

## Kepentingan Faktor *Fasād al-Zamān* dalam Penetapan Hukum *Ijtihādī*

*The Importance of Fasād al-Zamān in the Determination of Ijtihādī Law*

MUHAMMAD IQBAL ROSLEE, Universiti Kebangsaan Malaysia  
NIK ABDUL RAHIM NIK ABDUL GHANI, Universiti Kebangsaan Malaysia

Received: August 18, 2021 Accepted: December 19, 2021 Online Published: June 15, 2022

URL: <http://www.ukm.my/jcil>

### ABSTRAK

Penetapan sesuatu hukum syarak boleh dipengaruhi oleh faktor *fasād al-zamān* sehinggakan banyak hukum yang berubah disebabkan. Namun begitu, kesamaran tentang rangkuman makna di sebalik istilah dan kepentingannya menimbulkan persoalan tentang akhlak bagaimakah yang disifatkan sebagai *fasād al-zamān* dan kedudukannya dalam usul fiqh. Justeru, kajian ini bertujuan untuk membincangkan konsep *fasād al-zamān* dan kepentingan mengambil kiranya dari perspektif usul fiqh. Kajian ini berasaskan kaedah kualitatif dengan mengambil pendekatan analisis kandungan. Hasil kajian mendapati bahawa *fasād al-zamān* merujuk kepada kesemua keadaan kerosakan akhlak, kehakisan sifat warak serta kerapuhan pegangan agama masyarakat secara menyeluruh dan umum tanpa mengkhususkan akhlak-akhlak tertentu. Selain itu, kajian juga mendapati kepentingan *fasād al-zamān* sebagai satu faktor kepada dalil *istiṣlāh* (*maṣlahah mursalah*) khususnya dalam mengubah dan mentarjih hukum syarak tertentu iaitu hukum-hukum *furuk* yang berasaskan kepada *qiyās* dan *maṣlahah*.

Kata kunci: *Fasād al-zamān*, penetapan hukum, kepentingan, akhlak, *istiṣlāh*

### ABSTRACT

The determination of an Islamic law can be influenced by the factor of *fasād al-zamān* and even many laws have changed due to it. Nevertheless, the ambiguity about the inclusion of the meaning behind the term and its importance raises questions about the morality that is characterized as *fasād al-zamān* and its position in the usul fiqh. Thus, this study aims to discuss the concept of *fasād al-zamān* and the importance of taking it from the perspective of usul fiqh. This study is based on a qualitative method by taking a content analysis approach. The results of the study found that *fasād al-zamān* refers to all conditions of moral decay, erosion of the nature of piety as well as the fragility of the religious beliefs of society as a whole and in general without specifying specific morals. In addition, the study also found the importance of *fasād al-zamān* as a factor of *istiṣlāh* (*maṣlahah mursalah*) especially in changing and tarjih certain Islamic laws, namely the laws of *furuk* based on *qiyās* and *maṣlahah*.

Keywords: *Fasād al-zamān*, law determination, importance, morals, *istiṣlāh*

### PENGENALAN

Hukum dan manusia adalah dua perkara yang saling berkait antara satu sama lain. Faktornya adalah kerana tanggungjawab manusia sebagai mukalaf iaitu individu yang dipertanggungjawabkan dengan hukum yang terdiri daripada suruhan dan larangan agama. Penetapan hukum ke atas manusia, antara kepentingannya adalah bagi mengawal segala genap tindak-tanduk mereka dalam kehidupan. Tanpanya, mereka boleh bertindak dengan bebas tanpa panduan.

Hakikatnya, peraturan yang perlu diikuti manusia mengikut lunas agama adalah merujuk kepada hukum syarak. Ia membawa pengertian *khitāb* Allah Taala yang bersangkutan dengan tindak-

tanduk mukalaf sama ada berbentuk tuntutan (*iqtidā'*), pilihan (*takhyīr*) atau perantaraan (*waḍ'ī*). *Khitāb* Allah Taala ini boleh diklasifikasikan sama ada kalam Allah secara langsung iaitu al-Quran ataupun kalam Allah melalui perantaraan iaitu sunnah, ijmak dan pelbagai sumber lain lagi (Zaydān, 2014).

Seterusnya, setiap hukum syarak juga boleh dibahagikan kepada dua kategori iaitu *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirāt* (Siti Fatimah binti Salleh 2015). *Al-thawābit* merujuk kepada hukum-hukum yang tetap dan biasanya merujuk kepada hukum asasi yang berdasarkan nas-nas *qaṭ'ī*. Ini bermakna hukum-hukum dari kategori ini tidak akan dipengaruhi oleh sebarang faktor perubahan,

sedangkan hukum *al-mutaghayyirāt* pula boleh berubah-ubah dan lazimnya melibatkan hukum *ijtihādī* atau *ẓannī* (°Abdul Karīm Ẓaydān 2014)

Bagi hukum *al-mutaghayyirāt*, ia boleh berubah-ubah jika terdapat faktor-faktor muktabar (Siti Fatimah binti Salleh 2015). Antara faktor muktabar tersebut ialah *fasād al-zamān*. Justeru, apakah konsep sebenar *fasād al-zamān* yang boleh mempengaruhi hukum dan apakah kepentingan serta kedudukannya? Artikel ini akan membincangkan membincangkan konsep *fasād al-zamān* yang disebut sebagai faktor muktabar bagi hukum *al-mutaghayyirāt* dan kepentingan mengambil kiranya dari perspektif usul fiqh secara terperinci.

### KONSEP *FASĀD AL-ZAMĀN*

*Fasād al-zamān* ialah satu rangkaian kata yang terdiri daripada dua kalimat dasar Arab iaitu *fasād* dan *al-zamān*. Dari segi bahasa, Ibnu Manzūr (1998) berkata, kalimat *fasād* ialah kata terbitan bagi *fa-sa-da* yang merujuk kepada maksud kemerosotan, kerosakan, kehancuran atau kemusnahan. Menurut beliau lagi, perkataan *fasād* juga boleh difahami dengan makna yang berlawanan bagi *al-ṣalāh* yang bererti kebaikan, ketakwaan, ketaatan atau kesolehan.

Selain Ibnu Manzūr, Al-Aṣḥānī (1998) pula berpandangan bahawa kalimat *fasād* boleh diterjemahkan dengan sebarang maksud bagi keadaan jiwa, badan dan seumpamanya yang terkeluar daripada had keseimbangan (*ʿitidāl*) sama ada sedikit atau banyak. Sebaliknya, dari segi istilah jumhur dalam fiqh, *fasād* mempunyai maksud yang sama dengan istilah batal iaitu satu tindakan yang tidak diperakui kesannya menurut syarak disebabkan ketidaksempurnaannya dari segi syarat atau rukun (°Abdul Karīm Ẓaydān 2014).

Seterusnya, kalimat *al-zamān* menurut bahasa ialah kata nama yang menunjukkan masa sama ada seketika atau lama (Ibnu Manzūr 1998). Ia mempunyai makna dan fungsi yang sama dengan perkataan *al-waqt* dan *al-hīn* iaitu menjelaskan bilakah sesuatu fenomena atau kejadian berlaku. Manakala, dari sudut istilah, *al-zamān* merujuk kepada fenomena perselisihan malam dan siang atau kadar pergerakan astronomi (Al-Zarkashī 1955).

*Al-zamān* juga merujuk kepada satu perumpamaan bagi perubahan maklum yang digunakan bagi mengetahui sesuatu perkara yang kesamaran (Al-Jurjānī 1982). Misalnya seperti seseorang yang mengatakan “aku ingin berjumpa dengan kamu ketika matahari sedang terbit”. Maka, kejadian matahari terbit itu dikira sebagai suatu perkara maklum yang menjelaskan kesamaran tentang bilakah mereka akan bertemu.

Sehubungan itu, istilah *fasād al-zamān* jika digabungkan pengertian bagi setiap perkataan asasnya menurut bahasa akan menatijahkan maksud kerosakan masa. Namun begitu, menurut Sinaiqurah °Azūzī (2017), *fasād al-zamān* ialah satu istilah yang

digunakan bagi merujuk kepada kerosakan masyarakat semasa, bukannya kerosakan masa itu sendiri. Ini kerana sandaran *fasād* kepada *al-zamān* dalam istilah hanyalah kata pinjaman atau kiasan jua.

Dengan kata lain, sandaran *fasād* kepada *al-zamān* tidak boleh difahami melalui pengertian secara tersurat jua bahkan ia memerlukan takwilan sebagaimana dalam perbincangan “*taqdīr al-mahzūf*” iaitu takwilan terhadap lafaz yang terhapus. Bahkan maksud yang tersurat itu ternyata tidak munasabah sama sekali kerana tabiat perselisihan malam dan siang itu tidak mengalami kerosakan (*fasād*), sebaliknya yang rosak itu ialah manusia (°Alī Jumʿah 2014; Sinaiqurah °Azūzī 2017).

Sandaran kerosakan kepada masa adalah kerana kaitan yang rapat antara masyarakat dengan masa itu sendiri. Kaitan yang dimaksudkan adalah dari aspek pengaruh masyarakat kepada masa. Menurut al-Shīrāzī (t.th.), perubahan manusia telah menghasilkan realiti dan perkara itu akhirnya menentukan sesuatu masa sama ada baik atau buruk. Oleh sebab itu, para ulama menegaskan bahawa perbincangan *fasād al-zamān* perlulah difahami dengan maksud *fasād ahl al-zamān* (Al-Qatīfī 2008; °Abdullāh 2012; Jumʿah 2014; Sinaiqurah °Azūzī 2017) atau *fasād al-nās* (al-Shīrāzī t.th.).

Namun begitu, maksud *fasād al-zamān* yang merujuk kepada kerosakan masyarakat semasa (*fasād ahl al-zamān*) hendaklah difahami dalam limitasi yang khusus. Ini kerana *fasād* yang merupakan sebahagian daripada perubahan boleh berlaku dalam dua keadaan iaitu kerosakan masyarakat secara luaran dan juga kerosakan mereka secara dalaman. Justeru itu, para ulama mengkhususkannya hanya kepada kerosakan masyarakat dari sudut dalaman. °Alī Jumʿah (2014) dalam hal ini berpandangan:

والتغيير لا يشمل جوهر الإنسان في أصل جلبته  
وتكوينه , فالإنسان إنسان منذ خلق , ولكن التغيير  
يتناول أفكاره وصفاته وعاداته وسلوكه.

Maksudnya: Perubahan (manusia) bukanlah merujuk kepada perubahan mereka dari aspek penciptaan dan kejadian kerana hakikat manusia itu ialah “manusia” sejak diciptakan. Namun, perubahan yang dimaksudkan itu adalah dari segi pemikiran, sifat, adat serta akhlak mereka.

Dalam hal ini, terdapat beberapa gambaran sarjana tentang *fasād al-zamān*. Sinaiqurah °Azūzī (2017) berpandangan bahawa *fasād al-zamān* boleh dilihat dari tiga gambaran iaitu aspek moral, aspek keagamaan serta aspek siasah. Dari aspek moral, *fasād al-zamān* dikira berlaku jika akhlak masyarakat merosot secara meluas, kemungkaran berleluasa, nilai amanah berkurangan di samping bertambahnya amalan khianat.

Selanjutnya, *fasād al-zamān* dalam aspek keagamaan adalah merujuk kepada tahap pengamalan serta warak yang berkurangan dalam kalangan agamawan dan pada masa yang sama semakin bertambahnya masyarakat yang jahil tentang

agama. Manakala, dari aspek siasah, *fasād al-zamān* juga terjadi dengan sebab kemungkarannya dan kezaliman para pemimpin bahkan pengabaian mereka terhadap tuntutan syarak.

Fakta tersebut selari dengan apa yang disimpulkan oleh Al-Zarqa' (1998) dan Adam Yūnus (2013) dalam takrifannya yang ringkas bahawa *fasād al-zamān* diertikan sebagai kerosakan akhlak, kehakisan sifat warak serta kerapuhan pegangan agama masyarakat. Ini kerana Al-Qaṭīfī (2008) berpandangan bahawa keadaan dan kekuatan masyarakat adalah bergantung kepada nilai-nilai, ajaran-ajaran serta prinsip-prinsip akhlak yang baik.

Jika baik akhlak, warak serta pegangan agama masyarakat, maka baiklah mereka. Sebaliknya, jika segenap aspek tersebut lemah, maka ketika itulah dikatakan *fasād al-zamān*, *fasād ahl al-zamān* atau *fasād al-akhlāq*. Perbezaan penggunaan istilah demikian dalam kalangan ulama adalah secara lafaz jua, bahkan dari sudut maksud, kesemuanya adalah merujuk kepada perkara yang sama.

Dalam menggambarkan *fasād al-zamān*, Al-Zarqa' (1998) telah memberikan contoh akhlak buruk yang termasuk dalam maksudnya iaitu culas dalam melakukan kebaikan, usaha yang menggalakan kemudaratan dan kemusnahan, penipuan, memakan harta secara batil, fasik serta zalim. Namun begitu, pemahaman terhadap maksud *fasād al-zamān* bukan khusus kepada ciri-ciri tersebut sahaja bahkan masih boleh dibincangkan dalam skop yang luas kerana istilah akhlak warak dan pegangan agama mempunyai maksud yang berbeza-beza mengikut aspek perbincangan.

Akhlak ialah gambaran atau pemerihalannya keadaan dalam jiwa manusia yang sudah berada pada tahap kukuh dan sehati hingga berupaya memunculkan perbuatan atau perlakuan secara mudah serta spontan, tanpa perlu berfikir dan membuat pertimbangan (Zakaria Stapa 2019). Akhlak yang baik menatijahkan perbuatan yang baik dan begitulah juga sebaliknya. Dengan kata lain, akhlak menentukan tahap kewarakan dan pegangan agama seseorang dalam mengerjakan suruhan Allah dan meninggalkan larangan-Nya yang juga disebut sebagai "takwa".

Setiap tindakan ataupun akhlak yang menyalahi fitrah "mengerjakan suruhan Allah dan meninggalkan larangan-Nya" boleh difahami sebagai *fasād al-zamān*. Namun, istilah *fasād al-zamān* yang perlu difahami dari konteks perbincangan hukum adalah merujuk kepada kerosakan akhlak, warak dan pegangan agama yang melibatkan sejumlah masyarakat yang besar atau menyeluruh, bukannya akhlak individu tertentu jua. Ini kerana *fasād al-zamān* menurut (Suruhanjaya Sekuriti Malaysia 2006) boleh dikenalpasti dengan berkurangnya sifat warak dan lemahnya pematuhan terhadap suruhan agama "secara menyeluruh" pada sesuatu tempat.

Tambahan itu, penentuan kepada akhlak tertentu bagi mengklasifikasikan ciri *fasād al-zamān* adalah tidak wajar kerana para fuqaha juga dilihat berbeza-

beza dalam menjustifikasikannya dalam hukum dan bukan hanya khusus kepada akhlak tertentu jua. Contohnya, akhlak yang dijustifikasi oleh fuqaha sebagai *fasād al-zamān* dalam sesetengah hukum kadangkala adalah disebabkan wujud unsur memandang rendah kepada hukum dan tuntutan agama, dan kadangkalanya disebabkan unsur tidak menjaga maruah diri, tamak, khianat, fasik, zalim, pendustaan, jahil dan lain-lain lagi.

#### PERBEZAAN *FASĀD AL-ZAMĀN* DENGAN *SABB AL-DAHR* DAN *SABB AL-NĀS* DALAM LARANGAN HADIS

Kefahaman secara literal terhadap istilah menunjukkan bahawa *fasād al-zamān* adalah sebahagian daripada makna *sabb al-dahr* dan *sabb al-nās* yang dilarang oleh Rasulullah SAW. Ini kerana dalam istilah *fasād al-zamān* dan *fasād ahl-zamān* atau *fasād al-nās* adalah seakan-akan sama dengan tindakan mencela masa dan mencela manusia sedangkan situasi sedemikian jelas dilarang dalam agama.

Namun, kefahaman literal tersebut adalah tidak tepat kerana penggunaan istilah *fasād al-zamān* dan yang seerti dengannya itu, tidak lebih daripada tujuan menggambarkan kerosakan-kerosakan yang berlaku dalam masyarakat jua. Bahkan, perkara yang lebih utama di sebalik perbincangan *fasād al-zamān* adalah bagi menjelaskan pengaruhnya yang besar terhadap hukum syarak (Sinaiqurah 'Azūzī 2017). Sabda Rasulullah SAW dalam satu hadis qudsi:

قال الله تعالى: يؤذيني ابن آدم؛ يسبُّ الدهر، وأنا الدهر، أقلب الليل والنهار.

Maksudnya: Allah Taala berfirman : Anak-anak Adam telah menyakitiku, mereka telah mencela masa sedangkan Aku-lah masa (pencipta masa) itu dan Aku-lah yang menggantikan malam dan siang. (Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb al-Alfāz min al-Adab wa Ghairihā, Bāb al-Nahy 'an Sabb al-Dahr, No. 2246)

Dalam perkara yang sama, Rasulullah SAW bersabda:

لا تسبوا الدهر؛ فإنَّ الله عز وجل قال: أنا الدهر، الأيام والليالي لي، أجددها وأبليها، وأتي بملوك بعد ملوك.

Maksudnya: Janganlah kalian mencela masa. Maka sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla berfirman: Akulah masa itu, siang dan malam itu adalah bagi-Ku, sedangkan Aku-lah yang menjadikannya sentiasa bersilih ganti dan Aku jualah yang menggantikan sesebuah kerajaan setelah kerajaan yang lain. (Ahmad Ibn Hanbal 1997).

Manakala, larangan Rasulullah SAW terhadap perbuatan mencela manusia pula adalah sebagaimana hadis:

إذا قال الرجل: هلك الناس فهو أهلكهم

Maksudnya: Apabila seseorang mengatakan “manusia itu telah binasa”, maka dialah (sebenarnya) orang yang paling binasa. (Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Bir wa al-Ṣillah wa al-Adab, Bāb al-Nahy min Qaul Halaka al-Nās, No. 2623)

Menurut Sinaiqurah <sup>o</sup>Azūzī (2017), selain menjelaskan maksud kerosakan-kerosakan masyarakat dan mengenengahkan pengaruhnya kepada hukum, penyandaran *fasād* kepada *al-zamān* dan seerti dengannya dalam istilah perbahasan ini juga sebenarnya bertujuan mencari jalan penyelesaian bagi mengatasi kerosakan tersebut menurut perspektif syarak dan merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Hal ini berbeza dengan larangan Rasulullah SAW tentang perbuatan mencela masa dan manusia dalam hadis-hadis di atas.

Misalnya, larangan “*sabbu al-dahr*” dalam dua hadis yang pertama di atas adalah khusus kepada situasi mencela masa secara mutlak bahkan mencapai tahap menolak takdir Allah. Ini bermaksud celaan masa sehingga menolak takdir adalah sama seperti mencela Allah Taala. Menurut Al-Munzirī (1996):

أَنَّ الْعَرَبَ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ بِأَحَدِهِمْ نَازِلَةٌ، وَأَصَابَتْهُ مَصِيبَةٌ أَوْ مَكْرُوهٌ، يَسِبُ الدَّهْرَ؛ اعْتِقَادًا مِنْهُ أَنَّ الَّذِي أَصَابَهُ فَعَلَ الدَّهْرَ، كَمَا كَانَتْ الْعَرَبُ تَسْتَمْطِرُ بِالْأَنْوَاءِ، وَتَقُولُ: "مَطَرْنَا بِنُوءِ كَذَا"؛ اعْتِقَادًا أَنَّ ذَلِكَ فَعَلَ الْأَنْوَاءِ، فَكَانَ هَذَا كَاللَّعْنِ لِلْفَاعِلِ، وَلَا فَاعِلَ لِكُلِّ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، خَالِقِ كُلِّ شَيْءٍ وَفَاعِلُهُ، فَهَاهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ

Maksudnya: Sesungguhnya orang Arab itu, apabila sesuatu turun (menimpa) mereka dan berlakunya musibah atau perkara yang tidak diingini, maka mereka akan mencela masa dalam keadaan meyakini bahawa musibah tersebut berlaku dengan sebab masa, sebagaimana seorang Arab yang meminta hujan oleh bintang sambil berkata: “Kami telah diberi hujan oleh bintang ini dan bintang itu” dengan iktikad bahawa demikian itu ialah perbuatan bintang. Maka situasi ini adalah seperti mencela pencipta sedangkan Allah jualah yang menciptakan setiap makhluk. Oleh sebab itulah, Rasulullah SAW menegah perbuatan mencela masa.

Manakala, bagi hadis larangan mencela manusia pula, Al-Bājī (1901) yang menukilkan pandangan Imam Malik dan Al-Khaṭṭabī (t.th) berpandangan bahawa larangan dalam hadis tersebut hanyalah tertentu jika adanya unsur-unsur ujub dalam diri pelaku dan pada masa yang sama ia memandang hina kepada manusia lain. Sebaliknya, jika perkara sedemikian tidak dimaksudkan, maka ia tidak termasuk dalam larangan Rasulullah SAW itu.

Justeru, larangan celaan masa dan manusia oleh Rasulullah SAW itu tidak berkait dengan penisbahan *fasād* kepada *al-zamān* dalam perbahasan ini.

Bahkan, Rasulullah SAW juga hakikatnya ada menjelaskan keadaan umat dengan beberapa isyarat *fasād al-zamān* dalam hadis-hadis seperti kehakisan sifat amanah, penyerahan tanggungjawab kepada individu yang bukan berkeahlian, kejahatan dan lain-lain.

#### FASAD AL-ZAMAN MENURUT PERSPEKTIF AL-QURAN DAN HADITH

Secara asasnya, gambaran tentang perubahan hukum dengan sebab *fasād al-zamān* ini tidak disebut secara jelas dalam al-Quran walaupun terdapat beberapa sebutan *fasād* di dalamnya. Meskipun begitu, menurut Sinaiqurah <sup>o</sup>Azūzī (2017), terdapat juga beberapa ayat al-Quran tertentu yang menunjukkan perubahan hukum dengan pertimbangan keadaan manusia secara umum dan pertimbangan tersebut mengisyaratkan perhatian syarak terhadap pengaruh *fasād al-zamān* dalam penetapan hukum secara tersirat. Contohnya adalah seperti pengharaman beberapa perkara *ṭayyibāt* ke atas Bani Israel disebabkan kezaliman yang dilakukan mereka pada ayat 160 dalam surah al-Nisā’ dan keringanan kepada kaum muslimin untuk melarikan diri daripada golongan kafir pada ayat 66 dalam surah al-Anfāl.

Begitu juga dengan hadis, tiada petunjuk yang jelas tentang *fasād al-zamān* yang mempengaruhi perubahan hukum ini. Walau bagaimanapun, terdapat beberapa hadis yang mempunyai gambaran tersirat tentang pertimbangan Rasulullah SAW yang berkait dengan perubahan hukum disebabkan perubahan situasi masyarakat. Misalnya, hukum-hukum dalam masalah menyimpan daging korban dan keharusan menziarahi kubur setelah pengharamannya di awal kedatangan Islam (Sinaiqurah <sup>o</sup>Azūzī 2017). Melalui fakta tersebut, dapat dirumuskan bahawa *fasād al-zamān* belum wujud di zaman Rasulullah SAW dan perubahan hukum disebabkan *fasād al-zamān* disabitkan setelah wujudnya situasi kekurangan sifat warak dan kelemahan pematuhan terhadap suruhan agama secara menyeluruh. Hal ini sama sekali tidak berlaku kerana zaman Rasulullah SAW yang merupakan sebaik-baik masa dan masyarakat ketika itu juga sebaik-baik masyarakat. Rasulullah SAW bersabda:

خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

Maksudnya: Sebaik-baik umatku ialah yang hidup di kurunku, kemudian kurun yang mengikuti zaman mereka dan kemudian ialah kurun yang mengiringi mereka. (Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Manāqib, Bāb Faḍai’l Aṣḥāb al-Nabi, No. 3377)

Namun, *fasād al-zamān* yang ada pada zaman Rasulullah SAW hanyalah berbentuk perkhawaran tentang apa yang akan berlaku pada zaman selepasnya. Banyak hadis yang menggambarkan keadaan umat Islam yang menunjukkan kepada

maksud *fasād al-zamān*. Antara hadis tersebut adalah sebagaimana berikut:

### 1. Kehakisan Amanah.

Sifat amanah di zaman awal Islam lebih senang didapati pada diri masyarakat berbanding zaman-zaman setelahnya. Demikian itu adalah kerana pegangan dan penghayatan agama dalam diri masyarakat yang semakin berkurang. Malah, menurut ‘Ali Jum‘ah, sebenarnya kekurangan sifat amanah ini merupakan salah satu tanda-tanda *fasād al-zamān* (Muhammad ‘Isā 2020). Di sini, jelas bahawa *fasād al-zamān* bukan khusus kepada situasi kekurangan sifat amanah bahkan ia merupakan sebahagian maknanya. Beliau mengatakan demikian kerana berdasarkan hadis Rasulullah SAW:

ثم حدثنا عن رفع الأمانة قال: {ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل الوكت ثم ينام النومة فتقبض الأمانة من قلبه فيظل أثرها مثل المحل كجمر دحرجته على رجلك فنفظ فتراه منتبرا وليس فيه شيء ثم أخذ حصي فدحرجه على رجله فيصبح الناس يتبايعون لا يكاد أحد يؤدي الأمانة حتى يقال إن في بني فلان رجلا أمينا حتى يقال للرجل ما أجلده ما أطرفه ما أعقله وما في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان}. ولقد أتى عيلي زمان وما أبالي أيكم بايعت. لئن كان مسليما ليردنه علي دينه. ولئن كان نصرانيا أو يهوديا ليردنه علي ساعيه. وأما اليوم فما كنت لأبائع منكم إلا فلانا وفلانا

Maksudnya: Selanjutnya, Rasulullah SAW mengkhabarkan kami peristiwa kehilangan amanah, lalu baginda bersabda: “Seseorang itu tidur dan ketika itu amanah diambil daripada hatinya, kemudian tinggallah kesannya seperti bekas yang ringan sahaja. Kemudian ia tidur pula dan amanah itu diambil lagi daripada hatinya, maka tinggallah kesannya seperti lepuh iaitu seumpama bara api yang kamu gilingkan dengan kakimu, kemudian ia menggelembung dan kamu melihat ia membesar padahal tidak ada apa-apa”. Lalu baginda mengambil sebiji batu kerikil lalu menggilingkannya dengan kakinya. “Kemudian orang ramai saling berjual beli dan mereka seolah-olah tidak menemui orang yang amanah walaupun hanya seorang sehinggalah terdapatnya khabar orang bahawa orang yang amanah itu ada dalam kalangan bani fulan (kelompok tertentu). Orang ramai mengatakan: “Alangkah tekunnya ia bekerja, alangkah baiknya pekerjaannya, alangkah pula cerdik otaknya sedangkan hakikatnya hati lelaki tersebut sudah tiada lagi keimanan walaupun sebesar biji sawi”. “Maka sesungguhnya telah sampai suatu masa yang saya pun tidak memikirkan siapakah antara kamu semua yang saya hendak berjual-beli. Jikalau ia seorang yang beragama Islam, maka agamanyalah yang akan mengembalikan kepadaku. Jikalau ia seorang yang beragama Nasrani atau Yahudi, maka pihak berkuasalah yang akan mengembalikannya kepadaku. Namun, pada hari ini, saya tidak pernah

berjual-beli antara kamu semua kecuali dengan fulan dan fulan (orang tertentu) sahaja”. (Muslim, Şahīh Muslim, Kitāb Al-Īmān, Bāb Raf‘i al-Amānah wa al-Īmān min Ba‘di al-Qulūb wa ‘Ard al-Fitān ‘ala al-Qulūb, No. 143)

Dalam hadis berkenaan, Rasulullah SAW menyatakan bahawa amanah akan diangkat daripada diri masyarakat. Maksud di sebalik kenyataan itu ialah sifat amanah akan hilang daripada mereka ataupun orang yang dipercayai akan semakin berkurang. Bahkan kekurangan sifat amanah dan orang yang dipercayai menyebabkan individu yang amanah dianggap nadir dan jarang-jarang ada sehinggalah orang yang dianggap sebagai amanah ketika *fasād al-zamān* juga hakikatnya adalah bukan dari kalangan yang dipercayai sepenuhnya (Ahmad Fahmi Zamzam 1998).

Kenyataan Huzaifah yang sedemikian adalah disebabkan pengalaman beliau mengamati perubahan yang berlaku sehinggalah kewafatannya tidak lama selepas kewafatan khalifah Uthmān al-‘Affan. Ini bermakna beliau sempat hidup dalam dua masa yang mempunyai dua situasi yang berbeza iaitu di zaman sebelum dan selepas kewafatan Rasulullah SAW yang telah berlaku perubahan. Di sini dapatlah dirumuskan bahawa situasi *fasād al-zamān* ini telah dimaklumi Rasulullah SAW menerusi wahyu. Ibn Baţţāl (t.th) berpendapat bahawa:

هذا الحديث من أعلام النبوة؛ لأن فيه الإخبار عن فساد أديان الناس وقلة أمانتهم في آخر الزمان، ولا سبيل إلى معرفة ذلك قبل كونه إلا من طريق الوحي

Maksudnya: Hadis ini adalah antara tanda kenabian; kerana terdapat padanya perkhabaran tentang kerosakan agama manusia serta kekurangan amanah mereka di akhir zaman sedangkan tidak ada cara untuk mengetahui perkara sedemikian (perkara akan datang) sebelum ia berlaku melainkan melalui perantaraan wahyu jua.

Bahkan kehilangan nilai amanah daripada masyarakat di akhir zaman menunjukkan bahawa ia berlaku disebabkan lemahnya iman mereka kerana amanah adalah sebahagian daripada keimanan. Oleh sebab itu, jelaslah bahawa tindakan Rasulullah SAW yang mengaitkan antara amanah dan iman dalam hadis sebelum ini adalah kerana berharganya faktor keimanan bagi masyarakat dalam sesuatu masa.

### 2. Pertambahan Golongan Fasik dan Pengurangan Golongan Soleh

*Fasād al-zamān* tidak dianggap berlaku melainkan apabila kebanyakan masyarakat mengalami kemerosotan akhlak, warak serta takwa. Masyarakat yang tidak berakhlak, warak serta bertakwa ialah masyarakat yang fasik. Sebaliknya, masyarakat yang soleh merujuk kepada masyarakat yang mempunyai tahap akhlak, warak serta takwa yang tinggi. Oleh itu, *fasād al-zamān* yang sebenar adalah merujuk

kepada sejumlah besar masyarakat yang fasik. ʿĀishah RA meriwayatkan daripada Rasulullah SAW:

لا تقوم الساعة حتى يكون الولد غيظا والمطر قيظا  
وفيض اللثام فيضا ويغيض الكرام غيضا ويجترئ  
الصغير على الكبير واللئيم على الكريم.

Maksudnya: "Hari kiamat tidak akan berlaku sehinggalah anak-anak akan menjadi punca kemarahan (bagi ibu bapanya), hujan berkurangan kerana cuaca menjadi panas, orang yang tercela akan bertambah ramai, orang yang baik akan berkurangan, anak-anak menjadi berani melawan orang-orang tua dan orang yang jahat berani melawan orang-orang baik". (al-Ṭabrānī, Bāb al-Mīm, Bāb al-Mīm min Ismih Muhammad. No. 6427)

Perkara penting di sebalik hadis tersebut ialah pertambahan individu yang fasik dan pengurangan individu yang soleh. Ini menunjukkan keadaan moral masyarakat yang semakin tidak sihat seiring dengan perkembangan masa. Dalam situasi *fasād al-zamān* ini, pertambahan kefasikan bukan dari aspek jumlah masyarakatnya jua, bahkan galakan ke arah melakukan perkara yang bertentangan dengan agama juga turut bertambah (Ahmad Fahmi Zamzam 1998). Bahkan hadis ini juga menjelaskan bahawa *fasād al-zamān* boleh dikenalpasti dengan maksud atau ciri kefasikan.

### 3. Pengabaian Terhadap Sumber Harta

*Fasād al-zamān* juga boleh berlaku dari aspek harta. Kelemahan dari aspek warak, takwa serta akhlak masyarakat mempengaruhi muamalat harian mereka. Dalam soal harta, Islam menuntut ummatnya supaya mendapatkan sesuatu mengikut cara yang diharuskan sahaja. Perkara haram serta syubhat hendaklah dijauhi dan ditinggalkan. Hal demikian adalah disebabkan wujudnya kaitan antara tindakan masyarakat dengan kesan pada masa akan datang.

Berhubung dengan *fasād al-zamān*, keadaan masyarakat yang lemah dari segi warak dan takwa menyebabkan mereka mengabaikan sumber pendapatan mereka. Ini kerana keadaan masyarakat yang memiliki sifat materialistik melebihi keimanan dan ketakwaan. Mereka tidak memikirkan soal dosa atau pahala kerana kurangnya kesedaran terhadap suruhan dan larangan agama. Hal ini bertepatan dengan sabda Rasulullah SAW iaitu:

يأتي على الناس زمان، لا يبالي المرء ما أخذ منه، أمن  
الحلال أم من الحرام

Maksudnya: Golongan yang tidak mempedulikan sumber harta akan muncul pada suatu zaman nanti padahal ia tidak mengetahui pendapatannya sama ada daripada sumber yang halal atau haram". (al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Buyūʿ, Bāb Man Lam Yubāli min haithu Kasb al-Māl, No.2059)

Menurut Ahmad Fahmi Zamzam (1998) yang mengulas hadis ini, tindakan masyarakat yang mengabaikan sumber pendapatan sama ada halal atau haram berlaku di zaman ketandusan kerohanian dan zaman materialistik. Menurut beliau lagi, zaman yang dimaksudkan dalam hadis adalah merujuk kepada zaman sekarang kerana kebanyakan masyarakat kini yang mengutamakan harta sehingga saling bersaing walaupun mereka tidak mengetahui sumber harta yang diusahakan.

Ketiga-tiga *fasād* yang dinyatakan dalam hadis termasuk dalam maksud *fasād al-zamān* kerana keumuman definisinya. Kehakisan amanah, pertambahan kefasikan serta pengabaian terhadap sumber harta hakikatnya merujuk kepada maksud *fasād al-zamān*. Dengan kata lain, dengan adanya salah satu ciri kerosakan tersebut secara menyeluruh, maka pada ketika itu *fasād al-zamān* diperakui telah berlaku bahkan ketiga-tiga ciri itu adalah sebahagian daripada maksudnya jua.

Tambahan itu, *fasād al-zamān* juga boleh disabitkan apabila berlakunya sebarang situasi umum lain yang menunjukkan kepada kerosakan akhlak, kekurangan sifat warak dan kelemahan pematuhan terhadap suruhan agama secara menyeluruh seperti zalim, tamak, tidak menjaga maruah diri, dusta dan lain-lain lagi.

## PERUBAHAN HUKUM PADA ZAMAN SAHABAT BERDASARKAN KES-KES *FASĀD AL-ZAMĀN*

Perubahan hukum disebabkan *fasād al-zamān* ini bukan perkara baru kerana dicatatkan berlaku sejak zaman para sahabat lagi (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Ini sekaligus membuktikan bahawa perubahan hukum disebabkan *fasād al-zamān* tidak berlaku di zaman Rasulullah SAW. Kewujudan justifikasi *fasād al-zamān* di zaman sahabat ini telah didokong oleh catatan-catatan perubahan hukum dalam kes-kes tertentu. Berikut adalah nama-nama sahabat dan perubahan hukum yang dilakukan mereka yang berkait rapat dengan *fasād al-zamān*:

### 1. Umar ibn al-Khattāb

Pada zaman Umar al-Khattāb RA, terdapat tiga perubahan hukum yang dikenal pasti bahawa dilakukan dengan sebab *fasād al-zamān* iaitu dalam kes unta terbiar, talak tiga ba'in serta jenayah meminum arak.

#### i) Unta Yang Terbiar

Unta terbiar yang juga disebut sebagai *dāllat al-ibl* adalah merujuk kepada unta-unta yang hilang dan pada masa yang sama status pemilikinya yang tidak diketahui (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Dalam isu ini, Rasulullah SAW menetapkan agar haiwan tersebut dibiarkan sehingga ditemui oleh pemilikinya sendiri, tanpa ada keperluan melakukan sebarang tindakan oleh individu lain. Bagi baginda SAW, keadaan unta yang memiliki

terompah dan simpanan minuman membantunya untuk mencari air dan pohon dengan sendirinya. Justeru, praktis hukum ini berlangsung sehinggalah zaman Abu Bakar RA (al-Zarqā' 1998).

Namun, pelaksanaan hukum di atas berbeza setelah pemerintahan Umar RA melalui tindakannya yang menetapkan agar unta yang terbiar ditangkap dan diisytiharkan secara umum sebanyak tiga kali (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Setelah diisytiharkan, unta tersebut akan dilepaskan semula di tempat yang dijumpai. Walaupun perubahan hukum pada zaman Umar RA yang berlaku dalam isu ini tidak ketara, namun perubahan ini memadai untuk direkodkan dengan signifikan alasan *fasād al-zamān*.

Hal demikian kerana catatan-catatan sejarah banyak menunjukkan keadaan nilai sosial dalam kalangan masyarakat di zaman Umar RA yang semakin tidak sihat (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Dengan kata lain, ciri *fasād al-zamān* telah dilihat wujud pada zaman tersebut. Bahkan tindakan yang diambil Umar RA itu dilihat selari dengan *maqāṣid* syarak yang meletakkan harta sebagai salah satu aspek penting yang perlu dipelihara.

#### ii) Talak Tiga Ba'in

Dalam perundangan kekeluargaan Islam pada zaman Rasulullah SAW, hukum perceraian talak tiga *ba'in* terlaksana dengan dianggap satu talak jua. Ketetapan hukum ini sekaligus menghasilkan implikasi dari segi rujuk kerana suami yang melafazkan talak tersebut dibenarkan merujuk kembali kepada isterinya. Sebaliknya, jika talak *bā'in* tersebut dianggap tiga kali sekaligus, isteri tidak boleh dirujuk oleh suami sama sekali. Ketetapan dalam isu tersebut dinyatakan oleh Rasulullah SAW melalui peristiwa perceraian antara Abu Rukanah dan isterinya dengan talak tiga (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002).

Menurut Sinaiqurah 'Azūzī (2017), hukum tersebut terus berlangsung sehinggalah zaman Abu Bakar RA dan dua tahun daripada pemerintahan Umar RA. Setelah itu, tercatatnya sejarah apabila beliau mendapati perangai dan tabiat masyarakat Islam pada zamannya semakin merosot termasuklah dalam hal talak (Muslim t.th.). Pada zaman tersebut, masyarakat mempunyai tabiat gelojoh dan tergesa-gesa dalam talak walaupun ia mempunyai kesan yang besar dari segi hukum.

Sehubungan itu, beliau berijtihad dengan ketetapan bahawa talak tiga *ba'in* oleh suami dianggap tiga kali sekaligus dan ini ternyata berbeza dengan pandangan Rasulullah SAW. Ini kerana pada zaman beliau, terdapat kes melibatkan perceraian dalam kalangan para sahabat dengan lafaz lapan, seratus sehinggalah seribu kali talak (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002).

Malah, Ibn 'Abbas sendiri menyatakan situasi tersebut menggambarkan satu penghinaan kepada agama. Rentetan itulah, hukum baru diamalkan bermula zaman Umar RA sebagai satu

kawalan kepada masyarakat semasa daripada terus memandang remeh dalam soal agama seperti perceraian. Sebaliknya, jika hukum asal diteruskan tanpa perubahan hukum yang relevan, pelbagai *mafsadah* bakal timbul dengan sebab kehakisan akhlak masyarakat yang berterusan.

Tegasnya, perubahan hukum antara dua zaman ini adalah pada asas yang satu iaitu keadaan akhlak dan moral masyarakat semasa kerana pada zaman baginda SAW, masyarakat masih dekat dengan sumber wahyu jika dibandingkan dengan masyarakat pada zaman Umar RA. Dengan sebab itulah, kemungkinan untuk berlakunya perceraian sedemikian pada zaman baginda SAW adalah lebih rendah berbanding zaman kebelakangan (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Dalam kes ini, *fasād al-zamān* yang dilihat adalah dari segi sifat masyarakat yang bermudah-mudahan dalam soal hukum bahkan sehingga penghinaan kepada ayat-ayat Allah.

#### iii) Hukuman Meminum Arak

Hukuman jenayah meminum arak pada zaman Rasulullah SAW dikuatkuasakan dengan tindakan sebatan sebanyak empat puluh kali. Sebatan dengan kadar tersebut didapati mencukupi dalam usaha membanteras jenayah tersebut sehinggalah pemerintahan Abu Bakar RA dan awal pemerintahan Umar RA. Akhlak dan nilai moral masyarakat yang baik pada period tersebut adalah bersesuaian dan memadai dengan kadar sebatan yang ditetapkan oleh Rasulullah SAW jika wujudnya kes meminum arak.

Namun di akhir pemerintahan Umar RA, menurut Muhammad Firdaus Nurul Huda (2002), situasi masyarakat dan negara Islam kian berbeza. Pelaksanaan dakwah Islam dilakukan dengan perkembangan pembukaan wilayah-wilayah baru oleh gabenor-gabenor yang diutuskan. Pada masa yang sama, nilai pegangan terhadap ajaran agama kian luntur sama ada dari kalangan para sahabat sendiri atau masyarakat baru hasil daripada pembukaan wilayah termasuklah para hamba sehinggakan ada dalam kalangan masyarakat Madinah sendiri yang mencabuli kesucian Ramadan dengan jenayah tersebut.

Buktinya Khalid al-Walid yang berperanan sebagai gabenor di Iraq menghantar utusan kepada Umar RA untuk menyatakan krisis masyarakat semasa yang mulai melampaui batas agama dengan memandang remeh terhadap larangan agama daripada meminum arak. Malahan, kehakisan nilai warak dibuktikan melalui tindakan Qudāmah Ibn Maz'ūn yang merupakan gabenor di Bahrain pada masa itu sendiri terlibat dengan jenayah meminum arak malahan menghalalkannya berdalilkan ayat al-Quran secara tidak tepat sama seperti sahabat-sahabat lain iaitu 'Amr Ibn Ma'adi Karib dan Abi Jandal Ibn Suhail.

Begitu juga dengan tindakan daripada Abdul Rahman Ibn Umar, anak kepada Umar RA, sendiri mabuk setelah meminum arak bersama Abu

Sarwa<sup>ah</sup> dan <sup>o</sup>Uqbah Ibn al-Harith. Bukti-bukti berikut menggambarkan keimanan dan pegangan agama masyarakat Islam semakin lemah dengan pengambilan arak kerana bertentangan dengan sabdaan Rasulullah SAW yang menyatakan bahawa ia tidak akan diambil oleh seseorang dalam keadaan beriman.

Justeru, pengambilan arak oleh masyarakat yang berleluasa menjadi suatu petanda keimanan mereka semakin lemah. Kesannya, Umar RA sendiri mengubah hukum meminum arak daripada empat puluh kepada lapan puluh sebatan (Sinaiqurah <sup>o</sup>Azūzī 2017) bagi mencegah perlakuan tersebut daripada terus meningkat atas dasar *fasād al-zamān* (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Ini menunjukkan *fasād al-zamān* iaitu masyarakat yang kekurangan nilai akhlak, warak bahkan lemah pematuhan kepada hukum.

## 2. Uthmān Ibn <sup>o</sup>Affān

Pada zaman Uthmān Ibn <sup>o</sup>Affān, perubahan hukum berasaskan *fasād al-zamān* dilihat ketara dalam isu unta terbiar.

Walaupun perubahan hukum dalam isu ini sudah dilakukan oleh Umar RA, tetapi Uthman Ibn <sup>o</sup>Affan telah merombak kembali hukum sedia ada pada zaman Umar RA supaya bersesuaian dengan masyarakat di zamannya. Hal demikian kerana akhlak dan pegangan masyarakat di zamannya semakin berubah dengan berleluasanya masyarakat yang tidak bertanggungjawab dan pada masa yang sama jumlah unta yang berkeliaran ini semakin meningkat (Al-Zarqa' 1998; Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002).

Di samping itu juga, menurut Muhammad Firdaus Nurul Huda (2002), ramai pemilik unta yang terdiri daripada sahabat Rasulullah SAW telah berhijrah atau berjihad di tempat yang jauh. Bahkan, masyarakat Islam pada zaman ini mempunyai pelbagai latar belakang kesan daripada perkembangan wilayah takluk negara Islam. Sehubungan itu, nilai-nilai pegangan keagamaan mereka ternyata berbeza dengan masyarakat Islam pada zaman Rasulullah SAW yang diketahui sebagai zaman wahyu.

Justeru, keadaan sebegini tidak selamat jika hukum asal terus diguna pakai kerana bakal menyebabkan *maṣlahah* dan *maqāsid* dalam aspek *hiḏ al-māl* akan terabai kerana unta adalah antara sumber harta terpenting dalam kalangan masyarakat Arab pada zaman itu (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Dengan kata lain, kes-kes kecurian unta mungkin lebih berleluasa tanpa adanya kerelevanan hukum sedia ada dengan situasi semasa yang berperanan sebagai medium kawalan.

Buktinya, Al-Bājī (1901) sendiri menilai tindakan Uthman RA yang menetapkan keperluan pengisytiharan kehilangan unta tersebut kepada masyarakat sama seperti tindakan Umar RA. Namun, perbezaannya adalah dari segi tindakan susulan selepas perisytiharan kerana pada zaman Umar RA,

beliau hanya mengarahkan untuk mengembalikan haiwan tersebut di tempat asal di mana ia dijumpai.

Berbeza pula dengan tindakan Uthman RA yang lebih berkembang iaitu terdapat arahannya agar unta tersebut dijual seterusnya hasil jualan itu diberikan kepada pemilik unta yang datang untuk menuntut hak. Oleh itu, jelas bahawa tahap *fasād al-zamān* yang berlaku di zaman Uthman RA mendorongnya untuk melindungi harta rakyatnya seiring dengan saranan *maqāsid* iaitu *hiḏ al-māl* (Al-Zarqa' 1998; Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Pada zaman itu, *fasād al-zamān* dikenalpasti kerana adanya masyarakat yang khianat ataupun tidak bertanggungjawab.

## 3. <sup>o</sup>Alī Ibn Abī Ṭālib

Perubahan hukum berlanjutan sehingga pemerintahan <sup>o</sup>Alī RA. Catatan sejarah menunjukkan *fasād al-zamān* jelas mejadi satu faktor yang mempengaruhi perubahan hukum dalam isu pembayaran ganti rugi ke atas *yadd amānah* atau *al-sunnā* iaitu tukang.

*Yadd amānah* atau individu yang menerima amanah dianggap individu yang dipercayai dalam setiap tindakannya. Justeru, Rasulullah SAW menetapkan hukum bahawa individu *yadd amānah* tidak dipertanggungjawabkan untuk membayar ganti rugi (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Hukum *yadd amānah* ini boleh diperhati dalam masalah *al-sā'iy* seperti tukang menjahit, tukang kayu, tukang batu dan seumpamanya.

Namun begitu, menurut Muhammad Firdaus Nurul Huda (2002), keadaan akhlak para sahabat yang merosot khususnya dalam soal nilai amanah telah mempengaruhi tindakan <sup>o</sup>Alī RA merangka hukum baru bagi isu ini. Beliau mengarahkan pembayaran ganti rugi ke atas individu *yadd amānah* jika kerosakan berlaku. Buktinya, beliau pernah mewajibkan seorang tukang pewarna (*al-ṣabbāgh*) dan pembuat barangan hiasan (*al-ṣāigh*) menggantikan barangan kerana *maṣlahah* yang bakal dicapai dengan hukum baru itu.

Malahan hukum yang ditetapkan oleh Ali RA itu diikuti oleh Qādhi Shuraih kerana beliau telah mewajibkan tukang pewarna dan tukang gunting rambut untuk membayar ganti rugi. Alasan perubahan hukum ini adalah berasaskan *fasād al-zamān* kerana hak-hak masyarakat umum akan terabai jika individu yang menerima amanah tersebut tidak diwajibkan membayar ganti rugi kerosakan barangan yang menjadi tanggungjawabnya (Ṣālih Ghānim 1996; Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002). Kes ini menunjukkan *fasād al-zamān* dari segi sifat khianat masyarakat.

## 4. <sup>o</sup>Āisyah Bint Abī Bakr

Selain itu, *fasād al-zamān* juga dijadikan sandaran kepada sahabat-sahabat Rasulullah SAW yang lain dalam hukum syarak seperti Aisyah RA. Andaian hukum baru yang dinyatakannya adalah jelas



bertentangan dengan ketetapan yang dibuat oleh Rasulullah SAW sebagaimana dalam isu wanita menghadiri masjid.

Menurut Muhammad Firdaus Nurul Huda (2002), ketika baginda SAW ada, wanita-wanita dibenarkan untuk pergi ke masjid walaupun mereka lebih dianjurkan untuk berada di rumah. Malahan terdapat juga sabdaan baginda SAW menegaskan tidak sepatutnya ada larangan terhadap wanita untuk menghadiri masjid. Dengan erti kata, mereka masih diharuskan untuk ke masjid. Hukum harus tersebut dinyatakan baginda SAW kerana menyedari hakikat situasi wanita pada zaman tersebut yang jauh daripada anasir-anasir yang buruk berikutan pegangan agama dalam diri mereka yang utuh kerana mendapat bimbingan Rasulullah SAW secara langsung.

Setelah kewafatan baginda SAW, persekitaran masyarakat berbeza dengan suasana sebelumnya. Fakta sosial tersebut dibuktikan melalui pendirian ʿĀisyah RA sendiri yang mengandaikan bahawa Rasulullah SAW akan melarang wanita untuk menghadiri masjid jika melihat perubahan kelakuan para wanita Madinah. Andaian ʿĀisyah RA berikut adalah kerana beliau menyedari hubungan antara dua situasi wanita Madinah sama ada sebelum atau selepas kewafatan baginda SAW serta hukum yang sesuai bagi setiap situasi tersebut (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002).

Meskipun ia hanyalah suatu andaian hukum, namun ia menunjukkan gambaran bahawa *fasād al-zamān* itu dipandang tinggi oleh sahabat Rasulullah SAW khususnya dalam soal penetapan hukum. Ini bermakna andaian tersebut dibuat berasaskan realiti masyarakat kerana baginda SAW sendiri yang mengeluarkan hukum harus sebelum ini adalah kerana keadaan wanita Madinah pada masa tersebut yang mempunyai nilai-nilai baik serta dipercayai. Sebaliknya, keadaan berikut telah berbeza dan memerlukan kawalan hukum yang sesuai bagi mengelakkan lebih banyak keburukan yang berlaku terutama dari segi maruah dan keturunan.

Andaian ʿĀisyah RA tersebut sama dengan pendirian putera kepada Ibn Umar RA. Beliau berpendapat bahawa hukum keharusan wanita ke masjid yang sedia ada tidak seharusnya dikekalkan kerana terdapatnya kemungkinan untuk para wanita mengambil kesempatan berbuat perkara-perkara yang tidak baik. Putera Ibnu Umar berpandangan sedemikian kerana bersandar kepada fakta sosial yang wujud dalam kalangan wanita Madinah pada masa itu (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002) yang nyata berbeza dengan keadaan wanita sebelumnya yang menjaga batas agama.

Berdasarkan kes-kes perubahan hukum oleh para sahabat di atas serta bukti ketiadaan perubahan hukum yang dilakukan oleh Rasulullah SAW secara langsung disebabkan *fasād al-zamān*, jelaslah bahawa *fasād al-zamān* dan perubahan hukum berasaskannya bermula pada zaman sahabat secara umumnya dan pada zaman Umar secara khususnya.

Dengan sebab *fasād al-zamān* yang semakin berleluasa, maka perubahan hukum disebabkan juga semakin galak dilakukan.

*Fasād al-zamān* dikenal pasti melalui khianat dan kerosakan tanggungjawab masyarakat dalam kes unta terbiar dan gantirugi ke atas *yadd amānah*, bermudah-mudahan dengan hukum dalam kes talak tiga ba'in dan jenayah meminum arak serta kekurangan sifat malu dalam kes wanita menghadiri masjid. Kesemua ini termasuk dalam rangkuman kerosakan akhlak, kehakisan sifat warak serta kerapuhan pegangan agama masyarakat sebagaimana definisi *fasād al-zamān*.

#### KEPENTINGAN MENGAMBIL KIRA *FASĀD AL-ZAMĀN* DALAM HUKUM

Dalam usul fiqh, *al-zamān* merupakan salah satu faktor kepada perubahan hukum sedangkan *fasād al-zamān* pula adalah sebahagian daripada maksudnya. Menurut Sinaiqurah ʿAzūzī (2017), hakikat sebenar bagi teori *al-zamān* sebagai faktor perubahan hukum adalah merujuk kepada setiap situasi, keadaan serta kelakuan mukalaf. Setiap kelakuan atau tindak tanduk mukalaf adalah makna bagi masa kerana keadaannya yang menentukan kualiti sesuatu masa sama ada baik atau sebaliknya di samping keadaannya yang juga merupakan *athār* kepada *hādith*.

Manusia secara umum, atau mukalaf secara khususnya, adalah *hādith* iaitu baharu. Baharu yang dimaksudkan di sini ialah setiap perkara yang mempunyai permulaan bagi kewujudannya seperti manusia dan lain-lain. Justeru, tindakan atau perbuatan manusia pula menjadi *athār hādith* kerana ia lahir daripada *hādith* iaitu manusia (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th). Menurut para mutakallimin, *hādith* dan *athār hādith* ini memiliki sifat yang berbeza daripada *al-Qadīm* yakni Allah dan segala sifat-Nya. Antara sifat yang membezakan antara *hādith* atau *athār hādith* dan *al-Qadīm* adalah berubah-ubah.

*Hādith* atau *athār hādith* menerima perubahan sedangkan *al-Qadīm* tidak berubah sama sekali. Ini bermakna, masa atau semua perkara yang terkandung di bawahnya seperti tindakan, perbuatan, akhlak manusia juga boleh berubah-ubah. Oleh sebab itu, tindakan manusia berubah-ubah di antara dua situasi iaitu baik dan buruk. Perubahan ini diterima bahkan diakui dalam penetapan hukum syarak khususnya dalam kategori hukum *al-mutaghayyirāt* kerana hukum syarak itu menghubungkan aspek wahyu (*khiṭāb* Allah) dengan perbuatan mukalaf di atas prinsip *maqāsid al-sharīʿah* (Muhammad Firdaus Nurul Huda 2002).

Menurut Muṣṭafā Shamsuddīn (t.th.), hubungan rapat antara kedua-duanya boleh dilihat dari dua sudut iaitu keautoritian hukum dan uruf. Dari sudut keautoritian hukum, syarak menetapkan bahawa setiap perbuatan mukalaf mestilah tunduk kepada hukum. Manakala dari segi keautoritian uruf pula, hukum akan mengambil kira perbuatan mukalaf.

Justeru, apabila perbuatan mukalaf berubah, maka hukum akan turut berubah dan begitulah pula apabila hukum berubah, maka perbuatan juga akan berubah.

Tambah Muṣṭafā Shamsuddīn (t.th.) lagi, perbuatan mukalaf, dari satu aspek, merupakan *muta'allaq* bagi hukum dan dari aspek lain pula, ia akan mengikuti perubahan masa. Ini kerana keberadaan setiap perbuatan itu ditentukan oleh masa sedangkan masa yang dirujuk di sini adalah terdiri daripada elemen yang terkandung di dalamnya (‘Alī Jum‘ah 2014) seperti yang dinyatakan sebelum ini. Khususnya dalam fiqh, masa atau *al-zamān* mempunyai beberapa pengaruh atau kepentingan.

Pengaruh yang dimaksudkan ialah pengaruh masa dalam proses tasawur masalah ijtihad dan proses pelaksanaan (*tanzīl*) hukum ijtihad (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th.). Masa penting kepada proses tasawur masalah kerana melaluinya, gambaran realiti atau *wāqī‘* akan diperoleh. Ini kerana hakikat ijtihad yang sebenar adalah merujuk kepada penzahiran hukum secara langsung berdasarkan masalah. Bahkan dari aspek lain, masa juga penting kepada proses tasawur khususnya dalam situasi masa yang mengalami perubahan. Justeru, hukum yang berbeza akan wujud jika proses tasawurnya juga berbeza mengikut situasi masa.

Selain tasawur, masa juga penting dalam proses pelaksanaan hukum. Pelaksanaan atau *tanzīl* bermaksud aplikasi hukum berasaskan kepada proses tasawur sebelumnya. *Tanzīl* dan tasawur adalah dua perkara yang berbeza kerana dari sudut masanya, tasawur itu melibatkan pemerhatian realiti sebelum menghukum manakala *tanzīl* pula ialah pemerhatian realiti selepas proses hukum (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th.).

Antara aspek pengaruh masa terhadap proses *tanzīl* hukum yang boleh dilihat ialah penentuan kaedah atau cara pelaksanaan hukum tersebut iaitu seperti hukuman zina. Hakikatnya, hukuman sebanyak seratus kali sebatan bagi kesalahan zina itu telah jelas melalui tasawur mujtahid namun kaedah pelaksanaannya adalah tidak jelas kerana alat sebatan itu mungkin berbeza antara satu masa dengan masa yang lain. Justeru, ia menuntut kepada tindakan mujtahid bagi menentukan kaedah pelaksanaannya mengikut kesesuaian masa (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th.).

Bagi *fasād al-zamān* pula, ia mempunyai dua kepentingan atau pengaruh utama untuk diambilkira dalam hukum *ijtihādī* iaitu pengaruh perubahan dan pentarjihan. Menurut Muṣṭafā Shamsuddīn (t.th.), mengetahui unsur yang terkandung di bawah maksud masa adalah penting terutamanya dalam mengambil kiranya sebagai faktor berpengaruh dalam ijtihad. Antara unsur tersebut ialah akhlak manusia bahkan mujtahid perlu mengambil kira perkara tersebut termasuklah aspek perubahan padanya. Ini kerana akhlak yang berbeza akan menatijahkan tasawur yang berbeza-beza seterusnya juga ijtihad hukum yang berbeza-beza.

Tasawur dan ijtihad yang berbeza-beza disebabkan *fasād al-zamān* adalah suatu fakta yang mesti diterima bahkan menurut Al-Zarqā’ (1998), wajib dilakukan perubahan kerana keselariannya dengan dengan matlamat syarak dalam merealisasikan kebaikan, mencegah kemudaratan serta memelihara hak-hak yang sepatutnya. Oleh sebab itu, para sahabat sendiri mengamalkan pendekatan ini setelah berlalunya zaman kenabian kerana di sana terdapat hukum-hukum di zaman Rasulullah SAW yang dibina secara khusus atas prinsip pemeliharaan keadaan manusia serta akhlak mereka. Hal ini bertepatan dengan kaedah:

لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Maksudnya: Tidak dinafikan bahawa perubahan hukum boleh berlaku dengan sebab perubahan masa (Al-Zarqā’ 1998).

Selain pengaruh *fasād al-zamān* dalam merubah hukum, ia turut berpengaruh dalam aspek pentarjihan. Jika *fasād al-zamān* dianggap sebagai unsur kepada masa yang berpengaruh kepada perubahan hukum, ia juga boleh dianggap sebagai unsur berpengaruh kepada pentarjihan hukum kerana perubahan dan pentarjihan adalah termasuk dalam proses ijtihad. Secara asasnya, pentarjihan merujuk kepada tindakan mujtahid dalam mengutamakan salah satu daripada dua perkara yang saling berlawanan oleh sebab wujudnya keutamaan serta kerelevanan yang muktabar sehingga mempengaruhi keutamaan dalam mengamalkannya berbanding yang lain (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th.).

Perubahan unsur masa dianggap sebagai faktor penyumbang kepada pentarjihan suatu hukum berbanding hukum yang lain apabila terdapat kepelbagaian hukum disebabkan perbezaan pandangan fuqaha dalam sesuatu permasalahan ijtihad (Muṣṭafā Shamsuddīn t.th.). Ia melibatkan satu manhaj pemerhatian terhadap pandangan fuqaha berdasarkan perubahan unsur dalam perubahan masa. Ini bermakna *fasād al-zamān* juga penting dalam proses pentarjihan kerana keadaannya sebagai salah satu daripada unsur masa yang berpengaruh kepada hukum.

Misalnya adalah seperti perbezaan pandangan fuqaha dalam menetapkan hukum menunaikan janji. Sebahagian ulama silam berpandangan sunat menunaikan janji manakala sebahagian yang lain menghukumkannya sebagai wajib. Justeru, dalam situasi *fasād al-zamān* ini, terdapat pandangan yang merajihkan pandangan yang menghukumkan wajib menunaikan tuntutan janji berdasarkan keadaan masyarakat semasa yang semakin lemah pegangan agama bahkan jika tidak diwajibkan, mereka akan memandang rendah kepada tuntutan sunat kerana tiadanya tuntutan pasti oleh syarak dalam hal tersebut bagi mereka.

Meskipun *fasād al-zamān* mempunyai kepentingan untuk mengubah dan mentarjih hukum, namun hukum-hukum yang dipengaruhinya itu hanyalah terhad dan tertakluk kepada disiplin ilmu

yang juga disebut sebagai *dawābiṭ*. Hukum-hukum yang boleh dipengaruhi oleh *fasād al-zamān* hanya khusus kepada hukum-hukum bersifat *ijtihādī*. Menurut Muṣṭafā Shamsuddīn (t.th), secara asasnya, hukum *ijtihādī* boleh merangkumi keseluruhan hukum syarak kerana setiap hukum itu diistinbat melalui ijtihad iaitu pemerhatian yang mendalam terhadap nas-nas dan dalil-dalil syarak.

Namun, khusus kepada *fasād al-zamān* yang merupakan sebahagian daripada maksud masa, hukum-hukum *ijtihādī* yang boleh dipengaruhi hanyalah merangkumi hukum-hukum furuk. Dengan kata lain, ia merujuk kepada kategori hukum *al-mutaghayyirāt* jua bahkan kategori hukum *al-thawābit* tidak termasuk dalam skop pengaruh *fasād al-zamān* dalam penetapan hukum sama ada mengubah mahupun mentarjikhkannya. Ini selari dengan kenyataan Al-Zarqā' (1998) yang menjelaskan bahawa *fasād al-zamān* mempunyai pengaruh ke atas hukum *ijtihādī* yang berdasarkan *qiyās* dan *maṣlahah*.

Pandangan tersebut dilihat bercanggah dengan sesetengah ulama lain yang mengaitkan *fasād al-zamān* dengan dalil uruf atau adat seperti Ibnu ʿĀbidīn, al-Zuhailī dan lain-lain. Bahkan ada juga yang mengaitkan *fasād al-zamān* dengan dalil *istihsān* dan *sadd zarīʿah*. Dalam isu ini, al-Zarqā' tidak menafikan *fasād al-zamān* daripada adat bahkan beliau hanya menganggapnya sebagai adat am jua oleh sebab keadaannya yang *mutakarrirah*. Walaupun begitu, ia tidak boleh disandarkan kepada dalil uruf kerana keadaan *fasād al-zamān* itu sendiri yang termasuk dalam dalil lain daripada uruf dari segi maksud khasnya dalam fiqh (Al-Zarqā' 1998).

Meskipun pandangan al-Zarqā' yang mengkhususkan *qiyās* dan *maṣlahah* dalam pengaruh *fasād al-zamān* berbeza dengan sesetengah pandangan yang mengaitkannya dengan *istihsān* dan *sadd zarīʿah*, namun perbezaan tersebut hakikatnya hanyalah kerana kesamaran tentang konsep *istiṣlāh* dan pembahagian *istihsān*. Secara asasnya, *istihsān* terbahagi kepada dua iaitu *istihsān qiyāsī* dan *istihsān ḍarūrah*. Tindakan mengaitkan *fasād al-zamān* dengan *istihsān* berkemungkinan merujuk kepada *istihsān ḍarūrah*, bukan *istihsān qiyāsī*. Menurut Al-Zarqā' (1988), *istihsān ḍarūrah* sebenarnya merujuk kepada teori *maṣlahah mursalah*.

Ini kerana *istihsān ḍarūrah* merujuk kepada tindakan meninggalkan hukum *qiyās* dengan menerapkan hukum *ḍarūrah* atau *maṣlahah*. Ia berlaku apabila hukum *qiyās* membawa kepada kesempitan dalam masalah-masalah tertentu sedangkan pada masa yang sama terdapat keperluan dalam menghapuskan kesempitan tersebut dengan hukum yang lain. Situasi tersebut biasanya berlaku disebabkan *mauḍūʿ* dan *awāriḍ* yang berbeza-beza meskipun dasar-dasarnya adalah sama (Al-Zarqā' 1988).

Perkataan *ḍarūrah* dalam istilah tersebut bukan merujuk kepada darurat dalam istilah fuqaha yang

difahami dengan makna situasi mendesak. Situasi mendesak dalam istilah fuqaha tersebut adalah seperti keringanan hukum daripada haram kepada harus seperti keharusan memakan khinzir bagi individu yang kelaparan dan risaukan kematian sekiranya tidak memakannya. Namun, *ḍarūrah* yang dimaksudkan dalam *istihsān* bermaksud keperluan kepada hukum yang lebih mudah dan dekat untuk menolak kesempitan bahkan lebih sesuai dengan *maqāṣid sharīʿah ʿammah* meskipun ia tidak termasuk dalam pemeliharaan jiwa dan harta daripada kebinasaan dan kesia-siaan (Rohayana 2000).

Selain itu, perbezaan tindakan menyandarkan *fasād al-zamān* kepada hukum *qiyās* dan *maṣlahah* menurut al-Zarqā' juga hakikatnya tidak bercanggah dengan pandangan yang mengatakan *fasād al-zamān* daripada hukum *sadd zarīʿah*. Ini kerana konsep *maṣlahah* mursalah ataupun *istiṣlāh* secara terperinci berasaskan empat faktor pendorong dan antaranya ialah *sadd al-zarīʿah* dan *taghayyur al-zamān* yang juga merangkumi *fasād al-zamān*. Ringkasnya, *fasād al-zamān* berpengaruh kepada hukum *ijtihādī* tertentu iaitu hukum-hukum yang berasaskan nas yang *ẓannī* dari segi *thubūt* dan *dalālah* atau *ẓannī* pada salah satu daripada kedua-duanya, bahkan juga hukum-hukum yang tidak mempunyai nas dan ijmak.

Dengan kata lain, hukum-hukum yang mempunyai dalil *qaṭʿī* tidak boleh menerima ijtihad dan khilaf termasuklah dipengaruhi oleh *fasād al-zamān*. Ini selari dengan pandangan Al-Zarqā' (1998) yang menyatakan bahawa hukum-hukum dasar yang berasaskan nas-nas *aṣliyyah* tidak boleh berubah dengan perubahan masa bahkan hukum-hukum tersebut dianggap sebagai usul syariah untuk menambah baik zaman dan generasi bahkan yang boleh berubah daripadanya dengan sebab zaman hanyalah wasilah dan *uṣlūb* pelaksanaan jua. Contoh bagi hukum dasar berasaskan dalil *qaṭʿī* yang tidak boeh berubah ialah seperti kewajipan solat, puasa, pengharaman zina dan lain-lain lagi (ʿAbdul Karīm Zaydān 2014).

Justeru, jelaslah bahawa *fasād al-zamān* merupakan faktor kepada dalil *istiṣlāh* atau *maṣāliḥ al-mursalah* jua sebagaimana penerangan di atas, bukannya dalil yang tersendiri seperti dalil-dalil yang lain. Ini terbukti melalui pembahagian dalil dalam usul fiqh yang tidak menyenaraikannya sebagai dalil sama ada dalil yang disepakati mahupun tidak disepakati iaitu al-Quran, al-Sunnah, ijmak, *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, *sadd zarīʿah*, uruf, *qaṭʿī*, *ṣahābī*, *sharʿ man qablana* dan *al-istiṣhāb*.

## KESIMPULAN

*Fasād al-zamān* mempunyai pengaruh dan kepentingan yang besar ke atas hukum syarak. Ia merujuk kehakisan sifat warak serta kelemahan pematuhan terhadap suruhan agama masyarakat

secara menyeluruh. Ia juga merujuk kepada kerosakan akhlak secara umum tanpa mengkhususkan akhlak-akhlak tertentu jua dalam mempengaruhi hukum. Kewujudan *fasād al-zamān* akan mempengaruhi hukum *ijtihādī* yang berasaskan *qiyās* dan *maṣlahah* bahkan ia sendiri juga dianggap sebagai faktor kepada *istiṣlāh* atau *maṣlahah mursalah*.

Selain itu, kajian ini turut kepentingan *fasād al-zamān* yang khusus iaitu untuk mengubah hukum *ijtihādī* serta mentarjihnya dalam permasalahan *ijtihādīyyah*. Perubahan dan pentarjihan hukum disebabkan *fasād al-zamān* akan berlaku apabila didapati hukum sedia ada tidak mencapai *maqāsid*. Tujuan disebalik perubahan dan pentarjihan ini adalah demi merealisasikan hak, memastikan kemaslahatan dan membasmi kemudaratan.

Pengambilkiraan faktor *fasād al-zamān* menunjukkan suatu perkara yang baik kerana hukum-hukum baru akan disesuaikan dengan realiti masyarakat semasa. Secara tidak langsung, kelangsungan hukum dapat diseirinkan dengan *maqāsid* syarak. Oleh itu, dapatan kajian ini penting dalam membuktikan keperluan pengambilkiraan *fasād al-zamān* sebagai satu *illah* terutamanya kepada badan-badan hukum seperti Jabatan Mufti dan Majlis Penasihat Syariah dalam perangkaan fatwa dan hukum semasa.

#### RUJUKAN

- Abdullāh Ibn Mahfūz Ibn Bayyah. 2012. *Mashāhid min Maqāsid al-Sharī'ah*. Riyāḍ: Dār Wujūh li al-Nashr wa al-Tauzīc.
- Ahmad Fahmi Zamzam. 1998. *40 Hadis Tentang Peristiwa Akhir Zaman*. Pokok Sena: Khazanah Banjariyah.
- Al-Aṣfahānī, al-R.H.M. 1998. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Bājī, S.I.K. 1901. *Al-Muntaqā Sharh al-Muwattā'*. Mesir: Maṭba'ah Dār al-Sa'ādah.
- Al-Bukhārī, M.I.I. (t.th.). *Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Dīn, M.S. (t.th.). *Athar al-Zamān fī Ijtihād al-Uṣūl: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqīyyah*. Gombak: Jabatan Fiqh Usul, Kulliyah Ilmu Pengetahuan Islam dan Kemanusiaan, Universiti Islam Antarabangsa.
- Ghānim, ṣālih Ibnu. 1996. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa ma Tafarra'a anha*. Riyāḍ: Dār Balansiyyah.
- Al-Hajjāj, M.I. (t.th.). *Mukhtaṣar Ṣaḥīh Muslim*. Asyut: Lajnah Ihyā' al-Sunnah.
- Al-Hajjāj, M.I. 2006. *Ṣaḥīh Muslim*. Dār al-Ṭayyibah.
- Hanbal, A.I. 1997. *Musnad al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.
- Al-Jurjānī, 'Alī Muhammad al-Sharīf. 1982. *al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Baṭṭāl, 'Alī Ibn Khalaf. (t.th.). *Sharh Ṣaḥīh al-*

*Bukhārī li Ibn Baṭṭāl*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rushd.

Jum'ah, 'Ali. 2014a. Taghayyur al-Fatwā bi Taghayyur al-Zamān wa al-Makān. <https://www.draligomaa.com/index.php/>

تغییر-الفتوی-بتغییر-807/المکتبة/مقالات/الوفد

25] إجمالاً September 2019].

Jum'ah, 'Ali. 2014b. 'Awāmil Taghayyur al-Fatwā Ijmālan

<https://www.draligomaa.com/index.php/>

عوامل-تغییر-الفتوی-806/المکتبة/مقالات/الوفد

25] إجمالاً September 2019].

Al-Khaṭṭabī Hamd Ibn Muhammad. (t.th.). *Ma'ālimu al-Sunan*. Halab: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah.

Al-Munziri, A.M.Z. 1996. *al-Tarḥīb wa al-Tarḥīb min al-Hadīth al-Sharīf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Manzūr, I. 1998. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Muhammad 'Īsā. 2020. Diyāc Al-Amānah Min 'Alamāt Fasād Al-Zamān. *Al-Wafd*

<https://alwafd.news/-2991414/> دنيا-ودين

علي-جمعة-الرسول-أخبرنا-أن-ضیاع-الأمانة-من-

25] علامات-فساد-الزمان September 2020].

Muhammad Firdaus Nurul Huda. 2002. *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam*. Batu Caves: Thinker's Library.

Al-Qaṭfī, M. al-'Ubaidān. 2008. Fasād al-Zamān <https://www.alobaidan.org/homepage> [25 September 2019].

Rohayana, A.D. 2000. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial Studi Komparatif Lapan Mazhab Fiqh*. Terj. Jakarta: Riora Cipta.

al-Shīrāzī, N.M. (t.th.). *Nufahāt al-Wilāyah Sharh Aṣrī Jāmi' li Nahj al-Balāghah*. Dār Jawād al-A'imma.

Sinaiqurah 'Azūzī. 2017. I'tibār Fasād Al-Zamān fī Taghyir Al-Ahkām Al-Fiqhiyyah Dirāsah Ta'ṣīliyyah Taṭbīqīyyah. Jāmi'ah Al-Jazā'ir.

Siti Fatimah binti Salleh. 2015. Pengambilkiraan Faktor Perubahan Sosial Dalam Fiqh Semasa : Analisis Terhadap Isu-Isu Fiqh Wanita Siti Fatimah Binti Salleh Akademi Pengajian Islam. *Akademi Pengajian Islam* (Universiti Malaysia Kuala Lumpur)

Stapa, Z. 2019. Mantap Nilai Akhlak, Ikhlas dalam Jiwa. *Berita Harian*, 11 June <https://www.bharian.com.my/rencana/agama/2019/06/572885/mantap-nilai-akhlak-ikhlas-dalam-jiwa>.

Suruhanjaya Sekuriti Malaysia. 2006. *Keputusan Majlis Penasihat Syariah (2nd Edition)*. Book Review [http://www.sc.com.my/wp-content/uploads/eng/html/icm/Keputusan\\_MPS\\_SC.pdf](http://www.sc.com.my/wp-content/uploads/eng/html/icm/Keputusan_MPS_SC.pdf).

al-Ṭabrānī, S.I.A. (t.th.). *al-Mu'jam al-Awṣaṭ li al-*

- Ṭabrānī*. Qāhirah: Dār al-Haramain.
- Yūnus, A. 2013. Taghayyur al-Ahkām fi al-Fiqhī al-Islāmī Musawwighātuh wa Dawābiṭuh <https://www.startimes.com/?t=32199478> [25 September 1995].
- Al-Zarkashī, B. al-D.M.I. °Abdullah. 1955. *al-Burhān fi °Ulūm al-Qur’ān*. Lubnān: Dār al-Ma°rifah.
- Al-Zarqa’, M.A. 1988. *al-Istiṣlāh wa al-Maṣālih al-Mursalāh fi al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa Usūl Fiqhīhā*. Beirut: : Dār al-Qalam.
- Al-Zarqa’, M.A. 1998. *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-’ami*. Damshiq: Dar al-Qalam.
- Ṣaydān., °Abd al-Karīm. 2014. *Al-Wajīz fi Usūl al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn.

Muhammad Iqbal Roslee  
P93028@siswa.ukm.edu.my  
Pelajar Siswazah,  
Pusat Kajian Syariah,  
Fakulti Pengajian Islam,  
Universiti Kebangsaan Malaysia,  
MALAYSIA

Nik Abdul Rahim Nik Abdul Ghani  
nikrahim@ukm.edu.my  
Pusat Kajian Syariah,  
Fakulti Pengajian Islam,  
Universiti Kebangsaan Malaysia,  
MALAYSIA

KANDUNGAN / CONTENTS

<b>Kepentingan Faktor <i>Fasād Al-Zamān</i> dalam Penetapan Hukum <i>Ijtihādī</i></b> <i>The Importance of Fasād Al-Zamān over The Determination of Ijtihādī Law</i> Muhammad Iqbal Roslee & Nik Abdul Rahim Nik Abdul Ghani	1-13
<b>Analisis Kaedah Menghilangkan Kemudaratan Dalam Penstrukturan Semula Pembiayaan Islam</b> <i>Analysis of Harm Retrieval Methods in Islamic Financing Restructuring</i> Erfan Asmaie Khairul Anam, Abdul Basir Mohamad & Mohammad Zaini Yahaya	14-25
<b>Pembangunan Wakaf <i>Dhurri</i>: Penubuhan Syarikat Keluarga Ke Arah Kelestarian Sumber Ekonomi</b> <i>Development of Wakaf Dhurri: The Establishment of Family Companies Towards Sustainable Economic Resources</i> Jasni Sulong & Muhammad Syamir Izzuddin Zulkifli	26-34
<b>Islamic Law of Inheritance and Its Implication amongst Muslim Society: An Empirical Analysis</b> Iqbal Saujan, Seyed Mohamed Mohamed Mazahir & Nasrin Muhammadu Ibrahim	35-51
<b>Cadangan Prosedur Operasi Standard (SOP) Tangkapan dan Tahanan Individu Autisme untuk Pegawai Penguat Kuasa Agama (PPA) di Malaysia</b> <i>Proposed Standard Operating Procedure (SOP) for Arrest and Detention of Autistic Individuals for Religious Enforcement Officers (PPA) in Malaysia</i> Zahidah Dahalan, Zuliza Mohd Kusrin, Wafaa' Yusof, Mohd Al Adib Samuri & Nurul Ilyana Muhd Adnan	52-61
<b>Pelaksanaan Hukuman Mati di Malaysia Menurut Perspektif Hukum Jenayah Islam</b> <i>Implementation of Death Penalty in Malaysia From The Islamic Criminal Law Perspective</i> Wafaa' Yusof & Muhammad Hariz Muqri Azmi	62-74
<b>Sabit dan Hukuman Berkaitan Pemandu Mabuk Menurut Hukum Syarak</b> <i>Conviction and Punishment Related to Drunk Drivers According to Islamic Law</i> Amira Adila Sabri & Wafaa Yusof	75-84
<b>The Law of Naval Warfare: A Comparative Analysis in the Islamic Law of Armed Conflict and International Humanitarian Law</b> Begümhan I. Simsir, Geneva Academy	85-90
<b>Penguatkuasaan Penghakiman Sita dan Jual: Pelaksanaan dan Kekangan di Mahkamah Syariah</b> <i>Foreclosure and Sale Judgments Enforcement: Implementation and Constraints in Syariah Courts</i> Mohd. Hazwan Bin Ismail & Jasni Bin Sulong	91-101
<u>Ulasan Buku / Book Review</u> <b>Hamdeh, Emad. 2021. Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam. Cambridge University Press, DOI: 10.1017/9781108756594</b> Mohd Al Adib Samuri	101-103

Journal of Contemporary Islamic Law

(2022)Vol. 7(1)

**Editor-In-Chief**

Dr. Nik Abd. Rahim Nik Abdul Ghani

**Co-Editor**

Assoc. Prof. Dr. Salmy Edawati Yaacob

**Secretary**

Dr. Nurul Ilyana Muhd Adnan

**Senior Editor**

Prof. Dr. Abdul Basir Mohamad

Prof. Dr. Mohd Nasran Mohamad

Assoc. Prof. Dr. Shofian Ahmad

Assoc. Prof. Dr. Zaini Nasohah

Assoc. Prof. Dr. Zuliza Mohd Kusrin

Assoc. Prof. Dr. Mohd Al Adib Samuri

**International Editor**

Dr. Abdel Wadoud Moustafa El Saudi

Dr. Harun Abdel Rahman Sheikh Abduh

Dr. Asman Taeali

Dr. Muhammad Yasir Yusuf

Dr. Ahmad Nizam

Dr. T. Meldi Kesuma

Sarjiyanto

Shinta Melzatia

Dr. Hamza Hammad

Dr. Nazlida Muhamad

Dr. Madiha Riaz

Dr. Naveed Ahmad Lone

**Chief Managing Editor**

Dr. Mat Noor Mat Zain

**Arabic Copy Editor**

Anwar Fakhri Omar

**Bahasa Copy Editor**

Dr. Mohd Zamro Muda

Dr. Md. Yazid Ahmad

**Editor**

Dr. Mohammad Zaini Yahaya

Dr. Azlin Alisa Ahmad

Dr. Mohd Hafiz Safiai

**Published by:**

Research Centre for Sharia,

Faculty of Islamic Studies,

Universiti Kebangsaan Malaysia,

43600 Bangi, Selangor, Malaysia.

**Suggested citation style:**

Author, (2022), Title, Journal of Contemporary

Islamic Law, 6(2), pages, <http://www.ukm.my/jcil>

eISSN 0127-788X

**Copyrights:**

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 Unported License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>).

You can download an electronic version online. You are free to copy, distribute and transmit the work under the following conditions: Attribution – you must attribute the work in the manner specified by the author or licensor (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work); Noncommercial – you may not use this work for commercial purposes; No Derivate Works – you may not alter, transform, or build upon this work.