

## Analisis Terhadap Faktor-Faktor Pengaplikasian Konsep *Talfiq* Menurut Ulama Mu'asirin

Analysis of Factors for Applying *Talfiq* Concept according to Contemporary Islamic Scholars

MOHD HAFIZ JAMALUDIN  
NORHIDAYAH PAUZI  
SYED MOHD JEFFRI SYED JAAFAR

### ABSTRAK

*Talfiq* secara amnya merujuk kepada menghimpunkan beberapa pandangan sehingga terhasilnya satu pandangan yang tidak diakui oleh mana-mana mujtahid. Sebahagian besar fuqaha muta'akhirin menolak keras pengaplikasian konsep *talfiq* dalam menyelesaikan sesuatu permasalahan hukum berikutan kesan-kesan negatif yang terhasil daripada konsep tersebut. Namun realiti semasa sebaliknya, keperluan kepada konsep *talfiq* merupakan perkara yang tidak dapat dielakkan dalam pelbagai keadaan. Oleh yang demikian kajian bertujuan mengkaji faktor-faktor pengaplikasian konsep *talfiq* disisi ulama mu'asirin berasaskan realiti semasa. Kajian ini bersifat kualitatif data-data dikumpul melalui metode kepustakaan dan temubual. Seterusnya dianalisis melalui metode tematik. Kajian mendapati faktor-faktor yang mendorong kepada penggunaan konsep *talfiq* dalam pengaplikasian semasa adalah berasas namun pengaplikasiannya mestilah berpandukan dawabit hukum yang betul dalam memastikan ia tidak disalah guna sehingga terjerumus kepada *tatabbu' rukhas* di dalam hukum.

Kata kunci: *talfiq*; *taqlid*; ulama; *usul fiqh*; hukum

### ABSTRACT

*Talfiq* commonly refers to combining several views of past scholars from various mazhab (schools of jurisprudence) to create one view. It is not recognized as a source of law by scholars. Most of the muta'akhirin fuqaha (jurists) (who lived after 500 H) specifically refused to implement *talfiq* concept in any fatwa due to the negative impact on shariah law. Despite that, the *talfiq* concept is necessary and inevitable due to current realities. Therefore, the study aims to research on the factors for applying the *talfiq* concept by contemporary (mu'asirin) scholars based on reality. This qualitative study is conducted using methods of collecting data from literature and interviews, and data were analyzed by thematic method. Research finds that the factors of applying *talfiq* concept are justified and legitimate. However, it must adhere to the correct guideline of dawabit law (abstractions of the rules of jurisprudence) to avoid any dispute from element of *tatabbu' rukhas* (taking easy opinion following desire without applying *tarjih* which is shari'e.)

Keywords: *talfiq*; *taqlid*; ulama; principles of Islamic jurisprudence; law

### KONSEP TALFIQ

#### TALFIQ DARI SUDUT BAHASA

Perkataan *talfiq* merupakan kata terbitan daripada kata kerja *laffaqa* (لَفَّقَ) yang bererti menghimpunkan, bersesuaian dan pendustaan yang telah ditokok tambah. Antara penggunaan *talfiq* dengan makna-makna ini ialah dalam perkataan orang arab ialah (تَلَفَّقَ الْقَوْمُ), (لَفَّقَتِ النَّوْبُ) dan (أَحَادِيثٌ مُلَفَّقَةٌ) yang bererti “menghimpunkan satu bahagian kain dengan bahagian yang lain kemudian menjahitnya”, “kaum ini telah bersepakat dalam urusan-urusan mereka”

dan “kisah-kisah dusta yang ditokok tambah sehingga kelihatan indah” (Ibn Manzur t.t; al-Fayruz al-Abadi 2000).

#### TALFIQ DARI SUDUT ISTILAH

Para ulama telah menakrifkan *talfiq* dengan takrif yang pelbagai. Sebahagian daripadanya adalah takrif yang disebutkan oleh Muhammad Sa'id al-Bani (m.1933M) di dalam 'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq. Al-Bani telah menakrifkan *talfiq* sebagai menghasilkan satu bentuk penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh mana-mana mujtahid

(الأتیان بكيفية لا يقول بها المجتهد) (Al-Bani 1997). Takrif ini boleh dikritik kerana ia terlalu ringkas dan tidak dapat menggambarkan maksud *talfiq* dengan jelas. Ia memerlukan huraian yang panjang bagi menerangkan maksud sebenar bagi konsep *talfiq*.

Al-Malibari (1579M) di dalam *Fath al-Mu'in* pula telah menakrifkan *talfiq* sebagai menghimpunkan dua pendapat mazhab sehingga menghasilkan gabungan penyelesaian hukum yang tidak diakui oleh kedua-duanya (Al-Bakri t.t.). Takrif ini telah disebut al-Malibari dalam bab *al-Qada'* ketika membahaskan masalah taqlid. Takrif ini boleh dikatakan agak jelas dalam menerangkan maksud *talfiq* kerana ia telah menerangkan dua ciri utama bagi *talfiq*. Salah satu daripadanya ialah berkenaan penggabungan dua pendapat mazhab. Penggabungan pendapat sesebuah mazhab dalam satu permasalahan dengan pendapat mazhab yang lain merupakan ciri utama dan juga punca utama berlakunya *talfiq*. Pengkhususan kepada gabungan dua pendapat mazhab sahaja dalam takrif ini pula tidak bermaksud untuk menghadkan gabungan kepada dua mazhab sahaja. Ini kerana *talfiq* boleh juga berlaku dengan menggabungkan lebih daripada dua pendapat mazhab dalam satu permasalahan. Ciri utama seterusnya ialah gabungan pendapat beberapa mazhab ini akan menghasilkan satu penyelesaian hukum yang tidak menepati mana-mana pendapat mazhab. Sekiranya seseorang menggabungkan pendapat beberapa mazhab, akan tetapi gabungan tersebut masih diakui oleh sekurang-kurangnya salah satu mazhab tersebut, maka gabungan hukum ini masih tidak boleh dinamakan sebagai *talfiq*. Takrif ini boleh dikatakan agak lama digunakan daripada zaman para ulama *muta'akhkhirin* sehingga ke zaman para ulama *mu'asirin*. Ini disebabkan, takrif ini agak ringkas, akan tetapi masih mampu menjelaskan maksud *talfiq* dengan tepat.

Takrif seterusnya yang akan diketengahkan di sini bagi menerangkan maksud *talfiq* ialah takrif yang dikemukakan oleh Al-Ruwayti' kitabnya *al-Tamadhub*. Beliau telah menakrifkan *talfiq* sebagai menyusun satu penyelesaian hukum daripada perkataan dua orang mujtahid ataupun lebih, dalam satu permasalahan yang mempunyai pecahan-pecahan yang berhubung kait dengannya ataupun dalam dua permasalahan yang dihukumkan seperti satu permasalahan, sehingga menghasilkan gabungan hukum yang tidak diakui oleh kedua-dua mujtahid (Al-Ruwayti' 2013). Dalam takrif ini, al-Ruwayti' menjelaskan bahawa *talfiq* boleh berlaku daripada percampuran dua pendapat mujtahid atau

lebih. Takrif-takrif sebelum ini hanya menjelaskan bahawa *talfiq* ialah percampuran dua pendapat sahaja. Justeru itu, takrif ini boleh dikatakan sebagai lebih tepat daripada takrif-takrif sebelum ini dalam menerangkan maksud *talfiq*. Walau bagaimanapun, kritikan ini boleh dijawab dengan mengatakan takrif-takrif sebelum ini hanya menyatakan percampuran pendapat dua orang mujtahid sahaja kerana sekiranya percampuran pendapat dua orang mujtahid pun telah dianggap sebagai *talfiq*, maka percampuran pendapat lebih daripada dua orang mujtahid adalah lebih utama dan wajar untuk ditakrifkan sebagai amalan *talfiq* (من باب أولى).

Seterusnya, takrif al-Ruwayti' telah menjelaskan bahawa *talfiq* boleh berlaku dalam satu permasalahan yang mempunyai pecahan-pecahannya seperti mencampurkan pendapat mazhab Syafi'i' dalam masalah rukun wuduk dengan pendapat mazhab Maliki dalam masalah perkara yang membatalkan wuduk. *Talfiq* juga boleh berlaku dalam dua permasalahan yang berbeza tetapi dihukumkan seperti satu permasalahan yang sama, contohnya mencampurkan pendapat mazhab Hanafi dalam masalah rukun nikah dengan pendapat mazhab Syafi'i' dalam masalah syarat sah talak. Dalam contoh ini, nikah dan talak dianggap sebagai dua permasalahan yang berbeza tetapi kedua-duanya dianggap sebagai satu permasalahan yang sama dalam masalah *talfiq* kerana permasalahan talak merupakan kesan daripada permasalahan nikah.

Istilah yang berkait rapat dengan *talfiq* juga adalah *tatabbu' al-rukhas*. *Tatabbu' al-rukhas* merupakan perkataan bahasa arab yang terbentuk daripada dua perkataan iaitu "تتبع" dan perkataan "الرخص", Perkataan *tatabbu'* membawa maksud "mengikuti" manakala perkataan *rukhas* merujuk kepada "ringan". Perkataan ini juga sama dengan kata dasar bagi *rukhsah* iaitu keringanan dalam hukum syarak. Namun dalam mendefinisikan *tatabbu' al-rukhas* lazimnya dikaitkan dengan memilih sesuatu yang ringan. Menurut Al-Zarkashi *tatabbu' al-rukhas* merujuk kepada "memilih pandangan yang paling ringan daripada pandangan mazhab-mazhab" (al-Syawkani 1999). Demikian juga pandangan yang hampir sama-sama dinyatakan oleh Ibn Humam dan Ibn Najjar (Ibrahim 'Ubaid, 2020). Pertimbangan *tatabbu' al-rukhas* adalah mengikut pandangan yang lebih ringan dalam kalangan pandangan fiqh yang wujud dan bukan berdasarkan kekuatan dalil. Perbezaan di antara *talfiq* dan *tatabbu' al-rukhas* dapat dilihat dari sudut *talfiq* melibatkan percampuran pendapat pelbagai mazhab sama ada

dengan tujuan mencari pandangan yang lebih mudah atau tidak. Manakala *tattabu' al-rukhas* pula boleh berlaku sama ada terdapat percampuran pendapat mazhab atau tidak. Cuma, tujuan utama *tattabu' al-rukhas* adalah untuk mencari pandangan yang paling mudah daripada semua pandangan para ulama dan mazhab. Oleh itu, nisbah di antara keduanya adalah (عموم خصوص وجهي) iaitu kedua-duanya mempunyai bentuk khusus dan umum daripada sudut-sudut tertentu.

#### FAKTOR-FAKTOR YANG MENDORONG PENGAPLIKASIAN TALFIQ DALAM KALANGAN ULAMA *MU'ASIRIN*

Berdasarkan penelitian yang dibuat terhadap sejumlah penulisan para ulama *mu'asirin* berkenaan konsep *talfiq*, terdapat tiga faktor yang sering dijadikan sebagai sandaran kepada pandangan para ulama *mu'asirin* dalam menjustifikasikan keharusan penggunaan *talfiq* sebagai salah satu kaedah penyelesaian hukum, meskipun pandangan tersebut bererti menolak pandangan majoriti ulama *muta'akhhirin* yang menentang konsep ini. Faktor-faktor tersebut ialah:

1. Amalan *talfiq* sangat diperlukan bagi memenuhi tuntutan dan keperluan semasa masyarakat pada masa kini.
2. Mengaplikasikan prinsip kemudahan dan keringanan yang ditetapkan oleh Syariat Islam.
3. *Talfiq* adalah manifestasi amalan taqlid yang menjadi kewajipan bagi masyarakat awam.

Faktor-faktor ini dipilih kerana ia paling banyak digunakan oleh para ulama *mu'asirin* berdasarkan analisis yang dilakukan terhadap penulisan-penulisan para ulama *mu'asirin* tanpa menafikan bahawa masih terdapat lagi faktor-faktor lain yang mendorong kepada pandangan yang mengharuskan *talfiq*.

#### TALFIQ MERUPAKAN SATU KEPERLUAN DAN TUNTUTAN SEMASA

Faktor pertama sepertimana yang dinyatakan di atas ialah faktor tuntutan dan keperluan semasa. Kebanyakan penulis memfokuskan kepada keperluan penggunaan *talfiq* dalam penyelesaian isu-isu semasa yang boleh membawa kepada kemaslahatan dan kebahagiaan hamba-hamba Allah di muka bumi. Ini kerana penyelesaian hukum dengan berpandukan himpunan beberapa mazhab

akan memberikan keluasan kepada para ulama untuk memilih pendapat yang lebih memenuhi tuntutan dan keperluan masyarakat moden. Selain itu, pemilihan pendapat yang bersesuaian dapat menggemarkan masyarakat Islam kembali berpegang teguh kepada agama mereka, lebih-lebih lagi pada zaman kebanyakan masyarakat telah rosak dan lemah dalam pegangan agama. Usaha untuk mendekatkan mazhab-mazhab fiqh dengan menggunakan konsep *talfiq* juga dapat menghilangkan ataupun sekurang-kurangnya mengurangkan kesan sikap taksab mazhab yang melampau (Al-'Utaibi 2009).

Penggunaan *talfiq* juga merupakan satu usaha untuk memperkukuhkan kemaslahatan yang sentiasa dituntut oleh syarak. Ini kerana, kemaslahatan manusia sentiasa berubah mengikut tuntutan masa, adat dan perkembangan tamadun manusia. Parameter masalahat yang perlu dipelihara ialah tiap-tiap perkara yang menjamin kepada keselamatan usul yang lima iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Memelihara perkara-perkara ini sangat dituntut oleh syarak sepertimana yang dinyatakan di dalam al-Quran, Sunnah dan ijmak ulama. Bagi melaksanakan kemaslahatan ini, para ulama menyatakan bahawa penyelesaian sesuatu hukum hendaklah memenuhi dan menepati tuntutan maslahat, sekalipun penyelesaian itu akan membawa kepada penggunaan konsep *talfiq*. Justeru itu, penggunaan *talfiq* perlu dilakukan ketika mana terdapat keperluan atau darurat kepada penggunaannya. Ia sebaliknya tidak boleh digunakan bagi sesuatu yang sia-sia ataupun untuk mencari-cari (*tatabbu' rukhas*) pendapat yang senang dan mudah tanpa wujudnya *masalah* yang diiktiraf syarak. *Talfiq* juga hanya terhad kepada sebahagian permasalahan ibadat dan muamalat yang dikategorikan sebagai permasalahan *ijtihadiyyah* dan bukan permasalahan *qat'iyah* (Al-Zuhayli 1986). Permasalahan *ijtihadiyyah* pula merangkumi sebahagian besar keseluruhan permasalahan fiqh. Ini memberi ruang yang besar kepada para ulama untuk mengkaji setiap permasalahan tersebut bagi memastikan kesemuanya menepati kehendak syarak dalam memberikan kemaslahatan kepada manusia.

Para ulama *mu'asirin* bermula daripada kurun ke-20 masihi telah mula memperkemas dan menyusun semula pengamalan perundangan Syariah. Gesaan supaya membuka semula pintu ijtihad, yang dipercayai telah ditutup sekian lama, kembali bergema. Mereka menyeru supaya amalan taqlid buta ditinggalkan, pembebasan daripada keterikatan kepada mazhab dan pelaksanaan ijtihad

dalam bentuk baru. Keterikatan kepada mazhab pada kebiasaannya akan menyempitkan kehidupan muslim dan mengakibatkan Syariat Islam dianggap tidak relevan lagi pada zaman moden. Penggunaan ijtihad pada masa kini dianggap lebih mudah hasil daripada khazanah fiqh Islam yang telah tersebar luas, himpunan-himpunan hadis yang telah dikumpulkan dengan sebaik mungkin dan perhubungan yang semakin mudah hasil daripada perkembangan teknologi. Individu-individu seperti Ibnu Taymiyyah (m.1328M), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (m.1350M) dan al-San‘ani adalah antara ulama yang telah mempraktikkan semula metod ijtihad dan boleh dijadikan rujukan para ulama *mu‘asirin* dalam melakukan ijtihad (Maszlee Malik 2005).

Bagi memperkasakan penggunaan Ijtihad, mereka telah menggunakan pelbagai mekanisme bagi menyelesaikan beberapa permasalahan serta disesuaikan dengan keadaan dan suasana kehidupan yang moden dan berbeza daripada masa lalu. Antara mekanisme yang digunakan itu ialah penggunaan *talfiq* di antara pendapat-pendapat mazhab dengan menggabungkan pendapat fuqaha daripada beberapa mazhab, kemudian disatukan dalam permasalahan tertentu serta tidak bergantung kepada penyelesaian hukum yang terdapat dalam satu mazhab semata-mata (Abdullah@Alwi Hassan 2007). Pembaharuan melalui konsep *talfiq* ini juga merupakan laungan golongan moden yang menyeru kepada pembaharuan hukum Islam melalui permasalahan-permasalahan fiqh yang terdapat dalam karangan-karangan fiqh klasik. Sungguhpun begitu, pelaksanaan ijtihad dengan menggunakan mekanisme *talfiq* yang melangkaui sempadan mazhab perlu mengambil kira segenap aspek keperluan kehidupan masyarakat agar segala prinsip *maqasid* Syariah dapat dipelihara dengan sebaik mungkin. Penggunaan *talfiq* wajar dibenarkan, sekiranya terdapat tuntutan hajat ataupun darurat untuk melakukan *talfiq* dalam memberi kemaslahatan kepada manusia. Ini merujuk kepada satu kaedah fiqh (لَا يُكْرَهُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ) iaitu tidak diingkari perubahan hukum disebabkan perubahan masa dan tempat. Terdapat kemungkinan ijtihad para ulama terdahulu tidak lagi sesuai dengan keadaan sekarang ataupun tidak relevan kerana perbezaan tempat, tradisi dan kehendak masyarakat. Justeru itu, amalan *talfiq* dengan menggabungkan pendapat para ulama terdahulu secara teliti dan berhati-hati adalah satu alternatif yang boleh digunakan bagi memilih pendapat yang benar-benar memenuhi

keperluan umat Islam dan tuntutan masyarakat kontemporari (Jasni Sulong 2008; Rahman 1970; R. Michael Feener 2002).

Proses ijtihad juga perlu kepada persediaan yang mencukupi untuk diaplikasikan dalam permasalahan semasa. Persediaan ini menyebabkan para ulama *mu‘asirin* cuba memberi satu ruang yang lebih kondusif kepada mereka yang terlibat dalam memberikan penyelesaian hukum. Penyelesaian hukum yang merujuk kepada lokaliti tertentu adalah antara cadangan yang diutarakan oleh para pengkaji masa kini. Sebagai contoh di negara kita, terdapat pengkaji yang cuba mengemukakan data-data penting bagi Malaysia sama ada dari sudut sejarah, struktur sosial, politik, ekonomi dan lain-lain sebagai panduan kepada para ulama dalam mengeluarkan apa-apa penyelesaian hukum. Setelah itu, metodologi-metodologi penting yang kerap digunakan dalam ijtihad seperti *urf*, ijtihad *jama‘i*, *tarjih* dan termasuk juga *talfiq* diberikan penerangan khusus bagi membantu para ulama dalam memberikan penyelesaian hukum yang lebih bersifat semasa (Rahimin Affandi *et. al* 2010). Konsep ini dikenali sebagai fiqh Malaysia di mana ia cuba menghidupkan kembali peranan ulama dengan menggunakan kembali metodologi-metodologi dalam bidang usul fiqh dengan lebih berkesan. Pandangan para ulama Islam terdahulu tidak ditolak sepenuhnya, akan tetapi cuba disesuaikan dengan realiti keperluan semasa dan permasalahan-permasalahan yang baru timbul pada waktu ini (Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail dan Nor Hayati Mohd Dahlal 2009).

Bagi contoh negara Indonesia pula, para pengkaji di sana telah terlebih dahulu mengemukakan gagasan fiqh Indonesia bagi mengkaji semula hukum-hukum fiqh yang telah diamalkan sebelum ini. Penetapan sesuatu hukum hendaklah bersandarkan kepada suasana, adat dan budaya masyarakat di Indonesia secara khusus dan keperluan masyarakat yang hidup di sana. Ini bagi memastikan agama Islam kekal sebagai tujuan utama bagi kehidupan orang-orang beriman di Indonesia. Perbandingan perlu dibuat terhadap segala pendapat di dalam mazhab bagi memilih pendapat yang bersesuaian dan memberi manfaat kepada rakyat Indonesia di zaman moden ini. Penggunaan konsep *talfiq* adalah salah satu pilihan utama dalam merealisasikan gagasan fiqh Indonesia ini sepertimana negara-negara umat Islam lain yang ingin melakukan pembaharuan dalam pelaksanaan undang-undang Islam (R. Michael Feener 2002).

Kenyataan-kenyataan yang dikemukakan oleh para ulama dan pengkaji di atas berkenaan penggabungan pelbagai mazhab, pembebasan daripada keterikatan mazhab, penggunaan konsep ijtihad dan proses penyelesaian hukum yang mengambil kira tuntutan maslahat dan 'urf setempat tidak akan menyebabkan amalan *talfiq* berlaku secara pasti. Ini kerana *talfiq*, merupakan satu istilah khusus dan mempunyai ciri-ciri tertentu barulah sesuatu penyelesaian hukum itu dianggap sebagai *talfiq*. Walau bagaimanapun, perkara-perkara di atas sebenarnya membuka ruang kepada pengamalan *talfiq* yang lebih luas apabila perkara-perkara tersebut dibenarkan dan digalakkan dalam proses penyelesaian hukum. Selain itu, ia juga sentiasa dijadikan sebagai asas dan sandaran sebahagian besar golongan ulama *mu'asirin* ketika mereka menghujahkan keharusan penggunaan konsep *talfiq*.

Berbalik kepada Malaysia, pelaksanaan *talfiq* di negara ini masih mengalami kesukaran berdasarkan realiti masyarakat di Malaysia yang menetapkan bahawa mazhab Syafi'i merupakan mazhab rujukan utama. Kedudukan mazhab Syafi'i ini mempunyai pengaruh yang agak besar di kalangan masyarakat sehinggalah dalam perundangan negara. Mazhab Syafi'i juga akan diutamakan sekiranya terdapat perselisihan pendapat di kalangan mazhab (Ahmad Hidayat Buang 2002). Jasni Sulong (2008) mengambil contoh keterikatan yang cukup kuat dalam mazhab di negara ini dalam masalah pewarisan *dhu al-arham*. Pandangan mazhab Syafi'i dalam masalah ini yang tidak membenarkan *dhu al-arham* untuk mewarisi sentiasa diutamakan sekalipun waris *dhu al-arham* ini merupakan waris tunggal, miskin dan susah. Kesemua harta pusaka si mati pada ketika ini akan terus kembali kepada pihak baitulmal sepertimana yang ditetapkan dalam mazhab Syafi'i. Justeru itu, terdapat saranan daripada para pengkaji untuk melakukan penyelesaian hukum dalam ruang lingkup mazhab Syafi'i sahaja termasuklah mengambil pendapat-pendapat yang lemah dalam mazhab. Ini bagi mengelakkan isu-isu seperti *talfiq*, *takhayyur* dan taqlid yang menjadi pertikaian besar dalam mazhab Syafi'i.

Konsep *talfiq* turut mengundang kritikan daripada sebahagian golongan moden. Ini kerana, pelaksanaan konsep ini secara menyeluruh akan mengorbankan prinsip golongan tersebut. Mereka hanya mengiktiraf autoriti al-Quran, Sunnah dan rujukan para ulama salaf sahaja dalam penetapan sesuatu hukum. Sebaliknya, penggunaan *talfiq* akan membenarkan pengambilan mana-mana

pendapat ulama terdahulu tanpa mengambil kira pendapat yang lebih berautoriti dari sudut dalil yang digunakan. Konsep *talfiq* juga turut dikritik dari sudut hukum yang dikeluarkan berdasarkan konsep ini adalah tidak konsisten dengan realiti semasa. Sebagai contoh dalam kes isteri yang kehilangan suami dalam tempoh yang lama. Mazhab Hanafi menetapkan bahawa isteri perlu menunggu selama sembilan puluh tahun iaitu jangka hayat kehidupan manusia sebelum dia boleh berkahwin dengan orang lain. Walau bagaimanapun, sebahagian negara Islam telah mengambil pendapat mazhab Maliki iaitu isteri perlu menunggu selama empat tahun sebelum dia dibenarkan untuk berkahwin lagi. Tempoh empat tahun ini adalah berdasarkan tempoh kehamilan yang paling lama menurut mazhab Maliki. Pemilihan tempoh empat tahun ini dikritik oleh pengkaji barat kerana sekiranya tujuan pemilihan pendapat mazhab Maliki adalah untuk memberi keringanan kepada isteri, ia hendaklah bersandarkan kepada kajian terkini dalam bidang ginekologi bagi mengenalpasti tempoh paling lama kehamilan seorang perempuan (Jasni Sulong 2008).

Antara permasalahan penting yang memerlukan kepada penggunaan *talfiq* adalah permasalahan muamalat moden. Perkembangan industri kewangan Islam di Malaysia dan negara-negara umat Islam yang lain telah mengakibatkan penggunaan konsep *talfiq* secara meluas. Ini bagi memudahkan kehidupan umat Islam dalam menjalani urusan seharian dunia yang serba moden ini serta dalam masa yang sama menghindarkan umat Islam daripada terjebak dengan isu riba yang sangat dilarang dalam amalan kewangan konvensional (Maszlee Malik 2005). Konsep *talfiq* telah menjadi salah satu kaedah penyelesaian hukum yang digunakan dalam industri kewangan Islam masa kini. Ini disebabkan, bentuk atau sifat semula jadi (*nature*) permasalahan muamalat yang sentiasa berkembang dan berubah seiring dengan kemajuan hidup manusia. Oleh itu, berpegang kepada satu mazhab sahaja atau mengenakan syarat yang ketat dalam penggunaan mazhab lain, akan membantutkan perkembangan industri kewangan Islam dan akan menyebabkan kesukaran dalam perjalanan sistem kewangan Islam di negara ini. Justeru itu, sekiranya terdapat pandangan daripada mana-mana mazhab yang lebih memudahkan urusan masyarakat dalam bidang ini, maka pendapat itulah yang sewajarnya dipegang. Ini berdasarkan prinsip memberikan kesenangan dan mengangkat kesusahan (التيسير ورفع الحرج) kepada masyarakat yang menjadi indikator bagi

para ulama dalam membuat sebarang keputusan. Walau bagaimanapun, penggunaan konsep *talfiq* bukan bermakna kita hanya mengambil pandangan yang mudah semata-mata. Alasan untuk bermudah-mudah masih tidak mencukupi untuk membenarkan penggunaan *talfiq*. Sebaliknya terdapat syarat-syarat lain yang mesti dipatuhi sebelum *talfiq* boleh diaplikasikan. *Talfiq* juga hanya boleh digunakan dalam permasalahan muamalat jika ia benar-benar diperlukan dalam memenuhi keperluan kewangan Islam itu sendiri (Muhammad Akram Laldin 2015).

Dalam permasalahan muamalat secara khusus juga, para ulama terkadang menggunakan pandangan yang agak lemah daripada menggunakan pandangan yang lebih kuat sekiranya pandangan yang lemah tersebut lebih praktikal untuk diaplikasikan dalam permasalahan muamalat moden. Ini disebabkan, kebanyakan permasalahan muamalat adalah permasalahan *ijtihadiyyah* dan bukan *qat'iyah* di mana ia masih terbuka kepada perselisihan dan perbezaan pandangan. Perbincangan dalam bab muamalat juga lebih bersandarkan kepada dalil-dalil dan kaedah-kaedah umum sahaja. Ini menunjukkan keterbukaan yang diberikan oleh Syariat Islam dalam bab muamalat ini. Lantas, memberi ruang yang lebih luas kepada para ulama untuk terus berijtihad dalam menyelesaikan permasalahan terkini. Hukum-hukum yang dikeluarkan oleh para ulama juga akan menjadi lebih fleksibel kerana ia tidak disandarkan nas-nas yang khusus. Hikmah daripada keterbukaan Syariat Islam dalam bab muamalat, dapat dilihat dalam realiti permasalahan muamalat pada masa kini yang jauh berbeza dengan permasalahan pada masa silam. Keterikatan dan ketaksuban kepada pandangan mazhab-mazhab tertentu pula akan mengakibatkan hukum-hukum yang dikeluarkan para ulama tidak praktikal pada zaman moden serta bercanggah dengan kehendak Syariah (Muhammad Akram Laldin 2015 dan Shamsiah Mohamad 2015).

Ijtihad dalam bab muamalat juga perlu melihat uruf masyarakat daripada setiap dimensi. Ulama mazhab pada masa silam ketika berijtihad turut melihat keadaan persekitaran dan keperluan masyarakat pada ketika itu sekalipun permasalahan muamalat masih lagi tidak terlalu kompleks seperti yang berlaku pada hari ini. Para ulama silam ketika membincangkan permasalahan muamalat, hanya membincangkan hubungan secara *langsung* di antara penjual dengan pembeli, penyewa dengan pemberi sewa, pemberi modal dengan pekerja dan lain-lain. Pada hari ini, hubungan dalam bab muamalat telah banyak berbeza dengan wujudnya

orang tengah iaitu pihak bank sebagai pengantara di antara pihak-pihak yang berakad. Ini menyebabkan, ijtihad dalam bab muamalat telah banyak berubah melainkan beberapa permasalahan yang dianggap sebagai hukum yang bersifat *qat'i*. Justeru itu, tiada salahnya bagi ulama *mu'asirin* untuk berijtihad dan mengeluarkan hukum dengan melihat kepada realiti dan keperluan masyarakat pada masa kini serta tidak terikat dengan keputusan yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab semata-mata. Realiti yang sedang berlaku juga menunjukkan bahawa fatwa-fatwa terkini dalam bidang muamalat di seluruh dunia adalah tidak terikat dengan mana-mana mazhab termasuklah negara-negara di rantau Asia Tenggara. Sekalipun negara-negara di Asia Tenggara ini lebih mengutamakan pandangan mazhab Syafi'i, akan tetapi dalam penyelesaian fatwa-fatwa muamalat, para ulamanya tidak terikat untuk mengikuti semua pandangan yang dikeluarkan oleh mazhab Syafi'i (Muhammad Akram Laldin 2015). Sungguhpun begitu, sebelum sesuatu penyelesaian hukum diberikan, para ulama itu perlu melihat semua pendapat mazhab bagi mencari pendapat yang lebih kuat, bersesuaian dengan individu yang bertanyakan permasalahan dan situasi semasa di sesebuah tempat. Sesuatu penyelesaian hukum juga tidak boleh bersandarkan kepada kehendak hawa nafsu manusia semata-mata ataupun melanggar hukum yang telah diijmakkan oleh para ulama sebelumnya (Maszlee Malik 2005).

Berdasarkan data temu bual yang diperolehi penyelidik, para responden berpandangan bahawa tuntutan dan keperluan semasa yang menjadi dasar bagi mengharuskan penggunaan konsep *talfiq* tidak perlu sampai ke tahap hajat atau darurat yang sangat mendesak. Ini disebabkan, Syariat Islam hanya meletakkan kaedah-kaedah umum sahaja bagi kebanyakan permasalahan muamalat. Oleh itu, mengapa perlu disempitkan penggunaan konsep *talfiq* dalam keadaan darurat semata-mata? Penggunaan konsep *talfiq* ketika terdapat darurat juga sepatutnya tidak perlu dipertikaikan keharusannya berdasarkan kepada kaedah (الضرورة) (تبيح المحظورة) dan (الحاجة تنزل منزلة الضرورة). Adapun dalam keadaan selain daripada itu, penggunaan konsep *talfiq* masih dibenarkan terutamanya dalam permasalahan muamalat di mana ia dibenarkan setiap kali terdapat keperluan untuk menggunakan konsep *talfiq* dalam proses penyelesaian hukum dan penggunaannya dapat memberikan maslahat yang lebih besar kepada masyarakat dan ekonomi negara (Ahmad Basri Ibrahim 2015; Mohd. Saleh Ahmad 2015).

Penggunaan konsep *talfiq* atas dasar keperluan dan tuntutan semasa turut dikaitkan dengan perkembangan pengkodifikasian undang-undang Syariah pada awal abad ke-20 masihi. Pada peringkat awal, pengkodifikasian ini hanya tertumpu kepada undang-undang Keluarga, Pusaka dan Wakaf. Justeru itu, undang-undang ini telah menjadi benteng terakhir kepada perundangan Syariah kerana undang-undang yang lain sebahagian besarnya telah dikuasai oleh pengaruh undang-undang dari negara-negara Eropah. Statut-statut perundangan Syariah ini telah diiktiraf oleh badan perundangan negara seperti Parlimen dan badan perundangan negeri bagi mengharmonikan sistem perundangan negara yang diperkenalkan oleh penjajah dari Barat dengan perundangan Islam. Negara-negara Islam telah mula menerima metod perundangan moden ini dengan bergerak menuju kepada perundangan Islam dalam bentuk statut daripada hanya bersandarkan kepada pendapat para ulama seperti mana yang berlaku pada zaman awal perkembangan Syariah. Pelbagai metod telah digunakan oleh pakar perundangan Islam yang berfahaman moden bagi menjustifikasikan undang-undang dalam bentuk statut ini. Antaranya ialah penggunaan konsep *talfiq* dengan mengambil pendapat secara bebas daripada mana-mana mazhab fiqh tanpa terikat kepada satu-satu mazhab dan tanpa perlu mengemukakan satu bentuk hukum yang baru. Para penggubal undang-undang turut mengambil kira latar belakang masyarakat di sesuatu tempat dan mazhab fiqh yang terpakai dalam sistem perundangan sebelumnya dalam proses penggubalan tersebut (Ruzman Md Noor 2008; Abdullah@Alwi Hassan 2007; Mohammad Hashim Kamali 2007). Konsep *talfiq* ini juga hendaklah digunakan untuk mencapai kemasalahatan awam dan bukan semata-mata pengambilan kesempatan perundangan. Hasilnya, undang-undang yang digubal tersebut merupakan himpunan hukum yang divedok daripada beberapa mazhab yang berbeza dan berjaya memberi penyelesaian yang boleh diterima oleh segenap lapisan masyarakat (Abdullah@Alwi Hassan 2007).

Proses penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia juga telah mendapat pujian daripada sebahagian pengkaji. Ini kerana, proses Islamisasi undang-undang dilakukan dengan secara sistematik dengan mengharmonikan di antara undang-undang Inggeris dan undang-undang Islam dalam bidang kuasa yang terhad. Proses ini dilaksanakan dengan arahan pemerintah supaya satu hukum yang terdapat dalam Syariat Islam digubal dan dilaksanakan dalam satu bentuk undang-undang bertulis dengan

merujuk kepada sumber utama hukum Islam iaitu al-Quran dan Sunnah. Ia boleh dilaksanakan dengan teratur kerana kepelbagaian dan perbezaan pendapat yang terdapat dalam khazanah fiqh Islam dapat dikembangkan dan disesuaikan dengan realiti dan tuntutan semasa (Ruzman Md Noor 2008; Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man 2012).

Seterusnya, setelah menyedari bahawa perundangan Islam hanya merangkumi sebahagian kecil daripada keseluruhan sistem perundangan di kebanyakan negara Islam. Terdapat usaha untuk mengkodifikasikan perundangan Islam secara menyeluruh berlandaskan kepada Syariah bagi memenuhi setiap cabang perundangan serta dalam masa yang sama memenuhi aspirasi masyarakat moden. Usaha ini merujuk kepada kestabilan politik yang dimiliki oleh masyarakat Islam pada masa kini agar sistem perundangan yang divedok secara borong daripada barat dapat digantikan dengan sistem perundangan yang mementingkan warisan Islam dan adat masyarakat Islam itu sendiri. Selain itu, terdapat pandangan yang mengatakan kita tidak boleh bergantung dan meminjam kepada perundangan Inggeris, Perancis dan Jerman selamalamanya bagi mencari penyelesaian terhadap masalah perundangan kita (J. N. D. Anderson 1949; Krawietz 2002).

Antara contoh penggunaan *talfiq* dalam penggubalan undang-undang ialah undang berkenaan harta wakaf yang diperkenalkan pada 1946 di Mesir. Undang-undang Wakaf Mesir nombor 48 tahun 1946 ini menyatakan bahawa wakaf keluarga boleh dibubarkan selepas tamat tempoh tertentu berdasarkan pendapat sebahagian kecil para ulama. Wakaf masjid pula dihukumkan sebagai kekal sepertimana pendapat jumhur ulama, manakala, wakaf-wakaf kebajikan yang lain selain daripada masjid dianggap tidak kekal dengan merujuk kepada pendapat sebahagian ulama yang lain. Di sini jelas terdapat penggunaan konsep *talfiq* dalam menerima pendapat sebahagian ulama dalam satu aspek, kemudian mengguna pakai pendapat ulama yang lain dalam aspek yang berbeza sekalipun masih berada dalam permasalahan yang sama iaitu wakaf (Abdullah@Alwi Hassan 2007). Penggunaan pandangan mazhab lain ini bertujuan agar harta-harta wakaf tersebut masih boleh dimanfaatkan kepada pihak-pihak lain sekiranya penerima wakaf tertentu seperti ahli keluarga atau individu tertentu yang disyaratkan oleh pewakaf telah tidak wujud. Ini bagi memastikan harta-harta wakaf ini tidak disia-siakan dan masih dapat memberi manfaat kepada umat Islam secara umum.

Selain undang-undang wakaf, undang-undang keluarga juga telah banyak mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam proses penggubalannya di kebanyakan negara Islam bagi menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Antara yang dapat disebutkan di sini sebagai contoh penggunaan *talfiq* ialah undang-undang keluarga Islam ‘Uthmaniyyah nombor 25 tahun 1920. Dalam undang-undang keluarga Islam ‘Uthmaniyyah ini, kebanyakan pendapat yang digunakan adalah merujuk kepada mazhab Hanafi. Walau bagaimanapun, pendapat mazhab Syafi‘i telah digunakan bagi mewajibkan suami untuk memberi nafkah yang tertunggak kepada isteri atau bekas isteri yang baru diceraikan. Dalam undang-undang nombor 25 tahun 1929, pendapat mazhab Maliki pula digunakan dalam tuntutan fasakh isteri terhadap suami yang tidak memberi nafkah atau suami yang menderita sakit yang serius ataupun mengalami kecacatan. Penggunaan pandangan mazhab selain daripada mazhab Hanafi di sini memberikan kemudahan bagi isteri untuk menuntut hak nafkah dan fasakh dalam keadaan tertentu. Pendapat mazhab Hanafi sekali lagi ditinggalkan dalam masalah isteri yang diceraikan dalam keadaan suami yang terpaksa melafazkan talak, mabuk ataupun samar-samar. Lafaz talak yang dilafazkan suami pada ketika ini dianggap tidak sah dan tidak berlaku berdasarkan Mazhab Maliki dan Syafi‘i. Manakala lafaz talak tiga dalam satu pernyataan pula dikira sebagai satu talak sahaja dengan merujuk kepada pendapat Ibn Taymiyyah dan meninggalkan pendapat keempat-empat mazhab (J. N. D. Anderson 1949).

Bagi undang-undang wasiat, permasalahan *wasiyyah wajibah* adalah salah satu contoh penggunaan *talfiq* dalam penggubalan undang-undang di kebanyakan negara Islam (Seksyen 27, Enakmen Wasiat Orang Islam Negeri Sembilan). Wasiat ini diberikan kepada cucu si mati sekiranya bapanya telah meninggal dunia sebelum datuknya. Bahagian yang sepatutnya diberikan kepada bapanya yang telah meninggal dunia, akan diberikan kepada cucu si mati ini sekiranya dia tidak mendapat sebarang wasiat daripada datuknya, sekalipun bapa-bapa saudaranya masih hidup dan menghalangnya daripada mendapat harta pusaka berdasarkan pendapat jumhur ulama. Akan tetapi, pendapat jumhur yang menghalang cucu daripada mendapat harta pusaka telah ditinggalkan dan digantikan kepada pendapat-pendapat minoriti dalam permasalahan ini seperti pendapat Sa‘id bin

Musayyib, Hasan al-Basri, Dawud al-Zahiri dan Ibn Hazm al-Zahiri (Maszlee Malik 2005). Penggunaan *talfiq* dalam masalah *wasiyyah wajibah* ini memberi ruang kepada cucu si mati untuk mendapat harta pusaka datuknya kerana cucu pada ketika ini dalam keadaan yang lebih memerlukan disebabkan bapanya yang menjadi tempat untuk dia bergantung hidup telah meninggal dunia.

Sungguhpun penggunaan *talfiq* dalam proses penggubalan undang-undang mendapat dokongan daripada kebanyakan ulama *mu‘asirin* dan pengkaji moden, terdapat juga di sana kritikan-kritikan terhadap penggunaan konsep ini. Antara yang dikritik ialah sikap sebahagian para ulama yang menggunakan konsep *talfiq* apabila mereka merasakan bahawa penggunaan *talfiq* pada zaman moden ini tidak dapat dielakkan. Akan tetapi, ia dilakukan semata-mata bagi memastikan pengaruh dan kepentingan peribadi mereka tidak terjejas. Mereka juga sampai ke satu tahap yang berbahaya dengan membuat ketetapan hukum yang berbeza di antara hukum agama dan hukum yang diputuskan di mahkamah. Sebagai contoh, satu perkahwinan yang telah dimansuhkan oleh mahkamah, masih dianggap sah menurut hukum agama. Manakala, sebahagian perkahwinan yang dianggap sah oleh mahkamah pula dianggap tidak lebih daripada persetubuhan zina menurut hukum agama (J. N. D. Anderson 1971).

Selain itu, kritikan juga diberikan kepada sebahagian reformis yang menggunakan konsep *talfiq* tanpa mengambil kira prinsip *maqasid* Syariah dan tidak berunding dengan para ulama lain yang berada di sesuatu tempat. Sekalipun para reformis berjaya memenuhi keperluan masyarakat dengan mengaplikasikan konsep *talfiq* dalam ketetapan hukum atau undang-undang yang diberikan, masih terdapat kekurangan dan ketidaksepaduan pada asas fiqh Islam yang mereka gunakan sehingga mengakibatkan ketetapan-ketetapan yang dibuat mudah terdedah kepada pelbagai kritikan. Sebahagian reformis juga gagal mengambil kira prinsip-prinsip penting perundangan, penaakulan dan intelektual integriti yang sepatutnya diletakkan sebagai tunjang utama dalam penetapan sesuatu undang-undang. Pendekatan sembarangan ini juga tidak mempedulikan hubungan yang halus, rumit dan kompleks di antara kawalan sosial dan konflik penyelesaian perundangan. Pertimbangan ini walau bagaimanapun dapat dilihat di dalam minda para ulama tradisional dan sistem perundangan yang mereka hasilkan di mana ia dapat menjadi satu bukti



dan fakta penting kepada kestabilan dan kesetiaan para pengikut mereka bagi satu tempoh yang signifikan sepanjang 12 kurun yang lalu (Hallaq 2004).

#### TALFIQ DAPAT MENGAPLIKASIKAN PRINSIP KEMUDAHAN DAN KERINGANAN DALAM SYARIAT ISLAM

Faktor seterusnya yang ingin dinyatakan di sini sebagai salah satu faktor keterbukaan para ulama *mu'asirin* dalam memberi ruang kepada penggunaan konsep *talfiq* adalah pengaplikasian prinsip kemudahan dan keringanan dalam Syariat Islam. Ini merujuk secara langsung kepada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad S.A.W yang merupakan agama fitrah, sentiasa bertolak ansur, mudah dan tidak membenarkan sebarang kesulitan dan kesusahan di dalamnya. Bahkan, Syariat ini merupakan Syariat yang paling sempurna, paling adil dan paling mudah bagi memuliakan pembawa risalah ini iaitu Nabi Muhammad S.A.W.

Justeru itu, penggunaan *talfiq* dalam penyelesaian hukum syarak merupakan salah satu kaedah bagi memberi kemudahan pada manusia ketika melaksanakan segala tuntutan-tuntutan Syariat. Ini bertepatan dengan firman Allah Taala dalam surah al-Baqarah ayat 185, al-Nisa' ayat 28 dan al-Haj ayat 78. Prinsip kemudahan ini juga bertepatan dengan sebuah Hadis daripada Nabi S.A.W yang diriwayatkan oleh Abu Umamah yang bererti "Sesungguhnya aku dibangkitkan dengan agama yang suci lagi bertolak ansur" (Al-Haithami 1994). Penggunaan *talfiq* juga bertepatan dengan kenyataan bahawa perselisihan pendapat di kalangan para ulama ada satu rahmat. Larangan kepada penggunaan *talfiq* pula merupakan larangan untuk menggunakan sebahagian pendapat ini dan menafikan rahmat di sebalik perselisihan tersebut. Oleh itu, sekiranya penggunaan *talfiq* dapat memberi kemudahan kepada masyarakat awam atau sebahagian besar umat Islam, maka penggunaan *talfiq* di antara beberapa mazhab amat wajar digunakan dan diutamakan berbanding berpegang kepada pendapat satu mazhab semata-mata (Al-'Anzi 1999; Al-Zuhayli 1986; Nasir Abdullah Mayman 2008). Penggunaan *talfiq* juga hendaklah dengan tujuan untuk mengukuhkan dan memelihara Syariat ini di mana ia termasuk salah satu darurat yang lima iaitu memelihara agama. Akan tetapi, penggunaannya perlu dikawal dan dilakukan secara sederhana dan tidak berlebih-lebihan bagi memastikan prinsip-

prinsip Syariah tidak saling bertentangan di antara satu dengan yang lain (al-Sa'idi, 2009).

Antara contoh penggunaan konsep *talfiq* bagi memberi kemudahan kepada umat Islam ialah persoalan yang dikemukakan kepada Jabatan Mufti Negeri Sembilan berkenaan hukum aurat di antara perempuan Islam dan perempuan bukan Islam yang tinggal dalam satu bilik di Kolej Matrikulasi Kuala Pilah. Jawapan mengikut mazhab Syafi'i adalah aurat perempuan Islam dengan perempuan bukan Islam adalah sama dengan aurat di antara perempuan Islam dan lelaki ajnabi melainkan apa-apa yang terzahir ketika melakukan pekerjaan seharian. Walau bagaimanapun, di sini terdapat keperluan untuk mengambil pendapat mazhab yang lain kerana pendapat mazhab Syafi'i sedikit sebanyak memberi kesulitan kepada para pelajar dalam melakukan kerja seharian sebagai seorang pelajar. Justeru itu, jawatankuasa fatwa Negeri Sembilan telah membenarkan untuk mengambil pendapat mazhab Hanbali yang tidak membezakan aurat sesama perempuan sama ada Islam atau bukan Islam. Akan tetapi, dalam keadaan biasa yang tidak menyulitkan, pelajar tetap digalakkan untuk menutup aurat mereka. Cuma dalam keadaan darurat sahaja, pelajar dibenarkan untuk *bertalfiq* kepada pendapat mazhab Hanbali. Di sini, kita dapat melihat tujuan penggunaan *talfiq* dan alasan bagi membenarkannya adalah untuk memberi kemudahan dan mengangkat kesulitan daripada para pelajar. Ini juga bermaksud, amalan *talfiq* tetap tidak dibenarkan dalam keadaan yang normal (Noor Naemah Abd. Rahman 2007). Penggunaan pandangan mazhab Hanbali dalam situasi ini merupakan amalan *talfiq* kerana pandangan mazhab Hanbali hanya digunakan bagi permasalahan aurat di antara perempuan Islam dan bukan Islam. Akan tetapi, hukum aurat perempuan dalam mazhab Hanbali tidak diikuti sepenuhnya kerana mazhab Hanbali mensyaratkan perempuan perlu menutup keseluruhan tubuh badannya termasuk muka dan kedua-dua tangannya.

Al-Bani pula memberi contoh beberapa golongan yang perlu diberi perhatian agar penyelesaian-penyelesaian hukum yang diberikan tidak menyebabkan mereka merasakan bahawa Syariat Islam amat berat untuk dilaksanakan. Beliau menegaskan, amalan *talfiq* hendaklah dibenarkan dan digunakan bagi memberi keringanan dan berlemah-lembut terhadap sesetengah golongan agar mereka dapat membiasakan diri dengan segala hukum syariat sedikit demi sedikit. Ini kerana, sekiranya hukum-hukum yang diberikan terlalu

ketat, dikhuatiri mereka akan meninggalkan terus segala pengamalan dan tuntutan agama tersebut. Antara golongan yang perlu diambil perhatian itu ialah golongan yang dikenakan musibah dengan pelbagai penyakit, golongan yang melakukan kerja berat seperti askar dan pekerja buruh, golongan yang rendah taraf pendidikan seperti petani, pekerja kilang, golongan jahil yang jauh daripada ulama, golongan yang mempunyai penyakit hati seperti mereka yang sentiasa bergelumang dengan perkara syubhat dan menuruti kehendak hawa nafsu, dan juga golongan yang berhati keras seperti pemimpin angkatan tentera, polis, ahli politik, para pemimpin dan seumpama dengannya (Al-'Utaibi 2009).

Al-Bani juga memberikan contoh amalan *talfiq* yang menurut beliau tidak terdapat sama sekali larangan yang boleh diterima akal yang waras. Apakah yang menghalang seorang Muslim untuk mempelajari permasalahan bersuci, wuduk, mandi dan solat daripada beberapa orang faqih? Lalu, dia pun mandi dengan air yang kurang daripada dua kolah dan telah terkena dengan setitik arak berdasarkan mazhab Maliki. Dia juga mandi tanpa menggosok dengan merujuk kepada mazhab Hanafi. Setelah berhadass, dia telah berwuduk dengan menyapu beberapa helai rambut sahaja dengan bertaqlid kepada mazhab Syafi'i. Dia juga telah melakukan solat sekalipun telah keluar sedikit darah daripada tubuhnya dengan mengikut mazhab Hanbali. Maka, adakah tidak boleh untuk dikatakan bahawa solatnya sah dan diterima oleh Allah? Bahkan solatnya adalah sah dengan darurat kerana tidak dapat diterima akal bahawa seseorang itu diwajibkan untuk mengambil hukum agamanya daripada seorang alim sahaja. Sedangkan para sahabat tidak pernah menghalang perkara ini dan mereka bersolat di belakang sahabat di antara satu dengan yang lain sekalipun terdapat perbezaan daripada sudut ijtihad dan hukum-hukum yang dikeluarkan (Al-Bani 1997).

Selain daripada contoh-contoh di atas yang memberi gambaran keperluan untuk memberikan kemudahan kepada masyarakat awam dalam melaksanakan segala tuntutan agama, para ulama *mu'asirin* juga kerap menyatakan larangan penggunaan *talfiq* akan menyebabkan pembatalan sebahagian besar ibadat masyarakat awam. Ini disebabkan, amat jarang kita dapat menemui seseorang yang melakukan sesuatu ibadat yang bertepatan sepenuhnya dengan satu mazhab sahaja. Sebaliknya, sebahagian besar ibadat yang dilakukan orang awam adalah hasil percampuran pendapat pelbagai mazhab kerana terdapat kemungkinan

mereka meninggalkan salah satu rukun atau syarat daripada sesebuah mazhab ataupun melakukan perkara yang haram atau membatalkan solat daripada mazhab yang lain pula. Perletakan syarat kepada orang awam supaya meraikan perbezaan pendapat di antara mazhab adalah satu perkara amat rumit dan menyusahkan sama ada dalam permasalahan ibadat ataupun muamalat. Ia juga bertentangan dengan beberapa prinsip Syariah seperti toleransi, memberi kemudahan dan mengutamakan kemaslahatan manusia (Al-Zuhayli 1986; Nasir Abdullah al-Mayman 2008; al-Sa'idi 2009).

Larangan *talfiq* dalam perkara ini secara khusus akan memberikan kesusahan dan kepayahan yang bersangatan kepada masyarakat awam. Para ulama telah menyatakan bahawa masyarakat awam tidak mempunyai mazhab yang tertentu. Oleh kerana itu, mereka tidak mampu untuk melakukan mana-mana ibadat ataupun muamalat melainkan hasil daripada penggunaan *talfiq* di antara mazhab. Pendapat yang mengharamkan *talfiq*, selain daripada menyebabkan pembatalan ibadat orang awam, akan menyebabkan mereka dihukumkan sebagai fasik kerana melakukan ibadat yang batil, perlu *menqada'* semula ibadat yang telah dilakukan sebelum ini dan mereka berhak dikenakan azab di akhirat yang sekaligus akan memberikan kesempitan dan keresahan kepada mereka (al-'Utaibi 2009; al-Bani 1997). Ini bertentangan dengan tradisi para ulama yang sentiasa berusaha untuk mengesahkan ibadat masyarakat awam melalui penyelesaian yang terdapat dalam ilmu fiqh, sumber-sumber dan kaedah-kaedah Syariah selagi mana terdapat jalan untuk mengesahkan ibadat tersebut. Ini juga yang sering dilakukan oleh para ulama masa kini dengan berusaha untuk mencari penyelesaian terbaik sama ada dengan memberi penyelesaian baru bersandarkan dalil-dalil syarak, melakukan helah fiqh, mengambil pendapat lemah dalam mazhab ataupun mengambil pendapat daripada mazhab yang lain. Justeru itu, boleh disimpulkan bahawa di sini bahawa kebanyakan kesempitan dan kesusahan di kalangan masyarakat awam dalam hal-hal agama adalah terhasil daripada keterikatan para ulama terhadap pandangan sesebuah mazhab sahaja (al-'Utaibi 2009).

Sebahagian ulama *mu'asirin* seperti al-Ruwayti' turut berpendapat tidak mungkin untuk kita menghalang orang awam daripada menggunakan *talfiq* kerana ia merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh orang awam tanpa mereka sedari. Larangan *talfiq* akan hanya menyebabkan orang awam

berada kesusahan dan kesulitan yang bersangkutan dalam melaksanakan ibadah yang dituntut kepada mereka. Tambahan pula, tidak terdapat sebarang catatan daripada ulama salaf yang menganjurkan orang awam supaya meraikan semua pendapat para ulama supaya tidak berlaku *talfiq* di antara pendapat-pendapat tersebut. Larangan terhadap *talfiq* juga akan membawa kepada perkara haram yang lain iaitu usaha untuk mencari segala helah dalam sesuatu mazhab bagi mengelak daripada berlaku *talfiq*. Sekiranya para ulama membenarkan *talfiq*, maka orang awam tidak akan terjebak dalam mencari-cari helah-helah yang terdapat dalam mazhab ini (al-Ruwayti' 2013). Pendapat al-Ruwayti' ini dilihat agak kontradik dengan pendapat al-'Utaibi sebelumnya di mana beliau memberi ruang seluas-luasnya kepada para ulama untuk menggunakan segala cara bagi memberi kemudahan kepada masyarakat awam. Akan tetapi pendapat al-Ruwayti' lebih menggalakan amalan *talfiq* daripada menggunakan helah-helah dalam mazhab yang menurut beliau adalah satu perkara yang haram.

#### TALFIQ ADALAH MANIFESTASI AMALAN TAQLID YANG MENJADI KEWAJIPAN BAGI MASYARAKAT AWAM

Faktor terakhir yang ingin disebutkan di sini adalah pandangan sebahagian besar ulama *mu'asirin* yang mengatakan amalan *talfiq* adalah sama dengan amalan taqlid. Oleh kerana itu, sekiranya taqlid adalah satu-satunya pilihan bagi masyarakat awam dalam melaksanakan tuntutan agama, maka amalan *talfiq* juga hendaklah dibenarkan kerana hakikat kedua-duanya adalah perkara yang sama (Abdul Rahman Haji Abdullah 1998).

Taqlid ditakrifkan sebagai mengikut perkataan atau pandangan orang lain sebagai satu pandangan yang berautoriti serta berkeyakinan bahawa pandangan tersebut adalah tepat tanpa menyelidik sebab atau dalil bagi pandangan tersebut (Mohd Nasir Abd Hamid 2006). Hubungan di antara konsep *talfiq* dan taqlid dapat dilihat dari sudut sejarah permulaan kedua-dua konsep ini. Larangan amalan *talfiq* telah mula dikesan daripada tersebarnya fikrah taqlid pada zaman kemunduran fiqh iaitu lebih kurang pada kurun keempat hijrah. Ini mengakibatkan kebanyakan ulama pada kurun kesepuluh hijrah telah mengetatkan keharusan bertaqlid kepada mazhab yang berbeza dengan syarat tidak membawa kepada *talfiq* di antara mazhab. Konsep *talfiq* juga tidak pernah dibincangkan sebelum daripada kurun ketujuh hijrah. Para imam mazhab beserta anak-

anak murid yang utama tidak pernah menyebut berkenaan konsep ini di dalam penulisan-penulisan mereka. *Talfiq* juga tidak pernah tercatat di dalam kitab-kitab rujukan asal mazhab (أُمَّهَاتُ الْكُتُبِ). Justeru itu, boleh dikatakan bahawa *talfiq* hanyalah satu istilah baru yang dihasilkan dan direka oleh golongan ulama *khalaf* semata-mata (al-'Anzi 1999; al-Zuhayli 1986; al-Bani 1997; Krawietz 2002).

Sekalipun istilah *talfiq* tidak pernah dibincangkan oleh ulama salaf, para ulama *mu'asirin* berpendapat konsep *talfiq* merupakan amalan yang sentiasa dilakukan sejak daripada zaman salaf lagi iaitu sekitar tiga kurun yang pertama hijrah. Para qadi dan mufti pada zaman tersebut mengistinbat sesuatu hukum daripada nas al-Quran dan Sunnah. Mereka yang berkelayakan untuk berijtihad dan diiktiraf oleh masyarakat pada waktu tersebut telah berijtihad pada tempat-tempat yang dibenarkan untuk berijtihad. Pada ketika itu, tidak pernah muncul perbincangan berkenaan konsep *talfiq* sama ada melalui perkataan para ulama ataupun melalui penulisan-penulisan pada waktu itu. Amalan berijtihad ini juga tidak pernah diperdebatkan mahupun dipertikaikan sehinggalah penghujung kurun keempat hijrah. Pada waktu itu, setiap mazhab telah mula diperkukuhkan oleh para pengikutnya melalui *pentarjihan* pendapat-pendapat imam mereka dan penulisan-penulisan yang dihasilkan.

Walau bagaimanapun, setelah berakhirnya zaman para ulama salaf dan *mutaqaddimin*, pintu ijtihad telah ditutup dan ia telah berkekalan di zaman para ulama *muta'akhkhirin*. Sebahagian pengkaji mengatakan ia berlaku pada kurun kelima hijrah ketika mana sikap taksib mazhab semakin kuat dan terdapat pengaruh politik dalam pemilihan sesuatu mazhab. Pengikut-pengikut mazhab telah mula dilantik ke jawatan-jawatan penting kerajaan sama ada sebagai tenaga pengajar di institusi-institusi pengajian yang utama ataupun sebagai qadi atau mufti yang dilantik oleh kerajaan. Para pengikut mazhab giat memenangkan mazhab yang dipegang hasil daripada sikap taksib yang melampau di kalangan sebahagian daripada mereka. Gerak kerja yang dilakukan pula telah terkeluar daripada tujuan utama untuk mencari kebenaran bagi sesuatu perkara. Sebaliknya, lebih kepada tujuan untuk memenangi perdebatan di antara mazhab-mazhab ataupun dengan tujuan untuk mendapatkan atau memelihara jawatan yang diberi oleh pihak kerajaan (al-'Anzi 1999; Ayah 'Abd a 2006; J. N. D. Anderson 1971; Krawietz 2002). Ia juga dikatakan sebagai punca

masyarakat Islam ketinggalan berbanding dengan masyarakat lain kerana terlalu berpegang kepada tradisi dan budaya taqlid buta yang menghalang dan menyekat kemajuan di kalangan umat Islam (Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif, Arba'iyah Mohd Noor & Mohd Firdaus Abdullah 2021).

Justeru itu, konsep *talfiq* yang bermaksud mengambil pendapat beberapa mazhab untuk disatukan dalam satu permasalahan tertentu telah dianggap sebagai satu perkara biasa yang sentiasa menjadi amalan para ulama salaf sekalipun istilah *talfiq* itu sendiri belum lagi digunakan pada ketika itu. Pada zaman sahabat, mereka saling bertanya dan mengeluarkan fatwa tanpa mewajibkan seseorang untuk mengikut pendapatnya, memperincikan keperluan untuk mengikut segala pendapat yang dikeluarkan ataupun menghalang daripada mengikut fatwa sahabat-sahabat yang lain, sekalipun mereka menyedari kewujudan pandangan-pandangan dan mazhab-mazhab yang berbeza di kalangan mereka. Sekiranya *talfiq* adalah haram, maka para sahabat yang mempunyai sifat warak yang sangat tinggi, tidak akan sama sekali mengabaikan keterangan berkenaan pengharaman ini untuk disampaikan kepada seluruh umat Islam. Seterusnya, dalam kalangan imam-imam mujtahid juga, tidak terdapat satu kenyataan jelas yang mengatakan mereka melarang pengikutnya daripada beramal dengan mazhab yang lain. Mereka juga sentiasa menjadi makmum di belakang imam daripada mazhab lain, dalam keadaan mereka mengetahui bahawa ijtihad-ijtihad mereka dalam setiap permasalahan adalah berbeza. Ini semua menunjukkan keharusan untuk mengambil beberapa pendapat mujtahid sama ada dalam satu permasalahan ataupun lebih daripada satu permasalahan. Perbuatan seperti ini tidak boleh dikatakan sebagai amalan *talfiq* yang boleh membawa kepada penghasilan satu hukum yang tidak diakui oleh semua mujtahid. Sebaliknya, ia hanya perlu dianggap sebagai satu penggabungan pendapat beberapa mujtahid yang tidak disengajakan bagi individu tertentu seperti mana penggabungan bahasa-bahasa asing di dalam bahasa Arab (al-Zuhayli 1986; Sa'ad bin Nasir al-Syathri 1995; Al-Bani 1997; al-Ruwayti' 2013; Maszlee Malik 2005; Krawietz 2002).

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan hubungan yang amat rapat di antara konsep taqlid dan *talfiq*. Ini menyebabkan para ulama *mu'asirin* cuba untuk menyamakan maksud kedua-dua konsep ini

sebagai sandaran bagi membenarkan amalan *talfiq*. Mereka menyatakan bahawa para ulama usul fiqh telah bersepakat untuk mewajibkan amalan taqlid bagi orang awam yang tidak mampu untuk berijtihad. Ini telah disepakati oleh sebahagian besar ulama sama ada ulama *muta'akhkhirin* mahupun ulama *mu'asirin*. Kewajipan ini telah dijadikan sebagai salah satu faktor di kalangan ulama *mu'asirin* untuk mengharuskan amalan *talfiq*. Ini kerana, menurut mereka, amalan *talfiq* tidak terdapat perbezaan sama sekali dengan amalan taqlid. Oleh itu, sekiranya para ulama boleh bersepakat untuk mengharuskan taqlid, sewajarnya mereka juga hendaklah mengharuskan amalan *talfiq*. Kaedah qiyas mantik turut digunakan untuk menyokong pendapat para ulama *mu'asirin* ini iaitu setiap orang awam yang tidak mampu untuk mencari dalil hendaklah bertaqlid kepada mana-mana mujtahid. Setiap orang awam juga, tidak mampu untuk *merajihkan* salah seorang mujtahid daripada mujtahid yang lain. Natijahnya, orang awam diharuskan untuk bertaqlid dengan mana-mana mujtahid disebabkan keuzuran mereka untuk *merajihkan* mana-mana mujtahid. Berdasarkan qiyas mantiq ini, tidak wajib bagi orang awam untuk berpegang kepada mazhab-mazhab tertentu. Dia boleh bertanya kepada mana-mana mujtahid tanpa sebarang sekatan, sebagai contoh dia boleh bertanya tentang permasalahan ibadat kepada mujtahid yang berfatwa dengan mazhab Syafi'i dalam satu waktu. Dalam waktu yang lain, dia boleh meminta fatwa dalam permasalahan yang sama daripada mujtahid yang berfatwa dengan mazhab Maliki atau Hanbali pula. Ini mengakibatkan, dia akan melakukan satu ibadat yang terhasil daripada amalan *talfiq* di antara beberapa mazhab tanpa dia sedari (al-'Utaibi 2009; Al-Bani 1997; Nasir Abdullah al-Mayman 2008; Maszlee Malik 2005). Sungguhpun begitu, penggunaan *talfiq* dalam kalangan orang awam sangat mudah menyebabkan mereka terjerumus dalam amalan *tatabbu' al-rukhas*. Perlu ditekankan juga di sini bahawa amalan *tatabbu' al-rukhas* merupakan satu perkara yang ditolak oleh sebahagian besar ulama termasuklah di kalangan para ulama *mu'asirin* yang membenarkan amalan *talfiq*. Terdapat sebahagian ulama yang menyifatkan mereka yang melakukan *tatabbu' al-rukhas* sebagai golongan fasik dan lebih dahsyat lagi sebahagian ulama yang lain pula menyifatkan mereka sebagai golongan zindik (al-'Utaibi 2009; al-Maradawi 2000).

## KESIMPULAN

Berdasarkan penelitian terhadap faktor-faktor di atas, penulis menyimpulkan bahawa pengaplikasian konsep *talfiq* dalam realiti perundangan Islam masa kini adalah suatu yang tidak dapat dielakkan. Hal ini berikutan, ia merupakan satu jalan keluar yang penting dalam merungkai permasalahan hukum semasa yang kian berkembang dari masa ke semasa dan juga bagi memenuhi keperluan dan kemaslahatan manusia. Walaubagaimanapun, pintu kepada pengaplikasian konsep ini tidak lah boleh dibuka seluas-luasnya kerana ia bakal mengundang kesan yang negatif kepada sebahagian besar hukum Islam. Oleh kerana keperluan kepada konsep *talfiq* ini adalah suatu yang tidak dapat dielakkan, pengkaji berpandangan terdapat keperluan kepada suatu kajian lanjut dalam membentuk *dawabit talfiq* berasaskan realiti semasa dan setempat sebelum sesuatu hukum berdasarkan *talfiq* dikeluarkan dan disampaikan kepada masyarakat.

## PENGHARGAAN

Program Penyelidikan Kewangan Islam MOHE-UM-INCEIF No Geran MO007-2017 atas pemberian dana penyelidikan bagi menyiapkan kertas kerja ini.

## RUJUKAN

- Abdul Karim Ali. 2007. 'Tajdid Fiqh Mazhab Syafi'i di Malaysia'. *Jurnal Fiqh*, 4, 77-84.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. 1998. *Pemikiran Islam Di Malaysia: Sejarah Dan Aliran Kuala Lumpur*: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdullah bin Muhammad al-Sa'idi. 2009. 'al-Talfiq wa Hukmuhi fi al-Fiqh al-Islami', dalam *Garis Panduan Fatwa anjuran al-Majma' al-Fiqh al-Islami* pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi, Mekah.
- Abdullah@Alwi Hassan. 2007. 'Ijtihad dan Peranannya dalam Pengharmonian Pengamalan Undang-Undang Syariah di Dunia Islam Masa Kini'. *Jurnal Syariah*, 15 (2), 1-24.
- Ahmad Basri Ibrahim, Profesor Madya Dr. (Timbalan Dekan, Kuliah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia; Ahli Jawatankuasa Syariah Hong Leong Islamic Bank; Pengerusi Jawatankuasa Syariah Great Eastern Takaful Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik, 7 Ogos 2015.;
- Ahmad Hidayat Buang. 2002. 'Analisis Fatwa-Fatwa Semasa Syariah di Malaysia'. *Jurnal Syariah*, 10:(1) al-'Anzi, Sa'ad. 1999. 'al-Talfiq fi al-Fatawa'. *Majallah al-Syari'ah wa al-Dirasat al-Islamiyyah*, 38, 269-308.
- Ayah 'Abd al-Salam. 2006. 'al-Talfiq wa Tatabbu' al-Rukhas wa Tatbiqatuhu fi al-'Ibadat wa al-Ahwal al-Syakhsiyyah', *Jami'ah al-Khalil*, Hebron, Palestin.
- Al-Bakri, Abu Bakar Muhammad Syata al-Dumyati, t.t, I'nanh al-Talibin (Kaherah: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- al-Bani, Muhammad Sa'id, 'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq (Damsyik: Dar al-Qadiri, 1997)
- al-Fayruz al-Abadi, Muhammad bin Ya'qub, *al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000).
- Fazlur Rahman. 1970. 'Islamic Method Modernism: Its Scope, Method and Alternative', *International Journal of Middle East Studies*, 1(4), 317-333.
- Hallaq, Wael B. 2004. 'Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam', *Journal of Law and Religion*, 19.2 243-258. 'Juristic Authority vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam', 257.
- Hassan Ahmad. 2015. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Mantan Mufti Kerajaan Negeri Pulau Pinang 1997-2014), dalam temu bual dengan penyelidik, 18 Ogos 2015.
- al-Haythami. 1994. *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, j. 4, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibrahim 'Ubayd Taha Ahmad. *al-Talfiq wa Tatattbu' al-Rukhas*. 2020. Kaherah: Jami'ah al-Azhar.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram, t.t, *Lisan Al-'Arab*, Beirut: Dar al-Sadr, 10:330 & 331.
- Inarah Ahmad Farid dan Saadan Man. 2012. 'Keterbukaan Bermazhab dalam Realiti di Malaysia: Keperluan atau Kecelaruhan?'. *Jurnal Syariah*, 20(3) 289-308
- J. N. D. Anderson. 1971. 'Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernisation in the Middle East', *The International and Comparative Law Quarterly*, 20(1), 1-21.
- \_\_\_\_\_. 'The Shari'a Today'. 1949. *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 31.3, 18-25.
- Jasni Sulong. 2008. 'Kedudukan Mazhab Syafi'i Dalam Amalan Pembahagian Pusaka Dan Wasiat Islam Di Malaysia'. *Jurnal Syariah*, 16 (1), 163-183.
- Krawietz 2002. 'Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq', *Die Welt des Islams*, 42(1), 3-40.
- al-Maradawi, Abu al-Hasan 'Ala' al-Din 'Ali bin Sulayman. 2000. *al-Tahbir Syarh al-Tahrir* Riyadh: Maktabah al-Rusyd.
- Maszlee Malik. 2005. *Talfiq: Beramal dengan Pelbagai Mazhab*, (Shah Alam: Karya Bestari Sdn. Bhd.
- Mohammad Hashim Kamali. 2007. 'Shari'ah and Civil Law: Towards A Methodology of Harmonization' *Islamic Law and Society*, 14 (3), 391-420.
- Mohd Nasir Abd Hamid. 2006. Shaykh Abu Bakr al-Asy'ari (1904-1970 A.D) – The Perlis Legendary Figure of Islah. *Islamiyyat*, 28, 69-77.
- Mohd. Saleh Ahmad. 2015. (Mantan ahli Majlis Pengawasan Syariah Bank Muamalat dan Bank Rakyat; Mantan Pensyarah di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya dan Kuliyyah Ilmu Wahyu, Universiti Islam Antarabangsa Malaysia), dalam temu bual dengan penyelidik, 9 September 2015.
- Mohd Shahrul Azha Mohd Sharif, Arba'iyah Mohd Noor & Mohd Firdaus Abdullah. 2021. *Belenggu Pemikiran Masyarakat Melayu Islam di Tanah Melayu: Peranan Majallah Qalam Sebelum Merdeka (1950-1957)*. *Islamiyyat*, 43:(1), 15-26.
- Muhamad Rahimi Osman. 2014. (Dekan Akademi Pengajian Islam Kontemporari, Universiti Teknologi MARA-UiTM; Ahli Jawatankuasa Syariah, Syarikat Takaful Malaysia Berhad), dalam temu bual dengan penyelidik. 26 Ogos 2014.

- Muhammad Akram Laldin. 2015. (Timbalan Pengerusi, Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Pengarah Eksekutif International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 13 Julai 2015.
- Muhammad Akram Laldin; Ashraf Md. Hashim. 2015. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA) dalam temu bual dengan penyelidik. 01 Julai 2015.
- Nasir Abdullah al-Mayman. 2008. 'al-Talfiq fi al-Ijtihad wa al-Taqlid', dalam *al-Nawazil al-Tasyri'iyyah*, Al-Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 5–30.
- Noor Naemah Abd. Rahman. 2007. 'Amalan Fatwa di Malaysia: Antara Keterikatan Mazhab dan Keperluan Tarjih'. *Jurnal Fiqh*, 4, 85-102.
- al-'Utaibi .2009. 'al-Talfiq bayn al-Madhahib al-Fiqhiyyah wa 'Alaqtuhu bi Taysir al-Fatwa' dalam al-Mu'tamar al-'Alami li al-Fatwa wa Dawabituha anjuran al-Majma' al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi.
- R. Michael Feener. 2002. 'Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab'. *Islamic Law and Society*, 9(1), 83–115.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim, Paizah Ismail dan Nor Hayati Mohd Dahlal. 2009. 'Ijtihad dalam Institusi Fatwa Di Malaysia: Satu Analisis'. *Jurnal Fiqh*, 17(1) 195-222.
- Rahimin Affandi et. al. 2010. 'Konsep Fiqah Malaysia dalam Perundangan Islam: Satu Pengenalan', *Kajian Malaysia*, 28 (2), 1-38.
- al-Ruwayti', Khalid bin Musa'id. 2013. *al-Tamadhub*, j. 2, Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah.
- Ruzman Md. Noor. 2008. 'Kedudukan Bayyinah, Syahadah dan Qarinah dalam Penggubalan Undang-Undang Islam di Malaysia' *Jurnal Syariah*. 16 (2) , 345–366.
- Sa'ad bin Nasir al-Syathri. 1995. *al-Taqlid wa Ahkamuhu* Riyadh: Dar al-Watan, 148.
- al-Sa'idi, Abdullah bin Muhammad, 'al-Talfiq wa Hukmuhi fi al-Fiqh al-Islami', dalam al-Mu'tamar al-'Alami li al-Fatwa wa Dawabituha anjuran al-Majma' al-Fiqh al-Islami pada 17-20 Januari 2009 di Mekah, Arab Saudi.
- Seksyen 27. 2004. Enakmen Wasiat Orang Islam (Negeri Sembilan), (En. 5/04).
- Seksyen 27. 1999. Enakmen Wasiat Orang Islam (Selangor), (En. 4/99).
- Shamsiah Mohamad. 2015. (Ahli Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia; Penyelidik Kanan, International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance-ISRA), dalam temu bual dengan penyelidik, 24 Jun 2015.
- al-Syawkani, 'Ali Muhammad. 1999. *Irshad al-Fukhul*, t.t.p: Dar Kutub al-'Arabi.
- al-Zuhayli. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2 Damsyik: Dar al-Fikr.

#### PENGARANG

Mohd Hafiz Jamaludin  
Department Syariah and Law,  
Academy of Islamic Study,  
University of Malaya.  
hafiz\_usul@um.edu.my

Norhidayah Pauzi  
Department Fiqh and Usul,  
Academy of Islamic Study,  
University of Malaya.  
da\_my85@um.edu.my

Syed Mohd Jeffri Syed Jaafar (Pengarang penghubung)  
Department Fiqh and Usul,  
Academy of Islamic Study,  
University of Malaya.  
syedjeffri89@um.edu.my