelaskan hukumnya oleh imam mazhab dan mereka sebelumnya ia tidak dinamakan *al-takhrij* mengikut definisi istilah. *Al-Takhrij* ialah apabila mujtahid mazhab melakukan proses mengeluarkan hukum berpandukan pandangan imam mazhab. Manakala konsep *al-takhrij* berpandukan *nusus* dan *qawa‘id* adalah bagi menerangkan sumber asas *al-takhrij*<sup>280</sup>.

Bagi menjelaskan lagi terminologi *al-takhrij* ini, ia diertikan juga sebagai “mengeluarkan hukum hakam syarak yang amali melalui pendekatan yang boleh mengenalpasti hukumnya berpandukan *qawa‘id* dan pandangan-pandangan imam mazhab”<sup>281</sup>. Ia menggambarkan bahawa hakikat *al-takhrij* ialah mengeluarkan hukum yang para mujtahid mazhab tidak mampu mengenalpasti hukumnya secara langsung dari dalil-dalil syarak. Justeru, *al-takhrij* ialah mengeluarkan kaedah untuk mengenalpasti hukum isu kontemporari berpandukan pandangan imam mazhab bagi menyelesaikan hukum pada isu-isu yang berbangkit berdasarkan kaedah *istinbat* yang digunakan. Difokuskan terma pandangan imam mazhab adalah bagi menekankan ia hanya *takhrij* hukum *furu‘* dengan isu *furu‘* yang baharu, ini secara langsung mengecualikan konsep *istinbat* hukum berdasarkan dalil-dalil syarak kerana proses ini dinamakan *qias* sekalipun kedua-dua terminologi ini pada bahasa mempunyai persamaan pada makna. *Al-takhrij* berpandukan pandangan imam mazhab ialah

---

<sup>279</sup> Al-Shila, Nawwar, *Nazariyyah al-Takhrij Fi al-Fiqh al-Islami*, (Lubnan: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 2010), 62.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 62-63.

<sup>281</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu‘asirah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyah*, 478.

pandangan yang dinaskan atau yang mempunyai persamaan makna pada *'illah* antara dua isu *furu'*.

### 3.3.3 (b) Jenis *al-Takhrij*

Terdapat beberapa jenis *takhrij* yang dikategorikan sebagai kelompok jenis *takhrij* mengikut kewajaran penganalisis mengkategorikan jenis-jenis tersebut. Ianya dapat dikategorikan sebagaimana berikut:

**1. *Takhrij al-Usul 'ala al-Furu'*:** iaitu mengeluarkan hukum *furu'* dengan merujuk kaedah *usuliyyah* iaitu kaedah usul fiqh dan kaedah *fihiyyah* yang digunakan oleh imam mazhab atau pengikut-pengikut dalam mazhab. Ia juga didefinisikan sebagai satu ilmu yang memaparkan usul dan *qawa'id* yang digunapakai oleh imam-imam yang diaplikasi dalam *furu' fiqh* dan *'illah-'illah* mereka dalam penentuan hukum syarak<sup>282</sup>. Fokus dalam kategori yang pertama ini ialah *nusus* yang diambil oleh imam mujtahid daripada imam mazhab dengan meraikan perbuatan dan pengakuan mereka dalam konteks intipati dalil-dalil yang digunakan, seterusnya mendorong imam mujtahid mengambil pandangannya. Sebagai contoh, Imam Abu Ya'la al-Farra' dalam kitab *'Iddah* yang dianggap kitab teras dalam ilmu *usul* di sisi mazhab al-Hanabilah beliau menyebut pandangan Imam Ahmad dengan menitikberatkan soal kaedah *istinbat* hukum berpandukan nas Imam Ahmad yang tidak menyentuh soal *qawa'id usuliyyah*. Oleh yang demikian beliau mengambil peranan dalam mengenalpasti *qawa'id usuliyyah* yang digunapakai dalam penentuan hukum *fiqh* oleh imam mazhabnya iaitu imam Ahmad bin Hanbal<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 482.

<sup>283</sup> Al-Shila, *Nazariyyah al-Takhrij Fi al-Fiqh al-Islami*, 71-72; Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 482-483.

Begitu juga wujud perbezaan pandangan antara Abu Hanifah dan al-Shafi'i dalam menyelesaikan hukum yang berlaku adalah disebabkan perbezaan pendekatan metodologi yang digunakan dalam *qawa'id usuliyah*<sup>284</sup> antara imam-imam mazhab. Hal ini dapat dikenalpasti perbezaan pandangan tersebut melalui pendekatan metodologi yang diaplikasikan dalam isu-isu *furu'* mengikut mazhab sehingga terhasilnya karya tentang metodologi ijtihad imam mazhab berpandukan *qawa'id usuliyah*.

**2. Takhrij al-Furu' 'ala al-Usul:** iaitu menerangkan kaedah *usul* yang didasari oleh imam mazhab dalam mengistinbatkan hukum dan cara pengistinbatannya serta mengaplikasikan isu-isu *furu'* yang berlaku dan tidak disebut hukumnya berpandukan kaedah *usul* imam-imam mazhab, seterusnya menjadikan isu itu sebagai salah satu isu di bawah kaedah yang digunapakai oleh imam tersebut<sup>285</sup>. Ia merupakan satu ilmu yang membahaskan isu-isu *fiqh* semasa dengan merujuk asasnya kepada *usul* yang digunakan oleh imam mazhab atau dinamakan sebagai *ta'sil fiqhi* dan ia juga berbentuk *tatbiqi* iaitu bersifat praktis. Melalui ilmu ini, para pengkaji atau penganalisis hukum mampu menilai nas-nas mazhab dengan menjadikan elemen *usul* yang diaplikasi oleh imam mazhab dalam permasalahan *fiqh* seterusnya diadaptasikan kepada isu-isu *furu'*. Kategori ini juga berbentuk menjelaskan sebab-sebab dan *'illah* yang mendorong fuqaha memutuskan sesuatu hukum.

Sebagai kesimpulan pada kategori *al-takhrij* ini ia merupakan satu ilmu yang dapat mengenali cara penggunaan *qawa'id usuliyah* dalam mengistinbatkan hukum *furu' fiqh* dan mengaplikasikan kaedah tersebut pada isu-isu yang belum dinaskan oleh imam mazhab kepada kaedah *usul* mazhab.

---

<sup>284</sup> Al-Shila, *Nazariyyah al-Takhrij Fi al-Fiqh al-Islami*, 70-71.

<sup>285</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 485.



**3. *Takhrij al-Furu' min al-Furu'*:** Kategori yang ketiga ini bererti apa yang dilakukan oleh mujtahid mazhab dengan mengeluarkan hukum masalah yang menyamai hukumnya pada masalah *furu'* mengikut pandangan imam mazhab<sup>286</sup>. Dalam dua situasi masalah yang berlaku, ia mempunyai perkaitan antara dua masalah tersebut iaitu keduanya tiada nas pada hukumnya, seterusnya menilai sudut persamaan dengan menilai *'illah* masalah yang diputuskan imam dan masalah yang akan ditakhrijkan hukumnya oleh imam mujtahid. Kategori ini berbeza dari sudut istilah dengan terminologi *qias* sekalipun menurut bahasa ada persamaan pada makna iaitu menganalogi hukum isu baharu pada isu yang sudah dinaskan oleh imam mazhab. Namun konsep analogi dalam kategori ini adalah analogi pada hukum *furu' fiqh* yang diputuskan oleh imam mazhab dan tiada nas dalil syarak padanya.

Satu definisi yang lebih tepat kepada kategori ini iaitu satu ilmu untuk mengenalpasti pandangan imam mazhab terhadap masalah semasa yang timbul dengan mengaplikasi pandangan imam tersebut sebagai hukum ke atas isu-isu *fiqh* baharu yang berlaku.

### **3.3.4 Menganalisis Isu-Isu Kontemporari Menurut Perspektif *Maqasid***

Sebagaimana diketahui umum dalam kalangan ilmuan agama bahawa maqasid syariah konsepnya adalah mendedahkan makna dan objektif yang terkandung dalam hukum-hukum syarak yang ditetapkan oleh Islam atau matlamat yang terdapat dalam sesuatu hukum pada sebilangan besar hukum syarak. Ini kerana terdapat hukum syarak yang tidak boleh diketahui objektif, matlamat atau hikmahnya yang mana dalam disiplin ilmu *usul al-fiqh* dinamakan hukum *ghairu mu'allal*. Imam al-Shatibi menyebut syariat yang

---

<sup>286</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah*, 491.

dijunjung ini adalah tidak lain tidak bukan objektifnya adalah untuk kemaslahatan hamba di masa akan mendatang dan masa lampau<sup>287</sup>.

### 3.3.4 (a) Definisi *al-Maqasid al-Shar'iyah*

Menurut Abu Ishaq al-Shatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqat* tidak memberi definisi *maqasid al-syari'ah* bahkan makna pada *maqasid* itu sendiri<sup>288</sup>. Antara definisi *maqasid al-Syariah* yang dikemukakan oleh ulama selepas beliau ialah sebagaimana disebut oleh ulama atau fuqaha kontemporari antaranya didefinisikan sebagai “matlamat, tujuan atau rahsia yang terdapat dalam syarak dalam setiap hukum dari hukum-hukum syarak”<sup>289</sup>. Selain itu ia juga didefinisikan sebagai “matlamat yang terkandung dalam syariat bagi merealisasikan masalah hamba”<sup>290</sup>. Kedua-dua definisi yang dinyatakan ini dapat disimpulkan bahawa *al-maqasid al-syari'ah* sebagai intipati dari hukum syarak atau falsafah (hikmah) hukum yang diambilkira dan diraikan dalam syarak bagi memasti dan merealisasikan *maslahah* hamba di dunia dan di akhirat.

### 3.3.4 (b) Pembahagian *al-Maqasid al-Shar'iyah*

Diringkaskan pembahagian *al-Maqasid al-Syariah* kepada tiga kategori<sup>291</sup> iaitu:

Pertama: Pembahagian mengikut masalah (*bi i'tibar al-masalih*)<sup>292</sup>.

1. *Al-Maqasid al-Daruriyyah*: iaitu perkara yang diperlu bagi melaksanakan *maslahah* dalam agama dan urusan dunia, tanpanya (masalah daruri ini) ia tidak dapat melakukan urusan dunia secara berterusan, bahkan berlalu urusan hidup dalam *fasad*, kacau bilau

---

<sup>287</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Shari'ah*, 2:4.

<sup>288</sup> Al-Raysuni, Ahmad, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, (al-Amrikiyyah: al-Ma'had al-'Alami Li al-Fikr al-Islami, 1995), 17; Al-Qahtani, *Manhaj Istibat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 521.

<sup>289</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istibat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 522.

<sup>290</sup> Al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Shatibi*, 19.

<sup>291</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istibat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 536-550.

<sup>292</sup> Al-Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasfa Min 'Ilmi al-Usul*, tahqiq: Muhammad Sulayman al-Ashqar, (Lubnan: Mu'assasah al-Risalah, 2012), 1:416-417; Ibn 'Asyur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 300.

dan hilang nikmat kehidupan seterusnya tiada kejayaan, ketenangan dan akan kembali dalam keadaan rugi. Jelaslah makna *al-daruriyyat* ialah tidak boleh dilaksanakan urusan kehidupan dan tiada kebaikan di atas muka bumi ini kecuali dengan memastikan terpeliharanya lima perkara ini iaitu agama, nyawa, akal, nasab dan harta<sup>293</sup>.

2. *Al-Maqasid al-Hajiyah*: Ia (perkara *hajiyat*) diperlukan bagi tujuan keselesaan dan menghilangkan kesempitan yang membawa kepada kesukaran berterusan. Sekiranya ia tidak diambilkira manusia *mukallaf* akan terjebak secara keseluruhannya dengan kehidupan yang sukar. Manakala tahap keperluan pada perkara *hajiyat* tidak mencapai tahap keperluan pada perkara *daruriyyat* yang mana jika ia tidak tercapai tidak mencacatkan atau mengganggu sistem hidup. Bahkan jika ia tidak dicapai oleh seseorang individu ia membawa kepada kesukaran, kerumitan sehingga mengganggu urusan ibadatnya, mengeruhkan kejernihan suasana kehidupan, menjadi kacau bilau dan dalam situasi tertentu keperluan *hajiyat* ini boleh berubah kepada tahap *daruriyyat*<sup>294</sup>.

3. *Al-Maqasid al-Tahsiniyyah*: ialah perkara yang bukan dalam perhitungan *darurah* dan *hajjah*, ia hanya dikategorikan sebagai perkara aksesori, perhiasan, kecantikan, kemudahan, keistimewaan dan pilihan terbaik. Dalam erti kata lain jika tidak tercapai perkara atau urusan *tahsiniyyah* ini atau sengaja ditinggalkan, tidak memudaratkan bahkan tidak menyukar dan merumitkan dalam urusan hidup<sup>295</sup>. Ia semata-mata berada pada landasan atau jaluran ke arah kebaikan atau pemurnian.

Kedua: Pembahagian mengikut tahap objektif (*bi i'tibar martabatihā fi al-qasd*).

1. *Al-Maqasid al-Asliyyah*: iaitu matlamat asal, ia bererti tiada ruang bagi *mukallaf* meninggalkannya dan dikategorikan sebagai *daruriyyat* yang diiktiraf dalam semua agama. Ia berbentuk masalah umum dan mutlak tidak dikhususkan kepada keadaan tertentu atau situasi tertentu dan dikenakan pada keadaan atau situasi tertentu, begitu

---

<sup>293</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa Min 'Ilmi al-Usul*, 1:417.

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, 2:9-10.

juga dikecualikan pada masa tertentu. Ia bersifat matlamat semulajadi, mesti dan realiti. Ia diwajibkan atas setiap *mukallaf*, setiap *mukallaf* diperintah supaya menjaga agama dengan pegangan keyakinan akidah, melaksanakan amalan dengan setiap individu diwajibkan melaksana perkara *daruriyyah* dalam kehidupannya, begitu juga menjaga akalunya.

2. *Al-Maqasid al-Tabi'ah*: Manakala kategori ini pula bermaksud objektif atau matlamat yang dituntut bagi menyempurnakan matlamat asal. Sama ada ia dalam bentuk hukum *syar'i* atau dalam perkara adat. Sebagai contoh matlamat asal ialah perkahwinan dibenarkan syarak bagi tujuan keturunan atau *nasal*, matlamat pelengkap atau penyempurnaan ialah penyediaan tempat tinggal, tolong menolong untuk kemaslahatan dunia dan akhirat, kasih sayang antara suami isteri yang boleh merealisasikan matlamat asal iaitu *nasal*. Begitu juga perkara tegahan yang boleh menafikan matlamat asal<sup>296</sup>. Sebagai contoh dalam masalah *nasal*, diharamkan perkahwinan “cina buta” (*al-tahlil*) dan perkahwinan *mut'ah*. Ciri-ciri perkahwinan tersebut menafikan matlamat asal iaitu pemeliharaan keturunan.

Ketiga: Pembahagian mengikut kesyumuluan hukum syarak (*bi i'tibar shumuliha li ahkam al-Shari'ah*).

1. *Al-Maqasid al-'Ammah*: iaitu tujuan atau matlamat yang diputuskan syarak supaya memelihara dan menjaganya dalam semua bab pensyariatan atau sebahagian besar dalam pensyari'atan. Matlamat yang mencakupi semua bidang dalam pensyariatan ialah perkara *daruriyyat al-khams*, ia bersifat umum dan menyeluruh dalam semua aspek hukum. Dalam konteks ini, memastikan perkara *maslahah* dan mencegah atau menegah kefasadan adalah aspek utama dalam *maqasid al-shari'ah*.

2. *Al-Maqasid al-Khassah*: fokus dalam pembahagian ini ialah matlamat atau tujuan khusus dalam bab tertentu dalam bidang syariah atau bahagian dalam bab tertentu

---

<sup>296</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah*, 548.

seperti matlamat dalam ibadat keseluruhannya atau objektif dalam bab muamalat, jenayah, ataupun ia satu bahagian dalam bab tersebut seperti bab bersuci dalam ibadat, jual beli dalam muamalat<sup>297</sup>.

3. *Al-Maqasid al-Juz'iyah*: Ia bererti maqasid atau matlamat syarak yang berkait dengan sesuatu masalah tertentu sahaja atau satu dalil khusus yang digunapakai dalam satu masalah tertentu sahaja mempunyai hikmah atau *maqasid* tersendiri.

### **3.3.4 (c) Kepentingan Mengenalpasti Hukum Syarak Melalui *Maqasid al-Shari'ah***

1. Seseorang penganalisis hukum isu semasa yang mampu menguasai ilmu *maqasid* secara menyeluruh, mereka mempunyai keupayaan ijtihad kerana mereka mampu mengenalpasti keutamaan atau tingkatan dalil-dalil dari *qawa'id al-usuliyah* dari segi kekuatannya apabila berlaku pertembungan nas. Sebagai contoh, apabila datang isu yang di*qias* bertembung dengan *maslahah daruriyyah*. Diaplikasikan hukum yang ditunjangi oleh *maslahah daruriyyah* atau kaedah umum yang membawa kepada pemeliharaan *maslahah daruri*. Sebagai contoh, *qatlu al-jama'ah bi al-wahid*. Iaitu pembunuhan yang dirancang secara berkumpulan untuk membunuh seseorang individu. Dalam situasi ini diaplikasikan hukum *qisas* nyawa dengan membunuh sindiket kumpulan pembunuh tersebut, ini adalah berlawanan dengan *qias* iaitu satu nyawa bersamaan dengan satu nyawa. Akan tetapi pemeliharaan nyawa adalah matlamat atau *maslahah daruri* dalam *maqasid*, ia diputuskan hukum berpandukan *maslahah* ini diadaptasi dalam situasi ini kerana jika tidak dibunuh mereka ini, ia akan mencetuskan suasana pembunuhan secara berkumpulan bagi mengelakkan *qisas*. Keutamaan aspek *maslahah daruri* ini merupakan prinsip jelas hasil penguasaan dalam ilmu maqasid sekalipun *qias* tersebut adalah *qias* yang jelas (*jaliyy*).

---

<sup>297</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, 549-550.

2. Melalui penguasaan ilmu *maqasid* secara terperinci, para pengkaji atau penganalisis hukum terhadap sesuatu isu mampu membuat *pertarjihan* hukum secara kritis berkonsepkan teori *al-takhrij* apabila sesuatu isu itu mempunyai pandangan yang pelbagai. *Pentarjihan* yang meraikan kepada *maqasid* lebih harmoni dan relevan pengaplikasian hukumnya. Sebagai contoh dalam masalah zakat fitrah, ulama berbeza pandangan sama ada zakat yang wajib dikeluarkan mestilah dalam bentuk barangan atau nilai. Dalam situasi pertembungan pandangan ini, pengkaji atau penganalisis hukum mesti mengenalpasti kemaslahatan penerima zakat pada masa tersebut atau melihat kepada situasi individu dari segi keutamaan *masalah* kepada mereka sama ada mengeluarkan zakat berbentuk barangan atau nilai lebih merealisasikan *masalah* mereka iaitu memenuhi keperluan penerima zakat. Melihat kepada keadaan tersebut, jika pemberian zakat pada masa tersebut atau bagi individu tersebut dalam bentuk nilai lebih utama dalam menyelesaikan keperluan penerima zakat, maka zakat fitrah dalam bentuk nilai dikeluarkan meraikan *maqasid al-shari'ah*.

### **3.3.4 (d) Kaedah Menganalisis Hukum Isu Semasa Untuk Mengenalpasti *Maqasid al-Shari'ah***

Dalam proses menganalisis hukum syarak terhadap sesuatu isu kontemporari, elemen ijtihad tidak boleh diketepikan dalam menilai sesuatu hukum. Ia sangat penting bagi seseorang mujtahid atau penganalisis hukum menjadikan instrumen ijtihad sebagai asas yang mesti diambilkira dalam ijtihad. Ia dikuatkan apabila pengetahuan yang mendalam tentang ilmu *maqasid* sebagai salah satu kriteria syarat kelayakan untuk menjadi mujtahid.

Justeru jelaslah di sini, beberapa pendekatan yang perlu dilalui oleh seseorang pengkaji atau penganalisis hukum untuk menegenalpasti *maqasid*<sup>298</sup> antaranya ialah:

---

<sup>298</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah*, 557-558.

1. Kaedah *istiqra'*: perlu membuat penelitian pada nas-nas syarak, hukum hakamnya, dan mengenalpasti *'illahnya*. Penilaian kepada *'illah nusus* syarak akan memperolehi dan mengenalpasti *maqasid* syarak dengan mudah.
2. Mengenalpasti *'illah* suruhan (perintah) dan larangan (tegahan): cara ini berhubung kait dengan terma dalam ilmu *usul fiqh* yang dinamakan sebagai *masalik al-'illah*. Iaitu kaedah atau cara untuk mengenalpasti *'illah*.
3. *Maqasid* dapat dikenalpasti dengan perintah suruhan dan larangan yang disebut di permulaan dan secara jelas. Permulaan yang dimaksudkan itu ialah permulaan suruhan atau larangan. Ia tidak diikuti dan dimulai dengan perkara lain sebelumnya. Manakala secara jelas pula ialah perkara suruhan atau larangan disebut secara nyata bukan sindiran atau mengandungi makna yang tersirat.
4. *Maqasid* juga dapat dikenalpasti dengan penggunaan lafaz kebaikan (*al-khayr*) atau keburukan (*al-sharr*), manfaat (*al-naf'u*) atau kemudaran (*al-darr*) atau (*hasanat*) dan (*sayyi'at*) dan seumpamanya.

### **3.3.4 (e) Kaedah Menganalisis Hukum Isu Semasa Yang Tiada Nas**

Apabila seseorang pengkaji berhadapan dengan isu yang tiada nas padanya, cara ukuran memutuskan hukum pada isu tersebut dengan menilai antara dua aspek iaitu kemaslahatan dan keburukan atau *mafsadah*<sup>299</sup>.

1. Sekiranya sesuatu isu atau masalah mempunyai *maslahah* yang langsung tiada *mafsadah*, ukuran pada hukum diputuskan sebagai disyorkan kerana objektif dari pensyariatkan ialah meraikan *maslahah*.
2. Sesuatu isu yang pertimbangan *maslahah* lebih kuat, hukumnya juga diputuskan sebagai disyorkan kerana kebaikan yang banyak lebih bermanfaat dalam situasi ini.

---

<sup>299</sup> Al-Qahtani, *Manhaj Istiabat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyah*, 563-564.

3. Isu yang sama rata nilai antara *masalah* dan *mafsadah*, maka ia diputuskan sebagai perkara yang sia-sia, wajib memutuskan hukumnya adalah tidak disyarakkan.
4. Sesuatu yang tiada langsung *masalah* dan *mafsadah*, ini juga dikategorikan sebagai perkara sia-sia, hukumnya juga adalah tidak disyarakkan.
5. Sesuatu perkara yang semata-mata menjerumus pada *mafsadah*, dalam hal ini tiada keraguan lagi ianya tidak disyarakkan.
6. Sesuatu isu yang mafsadah lebih ketara atau lebih jelas impaknya dari masalah, ia juga tidak disyarakkan kerana menangani mafsadah dalam situasi ini adalah wajib secara *darurah*.

Kesimpulannya, Al-Qardawi menegaskan keperluan ijtihad hari ini mesti dianggotai sejumlah mujtahid bukan bersifat individu (*fardi*) dalam bentuk *majma' 'ilmi* yang mempunyai keupayaan fiqh yang tinggi. Manakala hukum yang difatwakan itu mesti bebas dan jauh daripada tekanan sosial atau politik. Oleh yang demikian perlu kepada anggota mujtahid<sup>300</sup> dalam menyelesaikan isu-isu atau konflik yang timbul implikasi dari perubahan sosial dalam kehidupan masyarakat.

---

<sup>300</sup> Al-Qardawi, *al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 131.



## BAB KEEMPAT

### ANALISIS PENGARUH PERUBAHAN SOSIAL TERHADAP ISU-ISU *FIQH* KONTEMPORARI WANITA

Signifikan kajian ini dengan mengemukakan beberapa isu-isu *fiqh* wanita yang cenderung isunya kepada perkaitan secara menyeluruh atau penglibatan secara majoriti kaum wanita. Adapun isu-isu yang melibatkan penglibatan wanita secara minoriti atau beberapa individu sahaja tidak menjadi sasaran dalam kajian ini. Justeru, kajian memfokuskan kepada isu-isu semasa *fiqh* wanita yang mempunyai perkaitan dengan implikasi perubahan sosial yang berlaku kontemporari ini. Bagi menganalisis isu-isu tersebut, kajian akan mengemukakan faktor-faktor perubahan sosial yang berlaku dalam sesuatu isu diikuti dengan pendekatan metodologi ijtihad yang melibatkan metod *usul al-fiqh*, *qawa'id al-fiqh* dan *maqasid* di samping pandangan-pandangan fuqaha serta *mufassirin*. Seterusnya dianalisis dan dinilai sesuatu isu tersebut dengan mengambilkira dua dimensi yang dinyatakan itu.

#### **4.1 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Terhadap Isu Pengambilan Suntikan Hormon Sintetik Bagi Tujuan Penyusuan**

Inovasi dalam sains teknologi yang merupakan salah satu faktor penyumbang kepada perubahan sosial telah menghasilkan beberapa penemuan baharu dalam bidang penyusuan. Suntikan hormon sintetik (*depo provera*) ialah satu kaedah yang ditemui bagi merangsangkan penghasilan susu ibu. Pengambilan suntikan ini menjadi realiti dan mendapat sambutan dalam kalangan wanita yang ingin mengambil anak angkat atau isteri yang tidak mempunyai zuriat hasil dari perkahwinan mereka. Isu suntikan hormon sintetik ini dikira kontemporari, syarak mempunyai *ta'silnya* (asas dalam *fiqh turath*) dalam membincangkan isu ini. Status anak susuan melalui pendekatan kaedah sains ini perlu dijelaskan kedudukan syarak padanya bagi memelihara tuntutan *Maqasid al-*

*Shari'ah* iaitu "*hifzu al-nasl*" (pemeliharaan keturunan). Wanita yang tidak berhasrat untuk berkahwin atau bujang dan isteri yang tidak mampu memiliki zuriat secara semulajadi ada antara mereka beralih kepada pendekatan sains yang memperkenalkan penemuan baharu untuk merangsangkan air susu. Pendekatan sains ini ialah sebagai alternatif penyusuan bayi lain dengan harapan bayi tersebut menjadi mahram mereka. Situasi ini sudah berlaku di Malaysia, namun ia masih menjadi sangsi di negara Arab Saudi dan Jordan mengikut temu bual pakar fiqh di negara tersebut<sup>301</sup>. Pandangan mereka ini menyatakan pengambilan suntikan ini belum wujud di negara mereka.

Mencetuskan penyusuan ibu atau *induce lactation* bagi ibu angkat yang hendak menyusukan anak angkat bukanlah suatu perkara yang mudah kerana biasanya ibu-ibu ini tidak pernah hamil atau tidak pernah melahirkan anak. Jadi proses pembentukan dan kematangan kelenjar mamari seperti yang dialami semasa proses kehamilan tidak pernah berlaku kepada ibu-ibu ini. Namun ini tidak boleh menjadi penghalang kepada ibu-ibu angkat berusaha menghasilkan susu ibu untuk diberikan kepada anak angkat mereka.

Semasa kehamilan, badan wanita akan meningkatkan penghasilan hormon *progesteron* dan *estrogen* (dirembeskan oleh ovari) dan hormon prolaktin (dirembeskan oleh kelenjar pituitari) untuk menyediakan payudara bagi penyusuan ibu. Di akhir kehamilan, aras hormon *progesteron* dan hormon *estrogen* akan menurun manakala aras hormon prolaktin akan bertambah untuk memulakan penghasilan dan pengeluaran susu ibu di payudara. Prosedur inilah yang cuba ditiru untuk membolehkan ibu-ibu yang tidak pernah hamil mengalami proses mencetuskan susu ibu di payu dara mereka.

---

<sup>301</sup> Husayn bin Maz'al al-Harabi, (Professor Madya Jabatan Fiqh, Jamiah al-Islamiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, Arab Saudi), dalam temubual dengan penulis di Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah, Perak, 12 Jun 2013; Khaluq Dayfullah Agha, (Ketua Jabatan Fiqh dan Usul, Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah (WISE), Jordan), dalam temubual dengan penulis, 18 April 2013; 'Uthman Shubeir (Profesor Dr, Pakar Usul Fiqh, Qawa'id Fiqh, Fiqh, Universiti Sharjah, UAE), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, 24 Oktober 2013.

Apabila susu ibu sudah berjaya dihasilkan maka langkah seterusnya menjadi lebih mudah iaitu meningkatkan dan mengekalkan penghasilan susu ibu.

#### 4.1.1 Penghasilan Susu Ibu Menurut Sains

Menurut sains susu ibu dihasilkan daripada aktiviti *hormone* dan *reflex*. Terdapat dua aktiviti *reflex* dalam pengeluaran susu ibu iaitu *reflex prolaktin* dan *reflex oksitosin*. *Prolaktin* dirembeskan (proses serapan masuk atau keluar sesuatu bahan cecair seperti air dan sebagainya) oleh kelenjar pituitari yang terletak pada otak menyebabkan sel tisu kelenjar payudara menghasilkan susu. Setiap kali bayi menghisap susu ibu hujung saraf yang terdapat pada puting payudara ibu akan terangsang. Impuls akan dihantar ke otak dan kelenjar pituitari akan merembeskan *prolaktin* ke dalam darah. Darah membawa *prolaktin* ke payudara yang menyebabkan susu terhasil. *Prolaktin* hanya berfungsi selepas bayi menghisap dan menyediakan bekalan susu untuk proses penyusuan seterusnya. Keseluruhan proses daripada ransangan pada puting hinggalah terjadi penghasilan susu inilah dipanggil refleks penghasilan susu atau *refleks prolaktin*<sup>302</sup>.

*Oksitosin* dirembeskan oleh bahagian belakang atau hujung kelenjar pituitari. Apabila bayi menyusu, saraf terangsang dan menghantar impuls ke otak. Hasilnya, *oksitosin* akan dibebaskan ke dalam darah dan dibawa ke payudara. Ia juga bertindak ke atas otot-otot yang terdapat di sekeliling tiub-tiub halus dan *sinus laktefirus*. Otot ini akan memberi tekanan kepada tiub dan menolak susu keluar. *Oksitosin* bertindak untuk penyusuan pada masa itu sahaja dan proses ini dipanggil proses *oksitosin*. Bayi tidak akan mendapat susu yang cukup tanpa refleks ini.

*Refleks oksitosin* juga lebih kompleks daripada *refleks prolaktin* kerana ia melibatkan perasaan dan fikiran ibu. Jika ibu mendengar tangisan bayi atau mengingati bayinya, kelenjar pituitarinya akan merembeskan *oksitosin* menyebabkan susu mengalir

---

<sup>302</sup> Stuart-Macadam P, & Dettwyler K, *Breastfeeding: Biocultural Perspectives*, (t.tp.: Aldine de Gruyter, 1995), 131.

keluar. Tetapi jika ibu mempunyai masalah yang menyebabkan ibu risau, sakit atau malu, *oksitosin* tidak dapat dibebaskan dan susu tidak mengalir dengan lancar<sup>303</sup>.

### **Kaedah Suntikan *Depo Provera***

Pengambilan suntikan *depo provera* oleh kaum wanita yang belum berkahwin atau cenderung untuk hidup tanpa suami menjadi alternatif baharu bagi mengambil anak angkat dengan harapan melalui kaedah ini, anak tersebut menjadi anak susuan. *Depo provera* merupakan suntikan yang diambil di pusat-pusat perubatan kerajaan mahu pun swasta. Ia merupakan suntikan hormon *progestogen*.

Aturan dalam pengambilan suntikan ini iaitu selepas suntikan *progestrogen* ia diikuti dengan pengambilan *combine oral contraceptive pills* atau mudah difahami pil perancang dan *domperidone pills* iaitu pil penahan muntah yang mempunyai *estrogen* dan *progestrogen* sintetik. Penggunaan pil *domperidone* telah diharamkan penggunaannya di Amerika Syarikat kerana kesan sampingan yang berisiko tinggi iaitu seperti jantung boleh berhenti denyutan (*cardiac arrest*), gangguan denyutan jantung (*arrythmia*) namun penguatkuasaannya masih belum menyeluruh, di sesetengah klinik swasta masih mengamalkannya kerana kesannya sangat memberangsangkan penghasilan air susu. Alternatif bagi menggantikan pil tersebut diperkenalkan pula pil *maxolon (metochlorpramide)* untuk mengganti *domperidone*. Keberkesanan rangsangan air susu sedikit tipis daripada pengambilan pil alternatif ini. Kepatuhan pemakanan pil ini ia perlu dimakan tiga hingga empat kali sehari dan implikasinya ia boleh merencat sistem saraf pusat menyebabkan gangguan kepada kecergasan normal otak manusia dan

---

<sup>303</sup> Ebrahim, G.J, *Nutrition in Mother and Child Health*, (London: Mac Millan Press Ltd, 1983), 55.

sering mengantuk. Pil maxolon inilah yang dirembes dalam susu yang akan diberi minum kepada bayi-bayi<sup>304</sup>.

Suntikan horman ini dengan tujuan untuk meniru hormon dalam badan seseorang ibu mengandung. Pil ini perlu diambil dalam tempoh enam hingga sembilan bulan yang secara automatik mengganggu kitaran normal haid atau haid terputus. Selepas melalui tempoh ini wanita atau ibu-ibu perlu mengambil pil penahan muntah (*domperidone pills*) sehinggalah keluar air susu atau disambung lagi pengambilan pil sehingga tiga bulan. Walau bagaimana pun ia bergantung pakar yang dirundinginya. Perlu dijelaskan juga di sini, wanita bujang atau ibu yang berhasrat untuk mengamalkan depo provera ini, bagi memastikan keberkesanan pengambilan kaedah ini ia perlu disokong dengan urutan payudara atau mengepam dalam sehari lebih kurang tujuh atau lapan kali sehari iaitu mengumpul jumlah masa setiap hari antara dua hingga tiga jam sehingga berjaya keluar air susu.

Ringkasnya, mencetuskan susu ibu perlu melalui empat fasa. Fasa pertama adalah dengan memakan pil perancang dan *domperidone* untuk membolehkan badan "meniru" proses pembentukan kelenjar mamari sebagaimana yang berlaku semasa proses kehamilan. Fasa kedua pula adalah menghentikan pil perancang tetapi teruskan *domperidone* untuk mencetuskan penghasilan susu ibu. Fasa ketiga adalah memerah susu untuk menggalakkan penghasilan dan pengeluaran susu ibu dan fasa keempat dengan memberi bayi menyusu terus daripada payudara ibu untuk meningkatkan rangsangan ke atas payudara bagi menggalakkan penghasilan lebih banyak susu<sup>305</sup>.

Proses mencetuskan penyusuan ibu atau *induce lactation* bagi wanita bujang atau isteri yang belum berjaya memperolehi zuriat hasil dari hubungan perkahwinan mereka bukanlah suatu perkara yang mudah kerana wanita atau isteri ini tidak pernah

---

<sup>304</sup> [www.webmd.com/sex/birth-control/birth-control-depo-provera](http://www.webmd.com/sex/birth-control/birth-control-depo-provera), 29 Oktober 2014; Edra Spevack, ND "Depo-Provera", *Integrative Medicine* • Vol. 12, No. 1 • (February 2013), 27; Hafizah binti Amanullah, (Doktor, Pegawai Perubatan UD48, Pejabat Kesihatan Daerah Langkawi) dalam temubual dengan penulis, 30 September 2013.

<sup>305</sup> *Ibid.*.

hamil atau tidak pernah melahirkan anak. Ini kerana proses pembentukan dan kematangan kelenjar mamari seperti yang dialami semasa proses kehamilan tidak pernah berlaku kepada wanita atau isteri ini.

Semasa kehamilan, badan wanita akan meningkatkan penghasilan hormon progesteron dan estrogen (dirembeskan oleh ovari) dan hormon prolaktin (dirembeskan oleh kelenjar pituitari) untuk menyediakan payudara bagi penyusuan ibu. Di akhir kehamilan, aras hormon progesteron dan hormon estrogen akan menurun manakala aras hormon prolaktin akan bertambah untuk memulakan penghasilan dan pengeluaran susu ibu di payudara. Prosedur inilah yang cuba ditiru untuk membolehkan ibu-ibu yang tidak pernah hamil mengalami proses mencetuskan susu ibu di payudara mereka.

Dalam satu temubual bersama Doktor Faizan Irdawaty binti Endut, (Doktor Pakar Obstetrik dan Ginekologi, Hospital Kemaman), beliau menyebut kesan psikologi wanita yang mengambil suntikan hormon sintetik bagi menghasilkan air susu adalah bukan memberi kesan pada pengambilan hormon tersebut, tetapi kesan bagi wanita yang mengamalkan depo provera ini ialah kesan psikologi samaada berjaya menghasil dan mencetuskan air susu atau sebaliknya. Suntikan hormon ini diberikan untuk merangsang payu dara mengeluarkan air susu. Hormon yang digunakan itu pada asasnya adalah hormon untuk merancang kehamilan dan hormon bagi meningkatkan kuantiti air susu. Setiap pengambilan suntikan atau pil hormon memang memberi kesan sampingan. Pengambilan suntikan atau pil *progestogen* untuk menghasilkan air susu boleh memberi kesan sampingan pada badan wanita seperti sakit kepala, bertambah berat badan, gangguan pada kenormalan kitaran haid, mengganggu masaalah kesuburan wanita<sup>306</sup>.

Realiti hari ini wanita bujang atau isteri yang gagal menimang cahayamata walaupun tahun berganti tahun, mereka sanggup mengambil kaedah *depo provera* demi memperolehi anak susuan yang menghalalkan aurat mereka, mengikut batasannya atau

---

<sup>306</sup> Faizan Irdawaty binti Endut, (Doktor Pakar Obstetrik dan Ginekologi, Hospital Kemaman) dalam temubual dengan penulis, 16 September 2015.

dalam istilah fiqh disebut sebagai mahram kepada mereka. Konsep penyusuan dalam Islam bagi ibu susuan, apabila memenuhi syarat-syarat penyusuan secara langsung hubungan nasab tercetus. Suami ibu susuan itu dikira sebagai ayah susuan. Sebagaimana sedia maklum, susu ibu yang terhasil secara normal ia mempunyai perkaitan signifikan oleh hubungan kelamin pasangan suami isteri yang menyebabkan isteri mengandung dan mencetuskan pengeluaran air susu secara semulajadi.

Tetapi berbeza keadaan pula melalui pendekatan suntikan penyusuan, susu yang terhasil adalah sepenuhnya dari usaha badan wanita atau isteri itu sendiri, tanpa dipengaruhi oleh unsur-unsur batin pihak suami, begitu juga keadaannya bagi wanita bujang yang mengamalkan kaedah ini. Justeru, sejauhmana pendirian syarak terhadap status bayi yang disusui serta suami kepada isteri yang menyusui bayi tersebut. Penelitian dan penilaian secara *shar'ī* perlu diwujudkan agar kesamaran yang berlegar tentang isu ini dapat dirungkaikan berpandukan pegangan-pegangan ulama terdahulu dan apakah asas dalam fiqh bagi merungkaikan isu suntikan hormon penyusuan ini. Kupasan artikel ini memberi impak kepada masalah umum iaitu bagi mengenalpasti status anak yang disusui dan suami kepada isteri yang menyusui bayi lain seterusnya menstabilkan lagi kesejahteraan dan keharmonian hidup masyarakat dalam sistem kekeluargaan Islam.

#### **4.1.2 Syarat Usia Bayi Yang Disusukan**

Para ulama berselisih pendapat dalam menentukan penyusuan yang menjadikan mahram antara ibu susuan dan anak susuan. Pendapat yang paling kuat dan rajih ialah mengikut Mazhab al-Shafi'ī<sup>307</sup> iaitu anak yang disusukan oleh seorang perempuan hendaklah berumur tidak lebih daripada dua tahun sepertimana Firman Allah :

---

<sup>307</sup> Al-Shafi'ī, *al-Umm*, 892.

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ﴾

al-Baqarah 2: 233

Terjemahan : Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, iaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.

Maka sekiranya penyusuan dilakukan kepada bayi yang berusia lebih dari dua tahun, pengharaman tidak akan disabitkan. Selain dari pendapat mazhab al-Shafi'i, ianya juga disokong oleh sebahagian fuqaha yang lain seperti sebahagian dari mazhab Hanafi<sup>308</sup>, Mazhab Maliki<sup>309</sup> dan Mazhab Hanbali<sup>310</sup>.

Selain dari ayat di atas, mereka berhujah dengan beberapa hadis lain seperti hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas RA:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لا رضاع إلا في الحولين))

Terjemahan: "Tiada penyusuan kecuali dalam tempoh dua tahun"<sup>311</sup>.

Hadis kedua yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhi:

عن أم سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يحرم من الرضاعة إلا ما فتق الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام))

Terjemahan: "Ummu Salamah berkata: Rasulullah SAW telah berkata, seseorang itu tidak menjadi mahram penyusuan kecuali dia telah kenyang (meminum susu dari payudara) dan ia berlaku dalam tempoh penyusuan"<sup>312</sup>.

Hadis ini menyatakan penyusuan yang menyebabkan terjadinya anak susuan itu sebagai mahram ialah dalam tempoh penyusuan iaitu sebelum dua tahun<sup>313</sup>.

Hadis ketiga pula ialah:

<sup>308</sup> Al-Kasani, *Badai' al-Sanai' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:402.

<sup>309</sup> Al-Dusuqi, *Hashiyah al-Dusuqi 'Ala al-Sharh al-Kabir*, 2:503.

<sup>310</sup> Al-Buhuti, Mansur bin Idris, *Kasshaf al-Qina' 'an Matan Al-Iqna'*, (Saudi Arabia: Dar al-'Alam Al-Kutub, 2003), 5:110.

<sup>311</sup> al-Sin'ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulugh al-Maram*, Kitab: al-Rada', Bab: La Rada' Illa Fi al-Hawlain, no Hadis 1073, 718.

<sup>312</sup> al-Tirmidhi, hadis hasan *sahih* 2004, no. hadith 1152, al-Bayhaqi mengatakan hadis ini *Mawquf*, 205.

<sup>313</sup> al-Sin'ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulugh al-Maram*, Kitab: al-Rada', Bab: Tahrim al-Rada' Qabla al-Fitam, no Hadis 1072, al-Tirmidhi dan Hakim mengatakan hadis ini *Sahih*, 717.



عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: ((لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم)).  
Terjemahan: “Tidak ada hukum susuan melainkan yang menguatkan tulang dan menumbuhkan daging”<sup>314</sup>.

Hadis ini memberi erti menguatkan daging dan menumbuhkan tulang iaitu dalam tempoh usia dua tahun<sup>315</sup>.

Secara kesimpulannya kesemua hadis yang dinyatakan membawa erti penyusuan bayi yang menyebabkan berlaku mahram penyusuan ialah dalam tempoh usia bayi sebelum dua tahun. Ini bererti penyusuan kanak-kanak selepas usia dua tahun dan penyusuan orang dewasa tidak dikira sebagai sabit pengharaman. Pendapat ini juga disebut oleh Ibnu Qayyim dan disokong oleh beberapa para sahabat seperti Ibnu Mas‘ud, Ibnu ‘Abbas, Abu Hurayrah, Sa‘id bin Musayyib dan beberapa lagi<sup>316</sup>.

#### **4.1.3 Kadar Penyusuan**

Bagi menentukan kadar atau bilangan penyusuan yang haram disebabkan penyusuan, para ulama telah berselisih pendapat kepada tiga pandangan. Pandangan pertama, Mazhab Hanafi dan Maliki menyatakan bahawa sabit pengharaman disebabkan penyusuan adalah tidak berdasarkan sama ada banyak atau sedikit susuan tersebut atau kadar susuan yang diberikan bahkan jika sekali sahaja hisapan sudah berlaku pengharamannya. Pendapat ini disokong oleh fuqaha antaranya Maliki, Auza‘i dan Sufian al- Thawri. Begitu juga dengan sahabat yang menyokongnya termasuk Ibnu

---

<sup>314</sup> Al-San‘ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulugh al-Maram*, Kitab: al-Rada‘, Bab: La Rada‘ Illa Ma Anbata al-Lahm, no. Hadis 1074, 718.

<sup>315</sup> Al-San‘ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulugh al-Maram*, 718.

<sup>316</sup> Al-‘Asqalani, Abi al-Fadal Ahmad bin ‘Ali ibn Hajar, *Fathu al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, Tahqiq: ‘Abd ‘Aziz bin Baz, Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi, (Fujalah: Maktabah Misr, 2001), 9:66; Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim, *Zad al-Ma‘ad*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1992), 5:577.

Mas'ud, Ibnu 'Abbas, dan Ibnu Umar<sup>317</sup>. Mereka berhujjah dengan ayat al Qur'an yang berbunyi:

وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرَّرَضَعَةِ

Al-Nisa' 2:23

Terjemahan : “Dan ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan”.

Berdasarkan kepada ayat ini jelas menunjukkan haram dari penyusuan itu tidak kira ianya sedikit atau banyak. Mereka berhujjah dengan umum ayat dan menerimanya secara mutlak<sup>318</sup>.

Pandangan kedua iaitu Mazhab al-Shafi'i dan al-Hanbali pula mengatakan bahawa sabit pengharaman disebabkan penyusuan ialah apabila seorang bayi menghisap susu sebanyak lima kali susuan dalam lima waktu yang berlainan. Ini juga boleh dimaksudkan dengan lima kali kenyang, maka dikira pengharamannya. Pendapat ini disokong oleh sahabat seperti Sayyidatina Aishah dan Ibnu Zubayr. Begitu juga dengan sebahagian besar fuqaha serta tabi'in seperti Imam Ahmad dan Sa'id bin Musayyib<sup>319</sup>.

Mereka berhujjah dengan hadis sahih yang diriwayatkan oleh A'ishah RA:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: ((كَانَ فِيْمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَّعْلُومَاتٍ، يُحْرَمَنَّ ثُمَّ تُسَخَّنَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ، فَتُؤَيَّرُ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهِنَّ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ)).

Terjemahan: “Diriwayatkan daripada A'ishah RA katanya: Terdapat dalam keterangan ayat-ayat yang diturunkan daripada al-Qur'an adalah: sepuluh kali susuan yang maklum diharamkan. Kemudian

<sup>317</sup> Al-Azhari, Salih 'Abd al-Sami' al-Abi, *al-Thamaru al-Dani Syarh Risalah Ibn Abi Zaid al-Qayrawani*, (t.tp.: al-Haj 'Abd Allah al-Yassar, t.t.), 404; al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad*, 5:571; al-Sartawi, Mahmud 'Ali, *Sharhu Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, (Amman-Jordan: Dar al-Fikr, 2007), 65.

<sup>318</sup> Al-Jawziyyah, *Zad al-Ma'ad*, 5:571.

<sup>319</sup> Al-Shafi'i, al-Umm, 892,894; Al-Sartawi, *Sharhu Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 65

dinasahkan dengan lima kali susuan. Maka Rasulullah SAW wafat padahal ayat itu masih dibaca dalam al-Qur'an<sup>320</sup>.

Pandangan ketiga ialah Abu Thur, Abu 'Ubayd, Daud Al-Zahiri, Ibn al-Mundhir serta satu pendapat daripada mazhab Hanbali mengatakan sabit pengharaman disebabkan penyusuan mempunyai kadar tertentu iaitu sebanyak tiga kali susuan. Sekiranya hanya dua atau sekali susuan tidak jatuh pengharamannya<sup>321</sup>.

Justeru, dalam menentukan kadar susuan ini ulama telah berselisih pendapat dan mereka telah mengutarakan pendapat mereka dengan dalil dan hujah masing-masing. Menurut al-Zuhayli, beliau lebih memegang pendapat yang kedua iaitu pendapat dari golongan ulama Mazhab al-Shafi'i dan al-Hanbali yang menyatakan kadar susuan yang mensabitkan pengharaman ialah lima kali kenyang berdasarkan dalil dan hujah yang kuat dari golongan tersebut<sup>322</sup>.

#### **4.1.4 Ta'sil Fiqhi Bagi Penyusuan Susu Ibu Hasil Suntikan Hormon**

Dalam mengenalpasti asas fiqh dalam isu kontemporari ini, perlu dinyatakan asas atau pandangan fuqaha yang melibatkan penyusuan oleh wanita bujang atau dara yang menghasilkan air susu dengan kaedah suntikan hormon dan kedudukan status suami bagi isteri yang menghasilkan air susu melalui kaedah ini. Dua situasi ini perlu diperincikan asas dalam *turath* agar asas tersebut boleh diaplikasi dan diadaptasi dalam isu-isu lain dalam penyusuan yang akan timbul dan berlaku ekoran inovasi dalam sains dan teknologi ini.

---

<sup>320</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 889; Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Rida', Bab al-Tahrim Bi Khamsi Rada'at, no. Hadis 1452. Lihat al-Naysaburi, *Sahih Muslim* dalam *Mausu'ah al-Hadis al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 923; Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Rada', Bab Ma Ja'a La Tuharrimu al-Massah Wa La al-Massatan, no. Hadis 1150. Hadis *Sahih*. Lihat Muhammad Ibn 'Isa Ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Jami' al-Tirmidhi*, 204.

<sup>321</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1971; Al-Sartawi, *Sharhu Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 65.

<sup>322</sup> Al-Zuhayli, Wahbah, *Fiqh Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 7:140-141.

#### 4.1.4 (a) *Ta'sil Fiqhi* Bagi Wanita Dara atau Janda Menyusui Bayi

Bagi situasi pertama iaitu wanita bujang atau dara menyusui bayi hasil air susunya dari suntikan hormon sintetik akan diperincikan asas fiqhiyyah atau *ta'sil fiqhi* mengikut susunan mazhab yang muktabar iaitu mazhab Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali.

##### **Mazhab Hanafi:**

Dalam kitab *Bada'i' al-Sana'i'* disebut: *وكذا البكر إذا نزل لها لبن وهي لم تتزوج قط فالرضاع*

"يكون منها خاصة" iaitu "wanita dara yang belum pernah berkahwin mempunyai air susu, maka hukum susuan dikira baginya sahaja"<sup>323</sup>. Dalam konteks pandangan mereka ini ialah susu yang terhasil daripada suntikan hormon sintetik oleh wanita yang belum berkahwin dikira sebagai anak susuannya dan menjadi mahram dengan wanita tersebut merujuk kepada *ta'sil fiqhi* dalam mazhab Hanafi ini.

##### **Mazhab Maliki:**

Pandangan mazhab Maliki dalam isu ini ialah sebagaimana kenyataan al-Dusuqi dalam kitabnya iaitu<sup>324</sup>:

"تقع الحرمة بلبن البكر والعجوز التي لا تلد وإن كان من غير وطء إن كان لبناً لا ماء  
أصفر"

Kenyataan tersebut memberi erti "berlaku pengharaman dengan air susu dara atau wanita berusia yang tidak melahirkan anak sekali pun tanpa jimak asalkan ianya susu bukan cecair berwarna kekuningan". Berpandukan kenyataan dalam mazhab

<sup>323</sup> Al-Kasani, *Badai' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:399.

<sup>324</sup> Abi al-Barakat, Sayyidi Ahmad al-Dardir, *al-Sharh al-Saghir 'Ala Aqrab al-Masalik Ila Mazhab al-Imam Malik*, (t.tp: Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakahu, t.t.), 2:502-503.

Maliki ini secara jelas memutuskan bahawa penyusuan oleh wanita dara, janda, wanita berusia atau wanita yang mempunyai suami tetapi tidak pernah melahirkan anak dan susu yang tercetus bukan kerana jimak, hukum bayi susuan yang disusui oleh wanita tersebut menjadi mahram dengannya iaitu anak susuan wanita tersebut sahaja.

### **Mazhab Shafi'i:**

Manakala perbincangan tentang penyusuan wanita dara kepada bayi atau air susu yang tercetus bukan hasil dari perkahwinan, dalam kitab *al-Umm* oleh Imam al-Shafi'i beliau menyebut<sup>325</sup>:

"ولو أن بكرة لم تمسس بنكاح ولا غيره، أو ثيباً، ولم يعلم لواحدةٍ منهما حملٌ نزل لهما لبنٌ فحلب فخرج لبنٌ فأرضعتنا به مولوداً خمس رضعاتٍ كان ابن كل واحدٍ منهما ولا أب له"

Nas tersebut bererti: "Al-Shafi'i menjelaskan wanita dara atau janda yang belum melalui proses perkahwinan atau lain-lain iaitu proses hamil dan bersalin, tetapi wujud air susu dalam kalangan wanita ini, seterusnya menyusui bayi dengan kadar lima kali penyusuan hukum bayi tersebut adalah anak susuan bagi mereka dan bayi tersebut statusnya tidak berbapa".

### **Mazhab Hanbali:**

Dalam mazhab ini, Ibn Qudamah menyebut tentang wanita yang memiliki air susu bukan kerana jimak dan menyusui bayi dengan memenuhi syarat-syarat penyusuan mempunyai dua pandangan. Beliau menyebut<sup>326</sup>:

"وإن تاب لامرأة لبن من غير وطء، فأرضعت به طفلاً، نشر الحرمة، في أظهر الروايتين... وهو قول ابن حامد، ومذهب مالك، والثوري، والشافعي، وأبي ثور، وأصحاب الرأي،... والرواية الثانية: لا ينشر الحرمة..."

---

<sup>325</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 892.

<sup>326</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1975.

Petikan nas dalam *al-Mughni* ini bermaksud “sekiranya seseorang wanita memiliki air susu tanpa jimak, lalu beliau menyusui bayi, terjadilah mahram baginya mengikut riwayat yang *rajih*<sup>327</sup>, ini juga pandangan Ibn Hamid, Mazhab Malik, Thawri, al-Shafi‘i, Abi Thawr, Hanafi, ... dan riwayat yang kedua iaitu tidak terjadi mahram...”.

Dalam isu status wanita dara atau janda yang belum melalui hamil dan kelahiran tetapi mempunyai air susu dan menyusui bayi dengan meraikan syarat-syarat penyusuan, mazhab Hanbali ini mempunyai pandangan berbeza dalam hal ini. Mengikut pandangan pertama bagi isu yang berbangkit kontemporari ini, ia mampu dirungkaikan permasalahannya berpandukan pandangan pertama dalam mazhab ini iaitu wanita, isteri, janda atau wanita berusia mengambil suntikan hormon bagi tujuan menghasilkan air susu untuk menyusui bayi agar wujud hubungan mahram adalah hubungan wanita dengan bayi tersebut menjadi anak susuan. Pandangan kedua disebut tidak menjadi mahram jika susu yang disusui itu bukan terhasil disebabkan hamil<sup>328</sup>. Mafhum daripada pandangan dalam mazhab Hanbali ini ialah jika pendekatan yang diamalkan oleh wanita bujang, janda atau isteri menghasilkan air susu melalui teori-teori tertentu yang dan menyusui anak atau bayi lain, hukumnya bukan anak susuan. Namun pandangan ini doif dalam mazhab mereka, pandangan yang pertama adalah pandangan yang terpilih atau rajih.

Justeru, jelaslah di sini, berdasarkan konsep dalam kaedah *ta’sil fiqhi* ini mampu merungkaikan isu kontemporari yang wujud ekoran inovasi dalam sains dan teknologi yang mencipta kaedah perubatan suntikan hormon sintetik dan antidopaminergik dalam penyusuan. Hasil penelitian dan analisis pandangan fuqaha ini dapat disimpulkan bahawa status wanita yang menyusui bayi dengan air susu hasil

---

<sup>327</sup> Al-Zafiri, Maryam Muhammad Salih, *Mustalahat al-Mazahib al-Fiqhiyyah*, (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2002), 364.

<sup>328</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2, 1975; Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 62.

suntikan hormon sintetik bukan kerana jimak ialah bayi tersebut menjadi anak susuan bagi wanita tersebut.

#### 4.1.4 (b) *Ta'sil Fiqhi* Bagi Status Suami Dengan Bayi yang Disusui Isteri Hasil Suntikan Hormon Sintetik

Konsep umum dalam mahram penyusuan ialah berpandukan hadis baginda SAW:

"يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ" iaitu "Mahram kerana penyusuan sama dengan mahram kerana nasab"<sup>329</sup>. Selain itu, nas yang zahir dalam firman Allah s.w.t juga menyebut dalam surah iaitu:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

al-Nisa' 2:23

Terjemahan: "dan ibu-ibu kamu yang telah menyusukan kamu, dan saudara-saudara susuan kamu..."

Ayat tersebut secara zahirnya mengharamkan ibu susuan dan anak-anak ibu susuan tersebut.

#### Mazhab Hanafi:

Dalam mazhab Hanafi, diutarakan asas fiqh bagi status bapa dalam menjadikan mahram kepada anak yang disusui isteri ini. Faktor pengambilkiraan status bapa susuan ini disebut dalam kitab *Bada'i' al-Sana'i'*<sup>330</sup>:

"المحرم هو اللبن وسبب اللبن هو ماء الرجل والمرأة جميعاً، فيجب أن يكون الرضاع منهما جيعاً كما كان الولد لهما جميعاً"

Terjemahan: "mahram adalah kerana susu, penyebab susu ialah kerana percampuran mani lelaki dan wanita, maka sudah tentu hukum penyusuan terhasil dari

<sup>329</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1971.

<sup>330</sup> al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:397.

mereka berdua sebagaimana status anak juga menjadi anak bagi lelaki dan wanita tersebut”.

Mengikut mazhab Hanafi ditekankan faktor punca kewujudan air susu dalam memutuskan status bapa susuan iaitu air susu yang terhasil disebabkan jimak yang menyebabkan hamil dan melalui proses bersalin.

### **Mazhab Maliki:**

Mengikut mazhab Maliki pula, ditegaskan dalam kenyataannya tentang situasi wanita atau isteri yang dicerai dan mengahwini lelaki lain tetapi sudah mempunyai air susu serta menyusui bayi. Prinsip Maliki bagi keadaan seperti ini ialah disebut dalam kitab Hashiyah al-Dusuqi<sup>331</sup>:

"...أي لا من حين عقده عليها ولا من حين وطئه لها بغير انزال فيه، فإذا رضع ولد على امرأة ثم عقد عليها رجل أو رضعها بعد عقده عليها وقبل وطئه لها أو رضعها بعد أن وطئها ولم ينزل، لم يكن ذلك الرضيع ابنا لذلك الرجل"

Pandangan Maliki bagi situasi ini bermaksud "...iaitu (ditentukan mahram)

bukan bermula aqadnya dengan wanita tersebut dan bukan dengan bermula jimak tanpa berlaku *inzal*, namun apabila wanita tersebut menyusui bayi (dengan air susu yang sedia ada) kemudian dikahwini dengan seorang lelaki atau wanita tersebut menyusui bayi selepas aqad dengan lelaki tersebut sebelum berlaku jimak atau selepas berlaku jimak yang tiada *inzal*, tidak berlaku anak susuan wanita tersebut sebagai anak susuan bagi suami -baharu- itu”.

Situasi yang digambarkan oleh mazhab Maliki ini secara jelas menekankan isu punca atau faktor tercetusnya air susu sebagai piawaian dalam penentuan status anak susuan dengan seseorang lelaki. Ia tidak secara mutlak di diputuskan mengikut teori apa

---

<sup>331</sup> Abi al-Barakat, *al-Sharhu al-Saghir 'Ala Aqrab al-Masalik Ila Mazhab al-Imam Malik*, 2:504; Ibn Rushd, Abi al-Walid Muhammad bin Ahmad, *al-Mudawwanah al-Kubra*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 2:299.



yang dinisbahkan dengan nasab, ia juga dinisbahkan kepada penyusuan dalam aspek mahram.

### **Mazhab Shafi'i:**

Manakala dalam prinsip dalam mazhab al-Shafi'i yang membawa situasi seorang wanita yang mengahwini lelaki lain iaitu melalui proses hidup dengan suami pertama, kemudian berpisah sama ada mati atau bercerai, Imam al-Shafi'i menyebut<sup>332</sup>:

"ولو تزوجت زوجا بعد انقطاع لبنها أو قبله، تم انقطاع لبنها وأصابتها الزوج فتأب لبنها، ولم يظهر بها حمل فاللبن من الزوج الأول، ومن أرضعت فهو ابنها وابن الزوج الأول، ولا يكون ابن الآخر"

Maksud daripada nas dalam kitab *al-Umm* itu ialah "sekiranya wanita mengahwini lelaki lain selepas kering air susu atau masih mempunyai air susu, kemudian berhenti air susunya dan melakukan jimak dengan suami baharu kemudian wujud semula air susunya tetapi tidak hamil. Maka air susu tersebut dikira puncanya dari suami pertama, jika isteri tersebut menyusui bayi, diputuskan bayi itu anak susuan isteri itu dan anak susuan suami pertama, anak tersebut tidak menjadi anak susuan yang lain –suami kedua-".

Pandangan Imam al-Shafi'i ini memfokuskan kepada punca kewujudan air susu ibu iaitu proses kehamilan yang terhasil dari jimak antara salah satu dari dua orang suami wanita tersebut. Ini menunjukkan bahawa faktor penghasilan air susu bagi memtuskan status suami atau bapa susuan mesti dinilai atau diukur punca terhasilnya susu ibu kerana hubungan jimak yang menyebabkan hamil dan kelahiran.

Kaedah nialaian atau ukuran yang sama digambarkan dalam situasi kedua dalam *al-Umm* iaitu<sup>333</sup>:

---

<sup>332</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 893.

<sup>333</sup> *Ibid.*.

"وإن طُلقت امرأة، فلم يُنْقَطع لبنُها وكانت تَحِيضُ وهي تَرْضَعُ فحاضت ثلاثَ حِيضٍ ونكحت زوجاً فدخل بها فأصابها فحملت، فلم يُنْقَطع اللبن حتى ولدت فالولادُ قَطَعَ اللبنُ الأولُ"

Pandangan Imam al-Shafi'i ini bermaksud "sekiranya wanita itu dicerai, air susunya masih wujud dan mempunyai haid dalam tempoh dia menyusu, wanita itu telah melepasi tiga kali haid, kemudian berkahwin lain serta berlaku jimak dan hamil. Air susunya tidak teputus sehingga bersalin. Kelahiran adalah pemisah antara air susu pertama". Mafhum daripada nas ini ialah kepentingan mengetahui punca air susu yang terhasil adalah hasil jimak sama ada ia berpunca dari jimak suami pertama atau kedua. Dalam situasi ini pengukur kepada penentuan punca air susu adalah dengan kelahiran anak daripada suami kedua dikira pemisah antara air susu yang sentiasa wujud. Justeru, jika penyusuan bayi untuk tujuan anak susuan dari air susu yang wujud sebelum melahirkan anak maka anak tersebut dikira anak susuan kepada suami pertama juga.

### **Mazhab Hanbali:**

Ibn Qudamah menyebut dalam kitabnya *al-Mughni*<sup>334</sup>:

"وجميع أقاربهما ينتسبون إلى المرتضع كما ينتسبون إلى ولدهما من النسب، لأن اللبن الذي تاب للمرأة مخلوق من ماء الرجل والمرأة، فنشر التحريم إليهما..."

Dalam mazhab Hanbali ini menyebut "kesemua waris dari kalangan suami dan isteri dinisbahkan kepada anak yang disusui sebagaimana dinisbahkan kepada anak suami isteri tersebut dari nasab. Ini kerana susu yang wujud bagi isteri itu terhasil dari mani suami dan isteri, maka terjadilah pengharaman kepada mereka berdua".

<sup>334</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1973.

Al-Khiraqi meletakkan syarat berlaku pengharaman antara anak susuan dan lelaki (suami) yang menyebabkan wujud air susu kerana jimaknya. Air susu itu mestilah kerana hamil yang dinisbahkan kepada lelaki (suami) yang jimak<sup>335</sup>.

Dalam satu isu yang dikemukakan dalam al-Mughni ini ialah permasalahan susuan bayi oleh isteri hasil air susu dari dua orang suami. Situasi yang digambarkan itu ialah:

"إذا كان لامرأة لبن من زوج، فأرضعت به طفلاً ثلاث رضعات، وانقطع لبنها، فتزوجت آخر، فصار لها منه لبن، فأرضعت منه الصبيّ رضعتين، صارت أما له، بغير خلاف علمناه عند القائلين بأن الخمس محرّمات، ولم يصر واحد من الزوجين أباً له؛ لأنه لم يكمل عدد الرضاع من لبنه، ويحرم على الرجلين لكونه ربيها، لا لكونه ولدهما".

Maksud dari situasi ini ialah “apabila seorang wanita (isteri) memiliki susu dari seorang suami, lalu menyusui bayi sebanyak tiga kali kenyang susuan. Kemudian berhenti air susu itu, lalu wanita tersebut berkahwin dengan lelaki lain dan terhasil air susu hasil perkahwinannya dan menyusui bayi sama sebanyak dua kali kenyang susuan. Hukum bayi tersebut ialah anak susuan isteri tersebut tanpa khilaf di sisi pandangan mereka yang mengatakan mesti lima kali susuan. Tidak berlaku ayah susuan antara salah seorang daripada dua orang suaminya kerana tidak memenuhi syarat bilangan penyusuan. Ianya hanya menjadi mahram susuan kerana *rabib* dengan isterinya bukan kerana bayi itu anak mereka berdua”.

Daripada nas dalam *al-Mughni* ini ia menekankan sebab berlaku bapa susuan anak kepada suami adalah kerana pihak suami merupakan penyumbang kepada rangsangan dan kewujudan air susu. Pengharaman sebagai anak susuan bagi isteri selain daripada faktor di atas adalah kerana susu merupakan penyebab menghilangkan lapar, menguatkan tulang dan menumbuhkan daging bagi bayi yang disusui.

---

<sup>335</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2: 1974.

Merujuk kepada isu status bapa dengan anak susuan isteri hasil penyusuan dari air susu yang terhasil akibat pengambilan suntikan hormon sintetik adalah mahram penyusuan kerana (*rabib*) iaitu atas faktor berlaku hubungan kelamin antara pasangan suami isteri tersebut, ianya bukan berstatus bapa susuan. Justifikasinya ialah, air susu isterinya yang terhasil bukan daripada hasil jimak yang menyebabkan hamil dan kelahiran. Manakala syarat berlaku pengharaman mengikut pandangan jumah adalah mesti air susu isteri terhasil disebabkan faktor persetubuhan.

#### **4.1.4 (c) Fatwa Majlis Kebangsaan**

Muzakarah bersetuju memutuskan bahawa menggunakan ubat atau suntikan untuk merangsang pengeluaran susu badan adalah harus dengan syarat seorang wanita telah mencapai umur baligh sama ada berkahwin atau sebaliknya dan ubat atau hormon yang digunakan tidak mengandungi sebarang unsur najis atau mudarat. Keharusan ini tidak tertakluk bagi seorang lelaki yang berubah menjadi wanita melalui pertukaran jantina. Jumah fuqaha juga sepakat bahawa terdapat dua kaedah penyusuan bagi menjadikan bayi mahram dengan sebab susuan, iaitu penyusuan secara langsung daripada payudara dan secara tidak langsung menggunakan tiub, botol susu dan sebagainya.

Sehubungan itu, bagi wanita yang menggunakan alat sokongan atau alat bantuan sebagai kaedah menyusukan bayi, Muzakarah memutuskan bahawa bayi tersebut sah sebagai anak susuan apabila cukup syarat penyusuan yang ditetapkan oleh Syarak seperti berikut:

- (i) Bilangan susuan hendaklah dengan lima kali penyusuan.
- (ii) Susu yang dihisap mestilah sampai ke perut bayi.
- (iii) Umur bayi tidak melebihi dua tahun mengikut perkiraan bulan qamariah.

Hujah disabitkan anak susuan ini kerana susu ibu tersebut telah menjadi makanan asasi kepada bayi yang menumbuhkan daging dan memanjangkan tulang,

sama seperti bayi yang menyusu secara terus daripada payudara. Bagaimanapun, sekiranya kaedah yang dilakukan adalah dengan cara menyuntik susu melalui qubul atau dubur, menitik susu ke dalam mata, telinga atau di tempat luka tubuh badan, maka bayi tersebut tidak sah sebagai anak susuan. Muzakarah juga memutuskan wanita beragama Islam tidak dilarang menyusukan bayi bukan Islam dan begitu juga bayi beragama Islam boleh menyusu kepada wanita bukan Islam kerana tidak ada nas syarak yang melarangnya. Penyusuan tersebut tidak memberi kesan kepada akidah dan agama bayi yang disusukan tersebut.

Muzakarah juga memutuskan susu ibu yang bercampur dengan bahan-bahan lain adalah sama seperti susu ibu yang tidak bercampur dengan makanan, minuman atau lainnya sepertimana pendapat yang rajih daripada ulama mazhab Shafie dan Hambali, kerana untuk sah atau sabit menjadi anak susuan perlu memenuhi syarat-syarat penyusuan yang ditetapkan oleh Syarak.

Lelaki yang mengahwini wanita yang menyusukan bayi angkat dan bayi tersebut sah menjadi anak susuan, maka Muzakarah memutuskan suami kepada wanita berkenaan adalah menjadi mahram kepada anak susuan tersebut<sup>336</sup>.

Merujuk kepada fatwa yang diputuskan oleh fatwa kebangsaan ini, satu penjelasan secara terperinci kepada fatwa ini dengan mengemukakan pandangan-pandangan ulama klasik yang membahaskan isu penyusuan bayi dari air susu yang terhasil bukan dari hasil perkahwinan perlu dikemukakan. Ia adalah bagi menilai dan mengaitkan isu semasa yang timbul tentang hukum penyusuan dengan mengamalkan kaedah suntikan hormon sintetik ini. Perbandingan antara situasi penyusuan yang berlaku di zaman silam dan kontemporari ini dapat dianalogikan dengan *'illah* pensabitan mahram yang dikemukakan oleh ulama silam bagi wanita yang menyusu bayi dengan air susu yang terhasil bukan disebabkan perkahwinan.

---

<sup>336</sup> <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-wanita-menyusukan-anak-angkat>, 29 Oktober 2014.

## **Kesimpulan**

Isu pengambilan suntikan hormon sintetik ini telah menemukan beberapa dapatan antaranya ialah hukum wanita mengambil suntikan hormon sintetik bagi merangsang penghasilan air susu ibu adalah harus jika bahan dalam suntikan tidak mengandungi unsur haram dan tidak memudaratkan wanita dan bayi yang bakal disusunya. Justeru, air susu yang terhasil dari pengambilan suntikan hormon sintetik ini kemudian menyusui bayi diputuskan menjadi anak susuan wanita tersebut mengikut pandangan dalam mazhab *mu'tabar* iaitu Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali.

Dalam membincangkan isu ini, metode yang diaplikasi dalam menganalisis hukum ini adalah metod *al-takhrij*. Keempat-empat mazhab berpengang kepada punca penghasilan air susu sebagai asas ukuran dalam penentuan anak susuan. Keempat-empat mazhab ini juga berpandangan air susu yang terhasil kerana jimak dan berlaku hamil atau bersalin merupakan penyebab bayi yang disusui oleh isterinya itu menjadi anak susuan dengan suami atau bekas suami tersebut. Manakala suami baharu yang tidak mencetuskan air susu kerana jimak dan kelahiran tidak berhak dinisbahkan anak susuan isteri kepadanya mengikut pandangan empat mazhab.

Anak susuan isteri yang mengambil suntikan hormon sintetik dianalogikan permasalahannya dengan situasi prinsip ulama empat mazhab ini iaitu air susu mestilah hasil jimak dan mengalami proses bersalin yang menyebabkan wujudnya air susu layak dinisbahkan anak susuan tersebut kepada suami. Manakala status suami dengan anak susuan isteri yang mengamalkan pendekatan perubatan ini tidak berhak baginya menghukum bayi tersebut sebagai anak susuannya. Sebaliknya hubungan anak susuan isterinya hanyalah sebagai mahram susuan dengan suaminya atas dasar *rabib* isterinya.

## 4.2 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Isu Penyusuan Wanita Bangsawan

Dalam mengenalpasti kedudukan wanita bangsawan tentang hak penyusuan, ia perlu dinilai dan dianalisis kehendak ayat tentang penyusuan sejauhmana konotasinya terhadap tuntutan penyusuan anak. Penyingkapan konsep penyusuan perlu dianalisis mengikut pandangan fuqaha dan mufassirin. Ayat yang menjadi tumpuan isu ini bagi menganalisis kedudukan sebenar tentang kewajipan penyusuan atau ianya hak ibu atau anak dapat direalisasikan melalui ayat 233 dari surah al-Baqarah.

### 4.2.1 Faktor Perubahan Sosial Tentang Hukum Penyusuan Wanita Bangsawan

Terdapat perbezaan corak pelaksanaan hukum dalam kalangan wanita bangsawan dan wanita bukan bangsawan pada zaman silam. Bagi mazhab al-Malikiyyah, terdapat pandangan yang mengatakan penyusuan susu ibu adalah wajib tanpa mengira situasi ibu sama ada secara sukarela atau terpaksa. Mereka berhujjah dengan ayat 233 dari surah al-Baqarah. Namun, ketetapan hukum tersebut telah berubah apabila terbukti melalui pertanyaan Sahnun kepada Imam Malik tentang siapakah wanita yang tidak wajib menyusukan anaknya. Imam Malik menjawab wanita yang mempunyai kedudukan sosial yang tinggi atau kekayaan yang melimpah. Petikan soal jawab bersama Imam Malik itu ialah:

"قال: وسألت مالكا عن المرأة ذات الزوج أيلزمها رضاع ولدها؟، فقال: نعم، على ما أحببت أو كرهت إلا أن تكون ممن لا تكلف ذلك. قال: فقلت لمالك: ومن التي لا تكلف ذلك؟، فقال: المرأة ذات الشرف واليسار الكثير..."

Pengecualian penyusuan anak itu berlaku pada zaman Imam Malik yang didasari oleh suasana sekeliling atau *'uruf* pada masa tersebut. Ini kerana kebiasaan wanita seperti itu tidak menyusui dan memelihara anak sendiri. Tanggungjawab bapa

kepada bayi tersebut menguruskan penyusuan anaknya sekalipun ibu atau wanita bangsawan tadi mempunyai air susu<sup>337</sup>.

Jawapan imam Malik tentang hukum penyusuan wanita bangsawan jelas memaparkan bahawa kebiasaan wanita bangsawan atau 'uruf' wanita tersebut memberi impak dan berperanan sebagai mekanisme yang perlu diraikan dalam penetapan sesuatu hukum. Jawapan tersebut merupakan penetapan hukum yang dibuat selepas meneliti perubahan budaya masyarakat dan perubahan hukum ini menunjukkan keselarian antara hukum syarak dengan adat resam masyarakat pada waktu tersebut. Jelas di sini faktor budaya yang mana ianya merupakan salah satu faktor yang menyumbang kepada perubahan sosial dalam sesebuah masyarakat.

#### 4.2.2 Status Hak Penyusuan Menurut Fuqaha dan Mufassirin

Nas al-Quran yang membincangkan tentang tempoh penyusuan dan implikasinya kepada status tuntutan penyusuan serta beberapa impaknya dalam penentuan hukum-hukum fiqh yang berkaitan ialah:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۗ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾

al-Baqarah 2:233

Terjemahan: “dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu; dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya. tidaklah diberatkan seseorang melainkan menurut kemampuannya. Janganlah menjadikan seseorang ibu itu menderita

<sup>337</sup> Ibn Rushd, *al-Mudawwanah al-Kubra*, 2:304.



kerana anaknya, dan (jangan juga menjadikan) seseorang bapa itu menderita kerana anaknya; dan waris juga menanggung kewajipan yang tersebut (jika si bapa tiada). Kemudian jika keduanya (suami isteri mahu menghentikan penyusuan itu dengan persetujuan (yang telah dicapai oleh) mereka sesudah berunding, maka mereka berdua tidaklah salah (melakukannya). dan jika kamu hendak beri anak-anak kamu menyusu kepada orang lain, maka tidak ada salahnya bagi kamu apabila kamu serahkan (upah) yang kamu mahu beri itu dengan cara yang patut. Dan bertaqwalah kamu kepada Allah, serta ketahuilah, sesungguhnya Allah sentiasa melihat akan apa jua yang kamu lakukan”.

Dalam ayat ini, konotasi atau kehendak nas menunjukkan dua isu yang ditekankan oleh syarak iaitu tentang tempoh penyusuan dan hasrat menghentikan penyusuan iaitu *al-fitam*. Kajian ini akan menganalisis pandangan fuqaha dan mufassirin dalam membuat pencerahan tentang kehendak atau konotasi nas tersebut dalam konteks hak penyusuan sama ada hak bagi ibu atau anak.

#### **4.2.2 (a) Analisis Ayat 233 Dari Surah al-Baqarah Menurut Fuqaha**

Penyingkapan pandangan fuqaha ini akan dimulakan dengan pandangan mazhab al-Hanafi, Maliki, Shafi‘i dan Hanbali dalam menganalisis kehendak nas yang dinyatakan itu.

##### **Mazhab Hanafi**

Ayat 233 dari surah al-Baqarah ini *وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ* dijadikan hujjah pendalilan bagi isu tempoh penyusuan mengikut pandangan Abu Yusuf dan Muhammad. Mereka berpandangan bahawa Allah SWT menjadikan dua tahun usia anak sebagai tempoh sempurna penyusuan dan tiada sebarang implikasi selepas tempoh tersebut<sup>338</sup>.

---

<sup>338</sup> Al-Kasani, *Bada' i' al-Sana' i' Fi Tartib al-Shara' i'*, 3:402.

Manakala bagi nas *فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا* pula

diinterpretasi dalam dua konteks<sup>339</sup> iaitu konteks pertama, menunjukkan kepada kedua-dua pihak berhasrat menghentikan penyusuan selepas dua tahun kerana huruf “fa” memberi makna *li al-Ta‘qib* iaitu berlaku penyusuan berterusan selepas dua tahun kemudian berhasrat menamatkan penyusuan. Konteks kedua: nas tersebut menunjukkan bagi kedua ibu bapa yang ingin memutuskan penyusuan anaknya sepanjang masa kerana konsep *al-fisal* hanya diterminologikan pada penyusuan. Nas ini dapat diinterpretasikan sebagai hukum penyusuan sentiasa kekal dan berlaku kerana waktu atau tempohnya yang mutlak sehinggalah wujud petanda yang menghadkan tempoh tersebut. Ini dikuatkan dengan firman Allah SWT:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ

al-Baqarah 2:233

Terjemahan: “dan jika kamu hendak beri anak-anak kamu menyusu kepada orang lain”.

Nas ini menunjukkan bahawa bagi kedua ibu bapa yang ingin memberi anaknya kepada orang lain untuk menyusuinya disebut secara mutlak tanpa diikat dengan satu tempoh atau masa tertentu.

Hujjah bagi konteks kedua ini juga yang mengambil pendekatan tiada keterikatan dengan tempoh penyusuan ialah *diqias* dengan penyebab berlaku mahram kerana air susu yang diminum itu membentuk daging dan menguatkan tulang. Jika keadaan ini berlaku dalam tempoh dua tahun, ia menjadi perkara mustahil penyusuan yang berlaku dengan sedetik masa selepas usia dua tahun tidak berlaku pertumbuhan daging dan tulang. Implikasi daripada hujjah ini, penyusuan yang berlaku secara mutlak tanpa diikat kepada sesuatu masa terus berlaku hukum penyusuan bagi konteks kedua ini.

<sup>339</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:402.

Kesimpulan daripada ayat pertama menunjukkan bahawa tempoh dua tahun penyusuan adalah menjadi hak bagi mereka yang ingin menyempurna penyusuan selama tempoh itu. Namun tidak dinafikan tempoh tersebut harus dilewatkan bagi mereka yang tidak berhasrat menghentikan penyusuan dalam tempoh dua tahun tersebut. Sasaran ayat ini mengikut mazhab Hanafi ialah sempurna tempoh dua tahun penyusuan bagi mendapatkan hak pengharaman atau mahram dan hak untuk mendapatkan bayaran upah penyusuan ke atas bapa. Implikasinya jika seorang isteri yang dicerai dan masih menyusui anak melebihi usia dua tahun atau memilih tidak menyusui anak kerana tiada upah penyusuan, tidak wajib atau memaksa bapa untuk membayar upah penyusuan yang melebihi dua tahun usia bayi<sup>340</sup>.

Manakala ayat kedua, tempoh dua tahun tidak menafikan *al-fitam* dalam tempoh kurang dari dua tahun mengikut persetujuan yang dicapai melalui perbincangan antara kedua pihak iaitu suami dan isteri<sup>341</sup>.

### **Mazhab Maliki**

Al-Qayrawani dalam kitabnya menyebut ayat tempoh penyusuan itu menunjukkan dua tahun adalah tempoh maksimum penyusuan dan tiada had tempoh penyusuan yang minima. Namun, beliau menyebut sekiranya berlaku penyusuan selepas tempoh dua tahun dengan jarak masa yang hampir dengan dua tahun iaitu sekitar sebulan atau dua bulan ia terjadi hukum penyusuan<sup>342</sup>. Lantaran ayat tersebut beliau menyatakan berlaku di sana perselisihan tentang hak penyusuan. Menurut beliau pandangan terpilih adalah hak penyusuan merupakan hak bagi ibu<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> Al-Kasani, *Badai' al-Sanai' Fi Tartib al-Shara'i*, 3:403.

<sup>341</sup> *Ibid.*, 404.

<sup>342</sup> Al-Azhari, *al-Thamaru al-Dani Syarh Risalah Ibn Abi Zaid al-Qayrawani*, 405.

<sup>343</sup> *Ibid.*, 412.

## Mazhab Shafi'i

Al-Shafi'i berpandangan tentang maksud ayat itu ialah Allah SWT memberitahu bahawa sempurna penyusuan adalah dalam tempoh dua tahun. Dalam tempoh tersebut, bagi pihak bapa yang anaknya diberi susu ibu dikenakan kepada bapa tersebut beban bayaran upah kepada ibu yang menyusui anak tersebut. Rentetan tuntutan syarak itu, sudah tentu dalam penyusuan memerlukan satu tempoh tertentu bagi tujuan bayaran upah tersebut<sup>344</sup>.

Al-Shafi'i turut menyebut, ayat ini juga sebagai pendalilan untuk membezakan status anak susuan yang menjadi mahram iaitu tentang usia anak susuan. Ia dipisahkan dengan usia anak sempurna dua tahun dari hari kelahiran<sup>345</sup>. Justeru, penyusuan yang berlaku pada kanak-kanak melewati usia dua tahun tidak akan berlaku pengharaman sekalipun memenuhi syarat-syarat kadar penyusuan.

Pandangan al-Shafi'i ini ialah tentang maksud ayat dalam konteks dua tahun penyusuan ekoran perintah tuntutan bayaran upah tersebut berpandukan firman Allah s.w.t:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ  
أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ  
وَآتَمِرُوا بِبَيْتِكُمْ مَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعْ لَهُ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾

Surah al-Talaq 65:6

Terjemahan: Tempatkanlah isteri-isteri (yang menjalani idahnya) itu di tempat kediaman kamu sesuai dengan kemampuan kamu; dan janganlah kamu adakan sesuatu yang menyakiti mereka (di tempat tinggal itu) dengan tujuan hendak menyusahkan kedudukan mereka (supaya mereka keluar meninggalkan tempat itu). dan jika mereka berkeadaan sedang mengandung, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sehingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya; Kemudian jika mereka menyusukan anak untuk kamu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan berundinglah di antara kamu (dalam hal menyusunya) dengan cara yang baik. Dan (sebaliknya) jika kamu (dari kedua pihak) mengalami kesulitan, maka bolehlah perempuan lain menyusukannya.

<sup>344</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 889.

<sup>345</sup> *Ibid.*, 891.

Manakala dalam konteks keinginan untuk menamatkan penyusuan sebelum mencapai usia dua tahun pula ialah kehendak ayat tersebut menunjukkan Allah SWT memberi kelonggaran atau *rukhsah* bagi ibu yang ingin menghentikan penyusuan sebelum sempurna usia dua tahun selepas kedua ibu bapanya menilai ada kebaikan kepada anak susuannya atau ibu yang menyusuinya. Kebaikan kepada kedua pihak inilah disebut sebagai *'illah*. Al-Shafi'i juga menyebut *rukhsah* itu tidak berlaku setelah anak susuan itu tidak menerima susu orang lain atau yang seumpama dengannya<sup>346</sup>.

Mafhum daripada pandangan imam al-Shafi'i ini tentang penyempurnaan penyusuan perlu disempurnakan sehingga dua tahun jika tiada *'illah* atau sebab kebaikan kepada anak atau ibu yang menyusuinya. Tempoh dua tahun dijadikan Allah SWT sebagai piawai atau mekanisme penentu kesan hukum sebelum dan selepas tempoh tersebut.

### **Mazhab Hanbali**

Dalam mazhab ini, ayat 233 dalam surah al-Baqarah *يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ*

*وَالْوَالِدَاتِ* memberi intipati atau petunjuk bahawa sempurna penyusuan adalah dalam tempoh dua tahun. Ini menunjukkan tiada sebarang hukum selepas dua tahun tersebut. Sebagai contoh, sekiranya berlaku penyusuan selepas tempoh usia dua tahun walau pun seketika atau sedetik masa ia tidak dikira penyusuan yang dikaitkan dengan status mahram<sup>347</sup>. Dalam situasi ini, tidak menjadi mahram antara anak dan ibu yang menyusuinya.

---

<sup>346</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 891.

<sup>347</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1974.

Manakala bagi ayat *فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا*

menunjukkan tidak harus menghentikan penyusuan sebelum genap tempoh dua tahun kecuali mendapat persetujuan dalam perbincangan antara pihak suami isteri mengikut tempoh yang ditetapkan dalam persetujuan tersebut. Dalam tempoh yang dipersetujui ini pihak isteri berhak menerima bayaran upah penyusuan<sup>348</sup>.

## **Kesimpulan**

Kesimpulan daripada paparan pandangan fuqaha ini dalam ayat 233 dari surah al-Baqarah, fokus perbincangannya lebih kepada implikasi syarak atau fiqh terhadap kesan penyusuan dalam aspek pensabitan mahram penyusuan yang diputuskan hanya dalam tempoh tidak melebihi usia dua tahun dan implikasi bayaran upah penyusuan oleh bapa hanya dalam tempoh tersebut juga.

Manakala perbincangan tentang hak dan tuntutan penyusuan anak oleh isteri adalah sebagaimana disebut perbincangannya iaitu<sup>349</sup>:

Pandangan pertama: kewajipan memberi susu anak adalah hak yang diwajibkan ke atas bapa, atas hak tersebut bapa tidak boleh memaksa emaknya untuk menyusukan anak sekalipun isterinya orang awam atau golongan kenamaan (bangsawan). Begitu juga sama ada situasinya ibu tersebut sebagai isteri atau diceraikan. Pandangan ini mewakili mazhab Hanbali, al-Thauri, al-Shafi'i, al-Hanafi.

Pandangan kedua: menjadi hak bagi suami memaksa isterinya menyusui anak mereka berdua. Pandangan ini adalah mengikut pandangan Abi Layla, al-Hasan bin Salih, Abi Thauwr dan satu riwayat dalam mazhab maliki.

Pandangan ketiga: sekiranya ibu bayi atau isterinya daripada wanita bangsawan yang tidak menjadi kebiasaan golongan tersebut menyusui anak, tiada hak bapa

---

<sup>348</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2: 2006.

<sup>349</sup> *Ibid.*, 2013.

memaksa isterinya menyusui anak. Tetapi sekiranya menjadi kebiasaan pada masa tersebut golongan bangsawan menyusui anak, suami boleh memaksa isterinya.

#### **4.2.2 (b) Analisis Ayat 233 Dari Surah al-Baqarah Menurut Mufassirin**

Tempoh penyusuan yang disyorkan dalam al-Qur'an ialah dua tahun berdasarkan kekuatan pandangan yang terpilih. Namun begitu, para *mufassirin* berselisih pendapat dalam mentafsirkan ayat penyusuan ini.

##### **Al-Tabari**

Al-Tabari dalam kitab tafsirnya *Jami' al-Bayan 'an Takwil Ayi al-Quran* menjelaskan ayat *والوالدات يرضعن أولادهن حولين* konotasinya ialah penanda aras bagi pengakhiran penyusuan apabila berlaku perselisihan tentang penyusuan anak selepas usia dua tahun. Ukuran dua tahun adalah pemutus kepada perselisihan antara kedua ibu bapa. Ia bukan bererti bahawa penyusuan itu wajib ke atas kaum ibu menyusui anaknya<sup>350</sup>. Begitu juga beliau menyebut penyusuan harus berlaku dalam tempoh dua tahun bukan mesti atau suruhan supaya menyusu selama dua tahun<sup>351</sup>. Pandangan lain tentang ayat ini ialah tiada penyusuan selepas mencecah usia dua tahun<sup>352</sup>. Hakikatnya penyusuan yang berlaku selepas dua tahun tiada sesuatu implikasi hukum penyusuan dalam tempoh tersebut<sup>353</sup>. Begitu juga dalam konteks keutamaan wanita yang paling layak menyusui anaknya ialah ibu kandung sebelum menyerahkan kepada orang lain<sup>354</sup>.

Manakala bagi ayat *فإن أرادا فصلاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ فلا جناح عليهما*

diinterpretasikan sebagai sekiranya kedua ibu bapa berhasrat untuk menghentikan

---

<sup>350</sup> Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari Jami' al-Bayan 'an Ta'wil 'Ayi al-Quran*, 5:31.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 35-36.

<sup>353</sup> *Ibid.*, 5:36.

<sup>354</sup> *Ibid.*, 38.

penyusuan anaknya sebelum dua tahun atau selepas dua tahun. Jika ibu berkeinginan untuk menghentikan penyusuan kurang dari usia dua tahun, itu adalah haknya. Tiada siapa yang boleh menambahkan tempoh penyusuan kecuali dengan kehendak ibu. Ironinya, jika bapa berhasrat untuk menghentikan penyusuan tetapi ibu tidak bersetuju dengan keputusan bapa, keputusan itu tidak menjadi hak bapa. Jika sebaliknya, ibu ingin *al-fitam* tetapi dibantah oleh bapa, ibu tidak boleh menghentikan penyusuan sehingga wujud persetujuan dari bapa. Kesimpulannya, jika wujud kesepakatan untuk *al-fitam* sebelum dua tahun maka dibolehkan menghentikan penyusuan anaknya. Tetapi sekiranya wujud perselisihan tidak dibolehkan *al-fitam* sebelum mencecah usia tersebut<sup>355</sup>.

### **Ibn Khatib atau Al-Razi**

Mengikut tafsir al-Fakhr al-Razi dalam tafsirnya yang masyhur dengan *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, penyusuan susu ibu mengikut tafsiran ini adalah suatu perkara yang tidak diwajibkan berdasarkan ayat tuntutan bayaran upah kepada ibu yang menyusu anak menjadi beban ke atas bapa. Sekiranya penyusuan ini wajib, sudah tentu syarak tidak mengenakan kos bayaran upah tersebut. Setelah diputuskan bahawa hukum penyusuan bagi ibu bukan perkara wajib, hukumnya bertukar menjadi sunat kerana proses pembesaran anak melalui susu ibu adalah menepati keperluan tumbesaran anak berbanding susu-susu lain. Pentarbiyahan melalui penyusuan susu ibu dapat mencetuskan kasih sayang yang intim berbanding mengambil penyusuan wanita lain. Namun, situasi sunat ini boleh berubah kepada wajib apabila wujud unsur-unsur kemudaratan kepada anak seperti tiada orang lain yang boleh menyusuinya kecuali ibunya sahaja atau anak tersebut tidak menerima wanita lain kecuali ibunya sahaja menyusuinya<sup>356</sup>.

---

<sup>355</sup> Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari Jami' al-Bayan 'an Ta'wil 'Ayi al-Quran*, 5:35.

<sup>356</sup> Ibn Khatib, *Tafsir al-Fakhri al-Razi*, 1:126.



Manakala dalam konteks tempoh penyusuan, kehendak dua tahun yang dimaksudkan itu ialah tidak wajib memenuhi penyusuan dalam tempoh dua tahun. Ini dibuktikan dengan nas *لمن اراد أن يتم الرضاعة* dan lafaz seterusnya dalam ayat 233 iaitu:

*فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما* lafaz yang dinyatakan itu tidak bermaksud penentuan dua tahun adalah mewajibkan tempoh itu. mengikut pandangan yang paling rajih adalah penentuan dua tahun yang ditentukan Allah SWT adalah sebagai penanda aras yang perlu dirujuk oleh kedua ibu bapa apabila berlaku perselisihan dalam penyusuan. Dalam tempoh usia dua tahun ini sekiranya hasrat untuk menghentikan penyusuan tidak mencapai persetujuan antara kedua ibu bapa, *al-fitam* tidak dapat direalisasikan kecuali wujud kesepakatan antara keduanya sebelum tempoh dua tahun<sup>357</sup>.

### **Al-Qurtubi**

Menurut Imam al-Qurtubi<sup>358</sup>, beliau mentafsirkan ayat 233 ini kepada situasi isteri-isteri yang diceraikan dan memiliki anak hasil dari perkahwinan mereka kerana ayat ini datang selepas ayat 232 yang menceritakan tentang penceraian, tafsiran al-Qurtubi tentang ayat ini iaitu:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾

Beliau mentafsirkan ayat tersebut bahawa ibu kepada anak berhak dan layak menyusui anaknya berbanding wanita-wanita asing kerana ibu mempunyai sifat penyayang dan prihatin. Nas ini juga menunjukkan bahawa anak yang sudah dihentikan penyusuannya, ibu masih lagi berhak dan layak mendapatkan hak penjagaan anak selepas penceraian kerana keistimewaan sifat kasih sayang dan keperihatinan.

<sup>357</sup> Ibn Khatib, *Tafsir al-Fakhri al-Razi*, 1:126-127.

<sup>358</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 2:105.

Pandangan kedua tentang ayat ini ialah, ia berbentuk umum merangkumi ibu-ibu yang dicerai dan masih dalam ikatan perkahwinan. Namun, pandangan yang tepat adalah bagi isteri-isteri yang masih dalam ikatan perkahwinan.

Beliau juga berpandangan, ayat ini memberi makna satu tuntutan wajib bagi sesetengah kaum ibu, dan dalam beberapa situasi lain ianya sunat. Al-Qurtubi juga menyebut ianya sebagai bukti, penyusuan adalah satu pensyariatatan. Selain itu, nas ini juga datang dalam bentuk kebarangkalian atau *ihtimal* iaitu penyusuan merupakan hak ke atas ibu atau hak bagi ibu. Jika ia hak ke atas ibu bererti satu kewajipan yang mesti dilunaskan. Manakala jika ia sebagai hak bagi ibu, ini bererti ibu berhak ke atasnya menyusui anaknya atau sebaliknya. Dalam *ihtimal* ini al-Qurtubi berpandangan sekiranya nas ini menghendaki maksud yang jelas sudah tentu Allah SWT menyebut dengan jelas “وعلى الوالدات...” sebagaimana ayat perintah wajib nafkah ke atas bapa iaitu “وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف...”. Walaupun kesamaran maksud seumpama itu, al-Qurtubi berpandangan ianya dituntut ke atas ibu menyusui anaknya yang dalam ikatan perkahwinan. Apabila ‘*uruf* bertindak sedemikian iaitu ibu-ibu menyusui anaknya, ia dikategorikan sebagai syarat kecuali ibu-ibu tersebut terdiri daripada wanita kenamaan atau bangsawan yang ‘*uruf*nya tidak menyusui anak. Namun jika anaknya itu tidak menerima wanita lain menyusainya, tuntutan penyusuan menjadi wajib dan sentiasa kekal kewajipannya.

Dalam konteks tempoh penyusuan, ia adalah merangkumi tempoh dua tahun usia bayi. Ayat tentang dua tahun penyusuan ini menunjukkan dalil bahawa penyusuan dalam tempoh dua tahun bukanlah suatu kemestian untuk memenuhi penyusuan dalam tempoh dua tahun bahkan harus menghentikan penyusuan sebelum mencecah usia dua tahun. Penentuan dua tahun adalah sebagai piawaian ukuran bagi mengelakkan pertelingkahan antara suami isteri tentang tempoh penyusuan, bapa tidak lagi

menanggung kos bayaran upah bagi penyusuan yang melebihi dua tahun. Penyusuan yang kurang atau lebih dari dua tahun adalah bergantung pada bebas dari sebarang unsur kemudharatan kepada anak dan wujud kesepakatan atau reda antara suami dan isteri<sup>359</sup>.

Manakala bagi ayat:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

Ayat ini diinterpretasikan sebagai apabila kedua ibu bapa ingin menghentikan penyusuan daripada pemakanan susu ibu secara eksklusif kepada pemakanan lain yang turut memberi khasiat dalam tempoh sebelum usia anak mencecah dua tahun adalah harus selepas kesepakatan antara kedua ibu bapa dan yakin tiada mudarat kepada anaknya. Qutadah menyebut penyusuan dalam tempoh usia dua tahun adalah wajib dan haram ibu menghentikan penyusuan sebelum mencecah usia dua tahun. Namun perintah wajib ini dilonggarkan dan diharuskan penyusuan kurang dari tempoh dua tahun berpandukan ayat yang dinyatakan itu. Ayat ini juga menunjukkan harus berijtihad pada hukum hakam melalui keharusan Allah SWT yang membenarkan kedua ibu bapa bermesyuarat pada perkara yang memberi masalah kepada anak<sup>360</sup>.

### **Ibn ‘Arabi**

Menurut Ibn ‘Arabi dalam tafsirnya *Ahkam al-Quran*, ayat tentang tempoh ini ditafsirkan dalam tiga dimensi, ayat:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾

diinterpretasikan mengikut perselisihan tentang *miqdar*. Pandangan pertama: mengikut pandangan ini ialah jika seseorang wanita melahirkan anak dengan tempoh hamilnya enam bulan, maka tempoh penyusuan anaknya adalah dua tahun. Namun jika ibu melahirkan anak dengan tempoh kandungan sembilan bulan, tempoh penyusuan adalah

<sup>359</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 2:106.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 113.

dua puluh satu bulan. Begitulah cara pengiraan tempoh penyusuan mengikut kadar tempoh hamil. Pendapat yang kedua ialah apabila berlaku perselisihan antara kedua ibu bapa tentang tempoh penyusuan, penanda aras yang perlu diputuskan oleh hakim atau pun qadi ialah dua tahun. Berdasarkan dua pandangan ini, Ibn ‘Arabi membuat pentarjihan kepada maksud ayat ialah tiada had minima dalam penyusuan, hanya tempoh maksimum sahaja dinaskan dalam al-Quran iaitu dua tahun dengan persetujuan antara suami dan isteri<sup>361</sup>.

Beliau juga menghuraikan ayat tersebut dalam isu penyusuan yang melebihi tempoh dua tahun dalam konteks fiqh adalah sebagaimana perselisihan antara mazhab al-Shafi‘i, iaitu tidak diambilkira penyusuan yang berlaku walau sedetik selepas anak susuan itu mencecah usia dua tahun tentang implikasi hukum sama ada dari segi anak susuan atau bayaran upah penyusuan. Manakala mazhab Hanafi penyusuan yang melebihi tempoh dua tahun, hukumnya tetap diambilkira sehingga mencecah enam bulan iaitu dua tahun enam bulan. Manakala Zufar meletakkan tempoh penyusuan yang diambilkira implikasinya ialah sehingga mencecah usia tiga tahun. Namun Ibn ‘Arabi melontarkan pandangannya dalam konteks ini ialah piawaiannya ukurannya bergantung kepada ‘*uruf*, jika ‘*uruf* mengklasifikasikan tempoh sedikit itu hampir dengan tempoh *fitam*, diambilkira implikasi hukumnya. Manakala jika ‘*uruf* memutuskan ianya jauh dari tempoh *fitam* itu ianya sudah tidak diambilkira<sup>362</sup>.

Dalam dimensi ketiga ialah tentang perselisihan hak penyusuan adakah ia hak bagi ibu atau hak yang dituntut ke atas ibu. Perselisihan ini ialah sebagaimana kesamaran lafaz yang dilontarkan oleh al-Qurtubi. Pendirian Ibn ‘Arabi dalam hal ini ialah menjadi hak yang dituntut ke atas ibu untuk menyusukan anak dalam ikatan perkahwinan dan menjadi hak ke atas ibu juga jika anaknya tidak menerima ibu atau wanita lain menyusuinya. Begitu juga menjadi hak ke atas ibu jika tiada bapa kerana

---

<sup>361</sup> Ibn ‘Arabi, *Ahkam al-Quran*, 1:273.

<sup>362</sup> *Ibid*, 1:273-274.

bab penyusuan itu merupakan perkara khusus baginya, lantaran itu dipertanggungjawabkan ke atas ibu.

Manakala bagi ayat:

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahawa Allah SWT menjadikan tempoh penyusuan dua tahun dan dengan tempoh tersebut dikira *al-fitam* atau *al-fisal* yang tiada siapa boleh pertikaikannya. Pengecualian berlaku *al-fitam* sebelum tempoh dua tahun hanya berlaku apabila wujud kesepakatan antara kedua ibu bapa tanpa memberi mudarat kepada anak. Dalil ini menunjukkan harus berbuat demikian<sup>363</sup>. Selain itu, melalui ayat ini juga menjadi hujjah keharusan berijtihad pada hukum syariah apabila Allah SWT membenarkan ibu bapa bermesyuarat untuk mencapai kesefahaman *al-fitam*, kesefahaman yang dicapai ini merupakan ijtihad yang wujud implikasi hukum disebaliknya<sup>364</sup>.

### **Ibn Kathir**

Ibn Kathir menjelaskan ayat pertama ini sebagai petunjuk daripada Allah SWT kepada kaum ibu supaya menyusui anak-anaknya dalam tempoh dua tahun. Jika berlaku penyusuan selepas dua tahun tidak dikira sebarang implikasi hukum selepas itu. Inilah pandangan majoriti ulama<sup>365</sup>.

Manakala fokus ayat kedua daripada ayat 233 itu ialah sekiranya berlaku kesepakatan atau persetujuan kedua ibu bapa untuk menghentikan penyusuan sebelum dua tahun setelah mengenalpasti masalah kepada anak melalui mesyuarat, kedua-duanya bersetuju untuk *al-fitam* ianya tidak menjadi kesalahan bagi mereka melakukan sedemikian. Sekiranya keputusan yang berlaku hanya kehendak sebelah pihak, ianya tidak memadai dan tidak harus berpegang dengan keputusan salah seorang daripada

---

<sup>363</sup> Ibn ‘Arabi, *Ahkam al-Quran*, 1:276-277.

<sup>364</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>365</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-‘Azim*, 244.

mereka tanpa membuat mesyuarat atau perbincangan seterusnya. Langkah tersebut adalah bagi menghormati anak dan memberi perhatian kepadanya seterusnya tidak menghalang proses tarbiah anak ke arah kebaikan kepadanya dan kemaslahatan kepada kedua ibu bapa. Kemaslahatan kepada kedua ibu bapa dan anak adalah berdasarkan nas dalam surah al-Talaq ayat 6 dan ayat 233 dalam surah al-Baqarah iaitu<sup>366</sup>:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَفَاتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسْتَزِعْ  
لَهُنَّ الْآخَرَىٰ ۚ

Surah al-Talaq 65:6

Terjemahan: "...kemudian jika mereka menyusukan anak untuk kamu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan berundinglah di antara kamu (dalam hal menyusunya) dengan cara yang baik. Dan (sebaliknya) jika kamu (dari kedua pihak) mengalami kesulitan, maka bolehlah perempuan lain menyusukannya".

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ

Al-Baqarah 2:233

Terjemahan: "...dan jika kamu hendak beri anak-anak kamu menyusu kepada orang lain, maka tidak ada salahnya bagi kamu apabila kamu serahkan (upah) yang kamu mahu beri itu dengan cara yang patut...".

Selepas memaparkan kehendak nas dari surah al-Baqarah ayat 233 ini menurut perspektif fuqaha mazhab empat iaitu Hanafi, Maliki, Shafi'i dan Hanbali serta para mufassirin, beberapa intipati penting dapat dirumuskan iaitu dua tahun menjadi mekanisme ukuran untuk tempoh penyusuan dan majoriti ulama menjadikan usia maksimum dua tahun sebagai penanda aras dalam mengenalpasti implikasi hukum syarak tentang penyusuan. Manakala hukum penyusuan secara umum adalah tidak diwajibkan, bahkan ianya satu saranan kepada kaum ibu supaya menyusui bayinya dengan air susu ibunya sendiri. Selain itu, secara majoriti ulama berpandangan penyusuan menjadi hak bagi ibu bukan hak ke atas ibu dan bagi isteri mereka berhak

<sup>366</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-'Azim*, 245.

mendapat bayaran upah penyusuan yang hanya dalam tempoh tidak melebihi dua tahun atau mengikut persetujuan yang dicapai sebelum tempoh tersebut.

Dalam beberapa situasi tertentu hak penyusuan dituntut ke atas ibu setelah mengenalpasti keperluan anak seperti anak tidak menerima penyusuan dari wanita lain atau tanpa penyusuan susu ibunya akan memudaratkan anak tersebut. Sekalipun majoriti ulama berpandangan bahawa penyusuan adalah hak bagi seseorang ibu, mekanisme '*uruf*' menjadi ukuran yang mampu menghukum atau memutuskan status hak tersebut. Ia bergantung sepenuhnya pada perkembangan '*uruf*' semasa.

Justeru, saranan penyusuan eksklusif oleh ahli perubatan mempunyai perkaitan signifikan dalam ilmu sains kerana nutrisi pemakanan yang diperlukan oleh bayi komprehensif dalam susu ibu. Sains telah membuktikan pandangan ulama silam bahawa susu ibu adalah makanan istimewa di usia bayi.

#### **4.2.3 Analisis Isu Penyusuan Wanita Bangsawan Berasaskan Faktor Perubahan Sosial**

Kronologi perubahan budaya atau '*uruf*' masyarakat wanita zaman silam yang tertumpu pada wanita bangsawan sahaja yang tidak menyusui anak atau bayi mereka, ia dilihat sudah menjadi perubahan budaya kepada wanita atau kaum ibu hari ini. Pada zaman silam rata-rata wanita tidak bekerja bahkan aktiviti penyusuan bayi menjadi satu bidang kerjaya bagi wanita zaman silam. Situasi ini berlaku pada zaman baginda SAW setelah baginda SAW membesar dengan air susu ibu susuan. Wanita silam tidak terikat dengan arena kerjaya secara rasmi yang terikat dengan peraturan atau undang-undang bervariasi sebagaimana sekarang ini. Hal ini memungkinkan kaum ibu menyusui bayi mereka tanpa halangan dan kekangan. Ironinya, perubahan sosial hidup masyarakat hari ini menampilkan kaum ibu yang berpendidikan tinggi dan mendapat kedudukan atau peluang di alam kerjaya menyukarkan kaum ibu menyusui bayi mereka tanpa mengira status wanita tersebut sama ada mereka dari kalangan wanita bangsawan atau pun

sebaliknya. Rata-rata wanita berkerjaya mengambil alternatif menjadikan susu formula sebagai pilihan untuk diberikan kepada bayi mereka. Perubahan sosio budaya ini telah mengubah corak hidup wanita yang bergelar ibu ini tanpa mengira mereka dari golongan bangsawan atau sebaliknya tidak menyusui bayi mereka di awal usia bayi. Ini disebabkan oleh halangan dan kesukaran untuk berulang alik dari tempat kerjaya ke tempat asuhan bayi untuk menyusui serta kekangan masa yang perlu ambil bagi menyempurnakan hasrat itu. Kesan perubahan sosial juga yang menyekat kaum ibu dari terus mengamalkan penyusuan eksklusif adalah kerana keterikatan dengan suasana kerja yang memerlukan kaum ibu meninggalkan bayinya untuk tempoh masa yang panjang seperti menghadiri seminar, kursus, latihan dan sebagainya. Begitu juga faktor suasana pembelajaran yang diikuti oleh kaum ibu hari ini iaitu pembelajaran secara formal yang mereka perlu patuh pada peraturan dan syarat bagi merealisasikan kejayaan mereka. Antara faktor inilah mereka memilih susu formula sebagai alternatif mudah untuk membesarkan anak-anak mereka.

Tidak ramai ibu-ibu yang berkerjaya mengamalkan penyusuan secara eksklusif iaitu penyusuan susu ibu sepenuhnya dengan membekalkan susu perahan kepada bayi mereka. Namun, kesedaran tentang kepentingan susu ibu bagi proses pembesaran bayi yang dilengkapi pelbagai nutrisi di awal usia bayi semakin meningkat setelah pelbagai kempen oleh pihak kerajaan atau ahli perubatan di pusat-pusat kesihatan berjaya merubah kesedaran kaum wanita. Ini terbukti apabila kaum ibu berusaha mencari ibu susuan bagi memenuhi hasrat penyusuan eksklusif tersebut. Selain kempem, alat-alat sokongan bagi penghasilan susu ibu sama ada berbentuk alat pengepam, tempat simpanan yang komplit membantu para ibu meneruskan hasrat penyusuan eksklusif.

Secara kesimpulannya asal hukum penyusuan bayi dari air susu ibu itu yang wajib, telah merubah pandangan fuqaha kepada saranan iaitu pandangan jumur mengatakan ianya hak bagi ibu. Pada zaman fuqaha ini ada yang mewajibkan



penyusuan kepada wanita biasa dan hanya dikecualikan bagi wanita bangsawan kerana kebiasaan atau *'uruf* mereka tidak menyusui anak-anak mereka. Justeru, jelaslah fuqaha silam meraikan faktor sekeliling dalam penetapan fatwanya. Begitu juga penyusuan wanita dewasa ini, kesan dari perubahan sosial telah merubah budaya kerja kaum wanita dari berkecimpung dengan kerjaya di rumah kepada berkerjaya di luar rumah. Implikasinya, mereka tidak mampu menyusui bayi mereka di awal usia bayi sekalipun mereka bukan wanita bangsawan. Saranan penyusuan yang disebut oleh nas tidak mampu diadaptasi oleh ibu-ibu atas faktor-faktor sosial tersebut.

Metode atau pendekatan yang diaplikasi bagi hukum ini adalah selaras dengan *maqasid al-syari'ah* iaitu menghilangkan *darar* kepada ibu berkerjaya serta memenuhi masalah kepada bayi secara kondusif. *Darar* yang dimaksudkan ini ialah kesukaran kaum ibu yang berkerjaya untuk menyusui anaknya secara langsung kerana keterikatan dengan etika kerjaya. Alternatif yang wujud ini juga mampu memenuhi kehendak bayi yang masih dalam tempoh masa penyusuan.

#### **4.2.4 Fatwa Tentang Penyusuan Wanita Bangsawan**

Temubual pengkaji bersama Profesor Dr. Ramadhan al-Ramo<sup>367</sup>, tentang hukum penyusuan wanita bangsawan akan berubah daripada tidak wajib, kepada wajib menyusukan anak apabila anak tersebut tidak ada wanita lain yang mampu menyusuinya. Selain itu, hukum tidak wajib sebagaimana disebut oleh fuqaha terdahulu, juga berubah atau bertukar kepada wajib apabila situasi bapa yang tidak mampu samaada untuk membayar upah kepada wanita atau isteri yang menyusuinya anaknya. Hukum wajib ini tertakluk kepada dua keadaan ini mengikut pandangan yang dikemukakan oleh beliau.

---

<sup>367</sup> Ramadan Hamdoon Ali Ramo al-Kiki (Profesor Madya Dr, Pakar Fiqh Perbandingan, (Universiti Of Mosul, Iraq), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA) Terengganu, 18 November 2015.

### **4.3 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Isu Perbelanjaan Gaji Isteri Berkerjaya Oleh Suami**

#### **4.3.1 Perubahan Sosial Terhadap Penglibatan Wanita Dalam Kerjaya**

Impak perubahan sosial bagi penglibatan wanita dalam kerjaya di luar rumah adalah disebabkan faktor latarbelakang pendidikan dan perubahan sosio budaya dalam masyarakat sesebuah tempat<sup>368</sup>. Aktiviti wanita kontemporari ini jauh berbeza dengan corak kehidupan wanita silam. Wanita silam menumpukan aktiviti harian yang lebih berpusat di dalam rumah yang menjurus kepada menunaikan tanggungjawab seorang ibu dengan kerjaya suri rumah serta memberi perlindungan dan tarbiah kepada anak-anak. Berbeza dengan aktiviti wanita hari ini, kerjaya mereka berpusat di luar rumah. Situasi ini dapat direalisasikan melalui statistik 2013 yang dikeluarkan oleh Perangkaan Wanita Keluarga & Masyarakat di Malaysia khususnya.

Merujuk kepada statistik tersebut, penglibatan wanita dalam kerjaya boleh dilihat dalam pelbagai dimensi, kajian mendapati penglibatan wanita yang dinyatakan dalam statistik tersebut adalah penglibatan dalam bidang industri yang pelbagai seperti industri pertanian, perhutanan and perikanan (*Agriculture, forestry and fishing*), perlombongan dan pengkuarian (*Mining and quarrying*), pembuatan (*Manufacturing*), Bekalan elektrik, gas, wap dan pendingin udara (*Electricity, gas, steam and air conditioning supply*), bekalan air, pembentungan, pengurusan sisa dan aktiviti pemulihan (*Water supply, sewerage, waste management and remediation*), pembinaan (*Construction*), perdagangan borong dan runcit, pembaikan kenderaan bermotor dan motosikal (*Wholesale and retail trade; repair of motor vehicles and motorcycles*), pengangkutan dan penyimpanan (*Transportation and storage*), penginapan dan aktiviti perkhidmatan makanan dan minuman (*Accommodation and food service activities*),

---

<sup>368</sup>Dahlia Zawawi, Samsinar Md Sidin. *Understanding the Individual Values of Working and NonWorking Wives in Malaysia*. *Pertanika J. Soc. Sci. & Hum.* 23 (S): (2015), 161-180.

maklumat dan komunikasi (*Information and communication*), aktiviti kewangan dan insurans / takaful (*Financial and insurance / takaful activities*), aktiviti hartanah (*Real estate activities*), aktiviti professional, saintifik dan teknikal (*Professional, scientific and techical activities*), aktiviti pentadbiran dan khidmat sokongan (*Administrative and support service activities*), pentadbiran awam dan pertahanan; aktiviti keselamatan sosial wajib (*Public administration and defence; compulsory social security*), pendidikan (*Education*), aktiviti kesihatan kemanusiaan dan kerja sosial (*Human health and social work activities*), kesenian, hiburan dan rekreasi (*Arts, entertainment and recreation*), aktiviti perkhidmatan lain (*Other service activities*), aktiviti isi rumah sebagai majikan; aktiviti mengeluarkan barangan dan perkhidmatan yang tidak dapat dibezakan oleh isi rumah untuk kegunaan sendiri (*Activities of households as employers; undifferentiated goods and services producing activities of household for own use*), aktiviti badan dan pertubuhan luar wilayah (*Activities of extraterritorial organisations and bodies*)<sup>369</sup>.

Mengikut statistik yang dikeluarkan pada 2013 oleh Jabatan Perangkaan Malaysia yang dimuat turun dalam laman sesawang Kementerian Wanita, jumlah guna tenaga wanita ialah seramai 4,630,000 orang<sup>370</sup>. Angka ini merupakan angka keseluruhan jumlah guna tenaga wanita dalam industri yang dinyatakan itu. Ini menggambarkan jumlah sebenar wanita yang terlibat dengan kerjaya. Berpandukan angka tersebut ia memberi impak kepada perubahan sosial hidup masyarakat.

#### **4.3.2 Penglibatan Wanita Dalam Kerjaya Menurut Realiti Syarak**

Para ilmuan Islam dan sarjana mutakhir ini berpandangan wanita berkerjaya kontemporari ini tidak bercanggah dengan nas syarak, selagimana bentuk atau corak kerjaya yang diceburi itu mempunyai signifikan dan kewajarannya dengan kelayakan

---

<sup>369</sup> [www.kpwkm.gov.my](http://www.kpwkm.gov.my).

<sup>370</sup> *Ibid.*.

yang dimiliki wanita tersebut, kecuali kerjaya menjawat jawatan pemimpin utama dalam sesebuah negara atau (*Imamah al-‘Uzma*)<sup>371</sup>. Bentuk kerjaya yang diharuskan itu juga mestilah mematuhi piawaian-piawaian yang ditetapkan syarak iaitu seperti jenis pekerjaan yang halal dan tidak menyalahi fitrah kejadian wanita yang melampau atau bercanggah dengan *‘uruf*.

Antara paparan nas syarak<sup>372</sup> yang menyokong atau mengharuskan wanita berkerjaya ialah antaranya seperti:

Firmannya dalam surah al-Baqarah yang membuktikan persamaan antara kaum lelaki dan perempuan iaitu:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ<sup>ع</sup>

Al-Baqarah 2:228

Terjemahan: Dan isteri-isteri itu mempunyai hak yang sama seperti kewajipan yang ditanggung oleh mereka (terhadap suami) dengan cara yang sepatutnya (dan tidak dilarang oleh syarak).

Berdasarkan prinsip persamaan tentang hak dan kewajipan di sisi wanita dan laki-laki yang dinyatakan dalam ayat tersebut. Hak dan kewajipan yang wujud pada lelaki wujud juga pada kaum perempuan. Ia tidak menafikan hak wanita untuk berkerjaya jika mendapat restu dan izin daripada suami.

Dalam ayat lain, disebut juga firmannya:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ<sup>ع</sup>

Al-Tawbah 9:71

Terjemahan: dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, setengahnya menjadi penolong bagi setengahnya yang lain....

Ayat ini menerangkan golongan lelaki dan perempuan saling tolong menolong dan sokong menyokong bagi merealisasikan sesuatu kemaslahatan. Ini membuktikan wanita juga mempunyai peranan yang sama, dengan kaum lelaki dalam mencapai sesuatu hasrat tertentu. Ia juga tidak menafikan penglibatan wanita dalam dunia kerjaya

---

<sup>371</sup> Muhammad Qasim al-Minsi, “ ‘Amal al-Mar’ah Fi Daw’ Ahkam al-Shari’ah”, Jurnal Kulliyat Dar al-‘Ulum 37 (2010), 21.

<sup>372</sup> Zaydan, *Huquq wa Wajibat al-Mar’ah Fi al-Islam*, 123-126.

yang disyarakkan selagi mana keseimbangan antara tanggungjawab dalam rumahtangga dan kerjaya mampu dicapai.

Memadai dengan dua ayat ini yang menyentuh tentang persamaan hak antara lelaki dan perempuan, fokusnya ialah beban tanggungjawab dari sudut hukum syarak adalah sama antara lelaki dan perempuan kecuali dalam perkara-perkara yang didatangi nas tentang pengkhususannya.

Manakala dalam firmanNya tentang Allah SWT memuliakan Bani Adam iaitu:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Al-Isra' 17:70

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

Berdalilkan kepada ayat ini, ia menunjukkan bahawa Islam memuliakan makhluknya yang bergelar manusia mengatasi makhluk-makhluk lain di antara ciptaanNya. Bani Adam yang dimaksudkan itu merangkumi kaum lelaki dan perempuan. Islam tidak merendahkan martabat atau kemuliaan sesuatu kaum dengan merendahkan kaum lain kecuali budaya hidup masyarakat pada zaman jahiliah, mereka merendahkan martabat kaum wanita. Setelah kaum wanita diangkat martabat kemuliaan sama dengan kaum lelaki, wanita juga mempunyai hak membuat pilihan dalam kerjaya sebagaimana kaum lelaki. Kebebasan hak ini tidak boleh dinafikan kecuali pada perkara-perkara yang telah dikecualikan penglibatannya oleh syarak. Dalam situasi penglibatan wanita berkerjaya tiada nas yang datang secara khusus menafikan hak wanita berkerjaya.

Sabda Nabi SAW tentang situasi penglibatan wanita dalam dunia kerjaya pada zaman baginda SAW sebagai contoh seperti hadis yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdillah:

طَلَّقْتُ خَالَتِي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا، فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتِ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ: ((بَلَى، فَجُدِّي نَخْلِكَ، فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا))

Terjemahan: “Telah diceraikan ibu saudaraku, beliau ingin meneruskan kerjanya di kebun tamar, dan seorang lelaki menghalangnya keluar. Lalu ibu saudaraku datang kepada Nabi SAW, baginda berkata: ((tidak mengapa, teruskan urusan berkebun kamu itu, mudah mudahan kamu mampu bersedekah atau melakukan kebajikan”<sup>373</sup>.

Hadis ini menunjukkan bahawa harus wanita tersebut keluar meneruskan kerjayanya sekalipun dalam situasi ‘iddah talak bain kerana keperluan<sup>374</sup>. Corak kerjaya wanita tersebut ialah bercucuk tanam atau bertani pada zaman baginda SAW dan ini membuktikan bahawa Islam membenarkan kaum wanita berusaha mencari sumber rezeki bagi meneruskan aktiviti sosial hidup mengikut tahap keperluannya.

Dalam hadis lain diriwayatkan oleh al-Rubayyi‘ binti Mu‘awwidh beliau berkata:

((كُنَّا نَعُزُّو مَعَ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَتَسْقِي الْقَوْمَ وَنَحْدُمُهُمْ وَنُرُدُّ الْقَتْلَى وَالْجُرْحَى إِلَى الْمَدِينَةِ))

Terjemahan: “Kami berperang bersama Nabi SAW, kami memberi minum dan memberi khidmat (rawatan) kepada pahlawan perang serta menghantar yang terbunuh dan cedera ke Madinah”<sup>375</sup>.

<sup>373</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Talaq, Bab Jawaz Khuruj al-Mu‘taddah al-Ba’in, wa al-Mutawaffa ‘anha Zawjuha Fi al-Nahari Li Hajatiha, no. Hadis 1483. Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sohih Muslim* dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 933.

<sup>374</sup> Al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi ‘Ala Muslim*, Kitab al-Talaq, Bab Jawaz Khuruj al-Mu‘taddah al-Ba’in, wa al-Mutawaffa ‘anha Zawjuha Fi al-Nahari Li Hajatiha, no. Hadis 1483, 941-942.

<sup>375</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Jihad, Bab Mudawati al-Nisa’ al-Jarha wa al-Qatla, no. Hadis 2883, 5066. Lihat Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma’il, *Sohih al-Bukhari*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed., 232.

Hadis ini menceritakan peristiwa yang dilalui oleh al-Rubayyi‘ binti Mu‘awwidh adalah belaku pada zaman Rasulullah SAW, perihal tersebut menunjukkan wanita pada zaman dahulu lagi telah menceburkan diri dalam kerjaya apabila terbukti mereka merawat pesakit yang cedera ringan semasa dalam peperangan. Penglibatan wanita dalam kerjaya sebagai jururawat sudah wujud pada zaman baginda SAW dan ini menunjukkan bahawa tiada asas signifikan mengatakan wanita tidak wajar menceburkan diri dalam arena kerjaya.

Berpandukan nas-nas yang dinyatakan itu sama ada nas al-Quran atau al-Sunnah al-Nabawiyah dapat dirumuskan bahawa kebolehpayaan wanita dengan melibatkan diri dalam arena kerjaya mengikut kelayakannya, secara umum atau prinsipnya ia tidak bercanggah dengan syarak bahkan dalam Islam digalakkan umatnya berkerjaya mengikut kesesuaian corak pekerjaan selagi ianya selaras dengan syarak dan sebaik-baik sumber rezeki yang dimakan adalah hasil dari usaha mereka sendiri.

#### **4.3.3 Perbelanjaan Sebahagian Atau Sepenuhnya Gaji Isteri Oleh Suami**

Bertitik tolak dari keharusan syarak kepada wanita berada dalam arena kerjaya seiring dengan kaum lelaki dalam merealisasikan tuntutan syarak ke atas mereka iaitu kewajipan nafkah dalam rumahtangga, telah mencetuskan satu polemik baharu lantaran perubahan sosial hidup masyarakat yang mengubah tradisi wanita dari gaya hidup kerjaya seorang suri rumah sepenuh masa kepada corak kerjaya baharu iaitu berkerjaya di luar rumah secara sepenuh masa dengan menerima hasil pendapatan atau gaji berbentuk bulanan secara konsisten seiring dengan kaum lelaki. Realiti gelombang kerjaya wanita ini mencetus reaksi para ilmuan atau sarjana mengenalpasti dan menilai kewajaran suami mengambil ruang mencampuri urusan pengendalian pendapatan isteri atau dalam erti kata lain kelayakan suami mengambil sebahagian atau sepenuhnya harta isteri hasil pendatan kerjaya mereka. Perbincangan dalam isu semasa tentang gaji wanita

ini fokusnya pada isu wanita berkerjaya dengan mendapat keizinan restu atau persetujuan daripada pihak suami.

Dalam isu perbelanjaan gaji isteri atau hak suami mencampuri urusan pendapatan isteri dengan mengguna sebahagian gaji atau sepenuhnya, syarak mempunyai prinsip dalam merungkaikan hal ini. Penelitian kepada asas syarak sebagai paksi penyelesaian perlu diutarakan apabila berlaku situasi yang dinyatakan itu. Asas dalil penghujahan dalam isu ini terdapat dalam al-Quran dan al-Sunnah al-Nabawiyah.

Firman Allah s.w.t:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانٍ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتِنًا وَإِنَّمَا مِيثَاقُكُمْ عَلَيْهِمْ وَأَنْتُمْ كَانُمْرًا ۚ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْتُمْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾

Al-Nisa' 4:20-21

Terjemahan: dan jika kamu hendak mengambil isteri (baharu) menggantikan isteri (lama yang kamu ceraikan) sedang kamu telahpun memberikan kepada seseorang di antaranya (isteri yang diceraikan itu) harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil sedikit pun dari harta itu. Patutkah kamu mengambilnya dengan cara yang tidak benar dan (yang menyebabkan) dosa yang nyata. Dan Bagaimana kamu tergamak mengambil balik pemberian itu padahal kasih mesra kamu telah terjalin antara satu dengan yang lain, dan mereka pula (isteri-isteri kamu itu) telahpun mengambil perjanjian yang kuat daripada kamu.

Ayat ini secara jelas melarang suami mengambil hak isteri yang telah menjadi miliknya hasil pemberian mahar oleh suaminya selepas penceraian yang tanpa sebab iaitu *nushuz* atau hubungan yang tidak harmoni. Ayat ini juga menyebut sekalipun suami memberi harta semasa dalam ikatan perkahwinan dengan kadar yang banyak, tetap tiada hak bagi suami mengambilnya semula<sup>376</sup>. Jika dinilai dari dua dimensi, pemberian dari suami yang diperolehi hasilnya sumber daripada suami, Islam melarang suami mengambilnya. Dalam konteks harta bersumberkan hasil yang diusahakan sendiri

<sup>376</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 3:69; Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-'Azim*, 395.



oleh isteri, keutamaan tegahan itu lebih utama kerana sumber pendapatan hasil kerjaya isteri sendiri.

FirmanNya dalam surah lain:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا  
مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾

Al-Baqarah 2:188

Terjemahan: Dan janganlah kamu makan (atau mengambil) harta (orang-orang lain) di antara kamu dengan jalan yang salah, dan jangan pula kamu menghulurkan harta kamu (memberi rasuah) kepada hakim-hakim kerana hendak memakan (atau mengambil) sebahagian dari harta manusia dengan (berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui (salahnya).

Ayat ini ditujukan kepada seluruh umat Muhammad SAW, ia bererti larangan memakan harta orang lain tanpa kebenaran dan tiada keizinan dari pemiliknya<sup>377</sup>. Kesyumulan ayat ini merangkumi penggunaan harta isteri oleh suami secara keseluruhan atau sebahagian sahaja. Ia tetap haram dan ditegah dalam syarak.

Begitu juga dengan firman lain dalam kitabNya:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا  
حُدُودَ اللَّهِ

Al-Baqarah 2:229

Terjemahan: Dan tidaklah halal bagi kamu mengambil balik sesuatu dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka (isteri-isteri yang diceraikan itu) kecuali jika keduanya (suami isteri takut tidak dapat menegakkan aturan-aturan hukum Allah).

Ayat ini menerangkan bahawa tidak halal atau haram bagi suami memusuhi atau menyukarkan isterinya dengan harapan hasil perbalahan itu suami mempunyai ruang untuk mengambil semula pemberian semasa perkahwinan (mahar) akibat *nushuz* isteri<sup>378</sup>. Ini beerti pemberian mahar daripada suami kepada isteri menjadi hak milik isteri secara mutlak, suami mengambil atau mengguna harta isteri hasil pemberian

<sup>377</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 1:565.

<sup>378</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-'Azim*, 236.

suami itu ditegah jika tanpa apa-apa sebab yang disyarakkan. Mengadakan sebab dengan tujuan mengambilnya semula pemberian itu ditegah, mengambil tanpa sebab adalah lebih utama pengharamannya. Hal ini juga dijadikan hujah analogi pada harta hasil pendapatan isteri dari kerjayanya. Suami tiada hak mencampuri urusan hasil pendapatan isteri kecuali dengan kerelaan dan keikhlasannya tanpa paksaan.

Manakala dalil penghujahan berpandukan al-Sunnah, iaitu:

Hadis riwayat Abu Hurayrah RA berkata, baginda SAW bersabda:

{... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ}

Terjemahan: “Setiap seseorang muslim sesama muslim haram, darahnya, hartanya dan kehormatannya”<sup>379</sup>.

Hadis ini secara jelas menyebut larangan atau pengharaman memanipulasi harta manusia sesama muslim baik lelaki mahupun perempuan, begitu juga antara suami dan isteri, kesemua tindakan itu adalah haram sehingga hari kiamat.

Hadis daripada Anas dan Abu Hirrah al-Raqashi dari bapa saudaranya, sesungguhnya Nabi SAW berkata:

((أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ))

Terjemahan: “Sesungguhnya Nabi SAW menyebut: Tidak halal harta seseorang muslim kecuali dengan kerelaannya”<sup>380</sup>.

Secara jelas dan tanpa keraguan hadis ini secara umum memperincikan tegahan seseorang individu mengambil atau memakan harta individu lain tanpa kerelaannya

---

<sup>379</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab, Bab Tahrim Zulmi al-Muslim wa Khadhlihi wa Ihtiqarihi wa Damihi wa ‘Irdihi wa Malihi, no. Hadis 2564. Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sohih Muslim*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 1127; Al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi ‘Ala Muslim*, Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab, Bab Tahrim Zulmi al-Muslim wa Khadhlihi wa Ihtiqarihi wa Damihi wa ‘Irdihi wa Malihi, no. Hadis 2564, 1537.

<sup>380</sup> Hadis riwayat Anas, Kitab al-Ghasbu wa al-Damanat, Bab al-Nahyi ‘an Jiddihi wa Hazlihi, No. Hadis: 2426. Al-Shawkani menyebut hadis ini *Da‘if* kerana dalam sanad anas terdapat Muhammad bin al-Fahriyy, dia adalah *majhul* dan dalam riwayat Abu Hirrah al-Raqashi terdapat ‘Ali bin Zaid bin Jad‘an, beliau juga *Da‘if*. Lihat Al-Shawkani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004), 1091.

adalah batil<sup>381</sup>. Mengambil atau mengguna harta isteri tanpa kerelaannya adalah batil menurut penilaian perspektif akal dan syarak. Secara umum juga ia dapat difahami bahawa harta manusia sama ada sedikit atau banyak, tidak harus bagi seseorang individu mengambilnya tanpa persetujuan daripada pemiliknya sekalipun individu tersebut mempunyai hubungan atau perkaitan dengan tuan punya harta seperti hubungan antara suami dan isteri.

Hadis diriwayatkan oleh al-Sa'ib bin Yazid daripada bapanya, beliau berkata:

((قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ أَحِيَّةٍ جَادًّا وَلَا لَاعِبًا، وَإِذَا أَخَذَ أَحَدُكُمْ عَصَا أَحِيَّةٍ فَلْيُرِدَّهَا عَلَيْه))

Terjemahan: “Rasulullah SAW berkata: Seseorang daripada kamu tidak boleh mengambil barang (manfaat) saudaranya secara gurauan dan secara olok-olok, apabila ada di antara kamu mengambil tongkat saudaranya ia mesti memulangkan kepada tuannya”<sup>382</sup>.

Apabila hadis ini diperhalusi, ia menunjukkan bahawa baginda SAW melarang umatnya mengambil sesuatu yang bukan dimiliki sendiri sama ada ia berbentuk manfaat atau barangan. Bahkan diperincikan lagi mengambilnya secara gurauan atau olok-olok ia tetap ditegah dalam syarak. Jika merujuk dalam isu harta pendapatan hasil usaha isteri, ia lebih utama ditegah mengambil atau memaksa isterinya memberi sebahagian dari pendapatannya tanpa kerelaan daripada pihak isteri.

#### 4.3.4 Peranan Isteri Berkerjaya Menampung Nafkah Keluarga

Melihat kepada realiti semasa, penglibatan wanita dalam arena kerjaya tidak lagi dipandang asing dan serong dalam masyarakat, bahkan masyarakat mempunyai persepsi berlainan jika wanita kontemporari hidup tanpa kerjaya tersendiri. Wanita yang berkecimpung dengan kerjaya sepenuh masa dan mempunyai pendapatan atau gaji

---

<sup>381</sup> Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar*, 1091.

<sup>382</sup> Hadis riwayat al-Sa'ib bin Yazid, Kitab al-Ghasbu wa al-Damanat, Bab al-Nahyi 'an Jiddihi wa Hazlihi, No Hadith: 2425. Lihat Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar*, 1091; Hadis ini merupakan hadith *Hasan*. Lihat Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Fitan, Bab Ma Ja'a La Yahillu Dam Imri' in Muslim Illa bi Ihda Thalath, no. Hadis 2160. Lihat al-Tirmidhi, *Jami' al-Tirmidhi*, 359.

tersendiri lebih-lebih lagi mereka sebagai seorang isteri, meredah dunia globalisasi yang memaparkan impak perubahan sosial dalam sesebuah negara telah menyeru para ulama kontemporari, sarjana-sarjana Islam mengkaji dan mengemukakan pendirian syarak terhadap peranan kaum isteri yang berkerjaya menampung tanggungan nafkah keluarga dalam sesebuah institusi rumah tangga. Timbul juga isu permintaan suami dengan mensyaratkan isteri berkerjaya menanggung sebahagian nafkah dalam rumahtangga.

Wujud kesamaran terhadap komitmen wanita berkerjaya dalam pengurusan rumahtangga sudah tentu kualiti pengurusannya berkurangan memandangkan komitmen mereka perlu difokuskan kepada kerjaya dan pengurusan rumah seperti penjagaan rumahtangga, penjagaan anak-anak dan sebagainya. Sebagai timbal balas, sejauhmana kewajaran bagi suami meminta atau mensyaratkan isteri yang berkerjaya menyertai tanggungjawab menanggung kos perbelanjaan nafkah.

Asas perbincangan dalam isu ini ialah tuntutan kewajipan yang ditaklifkan atau dipertanggungjawabkan oleh syarak dituju kepada kaum lelaki sebagai bapa atau suami atau tuntutan itu merangkumi kaum lelaki dan wanita, terutama wanita atau isteri berkerjaya. Bagi memperincikan tuntutan syarak terhadap tanggungjawab nafkah, perlu dinyatakan nas-nas syarak dalam pensyari‘tan nafkah. Metod penilaian hukum bagi isu ini adalah berdasarkan metod pengeluaran hukum berpandukan al-Quran dan al-sunnah. Penentuan sesuatu hukum yang bersifat wajib atau haram perlu didasari oleh sesuatu nas yang jelas suruhan atau larangannya. Oleh kerana, mengenakan tanggungan nafkah ke atas isteri merupakan satu perkara yang membawa kepada wajib dengan kadar tertentu, ia perlu disokong oleh nas yang *qat’i*. Memandangkan tiada nas yang menyebut sedemikian, tuntutan nafkah yang dinaskan adalah merujuk kepada kaum lelaki sahaja, ia dikecualikan kepada kaum wanita. Justeru, tiada beban nafkah yang mesti ditanggung oleh wanita.

Ayat kewajipan nafkah didapati dalam bentuk nas al-Quran, al-Hadis dan Ijmak dan *Ma'qul*. Antaranya adalah seperti berikut:

{ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ  
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ }

Al-Baqarah 2:233

Terjemahan: dan ibu-ibu hendaklah menyusukan anak-anak mereka selama dua tahun genap iaitu bagi orang yang hendak menyempurnakan penyusuan itu; dan kewajipan bapa pula ialah memberi makan dan pakaian kepada ibu itu menurut cara yang sepatutnya.

Ayat ini menunjukkan bahawa kewajipan nafkah atau hak isteri ke atas suami adalah pemberian nafkah yang merangkumi makanan dan pakaian<sup>383</sup>. Ayat ini juga ditujukan kewajipan nafkah kepada isteri-isteri yang dicerai dan masih menyusui anak turut diperintahkan supaya diberi nafkah kepada ibu tersebut mengikut kemampuan<sup>384</sup>. Ini adalah bagi memastikan kemaslahatan anak tercapai<sup>385</sup>. Kewajipan nafkah kepada isteri yang dicerai dan menjaga anak merupakan dalil tidak diwajibkan isteri menanggung menyertai pembiayaan nafkah dalam sesebuah institusi keluarga. Dapat difahami juga sekiranya isteri juga mempunyai komitmen dalam tanggungan nafkah, sudah tentu hak nafkah akan gugur selepas dicerai dan isteri pula seorang yang berkerjaya. Namau, nas yang datang tidak mengemukakan sedemikian iaitu tiada kewajipan nafkah di atas bahu isteri yang tidak berkerjaya atau berkerjaya.

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ

Al-Talaq 65:6

Terjemahan: Tempatkanlah isteri-isteri (yang menjalani idahnya) itu di tempat kediaman kamu sesuai dengan kemampuan kamu; dan janganlah kamu adakan sesuatu yang menyakiti mereka (di tempat

<sup>383</sup> Zaydan, 'Abd al-Karim, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar'ah wa Bayt al-Muslim*, (Lubnan: al-Risalah, 2000), 7:152; 'Uthman Shubeir, (Profesor Dr, Pakar Usul Fiqh, Qawa'id Fiqh, Fiqh, Universiti Sharjah, UAE), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, 24 Oktober 2013; al-Khasawneh, 'Abd al-Karim, (Sahibu al-Samahah al-Mufti al-'Am, Pejabat Mufti al-'Am, Dar al-Ifta' Jordan), dalam temubual dengan penulis, 15 April 2013.

<sup>384</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 2:105.

<sup>385</sup> Ibn Khatib, Muhammad al-Razi Fakhru al-Din Ibn al-'Alamah Dya' al-Din 'Umar, *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 1 :126.

tinggal itu) dengan tujuan hendak menyusahkan kedudukan mereka (supaya mereka keluar meninggalkan tempat itu).

Ayat ini menjelaskan kewajiban nafkah tetap diwajibkan dan menjadi tanggungjawab suami memberi nafkah dalam tempoh 'iddah isteri yang dicerai. Nafkah yang dimaksudkan ini adalah mencakupi nafkah makan minum dan tempat tinggal. Ancaman juga disebut dalam ayat ini kepada pihak suami agar tidak menyempitkan kehidupan isteri yang dicerai dengan menafikan nafkah mereka kerana tanpa pemberian nafkah, ia disifatkan sebagai kemudharatan yang berat<sup>386</sup>. Secara jelas dapat difahami, beban nafkah yang disyarakkan adalah sepenuhnya ditanggung oleh suami atau bapa berpandukan konotasi dari ayat ini.

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ۗ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٦٧﴾

Al-Talaq 65:7

Terjemahan: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya; dan sesiapa yang di sempitkan rezekinya, maka hendaklah ia memberi nafkah dari apa yang diberikan Allah kepadanya (sekadar yang mampu); Allah tidak memberati seseorang melainkan (sekadar kemampuan) yang diberikan Allah kepadaNya. (orang-orang yang dalam kesempitan hendaklah ingat bahawa) Allah akan memberikan kesenangan sesudah berlakunya kesusahan.

Ayat nafkah dalam surah al-Talaq ini menyentuh tentang tuntutan pemberian nafkah ke atas suami kepada isterinya dan anak-anak yang masih dalam tanggungannya mengikut kadar kemampuan suami sehingga mereka yang dalam tanggungan ini selesa dan senang jika pihak suami itu orang yang berkemampuan. Manakala sekiranya suami itu seorang yang sederhana atau kurang berkemampuan, kadar nafkah diwajibkan mengikut tahap perolehannya. Al-Qurtubi menegaskan bahawa ayat ini merupakan dalil penghujahan prinsip asas dalam nafkah adalah diwajibkan kepada suami atau bapa bukan kepada isteri atau ibu<sup>387</sup>.

<sup>386</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 9:304-305.

<sup>387</sup> *Ibid.*, 306-307.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا  
مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Al-Nisa' 4:34

Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawab terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki (dengan beberapa keistimewaan) atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka.

Tuntutan kewajipan nafkah diwajibkan ke atas kaum lelaki secara total tanpa diskriminasi, ia dilafazkan dalam ayat yang dinyatakan ini ekoran kelebihan yang dianugerahkan Allah SWT kepada pihak lelaki iaitu kaum lelaki dianugerahkan “*al-Qawwam*”. Al-Qurtubi menyatakan tuntutan ini tidak dikenakan kepada kaum wanita<sup>388</sup>. Dalam ayat tersebut dua kelebihan yang disebut oleh Allah SWT iaitu kemampuan atau keupayaan kaum lelaki berbanding wanita dari sudut asal penciptaan dan fitrah iaitu dari segi kekuatan fizikal yang berbeza anugerahNya kepada kaum wanita. Rentetan perbezaan fitrah ini memberi implikasi juga pada taklif syarak, hukum hakamnya, hak-hak dan kewajipan kerana berbeza fitrah. Kelebihan kedua ialah dengan pencariannya sumber nafkahnya dan pelaksanaa nafkah kepada isterinya yang merangkumi mahar, nafkah dan keperluan-keperluan lain yang difardukan oleh syarak<sup>389</sup>. Jelaslah di sini, Islam tidak sesekali memberi beban nafkah ke atas kaum isteri atau wanita sekali pun wanita tersebut berkerjaya kerana nas secara jelas mentaklifkan kepada kaum suami atau bapa.

Hujah asal pensyari‘atan nafkah berpandukan al-Sunnah al-Nabawiyyah:

Daripada Jabir bin ‘Abd Allah, Rasulullah SAW berkutbah kepada hambanya dalam riwayat yang panjang, antaranya baginda SAW menyebut tentang galakan meraikan atau menghormati wanita:

<sup>388</sup> Al-Qurtubi, al-Jami‘ *Li Ahkam al-Quran*, 3:116.

<sup>389</sup> Zaydan, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar’ah wa Bayt al-Muslim*, 7:277.

((فَاتِقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكَرَّهُوْنَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاصْرَبُواهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، وَهَنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكَسَوْتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...))

Terjemahan: “Peringatan Allah tentang hak dan wasiat bagi wanita, sesungguhnya kamu mengambilnya dengan amanah Allah, diharuskan bagi kamu dengan kalimah Allah (ijab dan qabul), dan hak kamu ke atasnya dengan tidak membiarkan isteri bersama lelaki lain yang kamu tidak mengizinkannya -agar tidak berlaku zina-, sekiranya isteri berbuat demikian, pukullah isteri kamu dengan pukulan yang tidak mencederakan (sekadar untuk mendidik) dan nafkah makan minum serta pakaian isteri-isteri adalah wajib ke atas suami secara *ma‘ruf*”<sup>390</sup>.

Hadis ini merupakan khutbah baginda SAW yang terkandung dalamnya wasiat tentang hak-hak isteri ke atas suami. Fokus dalam hadis ini ialah berkenaan kewajipan memberi nafkah kepada isteri yang meliputi makan minum dan pakaian. Al-Nawawi menyebut ianya diputuskan sebagai ijmak<sup>391</sup>.

Diriwayatkan oleh Hisham bin ‘Urwah daripada ‘Aishah RA berkata:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلْتُ هِنْدُ بِنْتُ عُبَيْةَ امْرَأَةَ أَبِي سُفْيَانَ، عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لَا يُعْطِينِي مِنَ النَّقَمَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمِهِ، فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((تُحْذِرِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ، مَا يَكْفِيكَ وَيَكْفِي بَنِيكَ)).

Terjemahan: “Daripada ‘Aishah berkata: telah datang Hind binti ‘Utbah isteri Abu Sufyan kepada Rasulullah SAW, lalu berkata: Wahai Rasulullah! Sesungguhnya Abu Sufyan seorang lelaki kedekut, dia tidak memberi nafkah yang memadai keperluan ku dan anak-anakku kecuali dengan aku mengambil dari hartanya tanpa pengetahuan beliau. Adakah perbuatan sedemikian merupakan satu kesalahan bagiku? Maka baginda SAW berkata: ((Ambillah dari hartanya dengan ma‘ruf dengan kadar apa yang mencukupi keperluan kamu dan anak-anak kamu))”<sup>392</sup>.

<sup>390</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Hajj, Bab Hajjah al-Nabiyy Sallallahu ‘Alaih wa Sallam, no. Hadis 1218. Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim* dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 880-881; Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Rida‘, Bab Ma Ja’a Fi Haqqi al-Mar’ah ‘Ala Zaujiha, no. Hadis 1163. Lihat al-Timidhi, *Jami‘ al-Tirmidhi*, 207.

<sup>391</sup> Al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi ‘Ala Muslim*, Kitab al-Hajj, Bab Hajjah al-Nabiyy Sallallahu ‘Alaih wa Sallam, 775.

<sup>392</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Aqdiyah, Bab Qadiyyah Hind, no. hadith 1714. Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim* dalam *Mausu‘at al-Hadith*



Hadis ini menunjukkan dengan jelas bahawa nafkah kepada isteri adalah dibebani ke atas suami dengan kadar yang diputuskan bergantung pada keupayaan suami dan keperluan isteri. Begitu juga nafkah anak-anak ditanggung oleh suami bukan ke atas isteri mengikut keperluan mereka. Kesemua ini adalah secara *ma'ruf*, iaitu berpandukan keupayaan pemberi nafkah dan keperluan orang yang menerima nafkah. Sekiranya berlaku penafian hak nafkah, syarak membenarkan isteri mengambil haknya dari harta suami sekalipun tanpa izin dan pengetahuannya secara makruf tanpa berlebihan<sup>393</sup>. Jika sedemikian hukumnya kewajaran isteri mengambil hak nafkah dari harta suami tanpa pengetahuan ini diputuskan oleh nas yang sahih, maka hukum membebani isteri berkerjaya menyertai tanggungan pelaksanaan nafkah adalah satu tindakan baharu dalam syarak yang tidak didasari nas, bahkan berlawanan dengan nas yang jelas dari al-Quran dan al-Hadis.

Selain itu, antara hadis lain tentang kewajipan nafkah diputuskan ke atas suami ialah daripada Hakim bin Mu'awiyah al-Qushayri daripada ayahnya berkata:

قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا حَقُّ زَوْجَةٍ أَحَدِنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: ((أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ،  
وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ)).

Terjemahan: “Beritahulah wahai Rasulullah SAW! Apakah hak seorang isteri ke atas seorang suami? Baginda menjawab: ((Memberi makannya sebagaimana kamu makan dan memberi pakaiannya sebagaimana kamu memakainya))<sup>394</sup>.

---

*al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 981-982.

<sup>393</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1984.

<sup>394</sup> Hadis riwayat Abu Dawud, Kitab al-Nikah, Bab Fi Haqqi al-Mar’ah ‘Ala Zuwiha, no. Hadis 2142. Lihat Abi Dawud Sulayman bin al-Ash’ath bin Ishaq al-Azdi al-Sajastani, *Sunan Abi Dawud*, dalam *Mausu’at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, 1380. Lihat Abadi dalam ‘*Awni al-Ma’bud ‘Ala Sunan Abi Dawud* mengatakn hadis ini adalah *hasan sahih, sahhahahu al-Darqutni*. Lihat Abi ‘Abd al-Rahman Sharif al-Haq al-Shahir bi Muhammad Ashraf bin Amir al-‘Azim Abadi, ‘*Awni al-Ma’bud ‘Ala Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Nikah, Bab Fi Haqqi al-Mar’ah ‘Ala Zuwiha, no. Hadis 2142, 953.

Secara jelas hadis ini membuktikan urusan nafkah kepada isteri ditanggung sepenuhnya oleh suami dan tiada ruang kompromi dapat difahami daripada hadis tersebut dengan mewajibkan isteri melaksanakan tugas pencarian dan pemberian nafkah.

Begitu juga hadis ‘Umarah daripada ‘Abd al-Rahman bin Yazid berkata:

فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَالْيَتَزَوَّجْ...)).

Terjemahan: “Rasulullah SAW memberitahu kepada kami: ((Wahai sekalian pemuda, sesiapa dalam kalangan kamu yang mempunyai kemampuan *al-Ba’ah* maka berkahwinlah...))”<sup>395</sup>.

Pandangan yang tepat tentang perkataan *al-Ba’ah* ialah *Mu’anah*<sup>396</sup>. Ia bermaksud kemampuan menanggung beban perkahwinan<sup>397</sup>. Secara jelas hadis ini boleh difahami bahawa nafkah isteri juga termasuk dalam kemampuan suami dan ianya ditanggung sepenuhnya oleh pihak suami.

Dalil ijmak tentang beban nafkah diwajibkan ke atas suami kepada isteri ialah seluruh ulama dan ummah memperakui bahawa nafkah itu telah dinaskan di dalam al-Quran, hadis, ijmak dan *al-Ma’qul*<sup>398</sup>. Ibn Qudamah menyebut:

"وأما الإجماع، فاتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن..."

Terjemahan: Manakala mengikut Ijmak, seluruh ilmuan bersepakat mengatakan wajib nafkah kepada isteri-isteri ke atas suami-suami mereka.

<sup>395</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab al-Nikah, Bab Man Lam Yastati‘ al-Ba’ah Fa al-Yasum, no. Hadis 5065, 5066. Lihat Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma’il, *Sahih al-Bukhari*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 438; Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Nikah, Bab Istihbab al-Nikah Li Man Taqat Nafsuhu Ilaihi wa Wajadu Mu’anah, no. Hadis 3400. Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sohih Muslim*, dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif: al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 910.

<sup>396</sup> Al-Nawawi, *Sharh al-Nawawi ‘Ala Muslim*, Kitab al-Nikah, Bab Istihbab al-Nikah Li Man Taqat Nafsuhu Ilaihi wa Wajadu Mu’anah, no. Hadis 1400, 868.

<sup>397</sup> Al-Sartawi, *Sharhu Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 13.

<sup>398</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1984; Al-Kasani, *Badai‘ al-Sanai‘ Fi Tartib al-Sharai‘*, 3:417-418; Zaydan, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar’ah wa Bayt al-Muslim*, 7:152-153.

Dalil ijmak juga menegaskan bahawa hak pemberian nafkah kepada isteri ditanggung sepenuhnya oleh kaum suami. Justeru, tiada ruang dan peluang bagi para suami memberati atau membebaskan isteri mereka supaya menyertai sama dalam pelaksanaan nafkah isi rumahtangga berpandukan dalil ijmak ini.

Manakala dalil akal mengatakan wanita dikaitkan dengan keterikatan kebebasannya apabila bergelar isteri dan menjadi hak bagi suami menghalang isterinya berkerjaya. Justeru, pemberian nafkah merupakan manfaat yang diterima oleh isteri atas keterikatan tersebut dan ke atas suami peranan mencukupi keperluan isterinya<sup>399</sup>.

Beberapa dalil penghujahan yang dinyatakan itu kesemuanya memutuskan bahawa syarak meletak beban tanggungan pelaksanaan nafkah menjadi tanggungjawab ke atas kaum lelaki sebagai bapa atau suami. Tiada satu nas syarak pun yang menyebut kaum wanita atau isteri terlibat sama menyertai pelaksanaan tanggungjawab nafkah dalam sesebuah institusi keluarga. Melihat kembali konsep dalam Islam terhadap sesuatu perkara yang hendak diputuskan sebagai suruhan wajib atau larangan berbentuk haram perlu didasari oleh nas atau dalil yang jelas. Justeru, bagi seseorang wanita atau isteri yang berkerjaya tidak boleh dibebani dengan menyertainya sebagai individu yang bertanggungjawab dalam melangsaikan sebahagian tanggungjawab terhadap nafkah rumahtangga.

Al-Sartawi juga menyebut apabila seorang isteri berkerjaya keluar ke tempat kerjaya mereka tanpa mendapat restu daripada suaminya, isteri tersebut tidak berhak mendapat nafkah dari suaminya. Sekiranya isteri diizinkan bekerja, suami masih berhak menarik balik keizinan tersebut dan jika isteri membantah dengan meneruskan kerjayanya, isteri tidak lagi berhak menerima atau menuntut hak nafkah daripada suaminya. Begitu juga di pihak suami, mereka tiada hak dalam menuntut atau

---

<sup>399</sup> Al-Kasani, *Badai' al-Sanai' Fi Tartib al-Sharai'*, 3:418; Zaydan, *al-Mufasssal fi Ahkam al-Mar'ah wa Bayt al-Muslim*, 7:153.

mensyaratkan perkongsian hasil gaji kerjaya isteri sekalipun suami memberi izin kepada isterinya berkerjaya. Bahkan kewajipan nafkah tetap diwajibkan ke atas suami<sup>400</sup>.

### **Kesimpulan**

Penglibatan wanita dalam kerjaya di luar rumah adalah disebabkan faktor latarbelakang pendidikan dan perubahan sosio budaya dalam masyarakat sesebuah tempat. Realiti syarak mengharuskan wanita berkerjaya seiring dengan tuntutan ke atas kaum lelaki berkerjaya. Mengikut statistik yang dikeluarkan pada 2013 oleh Jabatan Perangkaan Malaysia yang dimuat turun dalam laman sesawang Kementerian Wanita, jumlah guna tenaga wanita ialah seramai 4,630,000 orang.

Implikasi syarak terhadap isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami ialah gaji isteri hasil dari usahanya adalah hak mutlak isteri yang mana haram bagi para suami mengambil sama ada sebahagian atau keseluruhan dari gaji tersebut kecuali dengan persetujuan daripada isterinya. Mengambil separuh dari gaji isteri adalah sama hukumnya dengan mengambil harta orang lain iaitu haram. Dalil penghujahan larangan tersebut adalah berpandukan pada nas al-Quran dan hadis. Manakala dari sudut penyertaan isteri berkerjaya dengan mengambil peranan yang sama yang ditanggung oleh suami untuk menampung nafkah mempunyai dalil penghujahan yang didasari oleh nas al-Quran, al-Hadis, Ijmak dan akal. Kesemua dalil ini menerangkan bahawa tuntutan memberi nafkah kepada mereka yang berhak menerima nafkah adalah dibebani ke atas kaum lelaki sama ada mereka sebagai bapa, suami atau anak. Justeru, syarak telah menegaskan bahawa tuntutan nafkah adalah diwajibkan ke atas kaum lelaki bukan kaum wanita sekalipun isteri mereka mempunyai gaji yang lumayan dan hak mereka iaitu isteri tidak gugur dengan pendapatan gaji yang dimilikinya.

---

<sup>400</sup> Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsyyah*, 140.

Justeru, dalam hal ini faktor perubahan sosial yang wujud dan mempengaruhi suasana hidup masyarakat tidak merubah kedudukan penentuan hukum syarak sedia ada tentang nafkah dan hak harta, ia perlu diaplikasikan hukum asal dalam situasi ini sekalipun perubahan sosial berlaku dengan keterlibatan wanita dalam kerjaya. Pengekalan hukum syarak berlaku dalam situasi ini.

#### **4.3.5 Fatwa Tentang Perbelanjaan Gaji Isteri Oleh Suami**

Fatwa yang dikeluarkan oleh *Dar al-Ifta'* yang bernombor 141, tentang hukum suami mengambil harta isteri yang berkerjaya dengan tujuan keperluan. Perincian fatwa<sup>401</sup> ini ialah menjawab persoalan yang dikemukakan iaitu adakah suami berhak mengambil sepenuh atau sebahagian daripada gaji isteri ketika keadaan memerlukan, dan jika suami tidak mendapat manfaat dari gaji isteri, apakah hak suami menyuruh isteri berhenti bekerja dan menjadi suri rumah sepenuh masa?, fatwa menyebut:

Sekiranya telah disyaratkan semasa akad perkahwinan<sup>402</sup> dengan membenarkan isterinya bekerja dan gaji adalah milik isteri sepenuhnya, tidak menjadi hak suami mengambil gaji tersebut. Sekiranya tidak disyaratkan ke atas isteri untuk berkerjaya, menjadi hak suami untuk menegah isteri bekerja. Suami boleh mencari kesepakatan samaada gaji isterinya perlu diberikan kepada suami dengan kadar sebahagian atau sebagainya kerana isteri adalah milik suami, dan pelaksanaan urusan rumahtangga lebih utama diuruskan oleh isteri.

Manakala jika tidak disyaratkan ketika akad perkahwinan, menjadi hak suami untuk menghalang atau membenarkan isterinya bekerja. Walau bagaimanapun kesepakatan adalah perlu dalam memutuskan sesuatu, apabila wujud kesepakatan kesemuanya harus samaada mengambil sebahagian, satu pertiga, atau kesemua gaji.

---

<sup>401</sup> <http://www.alifta.net>. 11.11.2015.

<sup>402</sup> Azizah Mohd, Badruddin Hj Ibrahim, "Muslim Wife's Rights To Maintenance: Husband's Duty To Maintain A Working Wife In Islamic Law And The Law In Malaysia", IJUM Law Journal, Vol. 18 No. 1, (2010) 104.

Merujuk kepada fatwa ini, asas perbincangan hukum adalah melihat kepada syarat yang diputuskan semasa akad. Jika ia disyarat dan dipersetujui semasa akad, hukum mengambil gaji isteri adalah bergantung kepada keputusan yang diputuskan semasa akad. Jika sebaliknya, suami tidak harus mengambil sebahagian atau sepenuhnya dari gaji isteri kecuali mendapat persetujuan dari pihak isteri.

#### **4.4 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Terhadap Isu Pengambilan Ibu Susuan**

Dewasa ini, amalan memberi susu ibu kepada anak menjadi gesaan dan saranan oleh banyak pihak sama ada di peringkat kerajaan mahu pun agensi-agensi lain. Melihat kepada kepentingan tersebut, wujud di sana amalan pengambilan ibu susuan bagi tujuan memenuhi hasrat penyusuan susu ibu secara eksklusif.

##### **4.4.1 Faktor Perubahan Sosial Tentang Isu Penyusuan**

Pengambilan ibu susuan pada zaman Rasulullah SAW realiti berlaku bahkan kaum ibu pada zaman tersebut menjadikan aktiviti penyusuan sebagai satu kerjaya yang mampu meningkatkan ekonomi keluarga apabila diambil upah menyusu. Keadaan ini juga membuktikan faktor demografi mempengaruhi suasana hidup zaman mereka kerana faktor jarak memungkinkan mereka menjadi kerjaya penyusuan sebagai rutin harian dengan melibatkan keluarga bayi berdekatan atau sekeliling mereka sahaja. Ketiadaan teknologi dalam pengangkutan dan penyimpanan susu ibu menyukarkan proses pengambilan susu ibu secara jarak jauh. Pada zaman baginda SAW pensabitan atau pembuktian penyusuan hanya dengan penyaksian (*shahadah*) atau pengakuan. Ini kerana melihat kepada suasana sosial pada masa tersebut faktor demografi yang melibatkan jumlah penduduk berbeza jumlahnya dengan hari ini. Selain itu penyusuan yang berlaku juga melibatkan ibu susuan yang sekitarnya sahaja yang mana hubungan nasab susuan dapat dikenali antara satu sama lain. Bagi menyokong fakta tersebut, masyarakat Arab dahulu sangat menitik berat tentang keturunan nasab mereka sehingga

mengingati salsilah dan susur galur keturunan mereka. Selain itu, nama-nama ibu susuan baginda SAW juga telah didokumenkan dalam tulisan kitab-kitab sejarah yang mana hubungan nasab antara mereka terpelihara.

Realiti hari ini, pembuktian selain *shahadah* atau dalam erti kata lain mendokumentasi pembuktian pengambilan ibu susuan diperlukan ekoran perubahan sosial dan perubahan faktor demografi yang melibatkan jumlah penduduk yang pesat. Jaminan pemeliharaan nasab tidak lagi terjamin sebagaimana pada zaman baginda SAW. Faktor pengambilan ibu susuan yang melibatkan jarak yang jauh juga adalah disebabkan faktor inovasi dalam sains dan teknologi yang mampu menghubungkan ibu susuan dengan bayi yang disusui dengan tempoh masa yang singkat dan pantas dengan berpusatkan susu ibu sebagai pencetus hubungan susuan antara mereka tanpa penyusuan secara langsung. Ekoran situasi tersebut, bayi dan ibu susuan saling tidak mengenali bahkan boleh juga terjadi ibu bapa bayi tersebut tidak mengenali ibu susuan anak mereka. Teknologi hari ini menghubungkan hubungan mereka secara maya dan susu ibu juga diperolehi melalui perkhidmatan pos dan sebagainya. Hal sedemikian tidak berlaku pada zaman Rasulullah SAW dan ia memadai dengan syahadah atau pengakuan. Manakala dengan situasi ledakan teknologi maklumat yang mengubah perubahan sosial masyarakat, serta '*uruf*' masyarakat hari ini terutama masyarakat Melayu tidak menekankan susur galur keturunan atau nasab berbeza dengan masyarakat Arab, masyarakat Melayu majoriti mengingati nama sendiri, bapa dan datuk. Hiraki keturunan majoriti dikenali hanya pada peringkat bapa. Sebagai bukti segala urusan rasmi yang melibatkan pengisian nama penuh diperlukan hanya nama sendiri kemudian nama bapa. Keturunan seterusnya tidak diperlukan, inilah kelemahan yang berlaku dalam sistem penjagaan keturunan berbanding dengan '*uruf*' masyarakat Arab yang mementingkan keturunan mereka sekaligus menjamin pemeliharaan nasab antara mereka. Segala maklumat rasmi mereka diminta menulis nama sendiri sehingga empat peringkat hiraki

keturunan. Justeru, pendokumentasian bukti penyusuan diperlukan sebagai wasilah penjagaan nasab susuan selaras dengan perubahan sosial yang berlaku.

#### **4.4.2 Implikasi Hukum Berkaitan Penyusuan Susu Ibu Susuan**

Kaedah pemberian susu ibu susuan bukan lagi secara langsung tetapi pelbagai cara berlaku hasil perubahan sosial, antaranya susu diperah dan disimpan dalam tempoh tertentu kemudian diberikan kepada bayi tersebut. Apa yang berlaku, anak yang meminum susu tersebut tidak mengenali ibu susu mereka kerana susu tersebut dihantar melalui khidmat penghantaran (pos). Selain itu, pada masa yang sama ibu tersebut juga mengambil bayi lain juga untuk disusukan. Implikasi dari tindakan tersebut kepada hukum syarak ialah hubungan antara bayi ini menjadi adik beradik susuan yang sudah tentu wujud kesan-kesan lain dalam masalah perkahwinan iaitu haram berkahwin dan jika diketahui hubungan selepas berkahwin, ikatan perkahwinan tersebut mesti difasakhkan. Justeru, sekiranya tanpa mekanisme lain untuk mensabitkan mahram susuan akan membawa kepada perkahwinan sesama mahram.

Ibu susuan ialah seseorang yang diupah oleh suami yang terdiri daripada saudara mereka atau seseorang yang *ajnabi* (asing) bagi menyusukan anak mereka dalam tempoh tertentu. Penyusuan ini menyebabkan anak yang disusukan menjadi *mahram* kepada ibu susuannya. Pengharaman ini juga akan terjadi apabila menepati syarat-syarat yang ditentukan oleh syarak. Antara perkara yang berkait rapat dengan pengharaman penyusuan ialah orang yang menyusukan, usia bayi yang disusukan, kadar susuan, kesan penyusuan, bentuk-bentuk penyusuan yang mensabitkan pengharaman dan mekanisme pensabitan mahram susuan.

##### **4.4.2 (a) Syarat Orang Yang Menyusukan**

Orang yang menyusukan hendaklah seorang wanita. Menurut pendapat mazhab al-Shafi'i dan Hanafi, disyaratkan perempuan yang menyusukan itu telah mencapai usia



sembilan tahun. Sekiranya susu tersebut datang dari seorang lelaki yang boleh mengeluarkan susu dari dirinya dan diminum dengan kadar yang banyak, ia tidak akan menjadi mahram susuan. Pendapat ini disokong juga oleh ulama mazhab Maliki dan Hanbali<sup>403</sup>.

Berkaitan dengan perempuan yang menyusui mesti hidup ketika menyusukan bayi tersebut, terdapat pelbagai pendapat ulama' mengenainya. Mazhab al-Shafi'i dan Hanbali mensyaratkan perempuan tersebut mestilah hidup semasa penyusuan dilakukan. Sekiranya perempuan tersebut meninggal dunia semasa penyusuan dilakukan, maka ianya tidak mensabitkan pengharaman. Menurut Imam al-Shafi'i, sekiranya seseorang bayi mengambil susu yang diperah dari mayat seorang wanita, ianya tidak mensabitkan pengharaman nasab<sup>404</sup>.

Mazhab Hanafi dan Maliki tidak mensyaratkan perempuan tersebut masih hidup<sup>405</sup>. Mereka berpegang kepada hadis yang berbunyi:

عن عائشة رضي الله عنها: ((...إنما الرِّضَاعَةُ من المَجَاعَةِ)).

Maksudnya: "Daripada 'A'ishah RA. Sesungguhnya penyusuan itu dari sebab kelaparan"<sup>406</sup>.

Dalam hadis lain ada menyebut:

عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: ((لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم)).

Maksudnya: "Tidak ada hukum susuan melainkan yang menguatkan tulang dan menumbuhkan daging"<sup>407</sup>.

Daripada hadis yang dinyatakan tadi, unsur-unsur mengenyangkan, menguatkan tulang dan menumbuhkan daging wujud daripada susu wanita yang telah mati sama seperti wanita yang masih hidup.

<sup>403</sup> Al-Husni, Taqiyuddin Abi Bakar bin Muhammad al Husayni, *Kifayah al-Akhyar Fi Halli Ghayah al-Ikhtisar*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 572.

<sup>404</sup> Al-Sharbini, Sham al-Din bin Muhammad bin Muhammad al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 5:127; al-Shafi'i, *al-Umm*, 894.

<sup>405</sup> Al-Kasani, Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i', 3:406.

<sup>406</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab: al-Nikah, Bab: Man Qala: La Rada' Ba'da Hawlayni, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, no. Hadis 5102, 441.

<sup>407</sup> Al-Shawkani, *Nayl al-Autar*, Kitab: al-Rida', Bab: Ma Ja'a Fi Rida'ah al-Kabir, 1322.

Pendapat yang rajih dalam masalah orang yang menyusukan ialah pendapat yang pertama kerana orang yang telah mati tidak mempunyai apa-apa tanggungan. Maka tidak berlaku pengharaman penyusuan sekiranya diberi minum kepada bayi susu dari mayat seorang wanita. Bagi pendapat yang menggunakan maksud hadis “susu adalah untuk menguatkan tulang dan menumbuhkan daging”, ianya adalah dalam bab penyusuan dewasa. Justeru, susu dari mayat ini tidak perlu untuk menumbuhkan daging dan menguatkan tulang kerana mereka telah dewasa. Oleh yang demikian, pengharaman nasab tidak berlaku<sup>408</sup>.

#### **4.4.2 (b) Syarat Usia Bayi Yang Disusukan**

Umur bayi yang disusui menjadi perbincangan kritis dalam kalangan fuqaha, *mufassirin* dan *muhaddithin*. Para ulama’ berselisih pendapat dalam menentukan usia bayi yang disusui menjadi mahram antara ibu susuan dan anak susuan. Elemen usia merupakan salah satu unsur yang perlu diteliti semasa proses pemberian susu ibu yang selain dari ibunya. Hal ini telah dibincangkan dalam isu sebelumnya iaitu tentang analisis pengaruh perubahan sosial terhadap isu pengambilan suntikan hormon sintetik bagi tujuan penyusuan.

#### **4.4.2 (c) Kadar Penyusuan**

Penentuan kadar atau bilangan penyusuan dalam memastikan tercapai status ibu susuan yang menjadi mahram juga telah dihuraikan dalam isu sebelum ini iaitu tentang isu pengambilan suntikan hormon sintetik bagi tujuan penyusuan.

---

<sup>408</sup> Al-Mawardi, Abi Al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib, *Kitab Al-Rida*. (Beirut: Dar Ibn Hazim, 1996) 137-142.

#### 4.4.2 (d) Kesan Penyusuan

Penyusuan mempunyai implikasi tertentu dalam sistem kekeluargaan Islam. Ia termasuk tidak berlakunya pembatalan air sembahyang, diharuskan pendedahan aurat setakat yang dibolehkan dan yang paling besar sekali ialah diharamkan berkahwin sesama mahram susuan. Seseorang perempuan yang menyusukan anak seseorang yang ajnabi iaitu bukan anaknya, akan menjadikan anak tersebut sebagai anak susuan dan diharamkan beliau mengahwini anak tersebut termasuk suami beliau.

Antara keturunan ibu susuan yang haram dikahwini ialah adik-beradik ibu susuan, anak ibu susuan, cucu perempuan ibu susuan dan ibu kepada ibu susuan. Kemudian diikuti pengharamannya dengan adik-beradik bapa susuan, anak perempuan bapa susuan walaupun dengan isteri yang lain, cucu perempuan bapa susuan dan Ibu kepada bapa susuan<sup>409</sup>:

Antara dalil yang mengharamkan anak susuan mengahwini ibu susuan atau keturunannya iaitu sepertimana firman Allah SWT:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ  
الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضْعَةِ  
وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

Al-Nisa' 4:23

Maksudnya: “Diharamkan atas kamu (mengahwini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; Saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan”.

Oleh itu, orang-orang yang termasuk dalam ayat yang dinyatakan itu adalah orang yang diharamkan berkahwin sesama mereka disebabkan nasab atau susuan.

<sup>409</sup> Mustafa al-Khan, Mustafa al-Bugha, ‘Ali Al-Sharbaji, *al-Fiqh al-Manhaji ‘Ala Madhhab al-Imam al-Shafi’i*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2000), 194-195; Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 63.

#### **4.4.2 (e) Bentuk-Bentuk Penyusuan Yang Mensabitkan Pengharaman Nasab**

Terdapat beberapa bentuk penyusuan yang menyebabkan pengharaman nasab serta perselisihan pandangan fuqaha' berkaitan dengan bentuk-bentuk tersebut.

##### **i. Pemberian Susu daripada *Khuntha* yang Diketahui Jantinya dan *Khuntha Mushkil***

*Khuntha* ialah seseorang yang diragukan jantina sama ada lelaki atau perempuan kerana memiliki alat kelamin lelaki dan perempuan secara bersama atau pun tidak memiliki alat kelamin sama sekali. *Khuntha* terbahagi kepada dua iaitu *khuntha* yang diketahui jantinya dan *khuntha musykil*. Hal ini mempunyai implikasi kepada hukum syarak sama ada pemberian susu daripada *khuntha* itu dikira sebagai mahram susuan atau sebaliknya.

Bagi pemberian susu ini, ulama' telah menetapkan syarat kepada wanita atau seseorang yang menyebabkan pengharaman disebabkan susuan. Pelbagai pendapat ulama' dalam memberikan syarat wanita yang menyusui termaksudlah masalah *khuntha* ini. Ulama bersepakat dalam menentukan pemberian susu oleh *khuntha* yang diketahui jantinya kepada seorang bayi adalah mengharamkan sekiranya *khuntha* tersebut adalah seorang wanita atau perempuan. Manakala sekiranya *khuntha* tersebut adalah lelaki, maka tidak dikira pengharaman disebabkan susuan sekalipun susuan tersebut banyak atau sedikit.

Begitu juga apa yang difatwakan oleh Mufti Kerajaan Brunei berpandukan kitab *Mughni al-Muhtaj* yang menyatakan sekiranya dapat dipastikan jantinya sah

seorang perempuan maka sah susuan tersebut, jika sebaliknya maka tidak sah penyusuan tersebut<sup>410</sup>.

Manakala *khuntha* yang tidak diketahui jantinya atau *khuntha musykil*, ulama' berbeza pendapat dalam menentukan penyusuan tersebut. Bagi pendapat sebahagian ulama' Mazhab Maliki penyusuan tersebut adalah sah. Manakala ulama dari kalangan mazhab Hanafi, sebahagian daripada al-Malikiyyah, al-Syafi'i dan juga Hanbali menyatakan tidak sah penyusuan sekiranya *khuntha musykil*<sup>411</sup>.

## ii. Percampuran Susu Ibu dengan Makanan dan Minuman

Percampuran antara susu ibu dengan makanan atau minuman menjadi perbincangan dalam kalangan ulama dalam menentukan pengharaman nasab. Abu Hanifah berpendapat, sekiranya susu ibu bercampur dengan benda-benda cair seperti air masak dan sebagainya serta sifat-sifat asal susu ibu seperti bau, warna dan rasa kekal, maka ianya akan mensabitkan pengharaman nasab. Sebaliknya jika susu tersebut sudah hilang sifatnya maka ia tidak lagi menjadi penyusuan yang mengharamkan. Seterusnya mereka berpendapat, sekiranya susu bercampur dengan benda yang beku seperti bubur dan sebagainya, ianya tidak berlaku mahram penyusuan sama ada sifat- asal susu tersebut berubah atau tidak. Manakala Abu Yusuf dan Muhammad (murid Abu Hanifah) berpendapat bahawa, campuran susu ibu dengan makanan atau benda beku yang diberikan kepada bayi tetap berlaku pengharaman apabila jumlah, bentuk dan warna asli susu tersebut masih banyak. Berbeza jika bentuk, jumlah dan warna susu tersebut hilang. Dalam hal ini pengharaman tidak akan berlaku<sup>412</sup>.

Bagi pendapat ulama mazhab Maliki pula mengatakan susu itu hendaklah tidak bercampur dengan benda-benda lain seperti makanan, minuman dan ubatan. Sekiranya

---

<sup>410</sup> Jabatan Mufti Kerajaan Brunei, 2001.

<sup>411</sup> Al-Mawardi, *Kitab al-Rida'*, 245-252.

<sup>412</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:408; al-Mawardi, *Kitab al-Rida'*, 373; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1972.

dicampur dan campuran tersebut lebih banyak daripada susu ibu sehingga menghilangkan rasa susu, maka bayi yang meminumnya tidaklah dianggap anak susuan. Tetapi sekiranya air susu tersebut lebih banyak atau sama banyaknya dengan bahan campuran tersebut, maka ianya dianggap penyusuan dan menjadi mahram penyusuan. Menurut pendapat Mazhab al-Shafi'i susu yang dicampur dengan makanan atau minuman yang lain, hukumnya adalah terjadinya penyusuan yang mengharamkan. Mereka membandingkan dengan percampuran benda haram ke dalam makanan. Contohnya arak yang dimasukkan ke dalam makanan. Ianya tetap diharamkan sama ada dimasukkan sedikit atau banyak<sup>413</sup>. Demikian juga dengan penyusuan, ianya tetap mengharamkan sama ada dicampurkan dengan makanan yang beku atau minuman yang cair. Ini bermakna susu ibu yang dicampur dengan bubur atau air masak kedua-duanya akan mensabitkan pengharaman nasab apabila memenuhi syarat-syaratnya. Tidak kira sifat asal susu tersebut berubah atau tidak<sup>414</sup>.

Ulama dari kalangan mazhab Hanbali juga turut mempunyai pandangan yang sama dengan mazhab al-Shafi'i. Ibn Qudamah dalam kitabnya memberi alasan bahawa apa pun yang dilakukan oleh seseorang sebelum ia memberikan air susu ibu kepada bayinya, yang jelas susu tersebut akan masuk melalui kerongkongnya dan akan sampai ke dalam rongga perutnya dan dapat menumbuhkan daging serta mempercepat pertumbuhan tulang. Maka ia dikira susuan secara semula jadi serta berlaku mahram penyusuan antara bayi dan wanita itu<sup>415</sup>.

Pendapat yang terpilih dalam hal ini ialah dari pandangan Mazhab al-Shafi'i iaitu menjadi mahram penyusuan kerana masuknya susu ibu ke dalam rongga badan seseorang bayi dan ianya juga mengenyangkan. Ini adalah pendapat sebahagian besar jumhur fuqaha' dan para sahabat<sup>416</sup>. Ini kerana elemen-elemen yang boleh mensabitkan

---

<sup>413</sup> Al-Mawardi, *Kitab al-Rida'*, 373.

<sup>414</sup> Al-Sharbini, *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'ani Alfaz al-Minhaj*, 5:127.

<sup>415</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 2:1972.

<sup>416</sup> *Ibid.*, 1972.

pengharaman hasil dari susu ibu seperti pembentukan daging dan tulang, kenyang tetap wujud dalam kandungan susu tersebut sekalipun ia bercampur dengan bahan-bahan lain dengan mematuhi syarat-syarat penyusuan seperti usia bayi, bilangan penyusuan dan sebagainya yang berkaitan dengan pensabitan mahram penyusuan.

### iii. Penyusuan Kepada Orang Dewasa

Para ulama dahulu dan sekarang telah membahaskan mengenai penyusuan terhadap orang dewasa yang mana ianya berkaitan dengan pengharaman pernikahan saudara susuan atau tidak. Jumhur ulama' bersepakat bahawa penyusuan yang diharamkan adalah penyusuan yang terjadi sewaktu bayi itu tidak melebihi umur dua tahun. Ini bersesuaian dengan pendapat ulama' Imam Malik dalam *al-Muwatta'* dan pengikutnya yang cenderung menyatakan susuan diharamkan yang disamakan dengan hubungan nasab adalah jika susuan itu masih dalam usia dua tahun<sup>417</sup>. Mereka berpendapat bahawa konsep penyusuan adalah menyusukan bayi disebabkan bayi tersebut kelaparan. Sepertimana hadis daripada Aisyah RA:

عن عائشة رضي الله عنها: ((...إِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ)).

Maksudnya: "Daripada Aisyah RA. Sesungguhnya penyusuan itu dari sebab kelaparan"<sup>418</sup>.

Walaupun begitu, segelintir ulama mengatakan terjadinya pengharaman disebabkan penyusuan walau pun diminum oleh orang yang telah melebihi usia dua tahun atau orang dewasa. Muhammad bin Hazm dan Daud al-Zahiri berpendapat bahawa semua bentuk penyusuan adalah mengharamkan pernikahan sesama saudara susuan sama ada penyusuan itu diusia bayi atau dewasa<sup>419</sup>. Ini bersesuaian dengan hadis daripada Aisyah RA:

---

<sup>417</sup> Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim, *Zad al Ma'ad*, (Beirut: Muassasah al Risalah, 1992), 5:571; Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 66.

<sup>418</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab: al-Nikah, Bab: Man Qala: La Rada' Ba'da Hawlayni, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu'ah al-Hadis al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, no. Hadis 5102, 441.

<sup>419</sup> Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 65.

جَاءَتْ سَهْلَةُ بِنْتُ سُهَيْلٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِ أَبِي حَذِيفَةَ مِنْ دُخُولِ سَالِمٍ وَهُوَ حَلِيمُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْضِعِيهِ قَالَتْ وَكَيْفَ أَرْضِعُهُ وَهُوَ رَجُلٌ كَبِيرٌ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ رَجُلٌ كَبِيرٌ

Maksudnya : “Sahlah binti Suhayl datang kepada Nabi SAW lalu berkata: Wahai Rasulullah, aku melihat perubahan air muka Abu Hudzaifah setiap kali Salim menemuiku, padahal ia adalah anak asuhnya. Nabi SAW bersabda: Kalau begitu, susuilah ia! Sahlah bertanya: Bagaimana aku menyusunya, sedang ia adalah orang dewasa? Rasul Allah SAW tersenyum lalu bersabda: Aku juga tahu bahwa ia sudah dewasa”<sup>420</sup>.

Hadis ini membuktikan penyusuan orang dewasa adalah terjadi mahram susuan kerana Salim pada ketika itu sudah melebihi usia dua tahun dan telah meningkat dewasa.

Para ulama’ yang menolak pendapat tidak terjadinya pengharaman perkahwinan ini berdasarkan hadis Ummu Salamah dan isteri-isteri Nabi SAW yang membangkang penyusuan orang dewasa<sup>421</sup>. Hadis tersebut ialah:

عن عائشة: ((... ما نرى هذا إلا رخصةً أرخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم خاصة)).

Maksudnya: “Daripada Aisyah RA, tidak kami lihat (penyusuan dewasa) ini kecuali ianya adalah rukhsah yang diberi oleh Rasulullah SAW kepada Salim secara khusus”<sup>422</sup>.

Pendapat ini dipegang oleh mazhab empat iaitu daripada Hanafiyyah, al-Maliki, al-Shafi’i dan Hanbali<sup>423</sup>.

Justeru, pendapat yang rajih dalam isu penyusuan kepada orang dewasa adalah berpegang kepada pandangan jumah fuqaha, tabi’in dan para sahabat. Mereka

<sup>420</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab: : al-Rida’, Bab: Rada’ah al-Kabir, lihat al-Naysaburi, *Sahih Muslim* dalam *Mausu’ah al-Hadis al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, no. Hadis 3600, 923.

<sup>421</sup> Al-Shafi’i, *al-Umm*, 891.

<sup>422</sup> Al-Shawkani, *Nayl al-Autar*, Kitab: al-Rida’, Bab: Ma Ja’a Fi Rida’ah al-Kabir, No Hadis 2979, 1321; Hadis riwayat Muslim, Kitab: : al-Rida’, Bab: Rada’ah al-Kabir, lihat *Sahih Muslim* dalam *Mausu’ah al-Hadis al-Sharif al-Kutubu al-Sittah*, no. hadis 3605, 923.

<sup>423</sup> Al-Kasani, *Badai’ al-Sanai’ Fi Tartib al-Sharai’*, 3:401-402..



mengatakan penyusuan orang dewasa tidak berlaku mahram susuan. Hadis Salim telah dimansuhkan dengan ayat al-Qur'an sebagaimana firman Allah SWT iaitu:

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾

Al-Baqarah 2:233

Maksudnya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, iaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.

Ayat ini dengan jelas menunjukkan penyusuan yang terjadi mahram adalah dalam tempoh dua tahun sahaja. Pentarjihan ini dikuatkan lagi dengan hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ((لَا رِضَاعَ إِلَّا فِي الْحَوْلَيْنِ))

Maksudnya: "Tiada penyusuan kecuali dalam tempoh dua tahun"<sup>424</sup>.

#### iv. Penyusuan dengan Cara *Wujur* dan *Sa'ut*

*Wujur* ialah memasukkan ubat ke pertengahan mulut<sup>425</sup>. Dalam kes ini ialah memasukkan susu dengan alat-alat tertentu seperti wayar getah dan sebagainya ke dalam mulut bayi. Manakala *sa'ut* pula membawa makna memasukkan ubat atau susu ke dalam tubuh badan bayi melalui hidung<sup>426</sup>. Dalam hal ini, para fuqaha' telah berselisih pendapat kepada tiga pandangan. Imam al-Shafi'i berpendapat *sa'ut* dan *wujur* membawa makna yang sama dengan penyusuan. Sekiranya cukup syarat dan peraturannya, anak tersebut akan menjadi anak susuan dan tertakluk ke atasnya hukum-hakam yang berkaitan dengan penyusuan yang mengharamkan<sup>427</sup>.

Manakala mazhab 'Ata' dan Daud berpendapat *wujur* dan *sa'ut* tidak dikira sebagai penyusuan yang mengharamkan dan tidak tertakluk ke atasnya hukum-hakam yang berkaitan dengan ibu susuan<sup>428</sup>. Mereka berdalilkan kepada ayat al-Quran iaitu:

﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾

<sup>424</sup> Al-San'ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulughi al-Maram*, Kitab: al-Rada', Bab: La Rada' Illa Fi al-Hawlayni, no. Hadis 1073:718.

<sup>425</sup> Al-Razi, *Mukhtar al-Sihhah*, 296.

<sup>426</sup> *Ibid*, 126.

<sup>427</sup> Al-Mawardi, *Kitab al-Rida'*, 372; Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 62.

<sup>428</sup> Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 62.

Terjemahan: Dan ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan dan ibu-ibu kepada isteri kamu.

Berdasarkan kepada ayat ini jelas menunjukkan bahawa penyusuan itu haruslah dari payudara seorang wanita ke mulut bayi. Susu tersebut akan masuk ke dalam perut bayi dengan perantaraan payudara seorang wanita atau ibu. Maka sekiranya dimasukkan susu ke dalam hidung atau dimasukkan ke dalam hidung dengan wayar, ia tidak lagi dipanggil penyusuan. Sebaliknya dipanggil menuang atau memasukkan dengan paksa. Maka penyusuan seperti ini tidak mengharamkan.

Pandangan yang ketiga ialah mazhab Hanafi mengatakan penyusuan secara *wujur* dikira sebagai penyusuan yang mengharamkan. Ada pun penyusuan melalui *Sa'ut* tidak dikira sebagai penyusuan yang mengharamkan<sup>429</sup>. Mereka berdalilkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah RA:

عن عائشة رضي الله عنها: ((...إِنَّمَا الرُّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ)).

Terjemahan: “Daripada Aisyah RA. Sesungguhnya penyusuan itu dari sebab kelaparan”<sup>430</sup>.

Memasukkan susu ke dalam mulut dengan wayar dan sebagainya menghasilkan zat dan memberi kenyang kepada bayi kerana susu akan masuk ke dalam perut bayi. Manakala susu yang dimasukkan ke dalam hidung tidak terus masuk ke dalam perut. Keadaan ini sama seperti suntikan dan memasukkan susu ke dalam dubur.

Pendapat yang *rajih* adalah pendapat yang pertama. Mereka menyatakan penyusuan dikira dengan cara *wujur* dan *sa'ut*. Ini disokong oleh beberapa ulama fiqh di dalam beberapa kitab yang *mu'tabar* seperti *Hasyiah Ibnu 'Abidin* dan *Badai' al-Sana'i*<sup>431</sup>. Mereka berpendapat *sa'ut* dan *wujur* akan dikira sabit sebagai penyusuan

<sup>429</sup> Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 62.

<sup>430</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab: al-Nikah, Bab: Man Qala: La Rada' Ba'da Hawlayni, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu'ah al-Hadith al-Sharif al-Kutubu al-Sittah*, no. Hadis 5102, 441.

<sup>431</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 3:407-408.

yang mengharamkan. Ini kerana semua cara kemasukan susu ke dalam badan bayi tetap mengenyang dan menguatkan tulang-tulang dengan syarat cukup bilangan kenyangnya.

#### iv Penyusuan dari Susu yang Beku atau yang Dicairkan

Meminum susu cair dari payudara seseorang wanita jelas mensabitkan pengharaman nasab apabila memenuhi syarat-syaratnya. Anak tersebut akan menjadi anak susuan kepada wanita tersebut. Persoalannya sekarang, sekiranya susu tersebut telah dibekukan sehingga menjadi keju atau dicairkan adakah pengharaman tersebut masih berterusan? Dalam perkara ini para ulama' mempunyai pandangan yang berbeza. Antaranya ialah pendapat Mazhab al-Shafi'i. Mereka berpendapat penyusuan tersebut berlaku dan pengharaman nasab akan tetap sabit walaupun ianya dibekukan atau dicairkan. Susu ibu tetap dikategorikan sebagai susu walaupun ianya dibekukan dan kesannya tetap mengenyangkan bayi yang memakannya. Maka pengharaman nasab akan berlaku<sup>432</sup>.

Mereka berpandukan kepada beberapa dalil, antaranya:

1. Hadis baginda SAW yang diriwayatkan oleh 'A'ishah RA:

عن عائشة رضي الله عنها: ((...إِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ المَجَاعَةِ)).

Terjemahan: "Daripada Aisyah RA. Sesungguhnya penyusuan itu dari sebab kelaparan"<sup>433</sup>.

Berpandukan hadis tersebut didapati penyusuan adalah untuk menghilangkan kelaparan bayi. Kelaparan tersebut boleh dihilangkan samaada dengan susu cair atau susu beku. Apa yang diharamkan semasa cair, maka ianya juga akan diharamkan walaupun bersifat beku. Mereka juga berpendapat, sekiranya susu cair boleh mengenyangkan bayi dari kelaparan, maka susu yang telah menjadi keju atau beku lebih-lebih lagi mampu menghilangkan kelaparan<sup>434</sup>.

---

<sup>432</sup> Al-Shafi'i, *al-Umm*, 892.

<sup>433</sup> Hadis riwayat al-Bukhari, Kitab: al-Nikah, Bab: Man Qala: La Rada' Ba'da Hawlayni, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu'at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, no. Hadis 5102, 441.

<sup>434</sup> Al-Muti'i. Muhammad Najib, *Kitab Majmu' Sharh al-Muhazzab Li Shirazi*, (Jeddah: Maktabah al-Irshad, t.t.), 2:185.

Manakala Mazhab Hanafi pula berpendapat bayi yang memakan susu ibu yang beku atau dicairkan tidak disabitkan dengan pengharaman nasab<sup>435</sup>. Mereka berdalilkan kepada ayat yang berbunyi:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

Al-Nisa'4: 23

Terjemahan : “Dan ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sesusuan dan ibu-ibu kepada isteri kamu”.

Berdasarkan kepada ayat ini, susu beku atau susu yang dicairkan tidak membawa kepada maksud penyusuan yang sebenar. Ini kerana susu tersebut tidak membawa maksud penyusuan dari seorang ibu kepada seorang anak. Selain itu, susu yang telah dibekukan juga telah hilang namanya. Ianya tidak lagi dipanggil susu sebaliknya dipanggil keju, susu cair dan sebagainya. Apa yang penting susu yang pada asalnya adalah sejenis minuman yang mengenyangkan telah bertukar kepada makanan. Maka dengan perubahan tersebut ianya tidak lagi mengharamkan.

Pendapat yang *rajih* dalam hal ini adalah pendapat Mazhab al-Shafi'i kerana dalil mereka yang lebih kuat. Susu sama ada ianya cair atau beku tetap datangnya dari seorang wanita dan tetap mengenyangkan. Maka penyusuan dengan cara ini adalah mensabitkan pengharaman nasab.

#### 4.4.3 Dokumentasi Pembuktian Pengambilan Ibu Susuan

Perubahan pola kehidupan masyarakat yang berhadapan dengan gelombang teknologi menuntut masyarakat membatasi kehidupan mereka melalui kaedah *fiqhiyyah*, iaitu (*Saddu al-Zara'i*). Iaitu menutup jalan atau mudah difahami ialah sesuatu perkara yang boleh membawa kepada kemungkaran perlu dihalang proses yang membawa kepada kemungkaran tersebut. Kaedah ini digunapakai dalam isu penyusuan kerana wujud amalan pengambilan ibu susuan.

---

<sup>435</sup> Al-Zil'i, Jamal al-Din Abi Muhammad 'Abd Allah bin Yusuf al-Hanafi, *Tabyin Al-Haqa'iq Sharh Kanz Al-Daqa'iq*, (Lubnan: Dar al-Kutub Al-'Ilmiah, 2000), 2:184.

Lontaran isu pengambilan ibu susuan ini dengan mendokumentasikan pembuktian adalah bertujuan untuk menjelaskan konsep penyusuan dalam menentukan mahram susuan. Selain itu, ia juga sebagai wasilah mengesyorkan jabatan tertentu agar didokumenkan bukti pengambilan ibu susuan sama ada di peringkat jabatan pendaftaran negara atau pejabat agama. Tindakan ini adalah berasaskan kaedah fiqhiyyah iaitu “نصرف الإمام منوط بالمصلحة” yang memberi makna “sesuatu tindakan imam (ketua negara) mesti berpandukan masalahah”<sup>436</sup>.

#### **4.4.3 (a) Mekanisme Pensabitan Mahram Susuan**

Islam telah meletakkan dua mekanisme dalam penentuan mahram penyusuan iaitu penyaksian “*syahadah*” dan pengakuan “*iqrar*”. Dalam isu penyaksian, timbul perselisihan pandangan dalam menentukan jumlah dan kedudukan seseorang saksi<sup>437</sup>. Menurut mazhab Hanafi, penyaksian yang diterima pakai dalam mensabitkan pengharaman susuan ialah sama keadaannya dalam bab harta iaitu dua orang lelaki atau seorang lelaki dan dua orang wanita. Sekiranya penyaksian melalui seorang wanita tidak boleh dijadikan hujjah penyaksian tersebut.

Manakala mazhab al-Shafi‘i pula memutuskan penyaksian dalam kes ini ialah dua orang lelaki atau seorang lelaki dengan dua orang wanita atau empat orang wanita. Menurut mazhab Hanbali, jumlah bilangan saksi sama seperti mazhab al-Shafi‘i kecuali mereka menerima penyaksian seorang wanita iaitu ibu susuan itu sendiri.

Dalam hal ini pandangan yang terpilih adalah pandangan mazhab Hanbali bardalilkan kepada kisah ‘Uqbah bin al-Harith yang mana beliau berkahwin dengan seorang wanita bernama Ummu Yahya binti Abi Ihab. Apabila didengari oleh seorang hamba beliau berkata: “Aku telah menyusui kamu berdua”. Kemudian ‘Uqbah

---

<sup>436</sup> Al-Zarqa’, *Sharh al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah*, 309.

<sup>437</sup> Zaydan, *al-Mufasssal Fi Ahkam Mar’ah wa Baitul Muslim Fi Syariah Islamiyyah*, 6: 267-272; Al-Sartawi, *Sharh Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, 67-68.

bersegera menemui Nabi SAW lalu menceritakan apa yang berlaku. Apabila beliau mengadu halnya kepada Nabi SAW sehingga tiga kali, lalu baginda membubarkan perkahwinan tersebut sekali pun dengan penyaksian seorang wanita hamba. Hadis tersebut ialah:

عن عقبة ابن الحارث: أنه تزوّج أم يحيى بنت أبي إهابٍ فجاءت امرأة (أمةً سوداءً)، فقالت: لقد أرضعتُكما، فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: كيف؟ وقد قيلَ ففارقها عقبة، فنكحت زوجاً غيره.

Terjemahan: “Daripada ‘Uqbah bin al-Haris, beliau telah berkahwin dengan Ummu Yahya iaitu anak perempuan Abi Ihab, kemudian didatangi seorang wanita (hamba perempuan berkulit hitam) lalu berkata: sesungguhnya aku telah menyusui kamu berdua. Kemudian ditanya kepada Rasulullah SAW, baginda berkata: Bagaimana? Dikatakan baginda membubarkan perkahwinan ‘Uqbah, lalu wanita itu mengahwini lelaki lain”<sup>438</sup>.

Berpandukan hadis ini jelas menunjukkan penyaksian seorang wanita iaitu ibu susuan sendiri boleh dijadikan pembuktian yang mensabitkan mahram susuan. Hadis yang diriwayatkan itu adalah hadis sahih<sup>439</sup>.

Pensabitan mahram susuan juga diputuskan melalui pengakuan iaitu *iqrar*. Pengakuan ini berlaku melalui pengakuan sama ada pengakuan suami atau pengakuan pihak isteri. Pengakuan oleh kedua pihak ini memberi implikasi kepada penentuan hukum sabit mahram atau sebaliknya.

Mutakhir ini, berbagai bentuk penyusuan berlaku seperti penyusuan anak daripada bangsa yang berlainan iaitu sebagai contoh warga Malaysia mempunyai anak kecil diberi hak penjagaan sementara kepada warga Arab sewaktu ibunya mengikuti kelas pengajian di Negara tersebut. Anak tersebut telah melalui proses penyusuan yang sempurna syarat-syaratnya dengan wanita Arab. Implikasi kepada penyusunan itu,

---

<sup>438</sup> Al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, Kitab: al-Nikah, Bab: Shahadah al-Mar’ah al-Wahidah ‘Ala al-Rida’, no. Hadis: 2259, 713-714; al-Sin’ani, *Subul al-Salam al-Musilah Ila Bulughhi al-Maram*, Kitab: al-Rada’, Bab: Qabul Shahadah al-Murda’ah, no. Hadis 1075, 718.

<sup>439</sup> Al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, 713.

kanak-kanak tersebut telah mempunyai hubungan susuan dengan keluarga Arab tersebut.

Berdasarkan situasi ini, bayi hanya meminum susu ibu susuannya tanpa terus melalui payudara telah berlaku. Mereka diberi susu yang dihantar menggunakan khidmat penghantaran susu ibu dari negeri yang berbeza yang mana ibu susu tidak melihat dan mengenali bayi susuannya sehingga tercetus hubungan nasab iaitu anak susuannya. Inovasi dalam sains dan teknologi yang memberangsangkan iaitu dengan memperkenalkan peralatan untuk menyimpan susu ibu bermula daripada alat pemerah susu yang eksklusif sehingga diperkenalkan plastik simpanan susu ibu secara khusus supaya nilai kualiti susu ibu tidak berubah.

Dua situasi yang berlaku ini kedua-duanya memerlukan pengakuan daripada ibu bayi tersebut atau perantaraan pihak luar bahawa anak mereka adalah anak susuan orang lain. Justeru, disarankan kepada pihak jabatan pendaftaran negara atau mana-mana institusi berkaitan agar mendokumenkan kes-kes penyusuan yang berlaku dengan mengeluarkan sijil anak susuan atau seumpamanya supaya tidak berlaku kecelaruan hubungan sosial. Ini merupakan langkah pengaplikasian kaedah *saddu al-zara'i* iaitu mengelakkan daripada berlaku perkahwinan sesama mahram susuan. Masalah perkahwinan sesama mahram susuan sudah berlaku dizaman Rasulullah SAW berpandukan kisah 'Uqbah bin al-Harith. Perkara yang sama juga akan berlaku lebih-lebih lagi di era globalisasi ini. Mendokumentasikan pembuktian tersebut merupakan masalah umum iaitu bagi menjamin kesejahteraan dan keharmonian hidup masyarakat dalam sistem kekeluargaan Islam.

#### **4.4.3 (b) Pendekatan Mendokumentasikan Bukti Penyusuan**

Melihat kepada pengaruh perubahan sosial yang berlaku dan impaknya dalam kehidupan sosial masyarakat, menjadi tanggungjawab pihak tertentu sama ada Jabatan

Pendaftaran Negara atau institusi-institusi tertentu seperti Pejabat Agama mengeluarkan peruntukan atau menggubal ketetapan baharu tentang bukti pengambilan ibu susuan yang memenuhi syarat-syarat penyusuan sebagai mahram sama ada didokumentasikan dalam bentuk “sijil ibu susuan” atau lain-lain bentuk cara pembuktian seperti suratakuan bersumpah dan sebagainya secara rasmi. Mendokumentasikan bukti pengambilan ibu susuan adalah wajar, sebagai prosedur baharu dalam proses permohonan perkahwinan kerana suasana kehidupan yang diibaratkan sebagai “dunia tanpa sempadan” dan ia diperlukan sebagai lampiran dokumen tambahan atau ruang pengakuan bakal suami dan isteri dalam borang permohonan perkahwinan bagi memastikan pasangan tersebut bukan mahram susuan. Selain itu ia juga boleh diatasi dengan pengesahan di peringkat kampung yang melibatkan penghulu atau jawatankuasa tertentu sebelum permohonan perkahwinan di hantar ke Pejabat Agama. Langkah ini adalah sejajar dengan kaedah *fiqhiyyah* dan menepati sasaran *maqasid al-shari’ah* iaitu pemeliharaan keturunan. Alternatif membuktikan pengambilan ibu susuan secara rasmi ini sangat signifikan diaplikasikan kerana arus globalisasi mendepani cabaran yang memungkinkan perkara mustahil berlaku.

#### **4.4.3 (c) Fatwa Tentang Mekanisma Pensabitan Penyusuan**

Menurut fatwa yang dikeluarkan oleh *Dar al-Ifta*<sup>440</sup> menyebut saksi dan pengakuan adalah mekanisma yang digunakan untuk mensabitkan kes penyusuan seseorang bayi dengan ibu yang menyusuinya. Ulama berselisih pandangan tentang pensabitan melalui penyaksian, iaitu tentang bilangan saksi yang diperlukan dan penerimaan saksi oleh seorang wanita. Sesetengah fuqaha berpandangan memadai dengan saksi seorang wanita dan dengan kesaksiannya diputuskan sebagai haram berkahwin dengan bayi yang disusui itu. Pandangan ini adalah pandangan Tawus, al-Zuhri, al-Awza’i, Ibn Abi Dhi’b, Sa’id bin ‘Abd al-‘Aziz. Al-Sha’bi menyebut bahawa diharuskan saksi seorang wanita

---

<sup>440</sup> <http://www.alifta.net>. 11.11.2015.



dalam konteks ini memandangkan hal penyusuan adalah melibatkan aurat wanita. Pandangan ini juga adalah pandangan dalam mazhab Shafi'i. Penyusuan juga disabitkan melalui pengakuan.

Fatwa ini tidak memperincikan tentang isu-isu penyusuan kontemporari iaitu hanya susu ibu sahaja dihantar untuk diberi kepada bayi dengan kadar melebihi jarak musafir, tanpa ibu susu tersebut mengenali bayi yang akan disusuinya. Justeru, sebagai inovasi kepada mekanisma pensabitan hukum penyusuan yang terhad kepada dua konsep, perlu diharmonikan dengan mendokumentasikan bukti penyusuan diperingkat pejabat atau majlis agama agar penjagaan nasab sentiasa terpelihara dan mengharmonikan lagi hubungan nasab antara keluarga ibu susu dan bayi.

#### **4.5 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Pelaksanaan *'Iddah Dan Ihdad* Dalam Kalangan Wanita Berkerjaya**

##### **4.5.1 Faktor Perubahan Sosial Dalam Isu Pelaksanaan *'Iddah***

Sebagaimana dinyatakan dalam isu penglibatan wanita dengan alam kerjaya sedikit sebanyak mengekang kebebasan wanita muslimah menjalankan tuntutan hukum syarak kerana keterikatannya dengan ketetapan atau peraturan kerjaya. Keterikatan dengan ketetapan atau peraturan birokrasi dalam sesebuah majikan merupakan faktor yang merubah suasana hidup wanita yang berkerjaya seterusnya memberi impak kepada pelaksanaan hukum syarak.

##### **4.5.2 Definisi *'Iddah dan Ihdad*, Jenis *'Iddah* Serta Cara Pelaksanaan Hukum *'Iddah dan Ihdad***

Ulama mazhab empat mempunyai definisi tersendiri dalam mentakrifkan terminologi *'iddah* ini.

#### 4.5.2 (a) Definisi 'Iddah Di Sisi Mazhab Empat

'Iddah menurut mazhab al-Hanafiyyah iaitu tempoh penahanan diri yang diwajibkan ke atas wanita apabila tamat ikatan perkahwinan secara sah atau syubhah<sup>441</sup>. Al-Malikiyyah pula mendefinisikan sebagai tempoh yang ditetapkan syarak bagi menghalang isteri yang dicerai selepas disetubuhi atau kematian suami dari berkahwin<sup>442</sup>. Manakala al-Shafi'iyah mendefinisikan sebagai penahanan kepada wanita dari berkahwin selepas penceraian dengan suami mereka<sup>443</sup>. Adapun mazhab al-Hanabilah menyatakan 'iddah sebagai menunggu dengan menahan diri dalam tempoh ditetapkan syarak iaitu pada tempoh tertentu yang menyekat diri wanita, bagi mengenalpasti rahim wanita bebas dari kandungan janin samaada cara memastikan itu melalui kelahiran atau melalui tiga kali suci atau ditentukan dengan bulan (*ashhur*)<sup>444</sup>. Kesimpulan dari definisi yang dinyatakan itu boleh diringkaskan 'iddah sebagai tempoh yang ditentukan syarak yang menghalang wanita dari berkahwin<sup>445</sup>.

Nas al-Quran yang memperincikan tentang 'iddah ini ialah:

يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ<sup>ط</sup>

Al-Talaq 65:1

Terjemahan: Wahai Nabi! Apabila kamu - (engkau dan umatmu) - hendak menceraikan isteri-isteri (kamu), maka ceraikanlah mereka pada masa mereka dapat memulakan 'iddahnya, dan hitunglah masa 'iddah itu (dengan betul)...

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ<sup>ع</sup>

Al-Baqarah 2:228

<sup>441</sup> Al-Ghanimi, 'Abd al-Ghani al-Damshiqi al-Midani al-Hanafi, *al-Libab Fi Sharh al-Kitab*, (Lubnan: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1993), 3:80; al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad, *Kitab al-Ta'rifat*, (Lubana: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2003), 121.

<sup>442</sup> Al-Dardir, *al-Sharhu al-Saghir 'ala Aqrabi al-Masalik 'ila Mazhab al-Imam Malik*, 2:671.

<sup>443</sup> Al-Mawardi, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad bin Habib, *al-Hawi al-Kabir*, Tahqiq: 'Ali Muhammad Mu'awwad, (Luban: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 11:163.

<sup>444</sup> Al-Buhuti, Mansur bin Idris, *Kasshaf al-Qina' 'An Matn al-Iqna'*, tahqiq: Ibrahim Ahmad 'Abd al-Hamid, (al-Sa'udiyyah: Dar 'Alim al-Kutub, 2003), 4:2765.

<sup>445</sup> Siti Fatimah binti Salleh, *al-A'dhar al-Khassah Bi al-Nisa' wa Ahkamuha Fi al-'Ibadat: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah*, (Jordan: Dar al-Nafais, 2014), 203.

Terjemahan: Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali suci (dari haid).

وَالَّتِي يَبْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي  
لَمْ تَحْضَنْ<sup>٤٦٦</sup> وَأَوْلَتْ الْأَحْمَالَ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ<sup>٤٦٧</sup>

Al-Talaq 65:4

Terjemahan: Dan perempuan-perempuan dari kalangan kamu yang putus dari kedatangan haid, jika kamu menaruh syak (terhadap tempoh 'iddah mereka) maka 'iddahnya ialah tiga bulan; dan (demikian) juga 'iddah perempuan-perempuan yang tidak berhaid. dan perempuan-perempuan mengandung, tempoh 'iddahnya ialah hingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا<sup>٤٦٨</sup>

Al-Baqarah 2:234

Terjemahan: Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu, sedang mereka meninggalkan isteri-isteri hendaklah isteri-isteri itu menahan diri mereka (ber 'iddah) selama empat bulan sepuluh hari.

#### 4.5.2 (b) Definisi *Ihdad*

*Ihdad* didefinisikan sebagai meninggalkan perhiasan dalam tempoh 'iddah<sup>446</sup>.

Manakala *ihdad* dari sudut istilah<sup>447</sup> mengikut mazhab al-Hanafiyyah: iaitu seseorang wanita meninggalkan kelazatan, perhiasan kecantikan, bercelak, memakai wangian kecuali kerana keuzuran. Al-Malikiyyah menterjemahkan *ihdad* sebagai wanita ber 'iddah kematian suami tidak mengenakan sesuatu perhiasan kecantikan sama ada perhiasan emas, perak, bercelak atau seumpamanya. Mengelakkan dari memakai pakaian yang berwarna warni kecuali warna hitam. Mengelakkan memakai wangian, berinai, atau lumuran yang berbau wangi, tidak menyikat rambut dengan mendandan rambut di kepala. Menurut al-Shafi'iyah *ihdad* ialah meninggalkan pakaian warna warni untuk berhias, begitu juga wangian sekali pun pada waktu malam dan tidak

<sup>446</sup> Al-Fayruz Abadi, *al-Qamus al-Muhit*, 351.

<sup>447</sup> 'Abd al-Mun'am, Mahmud 'Abd al-Rahman, *al-Mustalahat wa al-Alfaz al-Fiqhiyyah*, (Qaherah: Dar al-Fadilah, t.t.), 1:552; Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 2:117-118.

memakai perhiasan emas perak di siang hari. Di sisi al-Hanabilah<sup>448</sup> mereka mendefinisikan *ihdad* sebagai wanita ber'*iddah* mengelakkan diri dari memakai wangian dan berhias yang menarik perhatian melihatnya, menetap di selain rumahnya serta berniqab.

Berpandukan definisi yang dinyatakan itu boleh disimpulkan *ihdad* ini sebagai menahan atau menjauhkan diri wanita kepada unsur-unsur yang boleh membawa kepada jimak atau menarik perhatian terhadapnya samaada kerana perhiasan atau seumpama dengannya dalam tempoh tertentu dan keadaan tertentu<sup>449</sup>.

Berpandukan definisi yang dinyatakan oleh mazhab empat, didapati beberapa etika yang mesti dipatuhi oleh wanita dalam keadaan ber'*iddah* kematian suami. Antaranya ialah seperti tidak boleh berkahwin dalam tempoh '*iddah* dan *ihdad*, berinai, memakai celak, melumur minyak wangi wangen –tiga perkara yang disebutkan itu dibolehkan jika tujuan untuk rawatan-, memakai pakaian untuk berhias, memakai perkara yang boleh menarik perhatian orang yang melihatnya, memakai pakaian warna warni, memakai perhiasan emas dan perak, keluar dari rumah yang didiami semasa dalam ikatan perkahwinan<sup>450</sup>.

#### **4.5.2 (c) Jenis '*Iddah***

Terdapat beberapa klasifikasi '*iddah* yang dikategorikan oleh ulama iaitu pembahagian mengikut *al-tasmiyah* iaitu '*iddah* wafat dan '*iddah* penceraian. Selain itu dikategorikan juga '*iddah* mengikut tempoh atau waktu iaitu *al-aqra*', *al-ashhur* dan kelahiran anak bagi yang hamil. Walau bagaimana pun kedua-dua pembahagian ini hanyalah dilihat dari dua dimensi yang berbeza. Hakikatnya jika digabungkan kedua-

---

<sup>448</sup> Al-Buhuti, Mansur bin Yunus, *al-Raudu al-Murbi' Sharh Zadi al-Mustaqni'*, tahqiq: Muhammad Nizar Tamim, Haitham Nizar Tamim, (Lubnan: Sharikah Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, t.t.), 426.

<sup>449</sup> Al-'Usayli, *al-Furuq al-Fiqhiyyah Baina al-Rajul wa al-Mar'ah Fi al-Ahwal al-Shakhsiyyah: Dirasah Fiqhiyyah*, 320.

<sup>450</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muqi'iyin*, 1: 440; Al-Sa'di, *Fiqh al-Ahwal al-Shakhsiyyah: al-Athar al-Mutarattabah 'Ala Inhilal al-Zaujiyyah*, 51-52.

dua kategori ini ia adalah sama. Justeru, perincian yang akan dibincangkan ini adalah jenis idah mengikut waktu atau tempoh.

**Pertama: *Al-Aqra'*.** Idah ini diaplikasikan kepada wanita yang masih berhaid, diceraikan kerana talak, fasakh, persetubuhan yang *syubhah* atau nikah *fasid*. Nas al-Quran tentang ukuran piawaian berdasarkan *al-aqra'* ialah:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ

Al-Baqarah 2:228

Terjemahan: Dan isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali suci (dari haid).

**Kedua: *Al-Ashhur*.** Ukuran piawaian berdasarkan bulan atau *al-Ashhur* diaplikasikan bagi isteri yang diceraikan tetapi belum berhaid atau belum baligh dan juga bagi isteri yang sudah ketiadaan haid. Tempoh idah bagi mereka ini ialah tiga bulan berpandukan nas al-Quran tentang keadaan wanita tersebut iaitu:

وَالَّذِي يَيْسَّرُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحْضَنْ ۚ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

Al-Talaq 65:4

Terjemahan: Dan perempuan-perempuan dari kalangan kamu yang putus dari kedatangan haid, jika kamu menaruh syak (terhadap tempoh idah mereka) maka idahnya ialah tiga bulan; dan (demikian) juga idah perempuan-perempuan yang tidak berhaid. dan perempuan-perempuan mengandung tempoh idahnya ialah sehingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya.

Sebab kepada pelaksanaan *'iddah* ini juga adalah kerana talak, fasakh, persetubuhan yang *syubhah* atau nikah *fasid*.

Manakala ukuran *al-Ashhur* juga diaplikasikan kepada isteri yang kematian suami iaitu *'iddahnya* empat bulan sepuluh hari. Situasi ini juga digambarkan dalam firmanNya:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَبِنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا<sup>ط</sup>

Al-Baqarah 2:234

Terjemahan: Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu, sedang mereka meninggalkan isteri-isteri hendaklah isteri-isteri itu menahan diri mereka (ber'*iddah*) selama empat bulan sepuluh hari.

### **Ketiga: Kelahiran Bagi Wanita Hamil**

Ukuran '*iddah* melalui kelahiran bagi wanita yang hamil ialah bagi keadaan wanita yang kematian suami, begitu juga kerana talak, fasakh, persetubuhan yang *syubhah* atau nikah *fasid*. Nas al-Quran yang menyentuh tentang ukuran tersebut ialah:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ<sup>ج</sup>

Al-Talaq 65:4

Terjemahan: Dan perempuan-perempuan mengandung, tempoh '*iddah*nya ialah hingga mereka melahirkan anak yang dikandungnya.

### **4.5.2 (d) Hukum 'Iddah dan Ihdad Serta Cara Pelaksanaannya**

Melaksanakan hukum '*iddah* adalah wajib<sup>451</sup> bagi wanita yang diceraikan selepas disetubuhi dan tiada '*iddah* bagi isteri yang terbuang ikatan perkahwinannya sebelum berlaku jimak. Situasi yang berbeza bagi isteri yang bercerai kerana kematian suami, baginya kewajipan melaksanakan '*iddah* kematian sekalipun belum berlaku jimak<sup>452</sup>. Dalam tempoh tersebut juga haram bagi wanita berkahwin lain. Ditegah juga bagi wanita tersebut dari dipinang secara jelas atau secara langsung bagi semua wanita yang ber'*iddah* cerai atau kematian, hukum ini dilonggarkan ruang larangan bagi pinangan secara risikan bagi wanita ber'*iddah* kerana kematian<sup>453</sup>.

Cara pelaksanaan '*iddah* ialah wajib berada di rumah yang didiami semasa dalam ikatan perkahwinan atau di rumah yang diceraikan sehingga tamat tempoh

<sup>451</sup> Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Quran*, 4: 275; Muhammad 'Uqlah, *Nizam al-Usrah Fi al-Islam*, (Urdun: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 2003), 3:286.

<sup>452</sup> Al-Qurtubi, al-Jami' Li Ahkam al-Quran, 2: 120; Al-Sa'di, 'Abd al-Malik 'Abd al-Rahman, *Fiqh al-Ahwal al-Shakhsyiyah: al-Athar al-Mutarattabah 'Ala Inhilal al-Zaujiyyah, al-Dirasat al-'Ulya*, (t.tp, t.p, 2014), 36.

<sup>453</sup> Muhammad 'Uqlah, *Nizam al-Usrah Fi al-Islam*, 307-308.

'iddah kecuali dalam keadaan *darurah* tertentu<sup>454</sup>. Hal ini didasari oleh tuntutan Allah

SWT kepada wanita-wanita ber 'iddah dalam firmanNya:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ  
رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا تَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ  
مُبَيِّنَةٍ

Al-Talaq 65:1

Terjemahan: Wahai Nabi! apabila kamu - (engkau dan umatmu) - hendak menceraikan isteri-isteri (kamu), maka ceraikanlah mereka pada masa mereka dapat memulakan 'iddahnya, dan hitunglah masa 'iddah itu (dengan betul), serta bertaqwalah kepada Allah, Tuhan kamu. Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah-rumah kediamannya (sehingga selesai 'iddahnya), dan janganlah pula (dibenarkan) mereka keluar (dari situ), kecuali (jika) mereka melakukan perbuatan keji yang nyata.

Ayat ini menyentuh dua aspek, iaitu bagi pihak suami tidak boleh mengeluarkan isteri yang dicerai dari rumah dan dituntut kepada kaum isteri yang dicerai dengan talak atau kematian untuk berada di rumah yang didiami semasa dalam ikatan perkahwinan, tuntutan larangan keluar rumah adalah hak bagi suami kecuali dalam situasi *darurah* yang jelas. Sekiranya isteri tersebut keluar rumah secara sengaja, ditanggung baginya dosa dan tindakan tersebut tidak mengganggu perjalanan tempoh 'iddah<sup>455</sup>.

Manakala hukum *ihdad* pula ialah mengikut apa yang dinyatakan oleh al-Qurtubi iaitu hampir keseluruhan golongan ulama mengatakan *ihdad* itu suatu kewajipan yang mesti dilaksanakan oleh isteri yang kematian suami dalam tempoh 'iddahnya kecuali al-Hasan bin Abi al-Hasan al-Basri sahaja yang mengatakan tidak wajib berihdad<sup>456</sup>. Oleh kerana pandangan tentang ini adalah pandangan jumhur, ia

<sup>454</sup> Ibid.; Al-Sa'di, *Fiqh al-Ahwal al-Shakhsyiyah: al-Athar al-Mutarattabah 'Ala Inhilal al-Zaujiyyah*, 50.

<sup>455</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 9:296; Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-'Azim*, 1733;

<sup>456</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 2:119; Muhammad 'Uqlah, *Nizam al-Usrah Fi al-Islam*, 317.

ditarjihkan sebagai hukum yang mesti dilaksanakan oleh kaum wanita dalam tempoh *'iddah* kematian suami.

Dalam tempoh *ihdad* tersebut, salah satu perkara yang dituntut ialah tidak keluar dari rumah. Selain dari mematuhi larangan-larangan yang perlu dipatuhi semasa dalam tempoh *'iddah* bagi melaksanakan *ihdad*. Perlu ditekankan di sini tentang hak bagi wanita ber*ihdad* yang diberi kelonggaran.

#### **4.5.3 Kesan Perubahan Sosial Terhadap Gaya Pelaksanaan Hukum *'Iddah* Dan *Ihdad***

Jika merujuk pada gaya atau corak pelaksanaan *'iddah* dalam kalangan wanita sebelum era globalisasi atau pasca modenisasi, mereka mampu menterjemahkan pengaplikasian hukum syarak ke atas dirinya secara total kerana mereka masih belum berada dalam situasi perubahan sosial dengan keanggotaan wanita dalam bidang kerjaya yang seiring dengan kaum lelaki sebagaimana kontemporari ini. Jika dinilai contoh-contoh *darurah* yang dikemukakan oleh mazhab-mazhab, ulama tafsir dan sebagainya mereka menyebut justifikasi keharusan wanita *'iddah* dan *ihdad* keluar rumah pada zaman mereka adalah kerana rumahnya berada di kawasan binatang buas dan dikhuatiri tentang keselamatan diri wanita ber*'iddah* itu. Oleh yang demikian baginda SAW membenarkan mereka keluar rumah sebagai *rukhsah*<sup>457</sup>. Disebut juga kebenaran keluar kerana keperluan hidup, ia diizinkan hanya di waktu siang hari dan pada waktu malam mesti berada di rumah, keizinan ini bukan diberi kelonggaran (*rukhsah*) secara berterusan tetapi berbentuk keperluan mengikut kadar keuzuran yang dihadapi wanita tersebut<sup>458</sup>. Berpandukan penelitian dan analisis kepada konsep asal tuntutan *ihdad* ini ialah wanita dituntut melaksanakan *ihdad* di rumah tanpa keluar dari rumah sehingga tamat tempoh *'iddah*. Sandaran nas yang dimaksudkan itu ialah:

---

<sup>457</sup> Al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Quran*, 9:297; Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Quran*, 4: 276.

<sup>458</sup> Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Quran*, 4: 277.



((عَنْ عَمَّتِهِ زَيْنَبِ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، أَنَّ الْفُرَيْعَةَ بِنْتَ مَالِكِ بْنِ سِنَانَ، وَهِيَ أُخْتُ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ، أَخْبَرَتْهَا: أَنَّهَا جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهَا فِي بَنِي خُدْرَةَ، فَإِنَّ زَوْجَهَا خَرَجَ فِي طَلَبِ أَعْبُدٍ لَهُ أَبْقُوا، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِطَرْفِ الْفُدُومِ لِحَقِّهِمْ، فَفَتَلَوْهُ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي فِي بَنِي خُدْرَةَ، فَإِنَّ زَوْجِي لَمْ يَشْرِكْنِي فِي مَسْكَنِ يَمْلِكُهُ، وَلَا نَفَقَةٍ. قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نعم». قالت: فَأَنْصَرَفْتُ حَتَّى إِذَا كُنْتُ فِي الْحَجْرَةِ نَادَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ أَمَرَ بِي، فَتَوَدَّيْتُ لَهُ، فَقَالَ: «كَيْفَ قُلْتِ؟» فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ الَّتِي ذَكَرْتُ لَهُ مِنْ شَأْنِ زَوْجِي، فَقَالَ: "امْكُتِي فِي بَيْتِكَ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ" (( قَالَتْ: فَأَعْتَدْتُ فِيهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" (...))

Terjemahan: “Daripada ibu saudara -Saad bin Ishak iaitu- Zaynab binti Ka‘ab bin ‘Ujrah, Sesungguhnya Furay‘ah binti Malik bin Sinan, beliau merupakan adik beradik Abi Sa‘id al-Khudri, beliau menyebut: Dia telah berjumpa Rasulullah SAW bertanya untuk pulang ke pangkuan keluarganya di Bani Khudrah, kerana suaminya telah keluar mencari hamba-hambanya yang lari sehingga suaminya menjumpai mereka di hujung jalan Qaddum –enam *amyal* dari Madinah- maka hamba-hamba tersebut membunuh suaminya. Maka aku meminta kepada Rasulullah supaya aku dapat pulang ke rumah keluargaku di Bani Khudrah kerana suamiku tidak meninggalkan di rumah yang didiami apa-apa yang dimilikinya dan tidak meninggalkan nafkah. Furay‘ah berkata: Maka Rasulullah s.a.w menjawab “Ya”. Furay‘ah berkata lagi: Aku beredar sehingga ketika aku berada di dalam bilik, Nabi memanggil aku atau Rasulullah menyuruh orang lain memanggilku lalu aku menyahut panggilannya. Kemudian Rasulullah bertanyaku “Apa yang telah kamu katakan sebelum ini? Maka aku mengulangi semula cerita mengenai suamiku sebagaimana yang telah aku sebutkan padanya. Rasulullah bersabda “Tinggallah kamu di rumah kamu sehingga selesai ‘iddah”. Furay‘ah berkata: Maka aku ber‘iddah di rumahku selama empat bulan sepuluh hari...”<sup>459</sup>.

Melihat kepada sifat asal tuntutan *ihdad* ialah kepatuhan kepada suruhan supaya wanita yang kematian suami berada di rumah, ia tidak dibincangkan dalam kronologi hukum *ihdad* ruang wanita ber*ihdad* yang berkerjaya sebagaimana kontemporari ini. Keterikatan masa berkerjaya secara formal berbentuk harian dan pematuhan pada keperluan birokrasi di tempat kerjaya yang mesti dipatuhi merupakan satu faktor perubahan sosial iaitu faktor undang-undang atau ketetapan, ia telah

<sup>459</sup> Hadis riwayat Malik bin Anas, (Kitab al-Sunnah), Bab Maqam al-Mutawaffa ‘anha Zawjiha fi Baytiha Hatta Tahilla, no. Hadis 2596. Lihat Malik bin Anas, *al-Muwatta’*, 355-356.

menafikan kaum wanita yang berkerjaya dan mengalami tempoh *'iddah* dan *ihdad* kematian suami mengaplikasikan sifat asal tuntutan tersebut. Dalam situasi ini ulama telah berjihad menjadikan *'illah* kerjaya sebagai ruang *darurah* kerana keterikatan dengan peraturan kerjaya, ia dibenarkan syarak kerana keperluan yang realiti. Namun, dalam kerangka keharusan tersebut ia masih dilingkungi etika-etika ruang *darurah*. *Darurah* yang memberi hak kepada wanita tersebut ialah melaksanakan perkara yang tidak dapat dielakkan iaitu di luar rumah, di siang hari, tidak boleh diganti atau dilakukan kerjayanya oleh individu lain atau tidak mampu merealisasikan objektif kerjaya melainkan dengan dirinya. Antara ruang kelonggaran tersebut ialah<sup>460</sup>:

**Pertama:** Keluar untuk membeli makanan atau minuman yang asasi atau perkara penting (*daruri*) bagi meneruskan kehidupannya dan tiada sesiapa yang boleh menguruskan urusan tersebut.

**Kedua:** Berada dalam suasana ketakutan atau terancam keselamatan jika tinggal berseorangan dan tiada sesiapa yang boleh menemaninya dari kalangan wanita atau mahramnya.

**Ketiga:** Jika dikhuatiri tempat kediamannya akan runtuh atau kawasan kecurian.

**Keempat:** Jika mengalami rawatan penyakit yang tidak dibenarkan pulang ke rumah oleh pakar perubatan.

**Kelima:** Wanita berkerjaya yang tidak diberi cuti untuk *berihdad*.

**Keenam:** Jika berada di rumah akan menjadi *khalwah* dengan lelaki bukan mahram kerana perkongsian rumah sebelum kematian suaminya.

**Ketujuh:** Sekiranya rumah yang didiami itu rumah yang disewa dan tamat tempoh sewaan serta tidak dipersetujui oleh tuan milik rumah tersebut untuk memperbaharui akad sewaan atau pemilik rumah menaikkan kadar bayaran sewaan

---

<sup>460</sup> Al-Sa'di, *Fiqh al-Ahwal al-Shakhsyiyah: al-Athar al-Mutarattabah 'Ala Inhilal al-Zaujiyyah*, 52-53.

melebihi kadar sewaan sebelumnya. Begitu juga jika penyewa tidak mampu membayar kos sewaan kediaman tersebut.

Perlu diperhalusi dan diperincikan ruang *darurah* yang dibenarkan ialah hanya keluar pergi dan balik ke tempat kerjaya dengan kadar seminima mungkin. Wanita ber'*iddah* dan ber'*ihdad* tidak boleh mengambil kesempatan di sebalik keharusan darurah itu ke tempat-tempat lain yang berbentuk *tahsiniyyat* kecuali untuk urusan yang berbentuk keperluan (*daruri*) untuk hidup.

Perubahan status sosial hidup wanita hari ini dari kerjaya yang sifatnya berada di rumah iaitu suri rumah kepada wanita yang sifat kerjayanya berada di luar rumah iaitu di tempat kerjayanya telah memberi kesan kepada gaya pelaksanaan hukum syarak tentang '*iddah* dan '*ihdad*. Perubahan sosial hidup masyarakat telah merubah ruang darurah wanita ber'*iddah* dan ber'*ihdad* keluar rumah kepada satu keperluan berbentuk harian. Wanita-wanita ini pada zaman Rasulullah SAW diwajibkan berada di rumah sepanjang hari dalam tempoh '*iddah* dan ruang darurah yang dibenarkan mereka keluar rumah tidak melibatkan isu kerjaya yang menyeluruh. Penglibatan wanita dalam kerjaya yang terpaksa melakukan aktiviti kerjaya secara rasmi di luar rumah dan keterikatan dengan birokrasi di tempat kerjaya yang tidak memperuntukkan cuti '*iddah* atau '*ihdad* ini menyebabkan ruang wanita keluar rumah untuk kerjaya diharuskan melihat kepada *darurah* yang tidak boleh diambil alih tugas tersebut oleh individu lain.

#### **4.5.4 Fatwa Tentang Pelaksanaan '*Iddah* bagi Wanita Berkerjaya**

Berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh *Dar al-Ifta'*, fatwa yang bernombor 115<sup>461</sup> menyebut:

Wajib bagi wanita yang ber'*iddah* dan ber'*ihdad* secara *syar'i* menunaikan '*iddah* dan '*ihdad*nya dalam semua tempoh tersebut. Bagi wanita, layak keluar rumah pada waktu siang untuk tujuan kerjayanya. Ini kerana, ia termasuk dalam kategori keperluan penting

---

<sup>461</sup> <http://www.alifta.net>. 11.11.2015.

(*hajjah*) secara umumnya. Ulama juga memutuskan keharusan wanita ber'*iddah* dan ber'*ihdad* kerana kematian, keluar rumah pada waktu siang untuk menunaikan hajat-hajatnya, dan kerjaya adalah antara salah satu *hajat* yang utama. Sekiranya kerjaya mereka ini berlangsung pada waktu malam, wanita tersebut harus keluar pada waktu malam kerana keperluan corak kerjayanya dan dikhuatiri berlaku penamatan perkhidmatan jika gagal hadir meneruskan kerjaya.

Merujuk kepada fatwa tersebut, kerjaya wanita merupakan salah satu faktor yang dinilai sebagai perkara keperluan kerana keterikatannya dengan peraturan-peraturan kerjaya dan tidak disediakan ruang cuti untuk menunaikan tuntutan ber'*iddah* dan ber'*ihdad* sebagaimana anjuran syarak iaitu dirumah. Keterikatan dengan kerjaya telah merubah corak pelaksanaan *iddah* dan *ihdad* daripada berada di rumah sepenuhnya kepada corak ber'*iddah* dan ber'*ihdad* dirumah dan ditempat kerjaya. Meskipun begitu, wanita yang ber'*iddah* dan ber'*ihdad* di tempat kerjaya masih terikat dengan etika '*iddah* dan '*ihdad* iaitu keluarnya mereka ini semata-mata untuk keperluan kerjaya. Bukan bererti bebas keluar kemana-mana tempat ekoran keharusan keluar ke tempat kerjaya.

#### **4.6 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Tentang Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Wanita Dalam Penentuan Zakat**

Pemakaian perhiasan emas dan perak diharuskan oleh syarak kepada kaum wanita, manakala kaum lelaki diharamkan memakai emas berpandukan sebuah hadis iaitu:

روي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:  
((حُرِّمَ لِبَاسُ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذَكَوْرِ أُمَّتِي، وَأَجَلَ لِإِنَائِهِمْ)).

Terjemahan: Diriwayatkan oleh Abu Musa al-'Ash'ari RA bahawa Rasulullah SAW berkata: ((Diharamkan memakai sutera dan emas dalam kalangan umatku yang lelaki dan dihalalkan bagi wanita-wanita mereka))<sup>462</sup>.

<sup>462</sup> Hadis riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Libas, Bab Ma Ja'a Fi al-Harir wa al-Dhahab, no. Hadis 1720. Hadis *Sahih*. Lihat Muhammad Ibn 'Isa Ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Jami' al-Tirmidhi*, 297.

Berdasarkan hadis ini ia menjadi penghujahan pada kebenaran syarak kepada kaum wanita memakai pakaian perhiasan emas dan perak secara umum. Lantaran itu, sejauhmanakah ruang keharusan dalam aspek kadar yang diizinkan wanita memakainya adakah ia dibolehkan memakainya sejumlah tertentu atau tanpa had kuantiti jumlahnya. Dalam membincangkan isu ini, analisis terhadap gaya pemakaian perhiasan emas wanita Arab pada zaman silam atau pada zaman baginda SAW dan sahabat perlu dinilai agar menghasilkan satu piawaian ukuran gaya pemakaian perhiasan emas dan perak yang dibenarkan syarak mengikut zaman mereka. Ia juga boleh diertikan sebagai kadar pemakaian perhiasan yang diharuskan seseorang wanita memakainya sesuai dengan gaya perubahan sosial mengikut sesuatu zaman atau masa sehingga mencecah satu kadar yang dikenakan zakat padanya.

#### **4.6.1 Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Dalam kalangan Wanita Pada Zaman Sahabiyyah**

Penentuan kepada kadar pemakaian perhiasan emas dan perak adalah berdasarkan kepada hadis Sayyidah Asma' binti al-Siddiq RA. Bagi menentukan kadar pemakaian perhiasan emas yang dibolehkan wanita memakai dalam erti kata tidak dikenakan zakat padanya adalah merujuk kepada kadar emas dan perak yang dipakai oleh wanita silam mengikut situasi yang digambarkan dalam hadis riwayat Ibn Abi Shaybah iaitu:

عَنْ عَبْدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءَ: ((أَنَّهَا  
كَانَتْ لَا تُرَكِّي الْحُلِيِّ))

Terjemahan: “daripada ‘Abdah bin Sulayman daripada Hisham bin ‘Urwah, daripada Fatimah binti al-Mundhir daripada Asma’:  
((Sesungguhnya beliau tidak mengeluarkan zakat -emas-perhiasan))”<sup>463</sup>.

---

<sup>463</sup> Ibn Abi Shaybah, *al-Musannif*, kitab: al-Zakat, Bab: Man Qala Laisa Fi al-Hulliyyi Zakah, No. Hadis: 10270, 4:251.

Berpendukan dari lafaz hadis tersebut membuktikan bahawa tindakan Asma' RA tidak mengeluarkan zakat emas perhiasan. Fatimah binti al-Mundhir<sup>464</sup> merupakan cucu kepada Asma' binti Abu Bakr RA dan beliau menyebut dalam riwayat lain bahawa neneknya Asma' memakaikan perhiasan kepada anak-anak perempuannya dengan emas, dia (Asma') tidak mengeluarkan zakat yang hampir nilainya lima puluh ribu. Hadis tersebut ialah:

عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنِ أَسْمَاءِ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ : ((أَنَّهَا كَانَتْ  
تَحْلِي بَنَاتَهَا الذَّهَبَ وَلَا تُزَكِّيهِ نَحْوًا مِنْ خَمْسِينَ أَلْفًا))

Terjemahan: “Daripada Hisham bin ‘Urwah, daripada Fatimah binti al-Mundhir daripada Asma' binti Abi Bakr: Sesungguhnya Asma' telah memakaikan kepada anak-anak perempuannya perhiasan emas dan dia tidak mengeluarkan zakat perhiasan tersebut yang mencecah lebih kurang lima puluh ribu”<sup>465</sup>.

Hadis ini wajar dijadikan piawaian ukuran kebiasaan pemakaian perhiasan emas dalam kalangan wanita Arab pada zaman *sahabiyyah* kerana Asma' binti Abu Bakr memakaikan kepada anak-anak perempuannya kadar emas yang mencecah lima puluh ribu. Kenyataan Fatimah RA ini mencerminkan kadar perhiasan emas yang digunakan dalam kalangan wanita-wanita Arab mengikut tradisi budaya hidup mereka.

Dari sudut kedudukan hadis ini, telah dibincangkan status hadis ini oleh sarjana fiqh, ia diringkaskan kepada kedudukan hadis Asma' RA ini adalah hadis *sahih*. Perawi yang meriwayatkan hadis ini kesemuanya *thiqah* dan ia disebut dalam kitab “*Ma Sahha Min Athar al-Sahabah Fi al-Fiqh*”. Selain itu, Imam Ahmad bin Hanbal menyebut lima

<sup>464</sup> Al-Mizzi, Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf, *Tahdhib al-Kamal Fi Asma' al-Rijal*, Tahqiq: Ahmad ‘Ali ‘Abid, Hasan Ahmad Agha, (Lubnan: Dar al-Fikr, 1994), 22:399; al-‘Asqalani, Shihab al-Din Ahmad bin ‘Ali, *Taqrib al-Tahzib*, tahqiq: Khalil Ma’mun Shiha, (Lubnan: Dar al-Ma’rifah, 2001), 2:528.

<sup>465</sup> Abadi, ‘Awni al-Ma’bud ‘Ala Sunan Abi Dawud, Kitab al-Zakat, Bab al-Kanz Ma Huwa wa Zakat al-Hulli, 705; al-Mubarkafuri, Abu al-‘Ala Muhammad ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahim, *Tuhfat al-Ahwazi Sharh Jami’ al-Tirmidhi*, Kitab al-Zakat, Bab Ma Ja’a Fi Zakat al-Hulli, (‘Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.), 1:877.

orang sahabat berpendirian tiada zakat bagi perhiasan emas wanita<sup>466</sup>. Justeru jelaslah bahawa darjat hadis ini adalah *sahih*.

Mengikut perkiraan semasa, kadar nisab bagi emas ialah dua puluh (20) *mithqal* atau lebih kurang lapan puluh lima (85) gram iaitu (84.620 gram) mengikut nilai kadar timbangan kontemporari<sup>467</sup>. Nilai mata wang yang digunakan pada zaman Asma' ialah dinar dan dirham kerana beliau hidup pada zaman khalifah al-Umawiy 'Abd al-Malik bin Marwan yang terkenal pada zamannya penggunaan dua nilai mata wang tersebut iaitu dinar dan dirham. Perkiraan emas perhiasan yang dipakaikan kepada anak-anak perempuan Asma' jika dihitung dengan nilai kedua-dua mata wang tersebut adalah melebihi kadar nisab yang dikenakan zakat jika emas tersebut bukan perhiasan yang digunakan<sup>468</sup>.

Jika dianalisis jumlah kuantiti emas dengan kadar lima puluh ribu dalam nilai mata wang dinar dan dirham, perkiraannya adalah seperti berikut:

Satu (1) dinar bersamaan 4.25 gram. Dua puluh dinar (20) dinar bersamaan 85 gram iaitu kadar nisab untuk mengeluarkan zakat. Diwajibkan keluar zakat setiap 20 dinar adalah setengah dinar<sup>469</sup>. Memandangkan jumlah emas sebanyak lima puluh ribu (50,000) dan diandaikan dalam mata wang dinar, cara pengiraannya 50,000 dinar darab 4.25 gram bersamaan 212,500 gram. Ini bererti emas yang dimiliki oleh Asma' sebanyak 212 kilo 500 gram. Manakala jika dibuat perhitungan dalam nilai mata wang dirham pula, setiap sepuluh (10) dirham bersamaan tujuh (7) dinar<sup>470</sup>. Maka 50,000 dirham dibahagi 10 dirham, kemudian didarab dengan tujuh (7) dinar. Jumlahnya ialah sebanyak 35,000 dinar. Jumlah ini didarab dengan nilai satu dinar emas iaitu 4.25 gram bagi emas, jumlah emasnya ialah 148 kilo 750 gram.

---

<sup>466</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 179-180.

<sup>467</sup> 'Uqlah, *Ahkam al-Zakat Wa al-Sadaqah*, 106.

<sup>468</sup> Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 183.

<sup>469</sup> 'Uqlah, *Ahkam al-Zakat Wa al-Sadaqah*, 106.

<sup>470</sup> *Ibid.*, 104; Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 182-183.

Jadual di bawah merupakan kuantiti emas dengan kadar lima puluh ribu dalam nilai mata wang dinar dan dirham serta nilai semasa.

**Jadual 4.7.1. Kiraan Kadar 50,000 Mengikut Nilai Dinar dan Dirham**

NILAIAN	KUANTITI	KIRAAN	GRAM
Dinar	1	$1 \times 4.25$	4.25
	20	$20 \times 4.25$	85
	50,000	$50,000 \times 4.25$	212,500
Dirham	10	$10 \text{ dirham} = 7 \text{ dinar} \times 4.25$	29.75
	50,000	$50,000 \text{ dirham} \div 10 \times 7 = 35,000 \text{ dinar} \times 4.25$	148,750

Sumber: Analisis Pengkaji

Jika perkiraan mengikut nilai jumlah minima emas iaitu 148.750 gram yang dipakai oleh anak-anak perempuan Asma' RA. Ia merupakan satu jumlah atau angka yang begitu tinggi. Jumlah tersebut juga menjadi piawaian ukuran kepada tahap kebiasaan wanita memakai perhiasan emas pada zaman mereka serta sebagai dalil penghujahan bahawa zakat emas perhiasan tidak dikenakan zakat.

Apabila melihat kepada tindakan Asma' RA itu dengan tidak mengeluarkan zakat terhadap perhiasan emas yang diberi pakai kepada anak-anak perempuannya dan jumlah emas mengikut nilai mata wang dinar adalah sebanyak 212.500 gram, ia merupakan satu angka yang sangat tinggi tetapi tidak dikenakan zakat. Situasi ini memberi implikasi kepada sumber sandaran hukum *fiqh* iaitu tiada zakat emas perhiasan yang digunapakai. Ini bererti Islam membenarkan wanita memakai perhiasan yang diukir daripada emas dan perak meraikan fitrah wanita yang cenderung kepada perhiasan.

Namun dalam dimensi lain, pemakaian emas perhiasan yang dibenarkan syarak ialah memakainya dengan kadar kebiasaan yang dipakai oleh wanita mengikut semasa dan tempat tanpa bermegah, takabbur dan membazir<sup>471</sup>.

<sup>471</sup> Al-Sa'di, 'Abd al-Malik Abd al-Rahman, (Profesor Fiqh & Usul Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah), dalam temubual bersama penulis, 18 April 2013.



#### 4.6.2 Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Dan Perak Bagi Wanita Kontemporari

Kadar pemakaian perhiasan emas dan perak bagi wanita diukur oleh kebiasaan wanita memakainya mengikut zaman kehidupan sosial mereka yang dipengaruhi oleh perubahan masa. Kebiasaan wanita memakainya dinilai sebagai *'uruf* semasa dan sebagai penanda aras kepada penentuan kadar dan nilai tersebut. Perbincangan tentang isu pemakaian perhiasan emas dan perak ini, hukum zakat perhiasan emas dan perak wanita yang dipakai bukan dengan niat untuk simpanan, majoriti ulama silam seperti al-Malikiyyah, al-Shafi'iyah dalam pandangan muktamad, al-Hanabilah, serta para sahabat seperti Ibnu 'Umar, Jabir, Anas, 'A'ishah dan Asma' RA diikuti oleh ulama kontemporari mengatakan tidak dikenakan zakat perhiasan emas dan perak jika ia dipakai dengan kadar atau nisab pemakaian yang patuh kepada *'uruf* semasa pada zaman kehidupan wanita tersebut<sup>472</sup>.

Realiti hari ini, majlis-majlis agama di sesuatu tempat khususnya di Malaysia sebagai contoh telah menetapkan kadar pemakaian perhiasan emas mengikut *'uruf* semasa di setiap negeri. Sebagai contoh<sup>473</sup>, kadar *'uruf* emas bagi negeri Kedah adalah 170 gram<sup>474</sup>, negeri Perlis adalah 170 gram<sup>475</sup>, negeri Pulau Pinang adalah 165 gram<sup>476</sup>, negeri Melaka adalah 200 gram<sup>477</sup>, negeri Johor adalah 850 gram<sup>478</sup>, Negeri Sembilan adalah 200 gram<sup>479</sup>, bagi negeri Selangor adalah 800 gram<sup>480</sup>, Wilayah Persekutuan

---

<sup>472</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 1: 558; Al-Qardawi, Yusuf, *Fiqh al-Zakat* (Lubnan: Muassasah al-Risalah, 2000), 1:292-298; 'Uqlah, *Ahkam al-Zakat Wa al-Sadaqah*, 112-113; Al-Suwaydi, *Fiqh al-Sahabiyyat*, 201-202.

<sup>473</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<sup>474</sup> <http://www.zakatkedah.com>.

<sup>475</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<sup>476</sup> <http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/2013-06-30-10-54-31/jenis-zakat/zakat-emas-perak>, 26 April 2014.

<sup>477</sup> <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/kajian-semula-mengenai-penetapan-kadar-uruf-emas-perhiasan-di-negeri-melaka>, 26 April 2014.

<sup>478</sup> [http://www.maj.gov.my/?page\\_id=110](http://www.maj.gov.my/?page_id=110), 26 April 2014.

<sup>479</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

adalah 150 gram<sup>481</sup>, negeri Kelantan tiada ‘uruf’<sup>482</sup>, negeri Terengganu adalah 850 gram<sup>483</sup>, negeri Pahang adalah 200 gram, negeri Perak adalah 500 gram<sup>484</sup>, negeri Sabah adalah RM5000<sup>485</sup> dan kadar ‘uruf’ emas bagi negeri Sarawak adalah 775 gram<sup>486</sup>.

Jadual di bawah merupakan paparan kadar ‘uruf’ pemakaian emas di setiap negeri serta anggaran nilai harga emas semasa.

**Jadual 4.7.2. Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Mengikut ‘Uruf Semasa**

Bil	Negeri	Kadar (Gram)	Penentuan Mengikut (RM)	Nilaian RM (Harga Semasa) <sup>487</sup>
1.	Selangor	800	-	107,200.00
2.	Wilayah Persekutuan	150	-	19,950.00
3.	Kelantan	-	-	-
4.	Terengganu	850	-	113,050.00
5.	Pahang	200	-	26,600.00
6.	Perak	500	-	66,500.00
7.	Sabah	-	5,000.00	5,000.00
8.	Sarawak	775	-	103,075.00
9.	Negeri Sembilan	200	-	26,600.00
10.	Johor	850	-	113,050.00
11.	Melaka	200	-	26,600.00
12.	Pulau Pinang	165	-	21,945.00
13.	Perlis	170	-	22,610.00
14.	Kedah	170	-	22,610.00

Penentuan ‘uruf’ atau tahap kebiasaan wanita memakai perhiasan emas oleh majlis-majlis agama di setiap negeri adalah untuk dijadikan sebagai mekanisme ukuran dalam menentukan kadar zakat yang dikenakan kepada kaum wanita yang memiliki emas perhiasan melebihi kadar ‘uruf’ tersebut. Oleh kerana sudah wujud piawaian kadar

<sup>480</sup> <http://www.e-zakat.com.my/terkini/di-selangor-dikemas-kini/>, 26 April 2014.

<sup>481</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<sup>482</sup> <http://www.e-maik.my>, 26 April 2014.

<sup>483</sup> <http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/kadar-uruf-emas-perhiasan-wanita-di-negeri-terengganu>, 26 April 2014.

<sup>484</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<sup>485</sup> <http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<sup>486</sup> <http://www.tbs.org.my/www/?page=62>, 26 April 2014.

<sup>487</sup> [www.mks.ch/mobile/myr](http://www.mks.ch/mobile/myr); <http://www.mks.ch/mobile/myr>. Rujukan bagi harga emas pasaran semasa pada 26 April 2014.

semasa atau *'uruf* terhadap kebiasaan wanita memakai perhiasan emas, membuktikan bahawa kadar itu mesti dijadikan ukuran dalam menentukan tahap kebiasaan semasa bagi wanita mengenalpasti jumlah emas yang dipakai itu mematuhi *'uruf* semasa yang tidak dikenakan zakat atau untuk menentukan kadar emas yang dipakai melebihi *'uruf* yang dikenakan zakat.

#### **4.6.3 Realiti Pemakaian Perhiasan Emas Di Kalangan Wanita**

Sebagai contoh kajian yang dijalankan oleh penyelidik tentang “Penentuan ‘Uruf (Adat) Pemakaian Emas Dalam Kalangan Wanita Di Negeri Terengganu: Ke Arah Penentuan Nisab Zakat Emas”<sup>488</sup> menunjukkan bahawa realiti wanita khususnya di negeri Terengganu memiliki purata pemilikan perhiasan emas keseluruhan adalah 87.7078 gram. Ini bermakna purata set perhiasan emas yang dimiliki oleh responden (wanita Islam di Terengganu) adalah sebanyak 88 gram. Jika dibandingkan dengan kajian yang pernah dilakukan di negeri Terengganu pada tahun 2008, purata pemilikan perhiasan emas ialah sebanyak 91 gram.

Dapatan dari kajian tersebut telah dibentangkan di hadapan Majlis Fatwa negeri Terengganu. Hasilnya Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Terengganu Kali Ke-9 Penggal ke-8 yang bersidang pada 22 Jun 2010 telah membuat keputusan seperti berikut:

Kertas kerja mengenai "Penentuan Kadar *'Uruf* Emas Dan Pemakaiannya Dalam Kalangan Wanita Negeri Terengganu” daripada Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA), diterima dengan “isyarat” dan berpendapat had nilai zakat emas perhiasan wanita perlu dibawa ke Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam Malaysia untuk dibahaskan secara nasional.

---

<sup>488</sup> Nadirah Nordin et.al, *Isu-Isu Fiqh Kontemporari*, Terengganu: Penerbit Universiti Sultan Zainal Abidin, 2015, 166-167.

Mesyuarat turut mengambil perhatian terhadap keputusan Mesyuarat Jawatankuasa Fatwa Negeri Terengganu terdahulu yang berpendapat bahawa had israf adalah 200 mithqal bersamaan 850 gram masih digunakan bagi dikenakan zakat perhiasan wanita.

Peranan '*uruf* dalam menentukan kewajiban menunaikan zakat perhiasan emas amatlah signifikan. Kajian lapangan yang dilaksanakan secara berkala mampu membantu pihak pengurusan zakat dan majlis fatwa negeri mengeluarkan fatwa-fatwa yang lebih hampir dengan keadaan sebenar pemilikan perhiasan emas. Di negeri Pahang, telah diputuskan bahawa penilaian tentang '*uruf* pemilikan emas hendaklah dilakukan setiap lima tahun sekali. Selain itu kajian yang lebih menyeluruh yang melibatkan semua negeri di Malaysia perlu digerakkan.

Kerencaman yang berlaku antara negeri-negeri terutamanya berkenaan dengan '*uruf* pemilikan perhiasan emas sewajarnya diminimakan. Sebagai mengiktiraf fungsi '*uruf* sebagai mekanisme penentuan hukum, perbezaan yang ekstrem ini agak sukar untuk dijustifikasikan. Adakah berlaku perbezaan '*uruf* yang ketara antara negeri Terengganu dengan Kedah dan Perlis atau pun antara Kuala Lumpur dengan Selangor.

#### **4.6.4 Analisis Penetapan Kadar Pemakaian Perhiasan Emas Wanita Kontemporari Dengan Wanita Pada zaman *Sahabiyah* Berasaskan Faktor Perubahan Sosial**

Asas perbincangan tentang isu zakat perhiasan emas wanita ialah telah berlaku perselisihan pandangan dalam kalangan ulama silam pada zaman sahabat lagi. Ia menjadi pertikaian sama ada zakat emas perhiasan dikenakan atau dikecualikan dari zakat. Faktor yang menjadi perselisihan pada isu ini adalah kerana ketiadaan kenyataan atau nas yang jelas tentang zakat perhiasan emas wanita oleh baginda SAW itu sendiri. Begitu juga tiada nas yang sahih dan jelas menerangkan tentang pengenaan atau pengecualian zakat terhadap emas perhiasan wanita. Apa yang wujud adalah beberapa

hadis yang diperselisihkan kedudukan darjatnya dalam kalangan fuqaha dari sudut penurunan dan pendalilannya. Selain itu, faktor perselisihan juga adalah disebabkan perselisihan dalam menginterpretasi istilah *al-hulli* atau perhiasan itu sendiri. Sesetengah mereka mentafsirkan *al-hulli* sebagai logam yang diciptakan oleh Allah SWT seperti mata wang yang mana ia digunapakai secara menyeluruh dalam urusan muamalat. Jika ia sedemikian maka wajib baginya zakat seperti wajibnya zakat pada mata wang emas dan perak. Sesetengah mereka pula berpandangan bahawa *al-hulli* diproses dan dibentuk yang tiada lagi unsur mata wang dan ia menjadi satu keperluan bagi manusia seperti pakaian, perhiasan lalu ia dihukumkan tiada zakat baginya secara ijmak kerana kewajipan zakat sebagaimana dimaklumi ia dikenakan kepada barangan yang ada unsur *al-nama'* iaitu berkembang atau benda yang berhasil seperti pelaburan<sup>489</sup>. Berasaskan kepada situasi ini mereka berpendirian tiada zakat bagi perhiasan emas wanita.

Secara prinsipnya boleh difahami daripada analisis penentuan kadar zakat perhiasan emas berdasarkan *'uruf* yang ditentukan di setiap negeri ialah tiada zakat bagi pemakaian yang mematuhi atau tidak melebihi *'uruf*. Adapun sekiranya pemakaian perhiasan emas yang melebihi kadar yang ditetapkan oleh majlis-majlis agama di setiap negeri, akan dikenakan zakat kecuali bagi negeri Kelantan yang tiada kadar penetapan emas perhiasan wanita yang dipakai secara kebiasaan atau *'uruf*. Ini bererti zakat dikenakan kepada wanita yang memakai melebihi *'uruf*. Persoalan di sini, sejauhmanakah kewajaran penetapan kadar itu di setiap negeri dengan mengambilkira tindakan sayyidah Asma' yang tidak mengeluarkan zakat pada perhiasan emas yang dimilikinya serta kedudukan nilai semasa harga emas kontemporari ini. Jika dianalisis penetapan kadar di setiap negeri, ada yang mempunyai kerelevanannya dan ada yang kurang kewajarannya dalam penetapan kadar tersebut.

---

<sup>489</sup> Al-Qardawi, *Fiqh al-Zakat*, 1: 285.

Sebagai contoh penetapan kadar bagi Negeri Sabah kepada RM 5000.00. Harga emas semasa bagi 1 gram emas ialah RM 133.00 (Seratus Tiga Puluh Tiga Ringgit Malaysia Sahaja)<sup>490</sup>. Jumlah kadar dalam gram yang diukur sebagai '*uruf*' kebiasaan memakai perhiasan emas bagi wanita adalah 37.59 gram sahaja. Jumlah gram ini jika digambarkan dalam bentuk gelang hanya seutas gelang bersaiz sederhana sahaja. '*Uruf*' pemakaian emas dalam kalangan wanita hari ini jika seseorang wanita memakai gelang di setiap pergelangan tangan kiri dan kanan sebanyak dua atau tiga utas gelang tidak termasuk cincin dan rantai tangan, ia masih lagi termasuk dalam kategori kebiasaan atau '*uruf*'. Tidak tepat jika hanya dengan seutas gelang seberat 37 atau 38 gram dijadikan piawai dalam menilai '*uruf*' kebiasaan wanita memakai perhiasan emas dan jika seseorang wanita memakai melebihi dari jumlah RM5000.00 dikenakan zakat. Penetapan ini bercanggah dengan syarak yang boleh dilihat dalam dua dimensi. Pertama, ia tidak menepati '*uruf*'. Kedua, zakat emas diwajibkan apabila mencecah nisab iaitu 20 *mithqal* bersamaan 85 gram. Contoh kedua, penetapan kadar '*uruf*' zakat emas perhiasan bagi Wilayah Persekutuan kepada 150 gram. Nilai harga semasa dalam Ringgit Malaysia bagi emas dengan kadar gram tersebut ialah RM19,950.00 tidak termasuk harga upah. Kadar penetapan ini juga tidak sesuai dijadikan sebagai penetapan '*uruf*' melihat kepada harga semasa emas. Pembelian emas hari ini dengan harga lebih kurang RM20,000.00 boleh dibeli emas dalam bentuk dua utas gelang sahaja atau seutas gelang seberat 145 gram atau 150 gram<sup>491</sup>. Perkiraan pemakaian emas ini tidak termasuk rantai leher, cincin, gelang kaki dan subang iaitu merangkumi barang perhiasan yang diharuskan syarak.

Kajian tidak menyanggah majlis-majlis agama setiap negeri meletakkan kadar '*uruf*' kebiasaan pemakaian perhiasan emas wanita, namun perlu meraikan '*uruf*' pemakaian yang sewajarnya yang diukur dalam kalangan wanita yang tiada masalah

---

<sup>490</sup> Harga semasa emas pada 26 April 2014.

<sup>491</sup> Nik Muhammad Za'im bin Salleh, (Peniaga emas), dalam temubual dengan penulis, 26 April 2014.

kekangan ekonomi kerana mereka mampu memilikinya. Jika sesuatu kadar diukur dalam kalangan wanita yang mempunyai kekangan kewangan, ianya tidak wajar kerana jumlah yang dipakai oleh mereka dibatasi oleh kedudukan kewangan, sudah tentu pemakaiannya juga terhad dan lumrah atau fitrah semulajadi wanita mendorong mereka kepada perhiasan. Itu adalah justifikasi yang perlu diambilkira dalam memilih responden kajian bagi penyelidikan tentang pemakaian perhiasan emas ini.

Kajian juga mendapati seperti negeri Kelantan, majlis agama di negeri tersebut menetapkan tiada *'uruf* yang menentukan kadar zakat emas perhiasan wanita. Pelaksanaan hukum zakat perhiasan emas di negeri Kelantan adalah tidak dikenakan zakat. Ketetapan ini tidak bercanggah dengan syarak kerana pemakaian perhiasan emas wanita tanpa niat untuk simpanan, semata-mata dipakai sebagai perhiasan diharuskan dan tiada nas yang jelas mewajibkan zakat pada emas tersebut. Keputusan yang dibuat oleh majlis agama juga jika dianalisis dengan kadar atau jumlah emas Sayyidah Asma' RA yang memiliki emas perhiasan dengan kadar yang begitu tinggi, namun beliau tidak mengeluarkan zakat emas tersebut. Keputusan majlis agama ini bertepatan dengan tindakan Asma' yang tidak mengeluarkan zakat. Penilaian pada kadar emas yang dimiliki Asma' RA jika dipakai oleh seorang wanita ianya satu perkara mustahil. Namun, sekiranya ditetapkan kadar *'uruf* kebiasaan pemakaian emas perhiasan wanita ia masih berada di bawah paras jumlah emas yang dimiliki oleh Asma' RA dan diberi pakai kepada anak-anak perempuannya. Kajian mendapati, penetapan kadar kepada tiada kadar *'uruf* adalah wajar dan relevan mengambilkira tindakan Asma' RA yang tidak mengeluarkan zakat emas perhiasan sekali pun memiliki emas sebanyak 148 kilogram mengikut perhitungan mata wang dirham dan lebih kurang 212 kilogram mengikut nilai mata wang dinar.

Faktor perubahan sosial yang mencetus kepada hukum kewajipan mengeluarkan zakat perhiasan emas yang dipakai oleh wanita adalah disebabkan

penetapan kadar kebiasaan pemakaian emas perhiasan oleh majlis-majlis agama kontemporari ini. Penetapan '*uruf*' yang diambil kira dalam isu zakat emas perhiasan ini dikategorikan sebagai keterikatan dengan undang-undang (fatwa yang diputuskan) dan ia adalah sebagai salah satu faktor dalam perubahan sosial yang mengikat masyarakat untuk mematuhi. Pematuhan kepada undang-undang ini akan merubah gaya hidup masyarakat di sesuatu tempat yang secara langsung memberi implikasi kepada corak pemakaian emas perhiasan dalam kalangan wanita selain faktor sosio ekonomi, lokaliti dan sebagainya.

Kajian juga mendapati, kadar pemakaian perhiasan emas dalam kalangan wanita kontemporari jika dibandingkan dengan wanita pada zaman *sahabiyyah* menunjukkan perbezaan yang sangat ketara. Penurunan kadar pemakaian emas dalam kalangan wanita kontemporari dilihat berpandukan penetapan kadar '*uruf*' pemakaiannya mengikut kadar yang ditetapkan oleh majlis-majlis agama. Ini kerana sesuatu kadar yang diputuskan sebagai satu piawaian dinilai berdasarkan '*uruf*' yang dipakai oleh wanita mengikut sesuatu tempat dan masa serta dipakai oleh majoriti wanita, dan inilah yang didefinisikan sebagai '*uruf*'.

#### **4.6.5 Fatwa Tentang Zakat Perhiasan Emas Wanita**

Berdasarkan fatwa *al-Majlis al-Islami li al-Ifta'*, fatwa bernombor 177 tentang zakat perhiasan emas wanita yang difatwakan pada 25 Mac 2015<sup>492</sup> menyatakan :

Perhiasan emas wanita yang digunakan dengan tujuan perhiasan, bukan tujuan simpanan adalah tidak dikenakan zakat. Syaratnya, kadar tersebut tidak melebihi kadar kebiasaan pemakaian mengikut sesuatu tempat atau sesebuah masyarakat. Manakala sekiranya kadar tersebut melebihi kadar kebiasaan yang dipakai oleh kaum wanita dalam sesebuah masyarakat, ia akan dikenakan zakat. Keputusan ini adalah selaras dengan pandangan mazhab al-Syafi'i. Namun fatawa ini cenderung kepada

---

<sup>492</sup> <http://www.fatawah.net/Fatawah/177>, dilayari pada 11.11.2015.



mengeluarkan zakat secara tahunan jika kadar pemilikan mencukupi nisab sebagai langkah membebaskan masalah dengan perkara perselisihan di kalangan fuqaha (*al-khuruj min al-khilaf*).

Dalil penghujahan yang dipegang oleh al-Syafi'iyah dan mereka yang berpandangan sedemikian adalah:

1- Diriwayatkan oleh Imam Malik daripada Muhammad bin al-Qasim dalam satu sanad yang sahih menyebut: Sesungguhnya 'A'isyah r.a. memelihara bersamanya anak-anak perempuan saudaranya Muhammad, yang yatim. Mereka memiliki perhiasan emas, tetapi ('A'isyah r.a.) tidak mengeluarkan zakatnya.

2- Diriwayatkan oleh Malik, daripada Nafi' dalam sanad yang sahih menyatakan sesungguhnya 'Umar r.a. telah memakaikan anak-anak perempuan dan hamba-hambanya perhiasan emas, kemudian beliau tidak mengeluarkan zakat anak-anak permpuannya.

Justeru, menurut fatwa ini serta perbincangan tentang kadar pemakaiannya menurut semasa adalah bergantung kepada kebiasaan pemakaian emas oleh kaum wanita dalam sesebuah masyarakat. Sekalipun kadar pemakaian setiap negeri mempunyai jurang perbezaan. Ia masih lagi dalam skop kadar emas perhiasan yang dimiliki oleh Asma' RA.

#### **4.7 Analisis Pengaruh Perubahan Sosial Bagi Wanita Bermusafir**

Perbincangan tentang isu wanita bermusafir tanpa mahram bukan lagi dibincangkan kedudukan hukum wanita bermusafir untuk menunaikan haji dan umrah tanpa mahram. Skop perbincangannya sudah melangkaui realiti kehidupan wanita pada zaman silam. Pada zaman silam, kehidupan masyarakat dikelilingi dengan alat pengangkutan yang terbatas seperti haiwan sebagai penghubung antara satu destinasi ke satu destinasi lain, ia juga sekaligus menjadi mekanisme penghubung komunikasi antara satu kelompok

dalam masyarakat. Perubahan dan peredaran masa telah mengubah gaya dan corak hidup masyarakat. Selain wanita bermusafir untuk memenuhi tuntutan ibadah yang difardhukan ke atasnya, timbul isu lain yang dihadapi oleh kaum wanita iaitu dalam memenuhi keperluan tuntutan semasa yang dipikul oleh kaum wanita.

#### **4.7.1 Faktor Perubahan Sosial Dalam Isu Wanita Bermusafir**

Secara asasnya dalam isu wanita bermusafir ini selain tujuan musafirnya untuk menunaikan ibadah haji dan umrah, terdapat beberapa isu lain berkaitan wanita musafir tanpa mahram kontemporari ini seperti musafir wanita untuk menuntut ilmu, musafir wanita untuk bekerja, musafir wanita bertujuan menghadiri seminar atau persidangan, bengkel, forum, berceramah, musafir wanita dengan tujuan misi amal. Kesemua permusafiran ini adalah disebabkan perubahan pola kehidupan sosial masyarakat. Kelayakan wanita dalam dunia akademik yang menonjolkan kelayakan mereka berkecimpung dalam dunia kerjaya seiring dengan kaum lelaki. Tuntutan kerjaya menghambat mereka untuk memenuhi keperluan perkhidmatannya. Proses pengangkutan yang berlaku pada zaman silam sudah melangkaui batasan pemikiran masyarakat terdahulu, pada zaman lampau pengangkutan yang digunakan bergantung sepenuhnya kepada binatang ternakan seperti keldai, unta, kuda atau lembu. Kemudian diikuti dengan perubahan pengangkutan pada kenderaan laut dan darat. Kontemporari ini segala-galanya berubah ekoran inovasi dalam sistem sains dan teknologi. Sesuatu tempat yang jarak jauh mampu dihubungkan dengan pengangkutan kontemporari yang hanya mengambil masa satu hari. Perjalanan ini adalah perjalanan yang menghubungkan antara benua atau dari sesebuah negara dengan negara lain. Faktor perubahan sosial yang wujud dalam isu ini adalah disebabkan faktor inovasi dalam sains dan teknologi serta perubahan corak hidup masyarakat yang memberi implikasi lain pada tuntutan musafir wanita tanpa mahram.

#### 4.7.2 Asas Fiqh Bagi Isu Wanita Bermusafir

Secara prinsip atau dasarnya Islam menegah wanita musafir seorang diri tanpa ditemani oleh suami atau mahramnya. Tegahan ini merupakan pengaplikasian dari nas hadis yang masyhur tentang larangan wanita bermusafir. Antara teks hadis yang memaparkan larangan itu ialah:

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ مُسَلِّمَةٍ تُسَافِرُ مَسِيرَةَ لَيْلَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا رَجُلٌ دُوَّ حُرْمَةٍ مِنْهَا

Terjemahan: “Abu Hurayrah berkata bahawa Rasulullah SAW bersabda: Tidak halal bagi seorang wanita muslimah bermusafir seorang diri –yang jaraknya mengambil masa- satu malam kecuali ditemani lelaki yang menjadi mahramnya”<sup>493</sup>.

Teks hadis dalam konteks tegahan ini berbeza nasnya, antara lain disebut oleh

Muslim:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا يَكُونُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ ابْنُهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ أَخُوهَا أَوْ دُوَّ مُحْرَمٍ مِنْهَا

Terjemahan: “Daripada Abi Sa’id al-Khudri berkata: Rasulullah SAW bersabda: Tidak halal bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan hari akhirat bermusafir yang mana musafirnya mencecah tiga hari ke atas kecuali bersamanya bapa atau anaknya atau suami atau saudara lelaki atau mereka yang menjadi mahram dengannya”<sup>494</sup>.

Nas hadis yang memaparkan tentang larangan wanita keluar bermusafir adalah bervariasi. Namun konteksnya adalah berorientasikan larangan bermusafir tanpa mahram bersamanya. Justeru, paparan nas hadis yang dinyatakan ini menjadi dalil penghujahan bagi mereka yang komited dengan pandangan yang melarang atau menegah wanita bermusafir keseorangan diri.

<sup>493</sup> Al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Manasik, Bab Fardi al-Hajj, no hadith 1723, Hadis Sahih, 203.

<sup>494</sup> Hadis riwayat Muslim, Kitab al-Hajj, Bab Safar al-Mar’ah Ma’a Mahram Ila Hajj wa Ghayrihi, No Hadis: 1340, Lihat Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, dalam *Mausu’at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1999), 90.

Ulama silam memfokuskan larangan wanita keluar bermusafir bagi tujuan memenuhi tuntutan wajib iaitu pelaksanaan haji. Menurut jumhur fuqaha dari mazhab Hanafiyyah mereka berpandangan bahawa wanita yang belum berkahwin dan tidak mempunyai mahram tidak wajib baginya melaksanakan ibadah fardu haji. Jika diteliti pandangan mereka ini, al-Hanafiyyah memutuskan tidak wajib haji kerana faktor persekitaran pada zaman tersebut yang menekankan faktor kemampuan wanita untuk bermusafir dengan menaiki kenderaan binatang tunggangan serta jaminan keselamatan dalam perjalanan yang tidak diiringi oleh suami atau mahram<sup>495</sup>. Al-Malikiyyah menyebut dibolehkan wanita keluar menunaikan haji bersama rombongan wanita sekiranya wanita itu tidak memiliki mahram atau mempunyai mahram tetapi tidak mampu menemani wanita tersebut menunaikan haji<sup>496</sup>. Manakala dalam mazhab al-Shafi'iyyah juga sependapat dengan mazhab al-Malikiyyah iaitu dibolehkan wanita bermusafir untuk menunaikan haji bersama rombongan wanita yang *thiqah*<sup>497</sup>. Adapun mazhab al-Hanabilah mempunyai persamaan pandangan dengan mazhab al-Hanafiyyah iaitu musafir wanita untuk melaksanakan ibadah haji mesti diiringi suami atau mahram, ini kerana mahram berperanan melindungi keselamatan wanita seperti apabila melalui jalan yang sunyi<sup>498</sup>.

#### **4.7.3 Analisis Hukum Isu Wanita Bermusafir Berasaskan Perubahan Sosial**

Apabila dinilai dan dianalisis corak penentuan hukum yang diputuskan pada zaman Nabi SAW dengan zaman para sahabat dan imam mujtahid, ianya mempunyai kelainan atau perubahan pada hukumnya. Ini terbukti apabila larangan wanita keluar bermusafir yang dituntut mahram atau suami mengiringinya berubah dari ketetapan hukum yang

---

<sup>495</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, 2:299; Bashinfar, Sa'id bin 'Abd al-Qadir Salim, *al-Mughni Fi Fiqh al-Haj wa al-Umrah*, (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2006), 26.

<sup>496</sup> Malik bin Anas, *al-Muwatta'*, 256; Bashinfar, *al-Mughni Fi Fiqh al-Haj wa al-Umrah*, 25.

<sup>497</sup> Al-Bajuri, Ibrahim, *Hashiyah al-Bajuri 'Ali Ibn Qasim Al-Ghazzi*, (Lubnan: Dar Ihya' al-Thurath al-'Arabi, 1996), 1:331; Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 1:658; Ibn Hazim al-Zahiri, *Al-Muhalla*, 706. Bashinfar, *al-Mughni Fi Fiqh al-Haj wa al-Umrah*, 25.

<sup>498</sup> Ibn Qudamah, *al-Mughni*, 1:658; Bashinfar, *al-Mughni Fi Fiqh al-Haj wa al-Umrah*, 26.

jitu berlaku pada zaman baginda SAW. Manakala pada zaman sahabat ianya mempunyai sedikit perubahan apabila terbukti dalam nas hadis iaitu:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ : أَدَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِأَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آخِرِ حَجَّةِ حَجَّهَا، فَبَعَثَ مَعَهُنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ

Terjemahan: “Ibrahim menceritakan kepada kami dari bapanya, dari datuknya bahawa ‘Umar RA mengizinkan isteri-isteri Nabi SAW pergi haji pada hajinya yang terakhir, diutuskan bersama mereka (isteri-isteri Nabi SAW) Uthman bin ‘Affan dan ‘Abd al-Rahman”<sup>499</sup>.

Nas hadis ini membuktikan bahawa sayyidatina ‘A’ishah RA dan beberapa isteri Rasulullah SAW melakukan permusafiran dari Madinah menuju ke Makkah tanpa ditemani oleh seorang muhrim. Bertitik tolak dari tindakan sayyidatina ‘A’ishah RA dan beberapa isteri Rasulullah SAW inilah para ulama dan mujtahid mengeluarkan hukum pada sesuatu isu meraikan faktor sekeliling pada zaman kehidupannya. Pada zaman sahabat ini, suasana kehidupan masyarakat pada zaman tersebut terbentuk dengan acuan nilai atau norma akhlak Islam. Penerapan nilai luhur Islam telah menyinari suasana kehidupan masyarakat. Ini terbukti apabila berlaku kes unta tidak bertuan yang semakin hari semakin meningkat bilangannya tanpa ada seorang pun mengganggu unta-unta tersebut. Isu unta tidak bertuan yang tidak diganggu ini mencerminkan bahawa ajaran Islam telah mencorak dan mendidik masyarakat menjadi insan bertamadun dan berakhlak apabila tidak timbul gangguan-gangguan pada unta tersebut. Dalam isu unta tidak bertuan ini memberi dua reaksi iaitu isu perubahan jiwa muslim yang menjamin keselamatan pada persekitaran dan yang kedua iaitu berlaku perubahan hukum secara berperingkat, iaitu pada zaman Nabi dibiarkan unta hidup bersendirian sehingga didapati tuannya. Hukum ini berterusan sehingga zaman pemerintahan Abu Bakr dan ‘Umar. Perubahan hukum ini berubah apabila pendekatan ‘Uthman bin ‘Affan menyuruh mengambil unta dan dijual kemudian disimpan duit jualan itu sehingga

---

<sup>499</sup> Hadis riwayat Bukhari, Kitab Jaza’ al-Sayd, Bab Hajj al-Nisa’, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu’at al-Hadis al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, No. Hadis 1860, 145.

dituntut oleh tuannya. Manakala pada zaman ‘Ali bin Abi Talib beliau membina tempat khusus kemudian ditempatkan unta-unta itu dalam satu kandang, diberi makan dan minum dengan kos tanggungan dari wang baitulmal sehinggalah dituntut oleh tuannya<sup>500</sup>.

Perubahan hukum jelas berlaku dan terbukti dengan mengambilkira faktor budaya yang telah diterap dengan nilai akhlak Islamiyah. Tindakan sayyidina ‘Umar itu tidak mendapat bantahan daripada Sahabat yang lain walaupun secara zahir berlawanan dengan nas.

Justeru dalam isu musafir wanita secara bersendirian, terdapat nas lain yang diriwayatkan oleh al-Bukhari menjadi perbincangan dalam kalangan ilmuan Islam iaitu hadis:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ مَرْفُوعًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ تَرْتَجِلُ مِنْ الحَيْرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالكَعْبَةِ لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ.

Terjemahan: “Dari ‘Adi bin Hatim –hadis *marfu*’- Bahawa Rasulullah SAW berkata: Sekiranya dipanjangkan hayat, kamu akan melihat wanita bermusafir dari *Hirah* (Iraq) sehingga melakukan tawaf (Mekah) yang tidak takut sesiapa pun kecuali Allah”<sup>501</sup>.

Nas ini dapat diadaptasikan konteksnya mengikut beberapa dimensi. Pertama, ia menggambarkan kepada kita bahawa Rasulullah SAW telah menjangkakan di suatu masa akan datang, akan wujud atau berlaku pemusafiran wanita tanpa suami atau mahram mengiringinya. Kedua, ia menunjukkan bahawa akan wujud satu masa syi‘ar Islam menelusuri ke seluruh pelusuk alam yang secara langsung keamanan akan dikecapi. Berpandukan konteks hadis ini, larangan pemusafiran wanita tanpa suami atau mahram diputuskan oleh baginda SAW adalah kerana suasana sekeliling di masa

<sup>500</sup> Zaydan, ‘Abd al-Karim, *al-Madkhal Lidirasah al-Shari‘ah al-Islamiyyah*, (Lubnan: Mu’assasah al-Risalah, 1998), 104.

<sup>501</sup> Hadis riwayat Bukhari, Kitab: Manaqib, Bab: ‘Alamat al-Nubuwwah Fi al-Islam, lihat *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu‘ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, No. Hadis 3595, 292.

tersebut tidak menjamin keselamatan wanita yang suasananya terancam dengan pelbagai jenayah.

Namun apabila dianalisis suasana persekitaran hidup masyarakat yang terkesan dengan suasana sosial yang didominasi oleh faktor-faktor perubahan sosial seperti faktor sains dan teknologi serta undang-undang yang melibatkan ketetapan atau peraturan yang mesti dipatuhi, ia mendorong kaum wanita secara individual bermusafir bagi memenuhi tuntutan atau keperluan yang ditetapkan oleh sesebuah agensi atau majikan bagi wanita yang berkerjaya. Adapun situasi yang sama juga dialami oleh wanita bagi tujuan mencari ilmu. Bidang-bidang pengajian yang akan dipelajari memerlukan pemusafiran ke luar negara atau destinasi yang mengambil masa dalam perjalanan sekali pun di dalam negara. Realitinya keperluan semasa kontemporari ini menyukarkan wanita untuk bermusafir yang ditemani oleh suami atau mahramnya kerana rata-rata wanita hari ini berpendidikan dan mempunyai kerjaya tersendiri. Ini dibuktikan oleh jabatan statistik negara yang menyebut angka penglibatan wanita dalam dunia akademik dan kerjaya<sup>502</sup>.

Setelah suasana kehidupan sosial masyarakat berubah, ulama imam mujtahid antaranya dalam mazhab al-Shafi'iyah membenarkan wanita bermusafir tanpa mahram bersama wanita lain yang boleh dipercayai. Fatwa ini bukan sahaja ditujukan kepada wanita yang ingin melaksanakan tuntutan wajib mereka iaitu ibadah haji, bahkan boleh diaplikasikan fatwanya pada semua musafir selain musafir wajib<sup>503</sup>.

Perbincangan tentang isu musafir wanita kontemporari ini ulama mujtahid kontemporari seperti al-Qardawi membuat ulasan tentang safar wanita tanpa mahram secara umum. Beliau menilai hadis tegahan safar ini dengan mengenalpasti maqasid hukum melalui *'illah* larangan tersebut. Pendirian al-Qardawi dalam isu wanita bermusafir ini ialah beliau melihat *'illah* larangan dalam hadis musafir wanita itu kerana

---

<sup>502</sup> [www.kpwkm.gov.my](http://www.kpwkm.gov.my), 1.4.2014

<sup>503</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Kayfa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2000), 149.

kebimbangan kepada kaum wanita yang musafir keseorangan tanpa suami atau mahram mengiringinya disebabkan bentuk musafir pada zaman dahulu menggunakan pengangkutan haiwan seperti himar, unta atau *baghal*. Kemudian pemusafiran zaman silam juga banyak merentasi padang pasir yang sunyi tanpa bangunan dan pembangunan kawasan sebagaimana akhir-akhir ini. Sekiranya tanpa ketetapan hukum sedemikian, nescaya akan berlaku pencabulan atau kebinasaan pada diri wanita serta maruahnyanya tidak terpelihara. Setelah perubahan suasana sebagaimana hari ini iaitu bentuk musafir yang tidak lagi menggunakan kenderaan binatang tunggangan serta laluan perjalanan yang tidak lagi sunyi kerana manusia hari ini bermusafir dengan kenderaan darat dan laut yang dipenuhi ratusan penumpang. 'Illah ketakutan atau kebimbangan keselamatan wanita tidak dijadikan isu berat yang dialami wanita bermusafir keseorangan diri. Al-Qardawi berpendirian harus wanita bermusafir secara keseorangan tanpa ditemani mahram atau wanita *thiqah* dengan mengambilkira bentuk pengangkutan yang selamat dan terjamin serta perkembangan Islam yang membentuk keamanan<sup>504</sup>. Fatwa al-Qardawi ini ditujukan pada semua jenis musafir dan ia merupakan fatwa baharu yang belum dikemukakan oleh ulama terdahulu. Begitu juga pandangan yang sama diutarakan oleh 'Ali Jum'ah<sup>505</sup>.

Terdapat fatwa semasa tentang musafir wanita untuk menuntut ilmu yang menyebut harus bagi wanita bermusafir untuk menuntut ilmu di mana-mana negara yang terjamin keamanan pada dirinya serta wanita tersebut mampu berpegang dengan etika-etika syarak. Pada asasnya, tidak boleh wanita bermusafir seorang diri jika melebihi jarak qasar solat tanpa mahram. Namun, realiti suasana musafir zaman silam berbeza dengan suasana musafir hari ini. Pengangkutan darat seperti kapal terbang dianggap umpama sebuah kampung kecil yang bergerak dan aman yang dipenuhi dengan wanita dan lelaki. Begitu juga terdapat suasana di sesetengah universiti yang

---

<sup>504</sup> Al-Qardawi, Yusuf, *Kayfa Nata 'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, 149.

<sup>505</sup> 'Ali Jum'ah, *al-Kalim al-Tayyib Fatawa 'Asriyyah*, 1:268.



menempatkan pelajar wanita di satu hostel atau asrama serta pengangkutan khusus bagi mereka. Ini terbukti di sana wujud suasana keamanan dan keselamatan. Kontemporari ini juga wanita berpendidikan dan berilmu menjadi keperluan dalam sesebuah negara untuk berkhidmat dalam membina modal insan. Jika keperluan ini diperlukan, ia mesti dilaksanakan dan berlaku permusafiran demi mencari ilmu yang bermanfaat. Dalam fatwa tersebut, ditekankan bahawa sebaiknya wanita tidak bermusafir tanpa mahram. Tetapi jika sukar untuk mendapati mahram atau suami diharuskan bermusafir dengan pengangkutan yang penumpang ramai dan melalui jalan yang tidak sunyi atau berlaku suasana berdua-duaan dengan lelaki asing dan secara normal atau zahirnya terdapat keamanan dalam perjalanan atau pada dirinya<sup>506</sup>.

‘Abd al-Karim Zaydan rahimahullah ada menyebut tentang pemusafiran wanita bagi tujuan menuntut ilmu. Beliau berpendirian bahawa wanita bermusafir tanpa mahram dengan misi pembelajaran adalah diharuskan<sup>507</sup>.

Sebagai landasan keharusan ini, saranan kepada wanita-wanita yang ingin bermusafir ke negara lain perlu memastikan jaminan keselamatan serta keamanan tempat yang akan ditujui itu dengan merujuk pihak kedutaan tertentu atau kementerian yang berkaitan sebagai usaha memperkasakan nilai Islam pada kaum wanita yang menitikberatkan keselamatan dan pemeliharaan maruah mereka.

Sekalipun ia merupakan cabaran yang perlu dihadapi dan dilalui oleh kaum wanita selain menuntut ilmu, proses pembelajaran juga terhasil sama ada secara langsung atau tidak langsung dengan penglibatan wanita dalam dunia kerjaya seperti menghadiri mesyuarat, kursus, latihan, pembentangan, penilaian, penyelidikan, penyeliaan, misi kebajikan, misi dakwah dan sebagainya. Asasnya ialah berpandukan tahap keamanan dalam perjalanan serta destinasi yang dituju. Selain itu, wanita yang

---

<sup>506</sup> Fatwa Amirates, lihat: <http://www.awqaf.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=7519>, 4.6.2014.

<sup>507</sup> Zaydan, *Huquq wa Wajibat al-Mar'ah Fi al-Islam*, 107.

akan bermusafir dengan misi menuntut ilmu perlu mengambil berat syarat-syarat berikut iaitu<sup>508</sup>:

Pertama: objektif musafir adalah kerana *darurah*, keperluan syarak (termasuk dalam kategori keperluan yang dibenarkan syarak) atau masalah syarak yang pasti berhasil dari rehlah tersebut.

Kedua: tidak mampu mengimport pakar-pakar tertentu yang diperlukan untuk mempelajari sesuatu ilmu sekalipun dengan menanggung kos bayaran yang tinggi.

Ketiga: Apabila didapati wujud keuzuran yang menghalang keharusan safar wanita untuk menuntut ilmu di luar negara, ia mesti ditemani oleh mahram seperti ayah atau adik beradik. Jika sudah berkahwin suami mengambil peranan tersebut. ‘Abd Karim Zaydan menyebut tidak memadai dengan pergi bersama rombongan wanita *thiqah* kerana kelonggaran pergi bersama wanita *thiqah* mengambil alih peranan mahram atau suami dalam ibadah haji. Justifikasinya ialah fuqaha yang mengatakan harus bermusafir dengan wanita *thiqah* ini merupakan hak dalam ibadah haji sahaja yang mana ia merupakan ibadah fardhu ain dan tempohnya tidak sama dengan keluar untuk menuntut ilmu.

Syarat-syarat yang dinyatakan ini merupakan saranan ijtihadi ulama yang bukan diinterpretasi dari mana-mana nas. Ia cenderung kepada pemeliharaan nas secara zahir dalam konteks keharusan wanita menuntut ilmu tanpa mengambilkira faktor dorongan wanita bermusafir selepas menerima atau memiliki ilmu. Kesan perubahan budaya pendidikan masyarakat wanita silam dengan pendidikan wanita hari ini telah menyebabkan perubahan sosial yang ketara dalam kehidupan masyarakat sebagaimana yang berlaku di era modenisasi. Isu desakan atau faktor yang mendesak wanita bermusafir setelah berjaya dalam bidang akademik tidak dibangkitkan oleh ulama-ulama terdahulu.

---

<sup>508</sup> *Ibid*, 108.

Perubahan hukum yang berlaku ini iaitu dari larangan kepada keharusan adalah impak daripada perubahan sosial serta *'uruf* yang berlaku, ini sejajar dengan kaedah fiqh yang menyebut berlaku perubahan hukum apabila berlaku perubahan masa dan tempat. Situasi safar wanita ini sangat praktikal dengan teori ini. Perubahan hukum ini bukan bererti hukum perlu patuh pada perubahan sosial atau mesti mengiakan segala perubahan, tetapi perubahan hukum yang berlaku ini adalah hasil analisis atau penilaian hukum secara kritis pada suasana baharu yang berlaku ekoran perubahan sosial masyarakat yang menghasilkan hukum berbeza. Oleh kerana hukum safar wanita ini dikategorikan dalam bab mu'amalat yang berkonsepkan teori "Hukum asal pada mu'amalat adalah perlu dinilai pada matlamat dan intipatinya bukan pada lafaz dan bentuknya" iaitu: <sup>509</sup>“العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني” berbeza dengan konsep pada sesetengah hukum dalam ibadat yang sebahagiannya mampu dianalisiskan 'illahnya dan sebahagian lagi berbentuk semata-mata *ta'abbudi* tanpa perlu meneliti makna dan matlamatnya<sup>510</sup>. Apabila ia diskopkan dalam hukum mu'amalat, hukumnya juga boleh berubah dan diijtihadkan. Selain itu, secara realitinya jika setiap musafir wanita perlu diiringi dan diawasi oleh mahram atau suami akan didapati di sana suasana kesukaran bagi kaum wanita serta pihak mahram atau suami. Wujud komplikasi tersebut rentetan pengaplikasian hukum asal safar wanita yang mana mustahil bagi seorang mahram sama ada bapa atau adik beradik dan suami mampu menemani perjalanan wanita sepanjang masa dan ke setiap destinasi. Hal ini timbul ekoran kekangan masa dan kewangan yang dihadapi oleh pihak mahram atau suami dan pada masa yang sama mereka mempunyai tanggungjawab dalam rumahtangga, majikan dan sebagainya yang mesti dilunaskan pada masa yang sama. Sebagai contoh, sekiranya pada satu masa seorang mahram atau bapa bertanggungjawab atau mesti menemani perjalanan anak-

---

<sup>509</sup> Al-Zuhayli, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah 'Ala al-Madhahib al-Hanafii wa al-Shafi'i*, 366.

<sup>510</sup> Al-Sa'di, 'Abd al-Malik Abd al-Rahman, *al-Bid'ah fi al-Mafhum al-Islam al-Daqiq*, ('Amman: Matba'ah al-Azhar, 2008), 38.

anak perempuannya dengan tujuan menuntut ilmu dan dalam masa yang sama juga bapa tersebut perlu menunaikan tanggungjawab kerjaya untuk mencari nafkah. Sudah tentu dalam situasi ini satu masa tiga dimensi dilihat iaitu kewajipan bapa mencari nafkah, kewajipan bapa mengiringi safar seorang anak, jika mempunyai dua anak perempuan dengan halatuju yang berbeza, sudah tertentu suasana kekusutan dan kesukaram timbul. Asas Islam secara prinsipnya ialah menghilangkan kesukaran iaitu “رفع الحرج”. Justeru kestabilan hukum Islam adalah realiti dengan melihat kepada masalah dan mafsadah pada sesuatu hukum, keharusan pemusafiran tanpa mahram ini akan bertukar pada hukum asal jika *'illah* hukum larangan kembali dikenalpasti.

Walau apa jua sekalipun, permusafiran yang disebut oleh baginda SAW dalam hadisnya adalah mencerminkan bahawa Islam memandang tinggi maruah wanita dan Islam memelihara keselamatan wanita dengan mengambilkira semua aspek. Jika tanpa nilai Islam yang mengangkat martabat wanita ini, nescaya suasana harmoni yang dirasai sekarang sukar digambarkan dengan peraturan hidup yang diadun oleh akal manusia semata-mata. Justeru, jika tiada keamanan, ia wajib perpegang pada prinsip asal hukum wanita musafir iaitu mesti ditemani oleh suami atau mahram. Perubahan hukum daripada larangan yang muktamad kepada harus ini adalah dengan mengambilkira intipati hadis iaitu asas atau *'illah* larangannya adalah keamanan dan keselamatan yang menjadi piawai ukuran pada hukum tersebut. Apabila *'illah* larangan tidak berlaku, ia tidak beerti hukum itu membelakangi nas bahkan hakikatnya adalah bertepatan dengan hadis dan tindakan itu juga adalah merealisasikan kehendak hadis, sebagaimana perubahan hukum yang berlaku pada zaman Khulafa' al-Rashidin, tentang hukum unta tidak bertuan. Kedua-dua situasi ini nasnya menekankan tentang matlamat pensyarian hukum. Ia tidak termasuk dalam perkara ibadah yang tidak diketahui *'illahnya*.

## **Kesimpulan**

Berlaku perubahan corak musafir wanita silam yang menumpukan perjalanan pada perkara ibadah yang wajib dan sunat iaitu haji dan umrah, ia telah beralih corak musafir kepada musafir wanita untuk menuntut ilmu, bekerja, menyelidik, menghadiri seminar atau persidangan, bengkel, forum, berceramah dan juga musafir wanita dengan tujuan misi amal. Kesemua permusafiran ini adalah disebabkan perubahan pola kehidupan sosial masyarakat. Kelayakan wanita dalam dunia akademik yang menonjolkan kelayakan mereka berkecimpung dalam dunia kerjaya seiring dengan kaum lelaki. Tuntutan kerjaya menghambat mereka untuk memenuhi keperluan perkhidmatannya.

Peralihan mekanisme pengangkutan yang didominasi oleh faktor inovasi dalam sains dan teknologi turut diambilkira dalam mencetuskan perubahan hukum daripada hukum asalnya wanita yang berhasrat untuk bermusafir mesti diiringi oleh mahram. Larangan wanita silam bermusafir secara keseorangan justifikasinya adalah suasana di zaman mereka terdedah dengan ancaman pada maruah, harta dan diri.

Merujuk kepada dalil penghujahan tentang syarat mahram mengiringi wanita di setiap perjalannya dianalisis dalam dimensi *maqasid*, bukan dinilai hadis tersebut secara formalis. Ia perlu diterjemahkan dengan mengenalpasti *'illah* larangan dan suasana persekitaran di zaman tersebut yang menjadi justifikasi penting untuk menganalisis semula hukum safar wanita ini. Justeru, perjalanan yang diyakini keamanan dan keselamatan di sepanjang perjalanan dan di destinasi yang akan dituju mengharuskan wanita bermusafir tanpa mahram dalam konteks semasa. Namun, jika suasana sebaliknya hukum asal pada isu ini perlu dipraktikkan.

## BAB KELIMA

### RUMUSAN DAN SARANAN KAJIAN

#### 5.1 Pendahuluan

Perubahan sosial merupakan unsur yang perlu diteliti dan diperhalusi dalam membuat penilaian hukum fiqh semasa atau dalam proses transformasi hukum fiqh yang terkandung dalam kitab-kitab fiqh klasik. Para mujtahid juga perlu membekalkan pengetahuan tentang ilmu sosiologi atau antropologi yang berasaskan kepada aktiviti kemasyarakatan. Langkah ini menjadi signifikan bagi seseorang mujtahid agar setiap keputusan fiqh atau penentuan hukum baharu fiqh sentiasa bersifat holistik sejajar dengan peranan syariat yang sentiasa relevan dan fleksibel. Isu-isu semasa yang corak analisisnya mempunyai perkaitan dengan perubahan sosial mencakupi pelbagai bidang. Selain isu-isu khusus yang berkait dengan isu kewanitaan, ia juga berlaku dalam isu-isu muamalat, *munakahat* dan sebagainya. Hal ini berlaku ekoran perubahan sosial yang terjadi dalam aktiviti sosial masyarakat.

Justeru dalam bab ini akan dirumuskan penemuan dan dapatan kajian yang merangkumi keseluruhan aspek perbincangan. Perbincangan rumusan kajian akan dirumus berdasarkan objektif yang dirangka di awal kajian. Setiap objektif kajian mempunyai hasil dapatan yang telah dikumpulkan yang dianalisa berpandukan metodologi yang ditetapkan. Bagi melengkapi sebuah kajian ilmiah, di akhir bab ini akan dikemukakan beberapa cadangan sebagai panduan kepada individu berkenaan dalam melaksanakan hukum fiqh wanita yang berasaskan perubahan sosial.

## 5.2 Rumusan Hasil Kajian

Antara dapatan dari kajian yang dijalankan ini dengan tajuk: Pengambilkiraan Faktor Perubahan Sosial Dalam Fiqh Semasa: Analisis Terhadap Isu-Isu Fiqh Wanita dapat dirumuskan sebagaimana berikut:

### **Objektif 1: Mengenalpasti faktor-faktor perubahan sosial dan pengaruh ‘*uruf*’ wanita yang mempengaruhi penentuan hukum.**

1- Perubahan sosial diertikan sebagai proses berterusan dalam satu tempoh masa yang memberi kesan perbezaan atau pengubahsuaian tertentu dalam sesebuah organisasi atau institusi dalam masyarakat.

2- Ciri-ciri perubahan sosial adalah sejagat tetapi bervariasi, perubahan sosial adalah tanpa dirancang, perubahan sosial adalah bersifat kontroversi, tempoh dan kesan perubahan sosial adalah berbeza.

3- Kajian mendapati unsur seperti proses budaya, struktur sosial, idea, persekitaran semulajadi, demografi, kepimpinan, inovasi dalam sains dan teknologi dan ketetapan undang-undang antara faktor yang mendominasi perubahan sosial hidup masyarakat.

4- ‘*Uruf*’ didefinisikan sebagai sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan manusia sama ada dalam bentuk perkataan dan tingkah laku. Syarat-syaratnya adalah berterusan, ‘*uruf*’ mestilah wujud ketika pelaksanaan sesuatu perkara, tidak bercanggah dengan keputusan antara pihak yang terlibat dalam sesuatu akad dan ‘*uruf*’ mestilah tidak bercanggah dengan nas syarak.

5- Aspek persamaan yang dikenalpasti antara perubahan sosial dengan ‘*uruf*’ iaitu dalam aspek penglibatan masyarakat. Sesuatu perubahan sosial akan berlaku apabila wujud perubahan besar secara menyeluruh dalam kelompok masyarakat. ‘*Uruf*’ juga mengambilkira aspek perubahan besar dalam kelompok masyarakat.

6- Faktor-faktor yang membawa kepada perubahan, dalam perubahan sosial faktor-faktor yang dinyatakan seperti proses budaya, struktur sosial, idea, persekitaran semula jadi, penduduk, kepimpinan inovasi dalam bidang teknologi dan ketetapan undang-undang. Mengikut '*uruf*' faktor-faktor yang membawa kepada perubahan '*uruf*' ialah faktor masa, tempat, keadaan dan kebiasaan manusia atau ahlinya, berlaku keperluan atau kefasadan manusia di sesuatu zaman.

7- Faktor-faktor perubahan sosial yang dinyatakan oleh ahli sosiologi disebut secara terperinci. Manakala faktor perubahan '*uruf*' dinyatakan oleh ulama usul secara general yang mampu ditakwil secara terperinci oleh para mujtahid.

8- Skop persamaan juga dikenalpasti dari sudut mekanisme pendesak. Individu atau anggota masyarakat merupakan mekanisme pendesak secara konsensus. Manusia bebas dalam mencetuskan perubahan masyarakat menurut perspektif ilmu sosiologi dan ilmu Islam iaitu '*uruf*'.

9- Tingkahlaku sosial masyarakat menjadi paksi ukuran penentu corak perubahan menurut perubahan sosial dan '*uruf*'.

10- Dari sudut aspek perbezaan antara perubahan sosial dan '*uruf*' yang dapat dikenalpasti seperti dalam aspek norma sosial iaitu kelakuan dan tindakan anggota masyarakat ditentukan oleh norma masyarakat yang dianggap wajar dalam sesuatu masyarakat. Manakala dalam '*uruf*' kerelevanan sesuatu kelakuan dan keupayaan bertindak diukur oleh syarak.

11- Adapun dalam aspek paksi penentu kepada perubahan, perubahan sosial bergantung kepada tingkah laku masyarakat yang ditentu oleh norma dan dinilai mengikut kewajaran hasil tindakan anggota masyarakat yang didasari oleh akal semata-mata. Dalam konteks '*uruf*', aktiviti atau tingkah laku masyarakat dinilai dengan '*uruf*' yang didasari oleh wahyu iaitu nas al-Quran dan al-Sunnah serta beberapa prinsip syarak seperti *maqasid* dan *qawa'id fiqh*.



12- Dalam perubahan sosial, tiada klasifikasi unsur-unsurnya sebagaimana dalam *'uruf*. *'Uruf* diklasifikasikan sebagai *'uruf* benar dan batil.

13- Perubahan sosial dinilai mengikut kewajaran masyarakat yang ditunjangi oleh akal. Jika akal memutuskan ianya wajar diaplikasikan maka perubahan sosial itu diterima dan berlangsung dalam masyarakat, berbeza dengan *'uruf* yang dibatasi oleh nas syarak.

14- Berdasarkan definisi dan faktor-faktor yang dinyatakan itu, kajian mendapati terminologi *'uruf* dan perubahan sosial tiada perbezaan signifikan kecuali dalam beberapa aspek tertentu seperti penanda aras kerelevanan dan kewajaran sesuatu perubahan diukur oleh akal semata-mata, manakala dalam konteks *'uruf*, ia diukur oleh *nusus* syarak yang membentuk *'uruf fasid* dan *sahih*. Justifikasi perbezaan ini hanyalah kerana kedua-dua terminologi ini pada dasarnya ialah sama tetapi diinterpretasikan menurut perspektif berbeza iaitu menurut kacamata Islam dan konvensional.

15- *'Uruf* wanita yang meliputi peranan, sumbangan dan kredibiliti kaum wanita pada zaman Rasulullah SAW dan sahabat seterusnya wanita kini yang mempengaruhi penetapan sesuatu hukum syarak.

16- *'Uruf* yang dicetuskan oleh wanita dalam masyarakat Arab ini iaitu peranan Ummu Salamah menyusun strategi kepada baginda SAW semasa *tahallul* umrah.

17- Begitu juga dengan gagasan wanita pada zaman baginda SAW yang mewujudkan kelas pengajian agama secara privasi bersama baginda SAW dan trend pengajian ini berlangsung sehingga kini.

18- Selain itu *'uruf* memaparkan kredibiliti wanita apabila mereka menegur kewajaran *'Umar* yang menetapkan kadar maksima nafkah.

19- Hind binti *'Utbah* mencetuskan penanda aras kewajaran mengambil harta suami tanpa izin bagi tujuan nafkah secara berpatutan.

20- Kredibiliti wanita yang ditonjolkan oleh masyarakat Arab juga apabila *sahabiyyat* mampu meriwayatkan dan mengajar hadis secara individual.

21- Manakala *'uruf* yang dicetuskan oleh wanita secara berterusan sehingga kini seperti penglibatan wanita dalam membuat keputusan menghentikan penyusuan bayi yang disusui mesti disepakati antara suami dan isteri.

22- Peranan wanita tiada kurangnya dengan kaum lelaki dari sudut komitmen dalam penentuan hukum syarak sekaligus membuktikan Islam menghormati wanita dan menafikan nilai-nilai kebejatan pada zaman jahiliyyah terhadap kaum wanita.

**Objektif 2: Mengkaji metodologi yang diimplementasi oleh ulama semasa dalam mengistinbat hukum berasaskan perubahan sosial yang berlaku dalam masyarakat.**

1- Pendekatan ijtihad yang diadaptasi oleh Yusuf al-Qardawi dalam ijtihadnya ialah pendekatan bebas dari *'asabiyyah* dan *taqlid*, mempermudah bukan menyukarkan, penjelasan hukum menggunakan bahasa yang mudah difahami selaras dengan situasi dan lokasi, mengelakkan diri dari situasi atau perkara yang tiada manfaat, pertengahan (*al-i'tidal*) dan memberi hak berfatwa dengan huraian yang jelas.

2- Begitu juga dengan pendekatan ijtihad 'Ali Jum'ah, beliau mengambil pendekatan dalam ijtihadnya dengan melalui empat peringkat iaitu memahami masalah (*marhalah al-taswir*), tahap adaptasi (*marhalah al-takyif*), tahap penerangan hukum (*marhalah bayan al-hukm*) dan tahap pengeluaran hukum atau fatwa (*marhalah al-ifta'*).

3- Pendekatan al-Qardawi dalam metod menganalisis hukum lebih menjurus ke arah menjamin kemaslahatan ummah. Metod beliau juga mempunyai relevansinya dalam menjadikannya sebagai satu landasan yang wajar diadaptasi oleh mujtahid.

4- Pendekatan ‘Ali Juma‘ah yang tidak terikat kepada satu-satu mazhab dan lebih kepada menilai isu semasa dengan merujuk pandangan-pandangan ulama silam berpandukan karya-karya *turath*. Beliau menjadikan sumber pendalilan yang disepakati sebagai sandaran dalam pengeluaran fatwanya.

5- Beberapa metodologi ijtihad dalam menganalisis isu-isu kontemporari ditemui dalam menjalankan kajian ini iaitu metode penyelesaiannya dengan merujuk kepada dalil-dalil syarak, kemudian *qawa‘id* dan *dawabit al-fiqhiyyah*, seterusnya menggunakan kaedah *al-Takhrij* dan yang terakhir adalah dengan merujuk kepada *maqasid al-Shari‘ah*.

6- Tindakan pertama yang mesti dilalui oleh para penyelidik hukum fiqh semasa adalah merungkaikan sesuatu isu dengan merujuk kepada dalil syarak.

7- Pembahagian dalil syarak ini dibahagikan kepada dua iaitu dalil yang disepakati sebagai sumber utama dalam penghujahan yang perlu dirujuk mengikut keutamaannya ialah al-Quran, al-Hadis, al-Ijma‘ dan al-Qias.

8- Dalil yang tidak disepakati ialah *al-istihsan*, *al-maslahah al-mursalah*, *al-‘uruf*, *al-istishab*, *qawl sahabi*, *saddu al-zara‘i‘* dan lain-lain.

9- Al-Shatibi menjelaskan hakikatnya setiap isu yang melibatkan perubahan aktiviti sosial manusia telah dinyatakan hukumnya melalui dalil dalam al-Quran al-Karim atau melalui kaedah mengenali hukum dengan *istikhraj*.

10- Metodologi ijtihad yang perlu dilalui oleh pengkaji hukum fiqh kontemporari atau mujtahid ialah dengan merujuk *qawa‘id* dan *dawabit fiqhiyyah*.

11- *Al-qawa‘id al-fiqhiyyah* menurut syarak didefinisikan sebagai “Hukum menyeluruh tentang fiqh berupaya diadaptasikan pada kebanyakan isu-isu furuk fiqh dalam pelbagai bidang”.

12- *Al-qawa'id al-usuliyah* pula diertikan sebagai “sejumlah kaedah yang digunakan oleh faqih dalam mengeluarkan hukum syarak berpandukan dalil-dalil syarak”.

13- *Al-dawabit al-fiqhiyyah* pula bermaksud “hukum menyeluruh tentang fiqh yang mampu diadaptasikan pada kebanyakan isu-isu *furu'* fiqh dalam satu bidang sahaja”.

14- Peranan atau kepentingan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dalam mengeluarkan hukum isu-isu kontemporari ialah melalui proses menghafal atau mengingati kaedah-kaedah fiqh, ia mampu menyelesaikan kebanyakan hukum pada isu-isu *furu'* fiqh yang mempunyai perkaitan di bawah satu kaedah kerana persamaan pada situasi masalah.

15- Kekuatan mengetahui *al-qawa'id al-fiqhiyyah* terutamanya *qawa'id al-kubra* membantu seseorang mujtahid mengenalpasti *maqasid al-shari'ah* dalam isu yang ingin dikeluarkan hukumnya.

16- Kebolehpayaan aplikasi *al-qawa'id al-fiqhiyyah* terhadap isu-isu *furu'* yang lain menunjukkan kemampuan atau hemah mujtahid dalam menyelesaikan hukum isu-isu kontemporari dengan menyandarkan isu tersebut kepada kaedah fiqhiyyah.

17- Keupayaan mengistinbat hukum berpandukan *al-qawa'id al-fiqhiyyah*, implikasinya para mujtahid mampu dan memiliki keupayaan fiqh atau *malakah fiqhiyyah* dalam membuat pendalilan, pentarjihan dan pengistinbatan.

18- Kajian mengenalpasti metode ijtihad seterusnya dengan menggunakan metode *al-takhrij*. Ia didefinisikan sebagai “memadankan *furu'* hukum hakam syarak berbentuk amali berpandukan nusus mazhab dan kaedah-kaedahnya dengan cara tertentu”.

19- Fokus *al-takhrij* di sini ialah *takhrij fiqhi* yang dipelopori oleh mujtahid dalam setiap mazhab, sekiranya hukum-hukum *furu'* yang dijelaskan hukumnya oleh

Imam mazhab dan mereka sebelumnya ia tidak dinamakan *al-takhrij* mengikut definisi istilah.

20- *Al-takhrij* ini berbeza dari sudut istilah dengan terminologi *qias* sekalipun menurut bahasa ada persamaan pada makna iaitu menganologi hukum isu baharu pada isu yang sudah dinaskan oleh imam mazhab.

21- Konsep analogi dalam *al-takhrij* ini adalah analogi pada hukum *furu' fiqh* yang diputuskan oleh imam mazhab dan tiada nas dalil syarak padanya.

22- Metode analisis isu-isu fiqh kontempori yang dikenalpasti dalam menentukan hukum fiqh semasa ialah dengan merujuk kepada *maqasid al-shari'ah* berasaskan tingkatan *al-daruriyyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyyat*.

23- Kepentingan mengenalpasti hukum syarak melalui *maqasid al-shari'ah*, memberi keupayaan kepada mujtahid berijtihad kerana mereka mampu mengenalpasti keutamaan atau tingkatan dalil-dalil apabila berlaku pertembungan nas dan mampu membuat pertarjihan hukum secara kritis.

24- Aspek *maslahah* dan *mafsadah* menjadi neraca ukuran bagi menganalisis hukum isu semasa yang tidak didasari nas.

### **Objektif 3: Menganalisis hukum syarak terhadap beberapa isu fiqh wanita berasaskan perubahan sosial.**

Dapatan kajian ini menunjukkan dengan jelas bahawa berlaku kelestarian hukum atau pekekalan hukum, perubahan hukum atau corak pelaksanaan hukum (transformasi), penentuan hukum baharu dan pemantapan pelaksanaan (inovasi) hukum ekoran perubahan sosial yang berlaku. Antara isu fiqh wanita yang corak pelaksanaan hukumnya kekal adalah seperti isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami serta hak nafkah isteri. Isu-isu fiqh wanita yang berlaku perubahan hukum atau corak pelaksanaannya adalah seperti isu penyusuan wanita bangsawan, penentuan kadar zakat

emas perhiasan wanita, pelaksanaan *'iddah* dan *ihdad* dalam kalangan wanita berkerjaya dan pemusafiran wanita. Isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam penyusuan dinilai hukumnya sebagai hukum baharu. Isu yang dikategorikan sebagai perlu kepada pemantapan hukum atau inovasi hukum iaitu isu pengambilan ibu susuan dan pemusafiran wanita. Rumusan kepada dapatan objektif ini ialah:

1- Beberapa isu-isu kontemporari yang berkait dengan wanita dianalisis antaranya isu pengaruh perubahan sosial terhadap isu pengambilan suntikan hormon sintetik dalam menghasilkan air susu bagi wanita bujang atau isteri yang tidak mendapat zuriat bagi tujuan menyusu bayi lain.

2- Faktor inovasi dalam sains dan teknologi telah menyumbang kepada kemunculan kaedah rawatan ini. Hasil kajian mendapati isu ini tidak disebut dalam kitab *turath* secara jelas dan ia adalah isu yang baharu.

3- Metodologi yang diaplikasi dalam menganalisis hukum ini adalah metod *al-takhrij*.

4- Hukum penyusuan bayi oleh wanita bujang atau isteri yang tidak dapat melahirkan zuriat hukumnya adalah menjadi anak susuan bagi wanita dan isteri tersebut.

5- Manakala dengan suami pula statusnya adalah mahram penyusuan dan bagi wanita bujang status anak susuan itu adalah tanpa bapa.

6- Manakala bagi isu penyusuan wanita bangsawan, dianalisis hukumnya dari sudut pengaruh perubahan sosial. Kajian mendapati berlaku perubahan hukum pada isu tersebut ekoran perubahan persekitaran yang berlaku pada zaman imam mujtahid. Perbezaan hukum berlaku antara wanita bangsawan dan wanita awam.

7- Pengecualian penyusuan anak wanita bangsawan oleh ibunya dikecualikan pada zaman imam Malik dan tanggungjawab memberi penyusuan ditanggung oleh bapa sepenuhnya. Manakala penyusuan bagi wanita bukan bangsawan pada zaman itu adalah wajib.

8- Perbezaan ini tercetus dengan mengambilkira situasi persekitaran yang berlaku pada masa tersebut. Hukum penyusuan kontemporari ini telah berlaku perubahan pelaksanaan hukum. Hak penyusuan adalah milik mutlak kaum ibu diaplikasikan sepenuhnya dalam kalangan wanita tanpa mengambilkira kedudukan wanita itu sama ada berstatus tinggi mahupun wanita biasa. Justifikasinya, kekangan wanita hari ini untuk menyusui bayi sendiri disebabkan mereka berkecimpung dalam arena kerjaya.

9- Isu penyusuan anak kontemporari ini tidak membezakan kewajipannya antara wanita bangsawan dan wanita bukan bangsawan.

10- Asasnya wanita bangsawan atau bukan bangsawan, mereka ini mampu memberi penyusuan alternatif sama ada dengan penyediaan susu ibu secara eksklusif atau penyediaan susu formula.

11- Kaedah ini wujud ekoran faktor perubahan sosial yang berlaku iaitu faktor inovasi dalam sains dan teknologi yang mampu mencipta alat perahan dan simpanan susu ibu serta penyediaan susu formula yang efektif.

12- Pengaplikasian hukum ini adalah selaras dengan *maqasid al-syari'ah* iaitu menghilangkan *darar* kepada ibu berkerjaya serta memenuhi masalah kepada bayi secara kondusif.

13- *Darar* yang dimaksudkan ini ialah kesukaran kaum ibu yang berkerjaya untuk menyusui anaknya secara langsung kerana keterikatan dengan etika kerjaya. Alternatif yang wujud ini juga mampu memenuhi kehendak bayi yang masih dalam tempoh masa penyusuan.

14- Isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami dinilai dari aspek perubahan sosial dan perspektif syarak. Kajian mendapati penglibatan wanita dalam kerjaya di luar rumah adalah disebabkan faktor latar belakang pendidikan dan perubahan sosio budaya dalam masyarakat sesebuah tempat.

15- Realiti syarak mengharuskan wanita berkerjaya seiring dengan tuntutan ke atas kaum lelaki berkerjaya. Mengikut statistik yang dikeluarkan pada 2013 oleh Jabatan Perangkaan Malaysia yang dimuat turun dalam laman sesawang Kementerian Wanita, jumlah guna tenaga wanita ialah seramai 4,630,000 orang.

16- Implikasi syarak terhadap isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami ialah gaji isteri hasil dari usahanya adalah hak mutlak isteri.

17- Haram bagi suami mengambil sama ada sebahagian atau keseluruhan dari gaji tersebut kecuali mendapat persetujuan daripada isterinya. Mengambil separuh dari gaji isteri adalah sama hukumnya dengan mengambil harta orang lain iaitu haram.

18- Dalil penghujahan yang dijadikan larangan tersebut adalah berpandukan pada nas al-Quran dan hadis. Analisis hukum bagi isu ini adalah dengan menilai tahap dalil iaitu nas *qat'i* yang tiada ruang untuk berijtihad.

19- Manakala dari sudut penyertaan isteri berkerjaya dengan mengambil peranan yang sama yang ditanggung oleh suami untuk menampung nafkah mempunyai dalil penghujahan yang didasari oleh nas al-Quran, al-Hadis, Ijmak dan *Ma'qul*. Kesemua dalil ini menerangkan bahawa tuntutan memberi nafkah kepada mereka yang berhak menerima nafkah adalah dibebani ke atas kaum lelaki sama ada mereka sebagai bapa, suami atau anak.

20- Syarak menegaskan bahawa tuntutan nafkah adalah diwajibkan ke atas kaum lelaki bukan kaum wanita sekalipun isteri mereka mempunyai gaji yang lumayan dan hak mereka iaitu isteri tidak gugur dengan pendapatan gaji yang dimilikinya.

21- Faktor perubahan sosial yang dikenalpasti tidak mempengaruhi kedudukan asal hukum syarak tentang nafkah dan hak pemilikan harta oleh seseorang isteri, ia perlu diaplikasikan hukum asal dalam situasi ini sekalipun perubahan sosial berlaku dengan keterlibatan wanita dalam kerjaya.



21- Pengekalan hukum syarak berlaku bagi isu perbelanjaan gaji isteri berkerjaya oleh suami sekalipun berlaku perubahan sosial hidup masyarakat.

22- Perubahan sosial yang berlaku tentang isu pengambilan ibu susuan adalah selaras dengan saranan syarak yang menganjurkan penyaksian atau pengakuan dalam isu pengambilan ibu susuan.

23- Situasi pengambilan ibu susuan pada zaman Rasulullah SAW adalah menepati keperluan kepada penyaksian dan pengakuan. Kontemporari ini, perubahan suasana hidup masyarakat yang dikelilingi dengan kecanggihan sains dan teknologi memungkinkan pengambilan ibu susuan secara mudah.

24- Terjadi ibu susuan dengan hanya bayi meminum susu ibu sehingga kenyang sebanyak lima kali bukan secara langsung dari ibu tersebut.

25- Susu yang dilengkapi dengan peralatan perahan dan tempat simpanan yang berkualiti serta mengguna khidmat penghantaran membataskan persuaan antara bayi dan ibu susu tersebut.

26- Jarak dan tempat bukan alasan signifikan yang memustahilkan berlaku mahram antara mereka.

27- Metodologi yang digunakan bagi merungkai isu ini ialah dengan menilai isu kepada doktrin *qawa'id fiqhiyyah* dan *maqasid al-syari'ah*.

28- Bagi merealisasikan *hifz al-nasal* yang dipandang tinggi oleh syariat, perlu diwujudkan satu alternatif mendokumentasikan bukti penyusuan sebagai *sadd al-dhara'i'* kepada percampuran nasab atau perkahwinan sesama mahram susuan. Metode analisis yang diaplikasikan dalam isu ini adalah dengan merujuk kepada dan *maqasid al-shari'ah*.

29- Pengambilkiraan faktor perubahan sosial bagi isu pelaksanaan *'iddah* dan *ihdad* dalam kalangan wanita telah merubah corak pelaksanaan hukum tersebut.

30- Mutakhir ini, keupayaan wanita mempraktik hukum *'iddah* dan *ihdad* sebagaimana wanita silam amat sukar. Keterbatasan wanita yang melalui hukum *'iddah* dan *ihdad* itu telah digubal oleh faktor perubahan sosial ekoran penglibatan wanita dengan kerjaya di luar rumah.

31- Ia meminimakan konsep asal hukum iaitu melaksanakan hukum *'iddah* dan *ihdad* ini di rumah. Bukaan atau kelonggaran hukum tersebut adalah dipengaruhi oleh faktor perubahan sosial iaitu perubahan budaya yang mencetuskan wanita berkerjaya.

32- Piawaian yang menjadi ukuran kepada perbezaan pelaksanaan hukum ini adalah berasaskan konsep *qawa'id fiqhiyyah* iaitu "*al-Darurah tuqaddar bi qadariha*".

33- Kajian menganalisis pengaruh perubahan sosial tentang kadar pemakaian perhiasan emas wanita dalam penentuan zakat ialah berasaskan faktor perubahan sosial yang mencetus kepada hukum kewajipan mengeluarkan zakat perhiasan emas yang dipakai oleh wanita, disebabkan oleh penetapan kadar kebiasaan pemakaian emas perhiasan oleh majlis-majlis agama kontemporari ini.

34- Penetapan *'uruf* yang diambilkira dalam isu zakat emas perhiasan ini dikategorikan sebagai keterikatan dengan undang-undang (fatwa yang diputuskan atau ketetapan majlis agama) dan ia adalah sebagai salah satu faktor dalam perubahan sosial yang mengikat masyarakat untuk mematuhi.

35- Pematuhan kepada undang-undang ini akan merubah gaya hidup masyarakat di sesuatu tempat dan secara langsung memberi implikasi kepada corak pemakaian emas perhiasan dalam kalangan wanita selain faktor sosio ekonomi dan sebagainya.

36- Kajian mendapati penetapan kadar kepada tiada kadar *'uruf* adalah wajar dan relevan mengambilkira tindakan Asma' RA yang tidak mengeluarkan zakat emas perhiasan sekali pun memiliki emas sebanyak 148 kilogram mengikut perhitungan mata wang dirham dan lebih kurang 212 kilogram mengikut nilai mata wang dinar.

37- Penetapan kadar '*uruf*' yang tertinggi adalah kadar yang ditetapkan oleh majlis agama bagi negeri Johor dan Terengganu iaitu 850 gram. Kadar tertinggi ini masih terlalu kecil jika dinisbahkan dengan nilai jumlah emas Asma'.

38- Metodologi yang digunapakai dalam menganalisis isu ini adalah berpandukan dalil syarak yang tidak disepakati iaitu '*uruf*'.

39- Berlaku perubahan corak musafir wanita silam yang menumpukan perjalanan pada perkara ibadah yang wajib dan sunat iaitu haji dan umrah, ia telah beralih corak musafir kepada musafir wanita untuk menuntut ilmu, bekerja, menyelidik, menghadiri seminar atau persidangan, bengkel, forum, berceramah dan juga musafir wanita dengan tujuan misi amal.

40- Kesemua permusafiran ini adalah disebabkan perubahan pola kehidupan sosial masyarakat. Kelayakan wanita dalam dunia akademik yang menonjolkan kelayakan mereka berkecimpung dalam dunia kerjaya seiring dengan kaum lelaki. Tuntutan kerjaya menghambat mereka untuk memenuhi keperluan perkhidmatannya.

41- Peralihan mekanisme pengangkutan yang didominasi oleh faktor inovasi dalam sains dan teknologi turut diambilkira dalam mencetuskan perubahan hukum daripada hukum asalnya wanita yang berhasrat untuk bermusafir mesti diiringi oleh mahram.

42- Larangan wanita silam bermusafir secara keseorangan justifikasinya adalah suasana di zaman mereka terdedah dengan ancaman pada maruah, harta dan diri.

43- Merujuk kepada dalil penghujahan tentang syarat mahram mengiringi wanita di setiap perjalanannya dianalisis dalam dimensi maqasid, bukan dinilai hadis tersebut secara formalis dengan mengenalpasti '*illah*' larangan dan suasana persekitaran pada zaman tersebut yang menjadi justifikasi penting untuk menganalisis semula hukum safar wanita ini.

44- Perjalanan yang diyakini keamanan dan keselamatan di sepanjang perjalanan dan ke destinasi yang akan dituju mengharuskan wanita bermusafir tanpa mahram dalam konteks semasa. Namun, jika suasana sebaliknya hukum asal pada isu ini perlu dipraktikkan.

### **5.3 Cadangan**

Sebagai pengakhir kepada kajian yang dijalankan ini, pengkaji telah mendapati beberapa cadangan antaranya adalah sebagaimana berikut:

1- Pelaksanaan hukum syarak yang intipatinya bercorak menjamin, memelihara, memertabat, memulia dan menghalusi hak dan peranan kaum hawa bermula di peringkat penciptaan sehinggalah peringkat pelaksanaan hukum syarak yang fleksibel dengan kaum wanita sewajarnya menjadi pencetus kepada pemberian dan agihan tugas dan beban tanggungjawab sosial dalam khidmat masyarakat sesuai dengan peranannya sebagai anak isteri dan ibu. Agihan beban tugas yang samarata kepada kaum wanita yang berkecimpung dalam kerja-kerja sosial secara terikat dan mendesak sama ada dalam khidmat masyarakat, perunding, pendidik dan pendakwah perlu mencontohi norma keanjalan syarak yang mengambilkira fitrah semulajadi penciptaan kaum hawa.

Kelonggaran-kelonggaran syarak secara khusus kepada kaum wanita perlu diteliti hubungan signifikan terhadap fitrah kejadian wanita secara saintifik. Dapatan dari penelitian ini mesti dikaji perkaitan signifikan antara beban tugas dan tanggungjawab yang samarata yang dibebani antara kaum wanita dan lelaki sebagai contoh beban kerja dengan jumlah mata jam terkumpul adalah samarata, menghadiri kursus, persidangan, mesyuarat, bengkel, ceramah, latihan, kem dan sebagainya adalah sama antara lelaki dan wanita. Situasi ini dikhuatiri semakin bertambah bilangan jumlah wanita yang menghadapi tekanan atau *stress* dalam melakukan kerja-kerja sosial ekoran fitrah semulajadi wanita yang sensitif dan peranan wanita yang terikat dengan tugas

hakiki sebagai seorang isteri dan ibu. Situasi ini perlu diperhalusi dan dikaji kerana perubahan sosial yang berlaku menjerumus kepada pembentukan suasana yang tidak harmoni dan kondusif dalam masyarakat. Islam tidak menggalakkan sesuatu *'uruf* yang *fasid* diteruskan walaupun menurut aliran konvensional sesuatu perubahan sosial itu wajar diaplikasi mengikut pertimbangan akal semata-mata. Neraca ukuran bagi syariat adalah al-Quran dan al-Sunnah bukan bergantung pada akal semata-mata. Di sinilah kepincangan sistem yang bertunjang kepada akal semata-mata.

2- Melihat kepada gelombang perubahan sosial yang berlaku, perlu kajian secara eceran atau bersepadu dalam bidang atau skop yang belum dikaji secara menyeluruh antaranya dalam bidang *mu'amalat*, *munakahat*, *'uqubat* dan sebagainya. Tujuannya adalah untuk melestarikan urusan hidup masyarakat secara bersyariat dan pengaplikasian nilai Islam yang menyeluruh dalam meneruskan aktiviti hidup yang berkualiti berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah.

3- Penyelidikan atau kajian tentang isu-isu semasa mesti mengenalpasti status isu tersebut dalam aspek kategori isu sama ada ia termasuk dalam kategori isu furuk atau *usul*. Isu yang melibatkan isu furuk sahaja yang wajar dianalisis atau dibuat penilaian semula berasaskan metodologi ijtihad yang dinyatakan dalam kajian ini. Pendekatan untuk menganalisis sesuatu isu semasa disarankan mengikut metodologi ijtihad yang *mu'tadil* iaitu bersifat pertengahan antara fanatik dan simplistik. Pendekatan yang terbaik dalam meneliti dan menganalisis isu-isu semasa yang timbul ekoran perubahan sosial yang berlaku adalah pendekatan yang bersifat pertengahan iaitu tidak terlalu ketat dan longgar yang membawa kepada kelunturan nilai-nilai syariat.

4- Hasil kajian mendapati bahawa penyusuan susu ibu adalah hak mutlak ke atas kaum ibu kecuali dalam situasi tertentu yang menjadi wajib ke atas ibu, disarankan agar semua kaum ibu mengambil manfaat dan peluang seoptimum mungkin dengan memberi susu ibu kepada bayi mereka.

5- Bagi isu pengambilan ibu susuan, kajian mencadangkan agar didokumentasikan bukti penyusuan agar pemeliharaan nasab berlangsung secara bersyariat.

6- Penilaian semula kepada kadar penentuan zakat emas perhiasan wanita adalah perlu disimulasikan ekoran jurang perbezaan yang ketara antara kadar yang ditetapkan oleh majlis agama dengan jumlah emas yang dimiliki oleh Asma'.

7- Perubahan sosial yang berlaku telah merubah corak pelaksanaan hukum asal *'iddah* dan *ihdad* disebabkan keanggotaan wanita mutakhir ini dalam dunia kerjaya. Sekali pun ia dilihat telah merubah konsep asal yang dicetuskan oleh faktor sosio budaya, aktiviti sosial wanita dalam masyarakat ini mampu diubah jika diperkenalkan undang-undang atau peruntukan yang meraikan wanita ber*'iddah* dan *ihdad* ini melaksanakan ibadah ini secara total atau hampir keseluruhannya di rumah. Peruntukan dengan memberi hak cuti bergaji atau separuh gaji yang diperkenalkan oleh pihak kerajaan, agensi, majikan dan badan-badan yang bertanggungjawab mengharmonikan lagi suasana pelaksanaan hukum ini.

8- Begitu juga dengan isu pemusafiran wanita, jaminan keselamatan wanita bermusafir tanpa mahram akan lebih harmoni dengan melaksanakan konsep perjalanan mesra wanita seperti memperkenalkan ketetapan atau peruntukan pengasingan tempat duduk dalam kenderaan antara lelaki dan perempuan sekaligus mewujudkan pasukan pemantau yang menguatkuasa peraturan tersebut. Konsep ini mampu diadaptasikan dalam kenderaan seperti kereta, bas, kereta api, *monorail*, komuter, kapal terbang dan sebagainya yang dilihat ianya wajar dilaksanakan bagi menjamin keamanan wanita bermusafir. Langkah ini adalah tanggungjawab menyeluruh yang memerlukan kerjasama serta sokongan pelbagai pihak secara interaktif. Pembentukan budaya yang sihat ini mampu dibentuk apabila wujud penguatkuasaan di peringkat atasan. Nilai positif seumpama ini sangat dianjurkan oleh syarak dan diiktiraf sebagai *'uruf sahiih*.

9- Kajian secara spesifik tentang fiqh wanita dalam aspek yang pelbagai terutama dalam konteks perubahan sosial wajar dikembangkan lagi penyelidikannya. Kesemua cadangan-cadangan ini adalah satu integrasi ke arah membentuk gelombang baharu dalam usaha memartabatkan hak dan maruah wanita selaras dengan gagasan yang diperjuangkan oleh baginda SAW dalam usahanya menangkis nilai kebejatan yang diamalkan oleh masyarakat jahiliah.

#### **5.4 Penutup**

Secara ringkas, perubahan sosial merupakan satu instrumen signifikan yang perlu diambilkira dalam membuat penentuan hukum baharu fiqh atau penilaian semula hukum sedia ada selaras dengan syariat yang bersifat global. Berasaskan teori fungsional dalam konsep perubahan sosial, syariat bertindak menyelia struktur dan bahagian-bahagian masyarakat yang berteraskan kepada tujuan-tujuan dan keperluan-keperluan tertentu untuk mencapai keseimbangan dalam sistem sosial. Justeru, integrasi disiplin ilmu Islam dengan ilmu-ilmu lain begitu praktikal dan realiti dalam meneruskan keberlangsungan hidup masyarakat atau konsensus yang harmoni dan stabil.

## BIBLIOGRAFI

### Buku

‘Abd al-‘Aziz Mukhtar Ibrahim, “Hadis (Inna Allah Yab‘ath Lihadhihi al-Ummah Man Yujaddid Laha Dinaha) Riwayah wa Dirayah,” *Mujallah Jami‘ah al-Kuwayt*, bil 68, (22).

‘Abd al-Husayn Sharaf al-Din al-Musawi, *al-Ijtihad Fi Muqabil al-Nas* (‘Iraq: Tali‘ah al-Nur, 2000).

‘Abd al-Mun‘am, Mahmud ‘Abd al-Rahman, *al-Mustalahat wa al-Alfaz al-Fiqhiyyah* (Qaherah: Dar al-Fadilah, t.t.).

‘Adli ‘Ali Abu Tahun, *Fi al-Taghayyur al-Ijtima‘i* (al-Iskandariyah: al-Maktab al-Jami‘i al-Hadis, 1997).

‘Ala’ Nasir Hasan al-Tamimi, “al-Ijtihad al-Mu‘asir fi Dau’ Maqasid al-Shari‘ah wa Qawa‘iduha al-Kulliyyah: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah” (Tesis Master, Jamiah al-Yarmuok, Jordan, 2012).

‘Ali Jum‘ah Muhammad, *al-Ifta’: Haqiqatuhu wa Adabuhu wa Marahiluhu*, (Mu‘tamar al-Fatwa wa Dawabituha Allati Yunazzimuha al-Majma‘ al-Fiqhi al-Islami, t.t.).

\_\_\_\_\_, *al-Kalim al-Tayyib Fatawa ‘Asriyyah* (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2007).

\_\_\_\_\_, *al-Kalim al-Tayyib Fatawa ‘Asriyyah* (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2009).

‘Arif ‘Izzuddin Hamid Hasunah, “*Manahij al-Ijtihad al-Fiqhi al-Mu‘asir*” (Tesis Doktor Falsafah Fiqh dan Usuluh, Jami‘ah Urduniyyah, Jordan, 2005).



‘Uqlah, Muhammad, *Ahkam al-Zakat Wa al-Sadaqah* (‘Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 1982).

‘Uqlah, Muhammad, *Nizam al-Usrah Fi al-Islam* (Jordan: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, 2003).

Abadi, Abi Abd al-Rahman Sharif al-Haq Muhammad Ashraf bin ‘Amir al-‘Azim, *‘Awni al-Ma‘bud ‘Ala Sunan Abi Dawud* (Jordan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.).

Abadi, Al-Fayruz, *al-Qamus al-Muhit* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Abi al-Barakat, Sayyidi Ahmad al-Dardir, *al-Sharh al-Saghir ‘Ala Aqrab al-Masalik Ila Mazhab al-Imam Malik* (t.tp: Isa al-Babi al-Halabi wa Shurakahu, t.t.).

Abi Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Razi al-Jasas, *Ahkam al-Quran* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994).

Abu Dawud, Sulayman Ibn al-Ash‘ath al-Sajistani, *Sunan Abi Dawud* (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Abu Faris, ‘Abd al-Qadir, *Huquq al-Mar’ah al-Madaniyyah wa al-Siyasiyyah fi al-Islam* (Jordan: Dar al-Furqan, 2000).

Abu Shaqqah, ‘Abd al-Halim Muhammad, *Tahrir al-Mar’ah fi ‘Asri al-Risalah* (al-Qaherah: Dar al-Qalam, 2011).

Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah* (London: Dar al-Hadith, 1987).

Al-Jizani, Muhammad bin Husayn, *Fiqh al-Nawazil: Dirasah Ta’siliyyah Tatbiqiyyah* (al-Sa‘udiyyah: Dar Ibn al-Jawzi, 1433H).

Al-Sartawi, Mahmud ‘Ali, *Sharhu Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyyah* (Amman-Jordan: Dar al-Fikr, 2007).

Al-‘Ajami, Abu al-Yazid Abu Zayd, *al-Aqidah al-Islamiyyah ‘Inda al-Fuqaha’ al-Arba‘ah* (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2007).

Al-‘Asqalani, Abi al-Fadal Ahmad bin ‘Ali ibn Hajar, *Fathu al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*, Tahqiq: ‘Abd ‘Aziz bin Baz, Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi, (Fujalah: Maktabah Misr, 2001).

Al-‘Asqalani, Shihab al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar, *Talkhis al-Habir fi Takhrij Ahadith al-Rafi‘i al-Kabir*, Tahqiq: Abu ‘Asim Hasan bin ‘Abbas bin Qutub, Kitab: al-Qada’, no Hadis 2574, (t.tp.: Mu’assasah Qurtubah, 1995).

Al-‘Asqalani, Shihab al-Din Ahmad bin ‘Ali, *Taqrib al-Tahzib*, Tahqiq: Khalil Ma’mun Shiha, (Lubnan: Dar al-Ma’rifah, 2001).

Al-‘Iwadi, Ahmad, *al-Nizam al-Ijtima‘i Fi al-Islam*, (Jordan: Mu’assasah Ram littiknulujiya wa al-Kombiyuter, t.t.).

Al-‘Ulwani, Ruqayyah Taha Jabir, *Athar al-‘Urf Fi Fahmi al-Nusus: Qadaya al-Mar’ah Anamuzajan* (Damshiq: Dar al-Fikr, 2009).

Al-‘Usayli, ‘Abd Allah ‘Abd al-Mun‘im, al-Furuq al-Fiqhiyyah Bayna al-Rajul wa al-Mar’ah Fi al-Ahwal al-Shakhsiyyah: Dirasah Fiqhiyyah (Jordan: Dar al-Nafaes, 2010).

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, *Irwa’ al-Ghalil fi Takhrij Ahadith Manar al-Sabil* (Lubnan: al-Maktab al-Islami, 1985).

Al-Ashqar, Muhammad Sulayman ‘Abd Allah, *al-Wadih fi Usul al-Fiqh* (‘Amman: Dar al-Nafa’is, 2012).

Al-Azhari, Salih ‘Abd al-Sami‘ al-Abi, *al-Thamaru al-Dani Syarh Risalah Ibn Abi Zaid al-Qayrawani* (t.tp.: al-Haj Abdullah al-Yassar, t.t.).

Al-Bajuri, Ibrahim, *Hashiyah al-Bajuri ‘Ali Ibn Qasim Al-Ghazzi* (Lubnan: Dar Ihya’ al-Thurath al-‘Arabi, 1996).

Al-Bayhaqi, Abi Bakr Ahmad bin al-Husayn bin ‘Ali, *al-Sunan al-Kubra*, Tahqiq: Muhammad ‘Abd al-Qadir ‘Ata, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

Al-Buhuti, Mansur bin Idris, Kasshaf al-Qina‘ ‘An Matan al-Iqna‘, Tahqiq: Ibrahim Ahmad ‘Abd al-Hamid, (al-Sa‘udiyyah: Dar ‘Alam al-Kutub, 2003).

Al-Buhuti, Mansur bin Yunus, *al-Raudu al-Murbi‘ Sharh Zadi al-Mustaqni‘*, Tahqiq: Muhammad Nizar Tamim, Haytham Nidhar Tamim, (Lubnan: Sharikah Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, t.t.).

Al-Bukhari, Abi ‘Abdillah Muhammad bin Isma‘il, *Sahih al-Bukhari* dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000).

Al-Dardir, Abi al-Barakat Ahmad bin Muhammad, *al-Sharhu al-Saghir ‘ala Aqrabi al-Masalik ‘ila Mazhab al-Imam Malik* (t.tp.: Dar al-Ma‘arif, t.t.).

Al-Darimi, Abi Muhammad ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Rahman bin al-Fadl bin Bahram, *Sunan al-Darimi*, (Lubnan: Dar al-Ma‘rifah, 2000).

Al-Durayni, Muhammad Fathi, *al-Manahij al-Usuliyyah fi al-Ijtihad bi al-Ra’yi fi al-Tasyri’ al-Islami* (Bairut: Mu’assasah al-Risalah, 1997).

Al-Duri, Qahtan ‘Abd al-Rahman, *al-‘Aqidah al-Islamiyyah wa Mazahibuha* (Jordan: Dar al-‘Ulum, 2007).

\_\_\_\_\_, *Manahij al-Fuqaha’ Fi Istinbat al-Ahkam* (Lubnan: Books Publisher, 2011).

Al-Dusuqi, Shamsuddin al-Sheikh Muhammad, *Hashiyah al-Dusuqi ‘ala al-Sharh al-Kabir* (t.tp. : Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, ‘Isa al-Baji al-Halabi, t.t.).

Al-Ghanimi, ‘Abd al-Ghani al-Damshiqi al-Midani al-Hanafi, *al-Libab Fi Sharh al-Kitab* (Lubnan: Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1993).

Al-Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *al-Mustasfa Min 'Ilmi al-Usul*, Tahqiq: Muhammad Sulayman al-Ashqar, (Lubnan: Mu'assasah al-Risalah, 2012).

Al-Hatab, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Abd al-Rahman al-Maghribi, *Mawahib al-Jalil Li Sharh Mukhtasar Khalil* (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003).

Al-Husni, Taqiyuddin Abi Bakar bin Muhammad al Husayni, *Kifayah al-Akhyar Fi Halli Ghayah al-Ikhtisar* (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).

Al-Jawziyah, Ibnu Qayyim, *Zad al Ma'ad* (Beirut: Muassasah al Risalah, 1992).

Al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad, *Kitab al-Ta'rifat* (Lubana: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 2003).

Al-Kasani, 'Ala' al-Din Abi Bakr bin Mas'ud, *Badai' al-Sana'i' Fi Tartib al-Shara'i'*, Tahqiq: Muhammad 'Adnan bin Yasin Darwish, (Beirut: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabi, 2000).

Al-Khudari, Muhammad, *Nur al-Yaqin Fi Sirati Sayyidi al-Mursalin*, Tahqiq: 'Ali 'Abd al-Hamid Baltah Ji, (Damshiq: Dar al-Khayr, 1988).

Al-Mansi, Muhammad Qasim, *Taghayyur al-Zuruf wa Atharuh Fi Ikhtilaf al-Ahkam* (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2010).

Al-Maqdisi, Sharif al-Din Musa bin Ahmad bin Musa bin Salim Abi al-Naja al-Hijawi, *al-Iqna' li Talib al-Intifa'*, Tahqiq: 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin al-Turki, (t.tp., Tib'ah Khassah Bidarah al-Malik 'Abd al-'Aziz, 2002).

Al-Maqqari, Abi 'Abd Allah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad, *al-Qawa'id*, Tahqiq: Ahmad bin 'Abd Allah bin Hamid, (Makkah al-Mukarramah: Jami'ah Um al-Qura, Ma'ahad al-Buhuth al-'Ilmiyyah Wa Ihya' al-Turath al-Islami, t.t.).

Al-Marghinani, Burhan al-Din Abi al-Hasan bin Abi Bakr Ibn ‘Abd al-Jalil al-Rushdani, *Al-Hidayah Sharh Bidayat al-Mubtadi* (al-Qaherah: Dar al-Hadith, 2008).

Al-Mawardi, Abi Al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin Habib, *Kitab Ar-Rida’* (Beirut: Dar Ibn Hazim, 1996).

\_\_\_\_\_, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Amman: al-Maktab al-Islami, 1996).

\_\_\_\_\_, *al-Hawi al-Kabir*, Tahqiq: ‘Ali Muhammad Mu‘awwad, (Luban: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

Al-Minsi, Muhammad Qasim, “ ‘Amal al-Mar’ah Fi Daw’ Ahkam al-Shari’ah”, Majallah Kulliyat Dar al-‘Ulum 37 (2010).

Al-Mizzi, Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf, *Tahdhib al-Kamal Fi Asma’ al-Rijal*, Tahqiq: Ahmad ‘Ali ‘Abid, Hasan Ahmad Agha, (Lubnan: Dar al-Fikr, 1994).

Al-Mubarkafuri, Abu al-‘Ala Muhammad ‘Abd al-Rahman bin ‘Abd al-Rahim, *Tuhfat al-Ahwazi Sharh Jami’ al-Tirmidhi* (‘Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.).

Al-Muti’i. Muhammad Najib, *Kitab Majmu’ Sharh al- Muhazzab Li Shirazi* (Jeddah: Maktabah al-Irshad, t.t.).

Al-Nasa’i, Abi ‘Abd al-Rahman Ahmad bin Shu‘ayb bin ‘Ali ibn Sinan, *Sunan al-Nasa’i* dalam *Mausu’ah al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000).

Al-Nawawi, Abi Zakariyya Mahyu al-Din bin Sharaf, *al-Majmu’ Sharah al-Muhadhdhab*, Tahqiq: Muhammad Najib al-Muti’i, (Lubnan: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, 2001).

Al-Nawawi, Mahyu al-Din ‘Abu Zakariyya bin Sharaf bin Murri, *Sharh al-Nawawi ‘Ala Muslim* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.).

Al-Naysaburi, Abi al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qushayri, *Sahih Muslim dalam Mausu'at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-'Aziz Al al-Shaykh (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000).

Alpizar, "*Islam dan Perubahan Sosial*" (Kertas Kerja Fakultas Usuluddin Universiti Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2008).

Al-Qadi Abi Ya'la Muhammad bin al-Husayn al-Farra', *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006).

Al-Qahtani, Misfir bin 'Ali bin Muhammad, *Manhaj Istinbat Ahkam al-Nawazil al-Fiqhiyyah al-Mu'asirah: Dirasah Ta'siliyyah Tatbiqiyyah*, (Jeddah: Dar al-Andalus al-Khadra', 2003).

Al-Qardawi, Yusuf, *al-Hall al-Islami Faridah wa Darurah* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2001).

\_\_\_\_\_, *al-Ijtihad Fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1999).

\_\_\_\_\_, *al-Khasais al-'Ammah Li al-Islam* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008).

\_\_\_\_\_, *Bayyinah al-Hal al-Islami* (Dubai: al-Matba'ah al-Fanniyyah, 1993).

\_\_\_\_\_, *Fatawa Mu'asirah* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 2000).

\_\_\_\_\_, *Fiqh al-Zakat* (Lubnan: Muassasah al-Risalah, 2000).

\_\_\_\_\_, *Kayfa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2000).

\_\_\_\_\_, *Madkhal Li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah* (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2011).

\_\_\_\_\_, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina* (Mesir: Dar al-Shuruq, 2008).

Al-Qarrafi, Shihab al-Din Abi al-‘Abbas Ahmad bin Idris al-Misri al-Maliki, *al-Furuq*, Tahqiq: ‘Umar Hasan al-Qiyyam, (Lubnan: Muassasah al-Risalah, 2003).

---

*al-Dhakhirah*, Tahqiq: Muhammad Hajji, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994).

Al-Qurtubi, Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Ansari, *al-Jami‘ Li Ahkam al-Quran*, Tahqiq: ‘Abd al-Hamid Handawi, (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2011).

Al-Ramli, Shams al-Din Muhammad bin Abi al-‘Abbas Ahmad bin Hamzah ibn Shihab, *Nihayah al-Muhtaj Ila Sharh al-Minhaj* (Lubnan: Dar al-Fikr, 1984).

Al-Raysuni, Ahmad, *Nazariyyat al-Maqasid ‘Inda al-Imam al-Shatibi* (al-Amrikiyyah: al-Ma‘had al-‘Alami Li al-Fikr al-Islami, 1995).

Al-Razi, Muhammad bin Abi Bakr bin ‘Abd al-Qadir, *Mukhtar al-Sihhah* (t.t.p. : t.p., t.t.).

Al-Sa‘di, ‘Abd al-Malik ‘Abd al-Rahman, *Fiqh al-Ahwal al-Shakhsiyyah: al-Athar al-Mutarattabah ‘Ala Inhilal al-Zaujiyyah*, al-Dirasat al-‘Ulya, (t.tp, t.p, 2014).

---

\_\_\_\_\_, *al-Bid‘ah fi al-Mafhum al-Islam al-Daqiq* (‘Amman: Matba‘ah al-Azhar, 2008).

---

\_\_\_\_\_, *Masa’il fi Fiqh al-Zakat wa Mustajiddatiha al-Mu‘asirah: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah* (Jordan: Maktabah Zikra, 2003).

Al-Sabuni, Muhammad ‘Ali, *Safwat al-Tafasir* (Lubnan: Dar al-Qalam, t.t.).

Al-Sajastani, Abi Dawud Sulayman bin al-Ash‘ath bin Ishaq al-Azdi, *Sunan Abi Dawud* (Lubnan: Baytul Afkar al-Dawliyyah, 2004).

---

\_\_\_\_\_, *Sunan Abi Dawud dalam Mausu’ah al-Hadith al-Sharif* (al-Riyad: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2000).

Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Qaherah: Dar al-Fathi li al-I‘lam al-‘Arabi, 1999).

Al-Shafi‘i, Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Risalah*, tahqiq: Khalid al-Sab‘ al-‘Almi, (Lubnan: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2004).

\_\_\_\_\_, *al-Umm* (Al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t).

Al-Sharbasi, Ahmad, *Mawsu‘ah Akhlak al-Quran* (Lubnan: Dar al-Ra’id al-Arabi, 1981).

Al-Sharbini, Sham al-Din bin Muhammad bin Muhammad al-Khatib, *Mughni al-Muhtaj ila Ma‘rifah Ma‘ani Alfaz al-Minhaj* (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000).

Al-Sharif, ‘Isam Muhammad, *Durus Tarbawiyah Li al-Mar’ah al-Muslimah Min Khilal Mawaqif Nisa’iyyah Khalidah* (Jazirah Badran: Dar al-Safwah, 2004).

Al-Shatibi, Abi Ishaq, *al-Muwafaqat Fi Usul al-Shari‘ah*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

Al-Shawkani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad, *Nayl al-Awtar Sharh Muntaqa al-Akhbar* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Al-Shila, Nawwar, *Nazariyyah al-Takhrij Fi al-Fiqh al-Islami* (Lubnan: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah, 2010).

Al-Siddiqi, Tahir Yusuf Siddiq, *Fiqh al- Mustajiddat Fi Bab al-Ibadat* (al-Urdun: Dar al-Nafa’is, 2005).

Al-Sin‘ani, Muhammad bin Isma‘il al-Amir, *Subul al-Salam al-Musalah Ila Bulughi al-Maram* (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2005).

Al-Suwaydi, Amal Jum‘ah Sayf ‘Ubayd, *Fiqh al-Sahabiyyat* (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2006).



Al-Suyuti, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *al-Ashbah wa al-Naza’ir* (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998).

Al-Tabari, Abi Ja‘far Muhammad bin Jarir bin Yazid Ibn Kathir, *Tafsir al-Tabari Jami‘ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Quran*, Tahqiq: Mahmud Muhammad Shakir, (al-Qaherah: Maktabah Ibn Taymiah, t.t.).

Al-Tahan, Mahmud, *Taysir Mustalah al-Hadith* (Al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif li al-Nashr wa al-Tauzi‘, 1985).

Al-Tanubi, Muhammad ‘Umar, *al-Taghayyur al-Ijtima‘i* (Iskandariyyah: Mansha’ah al-Ma‘arif Bi al-Iskandariyyah, 1995).

Al-Tirmidhi, Abi ‘Isa Muhammad ‘Isa bin Sawrah, *Jami‘ al-Tirmidhi* (Jordan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

\_\_\_\_\_ ibn Musa, *Jami‘ al-Tirmidhi* dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000).

Al-‘Umari, Nadiyah Syarif, *al-Ijtihad Fi al-Islam* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1985).

Al-Zafiri, Maryam Muhammad Salih, *Mustalahat al-Mazahib al-Fiqhiyyah* (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2002).

Al-Zarqa’, Ahmad bin Al-Shaykh Muhammad, *Sharh al-Qawa‘id al-Fiqhiyyah* (Damshiq: Dar al-Qalam, 2001).

Al-Zarqa’, Mustafa Ahmad, *al-Madkhal Ila Fiqhi al-‘Am* (Damsyiq: Dar al-Qalam, 1998).

\_\_\_\_\_, *Hukum Islam & Perubahan Sosial*, terj. Ade Dedi Rohayana, (Riora Cipta: Jakarta, 2000).

Al-Zil‘i, Jamal al-Din Abi Muhammad ‘Abd Allah bin Yusuf al-Hanafi, *Tabyin Al-Haqa’iq Sharh Kanz Al-Daqa’iq* (Lubnan: Dar al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 2000).

---

Nusbu al-Rayah Li Ahadith al-Hidayah (Lubnan: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1987).

Al-Zinki, Najm al-Din Qader Karim, *al-Ijtihad Fi Maurid al-Nass* (Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006).

Al-Zuhayli, Muhammad, *al-Nazariyyat al-Fiqhiyyah* (Damshiq: Dar al-Qalam, 2009).

\_\_\_\_\_, al-Qawa'id al-Fiqhiyyah 'Ala al-Madhahib al-Hanafi wa al-Shafi'i (Kuwait: Jami'ah al-Kuwait, 1999).

Al-Zuhayli, Wahbah, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Syria: Dar al-Fikr, 2003).

\_\_\_\_\_, *Fiqh Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989).

\_\_\_\_\_, *Ijtihad Baru Fiqh: Titik Tolak Dan Aliran-Alirannya*, terj. Basri bin Ibrahim Al-Hasani-Al-Azhari, (Johor: Perniagaan Jahabersa, 2003).

\_\_\_\_\_, *Taghayyur al-Ijtihad* (Syria: Dar al-Maktabi, 2000).

\_\_\_\_\_, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2004).

Amir Hasan Dawi, *Sekolah dan Masyarakat* (Perak: Quantum Books, 2009).

Amir Husin Mohd nor, "Tadarruj (Beransur-ansur) Dalam Pelaksanaan Hukum Islam Masa Kini", *Jurnal Syariah* 1 (Januari 2001).

Azizah Mohd, Badruddin Hj Ibrahim, *Muslim Wife's Rights To Maintenance: Husband's Duty To Maintain A Working Wife In Islamic Law And The Law In Malaysia*, *IIUM Law Journal*, Vol. 18 No. 1, (2010).

Bashinfar, Sa'id bin 'Abd al-Qadir Salim, *al-Mughni Fi Fiqh al-Haj wa al-Umrah* (Lubnan: Dar Ibn Hazim, 2006).

Dahlia Zawawi, Samsinar Md Sidin. *Understanding the Individual Values of Working and NonWorking Wives in Malaysia*. *Pertanika J. Soc. Sci. & Hum.* 23 (S): (2015).

Dewan Bahasa dan Pustaka, *Mukadimah Ibn Khaldun* (Selngor: Dawama Sdn. Bhd., 2009).

Ebrahim, G.J, *Nutrition in Mother and Child Health* (Mac Millan Press Ltd, London, 1983).

Edra Spevack, ND “*Depo-Provera*”, *Integrative Medicine*, Vol. 12, No. 1, (February 2013).

Gary S Becker, Elisabeth M Landes, Robert T Michael, *An Economic Analysis of Marital Instability*, *Journal of Political Economy*, no 85, (1977).

Ghayda’ Muhammad ‘Abd al-Wahhab al-Misri, *Ahliyyah al-Mar’ah Fi al-Shari’ah al-Islamiyyah* (Suria: Mu’assasah Dar al-Nawadir, 2012).

Ibn ‘Abidin, Muhammad Amin Afandi, *Majmu’ah Rasail Ibnu ‘Abidin* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi, t.t.).

\_\_\_\_\_, *Raddu al-Muhtar ‘ala al-Durri al-Mukhtar Sharh Tanwir al-Absar*, Tahqiq: ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

Ibn ‘Arabi, Abi Bakr Muhammad bin ‘Abd Allah, *Ahkam al-Quran* (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir, *Usul al-Nizam al-Ijtima’i Fi al-Islam*, (Tunisia: Dar Suhnun, 2010).

\_\_\_\_\_, *Maqasid al-Shari’ah al-Islamiyyah*, Tahqiq: Muhammad al-Tahir al-Maysawi, (Jordan: Dar al-Nafa’is, 2001).

Ibn Abi Shaybah, Abi Bakr ‘Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim, *al-Musannif*, Tahqiq: Hamad bin ‘Abdullah al-Jum‘ah, Muhammad bin Ibrahim al-Luhaydan, (al-Sa‘udiyyah: Maktabah al-Rushd, 2004).

Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad bin ‘Abd al-Wahid al-Siwasi, *Sharh Fath al-Qadir*, Tahqiq: ‘Abd al-Razaq Ghalib al-Mahdi, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003).

Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, (Damshiq: Dar al-Qalam, 2011).

\_\_\_\_\_, *Ighathah al-Lahfan min Masa‘id al-Shaytan*, (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004).

Ibn Hazim al-Zahiri, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin Sa‘id bin Hazim al-Andalusiyy, *Al-Muhalla* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, t.t.).

Ibn Jizzi, Abi al-Qasim Muhammad bin Ahmad, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah* (Tunis: Dar al-‘Arabiyyah li al-Kitab, t.t.).

Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman bin Muhammad, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Lubnan: Mu‘assasah al-Ma‘arif, 2007).

Ibn Kathir, ‘Imad al-Din Isma‘il bin ‘Umar, *Tafsir al-Quran al-‘Azim* (al-Sa‘udiyyah: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 1999).

Ibn Khatib, Muhammad al-Razi Fakhr al-Din Ibn al-‘Allamah Dya’uddin ‘Umar, *Tafsir al-Fakhi al-Razi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981).

Ibn Majah, Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Rab‘iyy, *Sunan Ibn Majah* dalam *Mausu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-‘Aziz Al al-Shaykh, (al-Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 2000).

Ibn Majah, Abi ‘Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah* (al-Sa‘udiyyah: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Ibn Nujaym, Zaynal ‘Abidin Ibrahim, *al-Ashbah wa al-Naza‘ir* (t.tp, t.p.:t.t.).

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Syams al-Din Abi ‘Abdillah Muhammad bin Abi Bakar, *I‘lam al-Muwaqqi‘in* (al-Qaherah: Dar al-Hadis, 1993).

Ibn Qudamah al-Maqdisi, Abi Muhammad Muwaffiq al-Din ‘Abdullah, *al-Kafi fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Lubnan: Dar al-Fikr, 1992).

\_\_\_\_\_, *Al-Mughni* (al-Sa‘udiyah: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Ibn Qudamah, *al-Mughni* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Ibn Rejab, Abi al-Faraj ‘Abd al-Rahman al-Baghdadi, *al-Qawa‘id Fi al-Fiqh*, Tahqiq: Iyad bin ‘Abd al-Latif bin Ibrahim al-Qaysi, (Lubnan: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Ibn Rushd, Abi al-Walid Muhammad bin Ahmad, *al-Mudawwanah al-Kubra* (Lubnan: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, *Bidayah al-Mujtahid wa nihayah al-Muqtasid* (al-Riyadh: Dar al-Mu‘ayyad, 1997).

Ihsan Muhammad al-Hasan, *Mawsu‘ah ‘Ilm al-Ijtima‘* (Lubnan: al-Dar al-‘Arabiyyah Li al-Mausu‘at, 1999).

Institut Tadbiran Awam Negara (INTAN) Malaysia, *Dasar-dasar Pembangunan Malaysia* (Kuala Lumpur: t.tp., 1992).

Junaenah Sulehan et al., *Masyarakat Perubahan dan Pembangunan* (Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2005).

*Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2007).

Mahmud Lutfi Khudayjah, “*Manahij al-Nazar fi Fiqh al-Nawazil*” (Tesis Master, Jami‘ah Urduniyyah, Jordan, 2008).

Majmu‘ah Khubara’ ‘Arab fi ‘Ilmi al-Ijtima‘, *al-Mawsu‘ah al-‘Arabiyyah li ‘Ilmi al-Ijtima‘* (Tunisia: al-Dar al-‘Arabiyyah li al-Kitab, 2010).

Malik bin Anas, *al-Muwatta’* (al-Urdun: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah, 2004).

Masjfuk Zuhdi, *Ijtihad Dan Problematikanya Dalam Memasuki Abad XV Hijriyah* (Indonesia: PT Bina Ilmu Offset Surabaya, 1981).

Mayshil Man, *Mausu'ah al-'Ulum al-Ijtima'iyah*, terj. 'Adil Mukhtar al-Hawari dan Sa'ad 'Abd al-'Aziz Masluh (Beirut: Maktabah al-Fallah, 1994).

Mohd Akram bin Dahaman @ Dahlan, "Pengaruh Perubahan Sosial Dalam Penetapan Fatwa Di Malaysia dan Singapura: Kajian Terhadap Fatwa-Fatwa Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan (MJFK) dan Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS)" (Tesis PhD, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2012).

Mohd Majid Konting, *Kaedah Penyelidikan Pendidikan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990).

Mohd. Nasran Mohamad, "Kedudukan Wanita Dalam Politik Dan Pemerintahan", dalam *Isu Fiqh dan Persoalan Semasa* (Selangor: Pusat Penerbitan & Percetakan UKM, 2008).

Muchlis Bahar, "*Metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi Dalam Masalah-Masalah Kontemporer*" (Tesis Doktor Falsafah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001).

Muhammad Amin Afandi Ibnu 'Abidin, *Majmu'ah Rasa'il Ibn 'Abidin*. (Lubnan: Dar Ihya' Al-Turath al-Arabi, t.t.).

Muhammad Baltaji, *Ijtihad Umar Bin Al-Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*, terj. H. Abdul Rachman Saleh Siregar, (Selangor: Berlian Publications Sdn.Bhd, 2007).

Muhammad Baltaji, *Ijtihad Umar bin Khattab Dalam Penetapan Syariat Islam*, terj. H. Abdul Rachman Saleh Siregar (Selangor: Berlian Publications Sdn. Bhd, 2007).

Muhammad Baltaji, *Manhaj Umar bin al-Khattab fi al-Tashri'* (Mesir: Dar al-Salam, 2006).

Muhammad bin Ibrahim, *al-Ijtihad wa al-'Uruf* (Tunisia: Dar Suhnun li al-Nashr wa al-Tauzi', 2009).

Muhammad Firdaus Nurul Huda, “*Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*” (Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999).

Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*, (Malaysia: thinkers library sdn. Bhd, Selangor, 2002).

Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam* (Selangor: Thinkers Library Sdn. Bhd, 2002).

Muhammad Hasan Abu Yahya, *Ahdaf al-Tashri‘ al-Islami* (Jordan: Dar al-Furqan, 1985).

Muhammad Mahdi Qatnani, “*Athar Ikhtilaf al-‘Azman Fi Taghayyur al-Ahkam*” (Tesis Master Fiqh dan Usul, Jamiah al-‘Urduniyyah, Jordan, 1989).

Muhammad Qasim al-Mansi, “*Taghayyur al-Zuruf wa Atharuhu Fi Ikhtilaf al-Ahkam Fi al-Shari‘ah al-Islamiyyah*” (al-Qaherah: Dar al-Salam, 2010).

Muhammad Qutub, *Hawla al-Ta’sil al-Islami lil’ulum al-Ijtima’iyyah*, (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2006).

Mustafa al-Khan, Mustafa al-Bugha, ‘Ali Al-Sharbaji, *al-Fiqh al-Manhaji ‘Ala Madhhab al-Imam al-Shafi‘i* (Damshiq: Dar al-Qalam, 2000).

Mustafa al-Siba‘i, *al-Mar’ah Baina al-Fiqh wa al-Qanun* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1984).

Nadirah Nordin et.al, *Isu-Isu Fiqh Kontemporari*, Terengganu: Penerbit Universiti Sultan Zainal Abidin, 2015.

Noor Naemah Abd Rahman dengan tajuk “*Generasi Sahabat dan Isu Perubahan Hukum*”, Jurnal Syariah, Jil. 5, Bil 1, Julai 1997.

\_\_\_\_\_, “Pengaruh Perubahan (al-Taghayyur) dalam Pembinaan Hukum: Tinjauan Terhadap Konsep dan Realitinya pada zaman Rasulullah s.a.w.”, Jurnal Syariah, Jil. 3, Bil 2, Julai 1995.

Ra'id Nasri Jamil Abu Mu'nis, "*al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat Fi al-Tashri' al-Islami: Dirasah Usuliyyah Tahliliyyah*" (Tesis Doktor Falsafah, Jamiah al-Urduniyyah, Jordan, 2004).

Riyad Karim Khadir al-Dalimi, "*al-Thawabit wa al-Mutaghayyirat fi al-Tashri' al-Islami wa Atharuha fi Ahkam al-Siyasah al-Shar'iyah*" (Tesis Master al-Fiqh wa Usuluh, Jamiah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah, Jordan, 2009).

Rohana Yusof, *Asas Sains Sosial* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006).

Sa'di Abu Jayb, *al-Qamus al-Fiqhi Lughatan Wa Istilahan* (Syria: Dar al-Fikr, 1988).

Safiyah 'Ali Ahmad al-Shar', "*Athar al-Ta'abbud wa al-Ta'lil Fi Thabat al-Ahkam wa Taghayyuriha fi Masa'il al-Ahwal al-Shakhsiyyah*" (Tesis Doktor Falsafah Fiqh dan Usuluh, Jami'ah Urduniyyah, Jordan, 2006).

Sahir Hasan Saddad, *Nazariyyah al-Taghyir al-Nafsi wa al-Ijtima'i Fi Manzur Islami*, (Jordan: Dar al-Nafaes, 2011).

Sanu, Qutub Mustafa, *Mu'jam Mustalahat Usul al-Fiqh* (Damsyik: Dar al-Fikr, 2000).

Sawsan Muhammad 'Ali Ahmad al-'Isa, "*al-'Urf Waza'ifuhu wa Tatbiqatuhu fi al-Fiqh al-Islami: Dirasah Usuliyyah*" (Tesis Master Fiqh dan Usuluh, Jami'ah Al al-Bayt, Jordan, 2008).

Shalabi, Muhammad Mustafa, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Bairut: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah, 1986).

Shubeir, Muhammad 'Uthman, *al-Qawa'id al-Kulliyah wa al-Dawabit al-Fiqhiyyah* (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2007).

Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam* (Kuala Lumpur: Polygraphic Press Sdn.Bhd, 1976).



Siti Fatimah binti Salleh, *al-A'zar al-Khassah bi al-Nisa' wa Ahkamuha fi al-Ibadat: Dirasah Fiqhiyyah Muqaranah* (Jordan: Dar al-Nafa'is, 2014).

Stuart-Macadam P, & Dettwyler K, *Breastfeeding: Biocultural Perspectives* (t.tp.: Aldine de Gruyter, 1995).

Usamah bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Shayban, *Taghayyur al-Ijtihad* (al-Riyadh: Dar Kunuz Ishbiliya li al-Nahr wa al-Tawzi', 2012).

Walid Salah al-Din 'Ali al-Zubir, “*Awamil al-Thabat wa al-Taghayyur Fi al-Ahkam al-Shar'iyah wa Atharuhu Fi Ithra' al-Fiqh al-Islami wa Murunatuhi 'Ibru 'Usurihi al-Mukhtalifah*” (Tesis Master Kuliah al-Shari'ah wa al-Qanun, Jamiah Ummu Darman al-Islamiyyah, 2005).

Wan Muhammad Khairul Firdaus bin Wan Khairuldin, “*Metod Fatwa Sheikh 'Ali Juma'ah Dalam Kitab al-Kalim al-Tayyib-Fatawa 'Asriyyah*” (Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, terj. Cheu Hock Tong, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986).

Wilbert E. Moore, *Perubahan Sosial*, terj. Cheu Hock Tong, (Selangor: Percetakan Perwira Sdn. Bhd, 1986).

Yusuf al-Qardawi, *al-Fatawa al-Shazzah*, (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2010).

\_\_\_\_\_, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Kuwayt: Dar al-Qalam, 2011).

\_\_\_\_\_, *al-Khasa'is al-'Ammah li al-Islam*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008).

\_\_\_\_\_, *Madkhal li Dirasah al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2011).

\_\_\_\_\_, *Mujibat taghayyur al-Fatwa Fi 'Asrina*, (al-Qaherah: Dar al-Shuruq, 2011).

\_\_\_\_\_, *Nahw Fiqh Muyassar Mu'asir*, (al-Qaherah: Maktabah Wahbah, 2008).

\_\_\_\_\_, *Shari'ah al-Islamiyyah Salihah li al-Tatbiq fi Kulli Zaman wa Makan*, (t.tp.: Dar al-Sahwah li al-Nashr, t.t.).

Zaydan, 'Abd al-Karim, *Huquq wa Wajibat al-Mar'ah Fi al-Islam* (Lubnan: Mu'assasah al-Risalah, 2004).

\_\_\_\_\_, *al-Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1999).

\_\_\_\_\_, *al-Mufassal fi Ahkam al-Mar'ah wa Bayt al-Muslim fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Lubnan: Mu'assasah al-Risalah, 2000).

\_\_\_\_\_, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (al-Qaherah: Dar al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiyyah, 1993).

## **Temubual**

'Uthman Shubeir (Profesor Dr, Pakar Usul Fiqh, Qawa'id Fiqh, Fiqh, Universiti Sharjah, UAE), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sains Islam Malaysia, Nilai, 24 Oktober 2013.

Al-Khasawneh, 'Abd al-Karim, (Sahibu al-Samahah al-Mufti al-'Am, Pejabat Mufti al-'Am, Dar al-Ifta' Jordan), dalam temubual dengan penulis, 15 April 2013.

Al-Sa'di, 'Abd al-Malik Abd al-Rahman, (Profesor Fiqh & Usul Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah), dalam temubual bersama penulis, 18 April 2013.

Faizan Irdawaty binti Endut, (Doktor Pakar Obstetrik dan Ginekologi, Hospital Kemaman), dalam temubual bersama penulis, 16 September 2015.

Faris al-Mar'i, (Pensyarah Kanan, Dr., Pakar Fiqh, Usul Fiqh, Qawa'id Fiqh, Maqasid Syariah, Jabatan Fiqh dan Usul di Universiti Mu'tah, Jordan) dalam temubual bersama penulis, 18 Mac 2013.

Hafizah binti Amanullah, (Doktor, Pegawai Perubatan UD48, Pejabat Kesihatan Daerah Langkawi) dalam temubual dengan penulis, 30 September 2013.

Hamad al-‘Azzam, (Profesor Madya, Pakar Fiqh Kontemporari Jabatan Fiqh dan Usul di Universiti Mu’tah, Jordan) dalam temubual bersama penulis, 21 Mac 2013.

Husayn bin Maz‘al al-Harabi, (Professor Madya Jabatan Fiqh, Jamiyah al-Islamiyah bi al-Madinah al-Munawwarah, Arab Saudi), dalam temubual dengan penulis di Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah, Perak, 12 Jun 2013.

Khaluq Dayfullah Agha, (Ketua Jabatan Fiqh dan Usul, Jami‘ah al-‘Ulum al-Islamiyyah al-‘Alamiyyah (WISE), Jordan), dalam temubual dengan penulis, 18 April 2013.

Nik Muhammad Za‘im bin Salleh, (Peniaga emas), dalam temubual dengan penulis, 26 April 2014.

Ramadan Hamdoon Ali Ramo al-Kiki (Profesor Madya Dr, Pakar Fiqh Perbandingan, (Universiti Of Mosul, Iraq), dalam temubual dengan penulis di Universiti Sultan Zainal Abidin (UniSZA) Terengganu, 18 November 2015.

Ramle bin Abdullah (Profesor Dr, Profesor Antropologi Sosial, Fakulti Sains Sosial Gunaan, Universiti Sultan Zainal Abidin), dalam temubual dengan penulis, 1 Januari 2015.

### **Laman Sesawang**

[http://id.wikipedia.org/wiki/Perubahan\\_sosial](http://id.wikipedia.org/wiki/Perubahan_sosial), 14.12.2014.

<http://www.awqaf.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=7519>, 4.6.2014.

<http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/hukum-wanita-menyusukan-anak-angkat>, 29 Oktober 2014.

<http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/kadar-uruf-emas-perhiasan-wanita-di-negeri-terengganu>, 26 April 2014.

<http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-negeri/kajian-semula-mengenai-penetapan-kadar-uruf-emas-perhiasan-di-negeri-melaka>, 26 April 2014.

<http://www.e-maik.my>, 26 April 2014.

<http://www.e-zakat.com.my/terkini/di-selangor-dikemas-kini/>, 26 April 2014.

[http://www.maj.gov.my/?page\\_id=110](http://www.maj.gov.my/?page_id=110), 26 April 2014.

<http://www.tbs.org.my/www/?page=62>, 26 April 2014.

<http://www.zakatkedah.com>. 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpahang.my/Terbitan/KertasKerja>, 26 April 2014.

<http://www.zakatpenang.com/zpp/index.php/2013-06-30-10-54-31/jenis-zakat/zakat-emas-perak>, 26 April 2014.

[www.kpwkm.gov.my](http://www.kpwkm.gov.my), 1.4.2014.

[www.mks.ch/mobile/myr/v1/](http://www.mks.ch/mobile/myr/v1/), 4 Disember 2014.

[www.webmd.com/sex/birth-control/birth-control-depo-provera](http://www.webmd.com/sex/birth-control/birth-control-depo-provera), 29 Oktober 2014.

<http://www.fatawah.net/Fatawah/177>, 11.11.2015.

<http://www.alifta.net>. 11.11.2015.

## LAMPIRAN



Temubual Pengkaji Bersama ‘Abd al-Karim Al-Khasawneh, (Sahibu al-Samahah al-Mufti al-‘Am, Pejabat Mufti al-‘Am, Dar al-Ifta’ Jordan). Temubual di Jordan pada 15 April 2013.



Temubual Pengkaji Bersama Ramle bin Abdullah (Profesor Dr, Profesor Antropologi Sosial, Fakulti Sains Sosial Gunaan, Universiti Sultan Zainal Abidin) Temubual di UniSZA pada 1 Januari 2015.



Temubual Pengkaji Bersama Profesor Dr. ‘Abd al-Malik Abd al-Rahman Al-Sa‘di, (Profesor Fiqh & Usul Jami‘ah al-‘Ulum al-Islamiyyah al-‘Alamiyyah) dan beliau merupakan bekas Mufti Iraq. Temubual di Jordan pada 18 April 2013.





Temubual Pengkaji Bersama Profesor Dr. 'Uthman Shubeir (Profesor Dr, Pakar Usul Fiqh Qawa'id Fiqh, Fiqh, Universiti Sharjah, UAE), Temubual di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Nilai pada 24 Oktober 2013.



Temubual Pengkaji Bersama Profesor Dr. Muhammad Al-Gharaybah (Pakar Usul Fiqh & Qawa'id Fiqh) di Universiti al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah (WISE), Jordan pada 14 April 2013.



Temubual Pengkaji Bersama Profesor Dr. 'Abd al-Fattah Salah al-Khalidi di Universiti al-'Ulum al-Islamiyyah al-'Alamiyyah (WISE), Jordan pada 14 April 2013.



Temubual Pengkaji Bersama Profesor Dr. Syuwaish Mahamid (Pakar Fiqh Kontemporari & Maqasid) di Universiti Mu'tah, Jordan pada 26 Mac 2013.